

Nele Röttger



WEIL ICH ICH BIN

– oder: Warum es gut ist,
sich selbst zu achten

BRILL | MENTIS

Weil ich ich bin

Nele Röttger

Weil ich ich bin

– oder: Warum es gut ist, sich selbst zu achten



BRILL | MENTIS

Mit freundlicher Unterstützung von Prof. Dr. Annette Dufner, Professur für Ethik der Medizin, Universität Bielefeld.

We acknowledge support for the publication costs by the Open Access Publication Fund of Bielefeld University and the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783969753101>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Zugl. Diss. Univ. Bielefeld, 2022

© 2024 bei der Autorin. Verlegt durch Brill mentis, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich) Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com

Brill mentis behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z.B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen. Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill mentis zu richten.

Umschlagabbildung: © Henrike Pracht 2021 (ohne Titel)

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-95743-310-7 (hardback)

ISBN 978-3-96975-310-1 (e-book)

*Für alle, die immer wieder damit ringen,
wer sie sind und wer sie sein wollen.*

Was wäre es für ein Gefühl, tatsächlich das Recht zu haben,
da zu sein, wenn *da* nicht mehr und nicht weniger bedeutet
als der Raum, in dem du lebst? Was bedeutet es, einen
solchen Raum dein eigen zu nennen und bis in die tiefsten
Reflexe und Emotionen hinein zu spüren, dass er dein ist?

Rebecca Solnit

Inhalt

Danksagung	XI
Einleitung	XIII

TEIL I

Der Begriff der Selbstachtung

1 Reflexive Komposita	5
1.1 Selbsttötung	6
1.2 Selbsttäuschung	7
1.3 Selbstliebe	12
2 Wie wir über Achtung reden	15
2.1 Substantivischer Gebrauch	15
2.2 Adjektivischer Gebrauch	16
2.3 Verbaler Gebrauch	17
2.4 Etymologie	19
2.5 Achtung und Respekt	21
2.6 Respect, Self-Respect und die Frage der Übersetzung	23
2.7 Selbstwertgefühl, Selbstwertschätzung und Selbstachtung ...	25
3 Verschiedene Elemente von Achtung	27
3.1 Autorität, Rang und Status	27
3.2 Qualifizierte Achtung	28
3.3 Ehre und Würde	30
3.4 Die emotionale Komponente von Achtung	34
3.5 Achtung als Einstellung gegenüber anderen	37
Zusammenfassung	41

TEIL II

Das moralische Gebot der Achtung

4 Das Prinzip des Nichtschadens	51
4.1 Die Geltung des Nichtschadensprinzips	51
4.2 Nicht alle schädlichen Handlungen sind unmoralisch	53

4.3	Dicke und dünne Moral	54
4.4	Sollen wir uns selbst achten, weil wir uns nicht schaden dürfen?	57
5	Moralische Rechte	61
5.1	Worin gründen moralische Rechte?	63
5.2	Die Interessentheorie moralischer Rechte	64
5.3	Die Willenstheorie moralischer Rechte	67
5.4	Kämpfe um Anerkennung des eigenen moralischen Status ..	70
5.5	Das Recht auf Selbstbestimmung	72
5.6	Das Recht, etwas Falsches zu tun	76
5.7	Einen Anspruch erheben	80
5.8	Verpflichtet der eigene moralische Status dazu, sich selbst zu achten?	85
6	Moral in Nahbeziehungen	95
6.1	Das universale Gebot der Achtung und die Forderung nach Unparteilichkeit	97
6.2	Ist es erlaubt, parteiisch zu handeln?	99
6.3	Moralische Achtung in Nahbeziehungen	103
6.4	Zwischenmenschliche Nahbeziehungen	106
6.5	Was haben Achtung und Sorge miteinander zu tun?	109
6.6	Pflichten in Nahbeziehungen	111
	6.6.1 <i>Eltern-Kind-Beziehung</i>	114
	6.6.2 <i>Freundschaft</i>	121
6.7	Sollen wir mit uns selbst befreundet sein?	129
6.8	Sorge als Ausdruck von Wertschätzung	132
	Zwischenfazit: Keine Pflicht zur Selbstachtung, aber Selbstachtung verpflichtet	141

TEIL III

Eine Haltung der Selbstachtung

7	Das Konzept der Haltung	159
7.1	Das Problem des Fremdpsychischen und der privilegierte Zugang der ersten Person	160
7.2	Haltungen und Dispositionen	164

7.3	Drei Aspekte von Haltungen	168
7.3.1	<i>Vorstellungen</i>	169
7.3.2	<i>Reaktive Emotionen</i>	172
7.3.3	<i>Unbewusste Einstellungen</i>	176
8	Selbstachtung als eine Haltung zu sich selbst	181
8.1	Identität – Was macht eine Person aus?	182
8.2	Selbstbild	186
8.3	Scham	189
8.4	Sind wir verantwortlich dafür, dass wir die sind, die wir sind?	195
9	Was heißt es, sich selbst zu achten?	207
9.1	Ist eine Haltung der Selbstachtung eine würdevolle Haltung?	208
9.2	Was es schwer macht, sich selbst zu achten	213
9.3	Würdeverletzungen	219
10	Weil ich ich bin – oder: Warum es gut ist, sich selbst zu achten ..	227
10.1	Gründe, sich selbst nicht wertzuschätzen	228
10.2	Selbstbehauptung – allen Gründen zum Trotz	232
10.3	Das Paradox der Entwürdigung	234
	Fazit	243
	Literaturverzeichnis	247
	Register	257

Danksagung

In dem Gedicht DISPLACEMENT von Amanda Gorman heißt es: *We've come so far, / We say, / But we have further to go.* So scheint es auch zu sein, wenn man ein wissenschaftliches Buch schreibt, – selbst dann, wenn man fertig ist, denkt man, man müsse noch weiter. Umso verblüffender, dass nach den vielen kleinen Schritten, die sich vor allem im Denken vollziehen, eines Tages buchstäblich ein Buch existiert, das all diese Schritte wie einen großen Satz aussehen lässt. Vielleicht hätte ich den ersten Schritt nie getan, wenn ich gewusst hätte, wie viele darauf noch folgen würden. Vielleicht hätte ich ihn doch getan, wenn mir zugleich bewusst gewesen wäre, dass man diese Schritte weder alle allein gehen kann noch muss. Die Arten von Unterstützung, um ein Buch zu schreiben, sind vielfältig. Mal fühlt sich Unterstützung stärkend an, manchmal erscheint sie entmutigend, mal umfasst sie eine Aufforderung, mal besteht sie darin, dass jemand mitaushält, dass es für den Augenblick nicht weitergeht, und mal ist es die gemeinsame Freude über einen getanen Schritt. Wer unterstützt, lässt sich auf den Weg des anderen ein, ohne ihn als gegeben hinzunehmen. Er folgt dem Weg und lässt sich zugleich nicht auf eine Richtung festlegen. Vielmehr sind es Fragen und Anmerkungen, die Richtung betreffend, durch die der eigene Weg möglich wird, ohne zu einem fremden Weg zu werden.

Dieses Buch ist als Dissertation an der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie in Bielefeld unter der Betreuung von Ralf Stoecker entstanden, der diesen Weg mit viel Geduld und Abenteuerlust begleitet hat. Ich freue mich sehr, dass ich dieses Glück hatte. Auch Christian Neuhäuser danke ich dafür, dass er sich aufrichtig und interessiert mit meinen Überlegungen auseinandergesetzt und im Gespräch so ernsthaft engagiert hat. Corinna Mieth hat sich spontan und bereitwillig darauf eingelassen, die letzten Schritte möglich zu machen, in einer ausgesprochen herzlichen und begeisterungsfähigen Weise. All dies scheint mir im überfüllten Arbeitsalltag der Wissenschaft keineswegs selbstverständlich zu sein. Um wissenschaftlich tätig zu sein, kommt es auf das Gleichgewicht zwischen kritischer Distanz und einem offenen Geist an, und es ist ein Geschenk, von Menschen lernen zu dürfen, die ein Gefühl für dieses Gleichgewicht haben. Dabei, eine eigene Idee von diesem Gleichgewicht zu entwickeln, haben mir ebenfalls die Teilnehmenden des Forschungskolloquiums Praktische Philosophie der Abteilung Philosophie in Bielefeld durch ihre Fragen, ihre Skepsis und Ermutigungen immer wieder geholfen, wofür ich ihnen sehr herzlich danke. Annette Dufner und der Publikationsfonds der Universität Bielefeld haben die Veröffentlichung im Buch- und open access-Format finanziell großzügig unterstützt, auch dafür

möchte ich meinen ausdrücklichen Dank aussprechen. Stephan Kopsieker vom mentis-Verlag hat den Prozess der Veröffentlichung dankenswerterweise sehr bedacht und gelassen begleitet. Ein ganz besonderer Dank gilt Henrike Pracht dafür, dass sie mir eine ihrer beeindruckenden Zeichnungen für die Covergestaltung des Buches zur Verfügung gestellt hat.

Neben der wissenschaftlichen Herausforderung bestand die noch größere Anstrengung, um dieses Buch schreiben zu können, in der persönlichen Auseinandersetzung mit dem Thema. Die Philosophie nicht nur als Wissenschaft, sondern ihren Sinn auch in der persönlichen Suche zu verstehen, habe ich in dieser Zeit gemeinsam mit Thomas Wachtendorf erlebt. Ich danke allen, die immer wieder größere oder kleinere Stücke des Weges mit mir gegangen sind und möchte meinen Dank an diese Menschen nicht gewichten, denn sie alle waren auf ihre je eigene Art mit mir – das ist ein großes Geschenk. Sie alle haben eine Idee davon, dass wir nicht weitermüssen, sondern dass wir weitergehen – und dass es gut ist, wenn wir das nicht bloß tun, sondern es auch tun wollen. Sie begreifen, dass unsere Reisen Geschichten sind, die nur über Umwege geschehen können – so wie es Gorman in DISPLACEMENT zum Ausdruck bringt: *Yes. / We have gone further than we've come.*

Einleitung

Das Zitat von der amerikanischen Schriftstellerin Rebecca Solnit, das ich diesem Text vorangestellt habe, formuliert eine Frage, die das Herzstück dieser Arbeit betrifft. Es ist die Frage danach, welchen Raum ein Mensch einnimmt und was es heißt, diesen Raum einzunehmen. Davon, ob man einen bestimmten Raum einnimmt und für sich selbst beansprucht, hängt ab, inwieweit man sich als Mensch in seiner Persönlichkeit entfalten, eigene Entscheidungen treffen, sein Leben nach den eigenen Maßstäben gestalten kann. Einen Raum zu haben, in dem man sich entfalten kann, in dem man sich in einer bestimmten Weise sicher fühlen kann, ist eine notwendige Voraussetzung, um die Person sein zu können, die man ist. Viele Menschen kämpfen um diese Voraussetzung, wenn sie sich gegen Unterdrückung, Diskriminierung, Stigmatisierung und damit verbundene Benachteiligungen wehren. Der Raum, um den es hier geht, ist als etwas sehr Basales zu verstehen, das Menschen benötigen, um in Würde leben zu können.

Wenn ich sage, dass es sich dabei um eine Voraussetzung handelt, die Person sein zu können, die man ist, will man vielleicht einwenden, dass eine Person immer die ist, die sie ist, weil sie es gar nicht verhindern kann, sie selbst zu sein. Doch so einfach ist es nicht. Menschen können sich selbst vollkommen fremd sein, weil sie ihr ganzes Leben nach Maßstäben ausgerichtet haben, die nicht die ihren sind. Sie können versuchen, mit aller Kraft andere zu sein, weil sie sich bestimmten Menschen zugehörig fühlen und von ihnen anerkannt werden wollen, weil sie sich schützen oder ein bestimmtes Bild erfüllen wollen. All dies geschieht um den Preis, die eigene Persönlichkeit zu verstecken oder zu negieren. Menschen können sich auch darüber irren, wer sie sind, und dadurch ein Leben führen, das ihnen in einer wichtigen Hinsicht nicht entspricht. Oder man nimmt den *eigenen Raum* nicht ein, weil man ihn nicht gegen Zumutungen von außen verteidigt, nicht dafür einsteht, was einem wichtig ist und wofür es gute Gründe gibt.

Das Gefühl, das damit einhergeht, diesen *eigenen Raum* zu haben und auszufüllen, ist laut Solnit das Vertrauen. „Vertrauen in dich selbst und deine Rechte. Vertrauen in deine Wahrheit, deine Reaktionen und Bedürfnisse. Vertrauen darauf, dass da, wo du stehst, dein Platz ist. Vertrauen darauf, dass du wichtig bist.“ (Solnit. 2020. 85.). Ob jemand ein solches Vertrauen hat, hängt davon ab, ob andere Menschen es der Person ermöglichen, dieses Gefühl auszubilden. Wer von anderen Menschen Leid erfährt, in seinen Rechten verletzt wird oder in seinen Bedürfnissen nicht berücksichtigt wird, hat Gründe dafür, dieses Vertrauen nicht auszubilden. Stattdessen scheint vielmehr Misstrauen

angebracht, man sollte auf der Hut bleiben, weil man nicht weiß, was einem als nächstes durch andere Menschen widerfährt. Jemanden so zu behandeln, dass er die Möglichkeit hat, dieses Vertrauen auszubilden, heißt, ihm seinen Raum zuzugestehen, ihn in seiner Verletzlichkeit und seinen Bedürfnissen, seinen Rechten und seinen individuellen Vorstellungen zu achten. Umgekehrt bedeutet es, einer Person ihren Raum streitig zu machen, sie darin zu behindern, eine sehr grundlegende und wichtige Haltung auszubilden oder aufrecht zu erhalten. Diese grundlegende Haltung kennen wir alle, denn es handelt sich dabei um *Selbstachtung*. Selbstachtung besteht nicht allein in dem Gefühl des Vertrauens, das Solnit beschreibt, auch wenn dieses Gefühl ein unmittelbarer Ausdruck davon sein kann. Es gehören unter anderem bestimmte Überzeugungen zu einer solchen Haltung, Einstellungen zu sich selbst und anderen sowie damit verbundene Verhaltensweisen.

Oft ist es in einem ersten Schritt leichter, den Mangel von etwas zu beschreiben, bevor man in positiver Weise sagen kann, wodurch sich eine Sache auszeichnet. Auch im Falle der Selbstachtung sind bestimmte Verhaltensweisen, Überzeugungen und Gefühle Indikatoren dafür, dass eine Person zu wenig Selbstachtung hat oder sich darüber irrt, unter welchen Umständen sie sich wertschätzen sollte. Indikatoren sind beispielsweise, dass man sich unterwürfig oder servil verhält, sein Licht grundsätzlich unter den Scheffel stellt, den eigenen Werten nicht treu ist, dass man sich selbst etwas vormacht, es einfach hinnimmt, von anderen bloßgestellt zu werden, dass man sich selbst für wertlos hält oder versucht, jemand ganz anderes zu sein, als man ist. Man hat es zudem schwerer, seine Selbstachtung aufrechtzuerhalten, wenn man sich schämt oder wenn man gekränkt, gedemütigt oder herabgesetzt wird. Ein Anliegen dieser Arbeit ist es herauszufinden, wodurch Selbstachtung sich auszeichnet, wenn kein Mangel an ihr herrscht.

Einige der Verhaltensweisen, die ich als Indikatoren für einen Mangel an Selbstachtung aufgezählt habe, scheinen moralisch konnotiert zu sein. Zumindest sind sie es dann, wenn man sich gegenüber anderen Menschen so verhält. Jemandem etwas vorzumachen, nicht treu zu sein, eine Person bloßzustellen oder sie geringzuschätzen, all dies ist moralisch falsch, wenn man davon ausgeht, dass uns ein allgemeines moralisches Gebot zur gegenseitigen Achtung verpflichtet. Ist es demnach dann ebenfalls falsch, in Bezug auf sich selbst solche Verhaltensweisen zu zeigen? Einerseits könnte man geneigt sein, dem zuzustimmen, schließlich handelt es sich eindeutig um Konzepte, die moralische Implikationen haben. Außerdem liegt es deshalb nahe, weil es sich auch in Bezug auf sich selbst um einen Mangel an Achtung handelt. Wenn es also ein moralisches Gebot zur Achtung gibt, scheint es nicht abwegig, dass dieses Gebot uns auch in Bezug auf uns selbst verpflichtet. Diese Annahme

passt zu dem Gedanken, der in Solnits Worten zum Ausdruck kommt. Ihr geht es um ein grundlegendes Gefühl des Vertrauens in sich selbst, die eigenen Rechte und Wichtigkeit. Sollte man aus moralischen Gründen und sofern es die Umstände zulassen dementsprechend einiges daransetzen, eine Haltung der Selbstachtung auszubilden und einzunehmen?

Obwohl es stimmt, dass im Begriff *Selbstachtung* derjenige der *Achtung* steckt und die beschriebenen Verhaltensweisen auch in Bezug auf sich selbst moralisch konnotiert sein könnten, kann man dennoch daran zweifeln, dass *Selbstachtung* und *Achtung* dieselben Begriffe sind und sich lediglich in dem Gegenstand unterscheiden, auf den sie sich beziehen. Ein Grund für diese Skepsis ist, dass reflexive Komposita häufig nicht völlig analog zu den darin enthaltenen Begriffen verwendet werden. Dieser andere Begriffsgebrauch macht eine Begründung der These erforderlich, dass *Selbstachtung* identisch mit *Achtung* ist und sich lediglich auf einen anderen Gegenstand, nämlich die Person selbst richtet.

Es gibt zudem noch einen zweiten Grund, der Zweifel an einer solchen Gleichsetzung nährt. Dieser lässt sich gut mit Hilfe des Bildes vom *eigenen Raum* veranschaulichen. So, wie ich Solnits Zitat hier interpretiert habe, handelt es sich dabei um einen geschützten Bereich, in dem man ganz für sich allein agieren und entscheiden darf, insoweit es andere Menschen nicht betrifft. In Bezug auf andere Menschen liegt es nahe, ein moralisches Gebot der Achtung anzunehmen, weil sie unseren Handlungen mehr oder weniger ausgeliefert sind und zu ihrem Schutz deshalb bestimmte Einschränkungen unseres Handelns moralisch erforderlich sind. Doch wir selbst sind uns nicht in dieser Weise ausgeliefert. Insoweit also nur wir selbst von unseren Entscheidungen und Handlungen betroffen sind, erscheinen die Handlungseinschränkungen verfehlt. Eine Gegnerin von Pflichten gegen sich selbst könnte deshalb berechtigterweise sagen, dass ihr eine Begründung für eine Pflicht zur Selbstachtung fehlt. Sie könnte es sogar ganz im Gegenteil als bedrohlich für die Selbstachtung betrachten, wenn der *eigene Raum* einer Person zu ihrem vermeintlichen Wohl durch solche Pflichten eingeschränkt würde.

Die moralische Pflicht, andere Menschen zu achten, besteht aus unterschiedlichen Gründen. Missachtet zu werden, kann damit verbunden sein, Leid, Unrecht oder einen Mangel an Wertschätzung zu erfahren, und es gibt gute Gründe, warum wir anderen Menschen solche Erfahrungen ersparen sollten. Ein Mangel an Achtung seitens anderer kann außerdem dazu führen, dass eine Person sich selbst ebenfalls nicht hinreichend achtet. Sie glaubt beispielsweise, nicht berücksichtigenswert zu sein, hält sich nicht für gleichberechtigt gegenüber anderen Menschen oder sieht keine Gründe dafür, sich als die Person wertzuschätzen, die sie ist. Einer Haltung in Bezug auf sich selbst, die

mit solchen Überzeugungen verbunden ist, fehlt das Gefühl des Vertrauens in den Raum, der einem zusteht, und in die eigene Wichtigkeit. Dieser Haltung fehlt es zugleich auch an Kraft, sich selbst zu behaupten, um Kränkungen, Demütigungen oder der Beschämung durch andere etwas entgegenzusetzen zu können. Vielleicht neigt man dann dazu, sich unterwürfig zu verhalten oder unwillkürlich anzupassen, weil es einem nicht von Wert erscheint, Aufhebens um die eigenen Belange zu machen. Je nachdem, ob man sich selbst achtet oder nicht, handelt es sich um zwei grundverschiedene Weisen, in der Welt zu stehen. Dieser elementare Unterschied sowie das Leiden an einer zu geringen oder falsch verstandenen Selbstachtung sind dann vielleicht doch gute Gründe für ein moralisches Achtungsgebot.

Einerseits ist *Selbstachtung* elementar und wichtig, damit Menschen in Würde leben können, weshalb ein moralisches Gebot der Achtung, das auch in Bezug auf sich selbst gilt, plausibel sein könnte. Andererseits ist es möglicherweise aber gar nicht so leicht, ein solches Gebot zu begründen, insofern das Verhalten einer Person nur sie selbst betrifft. Die Skepsis gegenüber einer Pflicht zur Selbstachtung könnte man vielleicht sogar allgemein damit begründen, dass moralische Gebote grundsätzlich nur dann gerechtfertigt sind, wenn es um Handlungen gegenüber anderen geht. Daraus, dass wir selbst von unserem Tun betroffen sind, ließe sich dementsprechend keine moralische Pflicht ableiten und es könnte darüber hinaus sogar fraglich sein, ob dieses Tun überhaupt moralisch zu beurteilen ist.

Diesen Herausforderungen zum Begriff der Selbstachtung werde ich mich im Folgenden widmen. Ich untersuche, ob wir zur Selbstachtung verpflichtet sind, und, falls das nicht der Fall ist, ob es sich dabei dennoch um ein moralisches Konzept handelt oder nicht. Im ersten Teil der Untersuchung betrachte ich die Begriffe *Achtung* und *Selbstachtung* zunächst in einem weiten Sinne, ohne sie vorab auf den moralischen Kontext einzugrenzen. Das ist auch deshalb sinnvoll, weil unsere moralischen Vorstellungen von Achtung von einer zwischenmenschlichen Praxis geprägt sind, die lange ohne unsere heutigen ethischen Begründungen ausgekommen ist. Auch wenn sich das meiste davon nicht umstandslos auf eine ethisch begründete Praxis beziehen lässt, lernt man angesichts dieser Verwendungsweisen etwas darüber, was *Achtung* und *Selbstachtung* bedeuten (vgl. Lotter. 2011a.).

Um das Konzept der Selbstachtung systematisch zu verstehen, werde ich im ersten Kapitel zunächst darauf eingehen, dass es sich bei *Selbstachtung* um ein reflexives Kompositum handelt. Begriffe dieser Art verwenden wir nicht alle gleich, doch anhand dreier Beispiele wird ersichtlich, welche Merkmale reflexiver Komposita berücksichtigt werden müssen, um sie analysieren zu

können. Handlungen, die wir in Bezug auf uns selbst tun, sind nicht immer deckungsgleich zu den Handlungen gegenüber anderen Menschen, auf die man sich mit demselben Wort bezieht. Am Beispiel von *Selbsttötung* zeige ich erstens, dass sie moralisch nicht notwendigerweise gleich zu bewerten sind. Zweitens kann man am Begriff der Selbsttäuschung erkennen, dass wir nicht immer das Gleiche tun, je nachdem ob wir in Bezug auf uns selbst oder gegenüber anderen handeln. Und drittens wird am Konzept der Liebe deutlich, dass es für uns von unterschiedlichem Wert sein kann, je nachdem, ob man von sich selbst oder einer anderen Person geliebt wird. Im zweiten Kapitel betrachte ich einerseits den Gebrauch der Begriffe *Achtung* und *Selbstachtung* sowohl in der alltäglichen Rede, der philosophischen Diskussion als auch hinsichtlich der etymologischen Bedeutung. Trotzdem wir *Achtung* und *Respekt* in der alltäglichen Rede manchmal synonym verwenden, spricht einiges dafür, den moralisch konnotierten Begriff der Achtung von einem leistungs- und verdienstbezogenen Begriff des Respekts zu unterscheiden. Außerdem gehe ich darauf ein, dass *Selbstwertgefühl*, *Selbstwertschätzung* und *Selbstachtung* als reflexive und evaluative Konzepte einige Gemeinsamkeiten haben, sich aber auch in wichtigen Aspekten unterscheiden.

Im dritten Kapitel gilt es dann, etwas Ordnung in die unterschiedlichen Aspekte zu bringen, die mit dem Begriff der Achtung verbunden sind. Es wird deutlich, dass das Begriffsfeld weit ist und neben eindeutigen Unterschieden auch wichtige Gemeinsamkeiten in den verschiedenen Elementen von Achtung zu finden sind. Die Achtung gegenüber anderen ist oft mit einem bestimmten Status verbunden. Wird ein solcher Status nicht anerkannt, kann dies kränkend, demütigend oder beschämend für die betreffende Person sein. Diese Art von Verletzungen weisen darauf hin, dass Konzepte der Ehre und Würde eine wichtige Bedeutung für den Begriff der Achtung haben. Wenn wir jemanden achten, geht es unter anderem darum, welches Ansehen er hat und wie man sich dazu verhält. Gleichzeitig geht Achtung aber auch mit spezifischen Emotionen einher. Je nachdem, ob wir vor jemandem Hochachtung haben oder ihn als die Person achten, die er ist, kann es sich dabei um das Gefühl der Bewunderung oder der Wertschätzung handeln. Die mit dem Konzept der Achtung verbundenen Emotionen zeigen, dass es bei der zwischenmenschlichen Achtung nicht allein darauf ankommt, was man gegenüber jemandem tut, sondern auch, aus welcher Haltung heraus man handelt. Emotionen spielen in vielen zwischenmenschlichen Einstellungen eine wichtige Rolle, beispielsweise dann, wenn wir jemandem für verantwortlich halten, und die Frage nach der Zuschreibung von Verantwortung ist wiederum relevant, um einer Person mit Achtung zu begegnen.

Im zweiten Teil der Arbeit liegt der Fokus auf dem moralischen Aspekt von Achtung. Während ein moralisches Gebot der Achtung gegenüber anderen Menschen geradezu selbstverständlich zu sein scheint, ist es wie gesagt viel weniger offensichtlich, ob wir auch eine Pflicht zur Selbstachtung haben. Um herauszufinden, ob ein moralisches Gebot der Selbstachtung gerechtfertigt werden kann, werde ich drei Begründungen für Achtungspflichten gegenüber anderen Menschen daraufhin prüfen, ob sie sich auf das Selbstverhältnis einer Person übertragen lassen. Ich beginne im vierten Kapitel damit, die Gründe für das moralische Prinzip des Nichtschadens zu untersuchen. Es handelt sich dabei um ein grundlegendes Moralprinzip, das sich nicht nur in unseren heutigen Moralvorstellungen wiederfindet, sondern bis in die Antike zurückreicht und auch in Geboten verschiedener Religionen eine wichtige Rolle spielt. Jemanden zu schädigen, bedeutet, ihm Leid zuzufügen und Menschen wollen Leid normalerweise vermeiden. Auch wenn es Gründe geben kann, Leid in Kauf zu nehmen, ist es *prima facie* falsch, andere zu schädigen. Das Prinzip des Nichtschadens dient dementsprechend dazu, Menschen als verletzbare Wesen zu schützen. Gleichzeitig schützt es auch die Gemeinschaft, insofern willkürliche Schädigungen ein friedliches Zusammenleben massiv stören. Andere nicht zu schädigen, bedeutet, eine bestimmte Distanz zu ihnen zu wahren, sei es nun im buchstäblichen oder im übertragenen Sinne. Man könnte sagen, das Prinzip des Nichtschadens verpflichtet uns, den *eigenen Raum* des anderen, von dem Rebecca Solnit spricht, als eine Grenze zu berücksichtigen. Als grundlegendes moralisches Prinzip verlangt es nicht mehr, aber auch nicht weniger, als Menschen diese Form von Schutz zuzugestehen, indem man ihnen nichts antut.

Das Gebot der Nichtschädigung gilt also, weil Menschen Leid im Allgemeinen vermeiden wollen. Zugleich gilt es *prima facie*, weil es durchaus Gründe und Umstände geben kann, die es rechtfertigen, einer Person Schaden zuzufügen, beispielsweise, wenn sich diese Person einer medizinischen Operation unterziehen will. Wir selbst können uns also dafür entscheiden, Leid auf uns zu nehmen, und zwar aus ganz unterschiedlichen Gründen. Diese Gründe können vernünftig, aber auch sehr unvernünftig sein. Doch selbst dann, wenn es sehr unvernünftige Gründe sind, aus denen sich jemand Leid zufügt, ist die Person nicht dazu verpflichtet, diese Schädigung zu unterlassen, weil es keine Rechtfertigung dafür gibt, ihr Verhalten einzuschränken, insoweit es nur die Person selbst betrifft. Die Entscheidung, sich zu schädigen oder schädigen zu lassen, steht allein der Person selbst zu. Eine Pflicht gegenüber sich selbst kann man aus dem Prinzip des Nichtschadens deshalb nicht ableiten.

Die zweite Begründung für das moralische Gebot der Achtung steht unmittelbar in Zusammenhang mit dieser Entscheidungsfreiheit, die man

auch das *Recht auf Selbstbestimmung* nennen kann. Da es sich dabei um ein Recht handelt, werde ich im fünften Kapitel das Konzept der moralischen Rechte als Grundlage des Achtungsgebots untersuchen. Pflichten, die wir aufgrund moralischer Rechte haben, unterscheiden sich von solchen, die auf moralischen Prinzipien wie dem des Nichtschadens basieren. Mit Hilfe des Konzepts der Rechte können wir von Pflichten sprechen, die wir anderen Menschen schuldig sind. Anders formuliert gehen moralische Rechte mit bestimmten Ansprüchen einher, die wir gegenüber einander geltend machen können. Diese gründen in unserer Souveränität, selbst zu bestimmen, was wir wollen, wie wir unser Leben gestalten, welchen Werten wir uns verschreiben und welche Ziele wir verfolgen. Einen *eigenen Raum* zu haben, bedeutet dann nicht nur, dass wir vor Schädigungen geschützt werden, sondern auch davor, von anderen Menschen zu unserem (vermeintlichen) Wohl bevormundet zu werden. Moralische Rechte schützen uns als selbstbestimmte Wesen, die ihre eigenen Entscheidungen treffen. Im übertragenen Sinn haben wir als Inhaberinnen und Inhaber dieser Rechte eine Stimme, mit der wir in der Lage sind, Forderungen an andere Menschen zu stellen und den Bereich, der uns zusteht, als den eigenen zu verteidigen. Das, was Unterdrückung, Diskriminierung oder Stigmatisierung moralisch verwerflich macht, kann zu einem Großteil erst durch die Annahme solcher Rechte benannt werden. Zwar gehen diese Erfahrungen meistens mit Leid einher, aber es ist nicht allein der leidvolle Zustand als solcher problematisch, sondern auch die Tatsache, dass Menschen nicht als gleichberechtigte Mitglieder der Gemeinschaft anerkannt werden. Kämpfe um Gleichberechtigung zeigen, wie wichtig moralische Rechte auch für die Selbstachtung sind. Sie sind nicht bloß ein Mittel, um die Anerkennung bestimmter Rechte zu erreichen, sondern zugleich auch eine Form der Selbstbehauptung, die Menschen dazu verhilft, sich selbst achten zu können.

Letzteres zeigt, dass die Konzepte der Selbstachtung und der moralische Rechte eng miteinander verbunden sind. Eine Pflicht zur Selbstachtung kann man daraus allerdings trotzdem nicht ableiten, und zwar aus rein begrifflichen Gründen. Rechte beschreiben ein bestimmtes normatives Verhältnis gegenüber anderen Menschen, das es uns erlaubt, Ansprüche geltend zu machen. Dieses Verhältnis auf die einzelne Person zu beziehen, erweist sich als unpassend, weil man gegenüber sich selbst weder Forderungen stellt noch Ansprüche geltend macht. Wir können uns stattdessen einfach für oder gegen bestimmte Dinge entscheiden. Selbstverständlich können diese Entscheidungen auch schwierig sein, weil wir mit ihnen hadern, doch einen solchen Zwiespalt löst man nicht, indem man eine gerechtfertigte Forderung an sich stellt, sondern eher, indem man das Für und Wider der Entscheidung noch einmal überdenkt. Das

Ergebnis des fünften Kapitels ist dementsprechend, dass moralische Rechte eine überzeugende Begründung für das Achtungsgebot gegenüber anderen darstellen und dass sie in diesem Zusammenhang auch eine wichtige Rolle für das Konzept der Selbstachtung spielen. Doch eine Pflicht zur Selbstachtung lässt sich mit ihnen ebenfalls nicht begründen.

Das normative Verhältnis, das wir zu anderen Menschen haben, ist allerdings nicht allein durch moralische Rechte bestimmt. Auch zwischenmenschliche Nahbeziehungen gehen mit spezifischen Pflichten gegenüber anderen einher. Im sechsten Kapitel untersuche ich deshalb, inwiefern wir aufgrund unserer Beziehungen verpflichtet sein können, ob ferner solche Pflichten mit der moralischen Forderung nach Unparteilichkeit vereinbar sind und was es genau bedeutet, denen, die uns nahestehen, mit Achtung zu begegnen. Bisher zeichnet sich das Konzept der Achtung vor allem dadurch aus, dass wir zu anderen Menschen eine bestimmte Distanz wahren. Am Bild des *eigenen Raums* habe ich versucht, diesen Gedanken zu veranschaulichen. Um sich dieses Raums sicher sein zu können, muss man grundsätzlich vor Schädigungen geschützt werden und zugleich frei darin sein, sich selbst bestimmen zu können. Doch wenn man nun an Beziehungen zu nahstehenden Menschen denkt, beispielsweise an Freundschaften oder die Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern, scheint dieses Bild von Achtung unvollständig zu sein. Wenn wir in einer besonderen Beziehung zu jemandem stehen, ihn persönlich kennen und bestimmte Bereiche unseres Lebens mit ihm teilen, dann achten wir die Person nicht bloß dadurch, dass wir ihr nicht zu nahe treten. Unsere Beziehungen sind vielmehr auch durch eine sorgende Haltung geprägt, aus der heraus uns die andere als individuelle Person interessiert und angeht. Im zwischenmenschlichen Umgang bedeutet Achtung deshalb auch, dass man sein Gegenüber in seiner Persönlichkeit wahrnimmt und um seinetwillen wertschätzt. Bezogen auf das Bild des *eigenen Raums* könnte man sagen, dass wir in Beziehungen nicht nur dazu verpflichtet sind, die Person in ihrem Raum vor Schäden und Bevormundung zu schützen, sondern auch dazu, diesen Raum bis zu einem gewissen Grad kennenlernen zu wollen.

Je nach Art der Beziehung können wir mehr oder weniger umfangreiche Pflichten gegenüber nahstehenden Menschen haben. An zwei Beispielen, nämlich der Beziehung zwischen Eltern und ihren kleinen Kindern sowie an der Freundschaft, werde ich dies exemplarisch zeigen. Neben großen Unterschieden, die sich aus den Arten der Beziehungen ergeben, gibt es auch eine wichtige Gemeinsamkeit in Bezug auf das moralische Gebot der Achtung. Nahbeziehungen verpflichten uns nicht nur dazu, bestimmte Dinge zu tun oder zu unterlassen, sondern auch, unserem Gegenüber in einer bestimmten,

nämlich wertschätzenden Haltung zu begegnen und ihm Wohlwollen, Interesse und Vertrauen entgegenzubringen.

Ob man zu einer Handlung oder einer Haltung verpflichtet ist, macht einen entscheidenden Unterschied. Wenn wir jemandem gegenüber eine bestimmte Haltung einnehmen sollen, verhalten wir uns nicht unbedingt moralisch verwerflich, wenn es einmal nicht gelingt, entsprechend dieser Haltung zu handeln. Mit einer Freundschaft ist beispielsweise verbunden, dass wir eine gewisse Hilfsbereitschaft zeigen, die wir gegenüber anderen Menschen nicht haben. Daraus folgt aber nicht, dass man seine freundschaftlichen Pflichten verletzt, wenn man die Freundin nicht in jeder erdenklichen Situation unterstützt. Es geht vielmehr um eine Disposition, aufgrund der wir geneigt sind, unsere Hilfe zur Verfügung zu stellen. In dieser Hinsicht ist die Pflicht, eine Haltung einzunehmen, also weniger strikt als eine Handlungspflicht. Zugleich fordert es aber auch mehr von uns, eine spezifische Haltung einzunehmen, statt bloß etwas Bestimmtes zu tun. Haltungen drücken sich nicht allein in Handlungen und Verhaltensweisen aus, sondern sie werden auch durch bestimmte Überzeugungen, Gefühlsdispositionen und Einstellungen geformt. Dementsprechend ist eine Haltung stärker mit dem Charakter einer Akteurin verbunden, als es ihre einzelnen Handlungen sind.

Eine wertschätzende Haltung können wir auch in Bezug auf uns selbst einnehmen, doch die Frage ist wiederum, ob wir dazu moralisch verpflichtet sind. Pflichten, die wir gegenüber Menschen in Nahbeziehungen haben, ergeben sich daraus, dass die Art der Beziehung bereits normative Implikationen enthält. Begriffe wie *Vater* oder *Freundin* sind nicht rein deskriptiv, sondern gehen mit bestimmten moralischen Vorstellungen darüber einher, was Väter oder Freundinnen tun und welche Haltung sie einnehmen sollten. Das Verhältnis, das man zu sich selbst hat, ist eine besondere Beziehung, die man zu keinem Menschen sonst haben kann. Dennoch ist der Begriff *Selbstverhältnis* nicht von vornherein mit moralischen Implikationen ausgestattet, aus denen wir Pflichten gegenüber uns selbst ableiten könnten. Das heißt, auch diese Begründung des moralischen Achtungsgebotes kann keine Pflicht zur Selbstachtung rechtfertigen. Am Ende des zweiten Teils der Untersuchung komme ich deshalb zu dem Schluss, dass zumindest die drei diskutierten Begründungen keine Pflichten gegenüber uns selbst rechtfertigen. Davon unbenommen ist aber, dass es moralische Gründe dafür geben kann, sich selbst zu achten. Ob das so ist und was eine Haltung der Selbstachtung auszeichnet, ist Gegenstand des dritten Teils dieser Arbeit.

Um herauszufinden, was diese Haltung ausmacht, werde ich im siebten Kapitel zunächst das Konzept der Haltung untersuchen. Haltungen zeichnen

sich dadurch aus, dass sie uns zu bestimmten Handlungen und Verhaltensweisen disponieren und mit spezifischen Überzeugungen, Emotionen und möglicherweise auch unbewussten Einstellungen einhergehen. Eine Haltung wird dementsprechend darin sichtbar, was jemand sagt und tut, wie er auf andere Menschen und Situationen reagiert und zu welchen Verhaltensweisen er neigt, aber sie geht auch mit bestimmten mentalen Zuständen einher. Wenn man einer Person mit einer wertschätzenden Haltung begegnet, verhält man sich nicht nur in einer bestimmten Weise, sondern schätzt die Person auch tatsächlich wert. Haltungen sind ein wichtiger Teil unseres sozialen Miteinanders. Sie ermöglichen uns einerseits, Menschen einschätzen und ihnen deshalb beispielsweise vertrauen zu können. Andererseits machen sie es auch leichter, sich in der Welt zu verhalten, insofern sie uns Orientierung geben und in Form von Handlungs- und Gefühlsdispositionen einen gewissen Halt. Dennoch oder gerade deswegen kann es aber auch problematisch sein, eine bestimmte Haltung innezuhaben, wenn sie beispielsweise mit moralisch verwerflichen Überzeugungen und Verhaltensweisen verbunden ist. Aus diesem Grund spielt es für den (moralischen) Charakter einer Person eine wichtige Rolle, sich seiner Haltungen nach Möglichkeit bewusst zu werden, weil dies die Chance bietet, verwerfliche Haltungen oder auch solche, mit denen man sich eigentlich nicht identifizieren will, zu verändern.

Im achten Kapitel widme ich mich dem Konzept der Selbstachtung als einer Haltung zu sich selbst. Diese Haltung zeichnet sich zunächst dadurch aus, dass sie sich nicht auf andere Menschen oder Dinge in der Welt bezieht, sondern auf die Person selbst, die diese Haltung innehat. Sie bezieht sich auch auf die individuelle Persönlichkeit, die man hat und reflektiert. Wer Selbstachtung hat, bemisst seine Persönlichkeit an einem normativen Maßstab, den er für relevant hält, um sich selbst wertschätzen zu können. Dieser Maßstab ist Teil des Selbstbildes einer Person und handelt davon, wie sie gesehen werden und was sie sein möchte. Das bedeutet, das ein Selbstbild nicht nur die Beschreibung des Charakters einer Person umfasst, sondern auch normative Vorstellungen davon, wie die eigene Persönlichkeit sein sollte. Normalerweise besteht eine gewisse Differenz zwischen diesem Bild und der Person, die wir tatsächlich sind. Wir erfüllen in der Regel nicht alle Vorstellungen oder Ansprüche, die wir als erstrebenswert erachten. Zudem sind Selbstbilder komplexe und sich verändernde Gebilde. Wenn allerdings die Differenz zwischen dem, was eine Person ist und was sie sein will, zu groß wird, gerät ihre Haltung der Selbstachtung ins Wanken. Besonders prekär ist sie in Augenblicken, in denen wir mit einer Differenz zwischen unserer Persönlichkeit und dem, wie wir gesehen werden wollen, konfrontiert werden. Oft reagieren wir dann mit Scham und fühlen uns einerseits der beschämenden Situation und den Blicken anderer

hilflos ausgeliefert, während wir uns andererseits als verantwortlich dafür betrachten, wie wir gesehen werden. Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass dem Gefühl der Scham deshalb ein Widerspruch oder Irrtum inneohnt. Diese Überlegung gewinnt zusätzlich an Gewicht, wenn man sich vor Augen führt, dass sich eine Person auch für Dinge schämen kann, auf die sie keinen oder nur begrenzten Einfluss hat, wie beispielsweise ihre Herkunft, ihren Bildungsstand, ihre Hautfarbe, ihre Behinderung, ihre sexuelle Orientierung, ihre Erwerbslosigkeit und vieles andere mehr. Ich komme allerdings zu dem Schluss, dass Scham kein widersprüchliches oder irrtümliches Gefühl ist, weil wir zwar in einer bestimmten Situation nichts daran ändern können, wie andere uns sehen, gleichzeitig aber grundsätzlich dafür verantwortlich sein können, wer wir sind und wie wir uns zu uns selbst verhalten.

Während ich im achten Kapitel also die Bedingungen der Möglichkeit von Selbstachtung untersuche, aber noch keine Antwort auf die Frage gebe, was es nun eigentlich heißt, sich selbst zu achten, handelt das neunte Kapitel dann davon, was Selbstachtung ist. Wer sich achtet, ist anderen Menschen gegenüber darum bemüht, sich vor Erniedrigungen, Beschämung und anderen Würdeverletzungen zu schützen. Wenn es bei der Selbstachtung dementsprechend um die eigene Würde geht sowie darum, wie man gesehen werden will, könnte diese Haltung möglicherweise dadurch bestimmt sein, dass sie würdevoll ist. Eine würdevolle Haltung ist schließlich weder mit Scham vereinbar noch damit, sich gekränkt oder gedemütigt zu fühlen. Letztlich lässt diese Definition aber eine zentrale Frage unbeantwortet, denn auch wenn man eine Haltung beschreibt, die würdevoll ist, versteht man dadurch nicht, warum es schwer sein kann, sich selbst zu achten. Ein Mangel an Selbstachtung besteht nicht darin, dass man sich nicht würdevoll verhält, sondern dass man sich nicht um die eigene Würde sorgt oder sie aufs Spiel setzt. Zudem kann man sich umgekehrt auch würdevoll verhalten und wahrnehmen, obwohl man faktisch das Opfer einer Demütigung ist. Sich selbst zu achten, bedeutet dementsprechend zuallererst, dass man sich um den Schutz der eigenen Würde sorgt und sich darum kümmert, sie nach Möglichkeit nicht zu gefährden.

Die besondere Vulnerabilität, die damit verbunden ist, dass Menschen eine Würde haben, legt es nahe, dass Verletzungen derselben moralisch verboten sind. Außerdem tun wir gut daran, uns selbst für den Schutz unserer Würde verantwortlich zu fühlen, auch wenn dazu keine moralische Pflicht besteht. Beschämung, Demütigung oder Erniedrigung sind leidvolle Erfahrungen und machen es schwerer, eine Haltung der Selbstachtung zu bewahren. Dennoch gibt es Situationen, in denen Verletzungen der individuellen Würde einer Person gerechtfertigt sind. Ein selbstverliebter Mensch, der sich in seiner Würde verletzt fühlt, weil ihm jemand unverblümt mitteilt, dass seine Erfolge höchsten

Mittelmaß sind, muss damit zurechtkommen, auch wenn es an seinem Selbstbild nagt. Es gibt allerdings auch Würdeverletzungen, die kategorisch verboten sind, weil sie die Menschenwürde einer Person betreffen. Es handelt sich dabei um besonders gravierenden Verletzungen, die es den Betroffenen sehr schwer oder sogar unmöglich machen, ein attraktives Bild von sich selbst entwickeln oder bewahren zu können. Verletzungen der Menschenwürde zeichnen sich nicht allein dadurch aus, dass man die Persönlichkeit der Betroffenen nicht wertschätzt. Vielmehr stellen diese Verletzungen den grundlegenden Schutzanspruch von Menschen infrage und lassen diese nicht als gleichberechtigte Individuen gelten, sodass auch ihr moralischer Status missachtet wird. Bildlich gesprochen bedeuten Menschenwürdeverletzungen schlimmstenfalls, dass der *eigene Raum* einer Person zunichte gemacht wird.

Der Umstand, dass Menschen Selbstbilder haben können, die moralisch fragwürdige Einstellungen umfassen, zeigt, dass andere und schließlich auch man selbst gute Gründe dafür haben kann, sich nicht als die Person wertzuschätzen, die man ist. Die fragwürdigen Einstellungen drücken sich unter anderem in Geringschätzung aus, die sich sowohl auf andere Menschen beziehen kann als auch auf die Person selbst. Vor diesem Hintergrund widme ich mich im zehnten und letzten Kapitel der Frage, welche Gründe wir haben können, uns selbst nicht wertzuschätzen. Unabhängig davon, ob man durch bestimmte Umstände oder aufgrund eigener Versäumnisse Teile der eigenen Persönlichkeit nicht wertschätzen kann, ist die Frage, ob es unter diesen Umständen angemessen wäre, keine Haltung der Selbstachtung einzunehmen. Ist es vielleicht nicht immer gut, sich selbst zu achten?

Doch – es ist auch unter diesen Umständen gut, sich um seine Würde zu sorgen, und zwar aus Gründen, die in der Struktur einer Haltung der Selbstachtung liegen. Denn erstens sind wir nach wie vor verantwortlich dafür, dass wir die sind, die wir sind. Zweitens sind wir nicht für alle Zeiten auf eine bestimmte Persönlichkeit festgelegt, sondern haben, auch wenn es mitunter sehr schwierig ist, die Möglichkeit, uns zu verändern. Und drittens bedeutet eine Haltung der Selbstachtung nicht eine affirmative Einstellung zur eigenen Persönlichkeit, sie stellt vielmehr einen Akt der Selbstbehauptung dar. Sich selbst zu achten, impliziert eine Behauptung darüber, wer man glaubt, sein zu können. Das ist der Grund, warum Kämpfe um Selbstachtung immer auch performative Akte sind, denen eine besondere Kraft innewohnt. In Akten der Selbstbehauptung macht man sich den Raum, der einem zusteht, zu eigen.

Es wäre schön, wenn die Untersuchung mit diesem positiven Bild der Selbstermächtigung enden könnte. Dann würde allerdings ein wichtiger Aspekt fehlen, der die Grenze einer solchen Selbstbehauptung betrifft. Es gibt Umstände, unter denen Menschen sich in einem Dilemma der Verantwortung in Bezug auf

sich selbst befinden. Dies ist dann der Fall, wenn Verletzungen der Menschenwürde es einer Person sehr schwer machen, ein attraktives Bild von sich selbst auszubilden oder zu bewahren. Sie stehen vor der Aufgabe, ihre Erfahrungen von erlittenen menschenverachtenden Behandlungen in das Bild von sich selbst zu integrieren. Um diese Integration zu leisten, müssen sie sich als verantwortlich dafür betrachten, dass sie die sind, die sie sind. Doch vielleicht ist man gerade dazu nicht bereit, weil die eigene Persönlichkeit durch andere Menschen verheerend beschädigt wurde und der betroffenen Person nicht länger schätzenswert erscheint. Wer diese Verantwortung jedoch ablehnt, verzichtet zugleich auf die Möglichkeit, eine Haltung der Selbstachtung einnehmen zu können. Das bedeutet, dass Menschen unter solchen Umständen die Möglichkeit genommen wird, sich den Raum, der ihnen zusteht, (wieder) anzueignen und ihn für sich heimisch zu machen.

Sich selbst zu achten, bedeutet, sich um die eigene Würde zu sorgen und sie möglichst zu schützen. Deshalb handelt es sich bei *Selbstachtung* um ein moralisches Konzept, auch wenn keine der untersuchten Begründungen des Achtungsgebotes eine Pflicht zur Selbstachtung rechtfertigt. Wenn man sich selbst achtet, will man den Raum, in dem man lebt, kennenlernen, ihn sich zu eigen machen und so gestalten, dass man sich als die Person wertschätzen kann, die man ist. Wir sind frei darin, dies zu tun oder zu lassen. Trotzdem ist es gut, das zu tun, und zwar deshalb, weil man die ist, die man ist.

TEIL I

Der Begriff der Selbstachtung

Inwiefern es gut ist, sich selbst zu achten, ist eine vielschichtige Frage und ihre Antwort voraussetzungsreich. Um ihr etwas näher zu kommen, untersuche ich in diesem ersten Teil der Arbeit den Begriff der Selbstachtung auf seine möglichen Implikationen. Offenkundig ist *Selbstachtung* ein Kompositum aus *Selbst* und *Achtung*, es geht also darum, dass eine Person sich selbst achtet. Doch was tut man, wenn man *sich achtet*? Und was bedeutet *achten*? Wenn wir von *Achtung* reden, meinen wir nicht immer dieselbe Sache. Manchmal hat *Achtung* etwas mit der Autorität einer Person zu tun, manchmal mit ihren Leistungen und dann wiederum scheint es um Moral zu gehen. Nicht alle Verwendungsweisen lassen sich sinnvoll auf das Konzept der Selbstachtung übertragen. Dieser erste Teil der Untersuchung dient deshalb dazu, zentrale Aspekte des Begriffsfeldes darzustellen und daraufhin zu prüfen, ob man sie auf das Selbstverhältnis einer Person anwenden kann.

Reflexive Komposita

Der Begriff *Selbstachtung* teilt mit vielen anderen Begriffen seine Selbstbezüglichkeit. Wir sprechen zum Beispiel von *Selbstgewissheit* oder *Selbstsicherheit* und sagen damit etwas über das Verhältnis einer Person zu sich selbst aus, wie etwa, dass sich jemand seiner selbst gewiss ist. *Selbstachtung* wird allerdings noch ein bisschen anders verwendet als die genannten Beispiele und hat mehr Gemeinsamkeiten mit Begriffen wie *Selbstliebe*, *Selbsttäuschung* oder *Selbsttötung*. Denn anders als die erste Gruppe haben diese Begriffe gemeinsam, dass wir etwas mit uns selbst tun, das wir auch mit anderen Menschen tun können, nämlich sie lieben, täuschen oder töten. Um diese zweite Gruppe von reflexiven Komposita zu verstehen, scheint es deshalb hilfreich, jeweils einen Begriff von *Tötung*, *Täuschung* oder *Liebe* in Bezug auf andere Menschen zu haben, um diese Konzepte dann möglicherweise auf des Selbstverhältnis übertragen zu können. Auch der Begriff der Selbstachtung enthält mit *Achtung* ein Konzept aus dem Bereich zwischenmenschlichen Handelns. Wenn wir wissen, was *Achtung* ist, so die Annahme, dann verstehen wir auch, worum es sich bei der *Selbstachtung* handelt.

Die Funktion reflexiver Komposita kann sich hinsichtlich verschiedener Begriffe allerdings erheblich unterscheiden. Das lässt sich an den drei genannten Begriffen gut veranschaulichen. Während der Unterschied zwischen einer Tötung und einer Selbsttötung auf den ersten Blick lediglich der ist, dass man im ersten Fall einer anderen Person das Leben nimmt und im zweiten Fall sich selbst, scheint es bei Selbsttäuschung und bei der Selbstliebe nicht in jeder Hinsicht dasselbe zu sein, was man mit anderen respektive mit sich selbst tut. Kann man sich selbst überhaupt täuschen? Und ist Liebe nur zwischen mehreren Menschen möglich oder kann man diejenige sein, die liebt und zugleich geliebt wird? Interessant sind diese Überlegungen deshalb, weil sie es leichter machen, den Begriff der Selbstachtung einzuordnen. Das heißt, man kann auch in Bezug auf *Achtung* fragen, ob wir uns in der gleichen Weise wie andere Menschen achten können oder ob es wichtige Unterschiede zwischen den begrifflichen Funktionen und Verwendungsweisen gibt. Es gibt schließlich auch Tätigkeiten, die wir nicht in Bezug auf uns selbst tun können, wie *etwas verkaufen*, *sich einen Witz erzählen* oder *einen Heiratsantrag machen*. Würden wir *Achtung* so gebrauchen wie *verkaufen* wäre es offenkundig, dass es ein Konzept der *Selbstachtung* nicht geben könne. Die Tatsache, dass wir

von Selbstachtung reden, legt allerdings nahe, dass der Begriff nicht wie *verkaufen* verwendet wird. Zugleich sind aber Zweifel berechtigt, dass *Achtung* in Bezug auf sich selbst genau das Gleiche ist wie in Bezug auf andere. Denn Achtung kann man beispielsweise deshalb haben, weil man eine Person bewundert oder weil sie eine besondere Autorität darstellt. Beides wäre in Bezug auf sich selbst mindestens erläuterungsbedürftig. Deshalb werde ich nun anhand der Begriffe *Selbsttötung*, *Selbsttäuschung* und *Selbstliebe* unterschiedliche Arten darstellen, wie reflexive Komposita gebraucht werden, um mit Hilfe dieser Unterscheidungen *Selbstachtung* als reflexives Kompositum besser zu verstehen.

1.1 Selbsttötung

Der Begriff *Selbsttötung* sagt, dass eine Person, etwas mit sich selbst tut. Sie tötet sich. Die Person, die handelt, ist also dieselbe wie die, die die Folgen der Handlung erfährt. Unabhängig davon, ob man eine andere tötet oder sich selbst, die Bedeutung von *töten* bleibt in beiden Fällen gleich. Die ethischen Implikationen sind allerdings sehr verschieden, je nachdem, ob jemand sich selbst oder einen anderen Menschen tötet. Es herrscht etwa eine große zeit- und kulturübergreifende Einigkeit darüber, dass es grundsätzlich schlecht ist, einem anderen Menschen das Leben zu nehmen (Wildfeuer. 2017.). In Bezug auf die Selbsttötung ist hingegen viel weniger klar, ob sie moralisch verwerflich ist (Wittwer. 2011.). Es könnten ganz unterschiedliche Gründen dafür sprechen, sie als verwerflich zu betrachten, nämlich entweder, weil durch einen solchen Akt anderen Menschen Schaden zugefügt wird, oder aber, weil man es sich selbst schuldig ist, das eigene Leben zu erhalten (vgl. Stoecker. 2006a. 9ff.). Dass andere Menschen Leid durch einen Suizid erfahren, ist unbestritten. Nahstehende verlieren einen geliebten Menschen, diejenigen, die die Suizidentin finden, sind oftmals traumatisiert, und wiederum andere denken, ausgelöst durch das Ereignis, verstärkt darüber nach, sich umzubringen. Dieses Leid spielt für die ethische Beurteilung einer Selbsttötung eine wichtige Rolle.

Eine davon zu unterscheidende Frage ist jedoch, ob man auch sich selbst gegenüber etwas Verwerfliches tut, wenn man das eigene Leben beendet. In dem Wort *Selbstmord* ist eine derartige, moralische Bewertung offenkundig enthalten. Es wird allerdings aus guten Gründen nur noch selten verwendet, schließlich handelt es sich bei einer Selbsttötung definitiv nicht um einen Mord. Dennoch wurde verschiedentlich dafür argumentiert, dass eine Person, die sich absichtlich tötet, eine Pflicht gegen sich selbst verletze. Ein bekannter Vertreter dieser Position ist Immanuel Kant, auch wenn er sich mit

einer Begründung dieser Pflicht nicht leichttut (Kant. AA VI, §6, 422; Wittwer. 2001.). Zudem war es zeitweise strafbewehrt, wenn Menschen versucht haben, sich selbst das Leben zu nehmen (vgl. Liebrandt. 2017.). Tatsächlich aber ist es nicht sehr plausibel anzunehmen, dass das Tötungsverbot sich auf das Selbstverhältnis einer Person übertragen lässt. Denn die Gründe, auf denen das Tötungsverbot ruht, beispielsweise, dass wir nicht in die körperliche Integrität eines anderen eingreifen dürfen, gelten nicht ohne Weiteres für die eigene Person. Offensichtlich besteht also ein wichtiger Unterschied zwischen der ethischen Bewertung der Tötung eines anderen Menschen und der Selbsttötung. Das bedeutet, beim Begriff *Selbsttötung* handelt es sich um ein reflexives Kompositum, das zwar genau die gleiche Handlung beschreibt wie die Tötung eines anderen Menschen. Hinsichtlich der ethischen Implikationen bestehen allerdings große Unterschiede. Diese Unterschiede sind auch für die Untersuchung von *Selbstachtung* interessant, denn sie zeigen, dass ethische Implikationen, die möglicherweise im Begriff der Achtung enthalten sind, nicht zwangsläufig auch für das Konzept der Selbstachtung gelten. Es könnte also sein, dass es moralisch geboten ist, andere Menschen zu achten, während es nicht geboten ist, sich selbst zu achten.

Die Ausgangsfrage war, ob der Gebrauch des reflexiven Kompositums *Selbstachtung* analog ist zu dem der *Selbsttötung*. Die Überlegungen zum Begriff der Selbsttötung haben gezeigt, dass unser Handeln moralisch unterschiedlich bewertet werden kann, je nachdem, ob es auf andere oder uns selbst gerichtet ist. Das bedeutet, selbst wenn wir das Gleiche täten, unabhängig davon, ob wir andere oder uns selbst achten, könnte es sein, dass die Achtung gegenüber anderen geboten ist, die Achtung der eigenen Person aber nicht. Ob das der Fall ist, hängt daran, welche Gründe für ein moralisches Gebot der Achtung sprechen. Das werde ich im zweiten Teil dieser Arbeit untersuchen. Die Frage, ob wir tatsächlich das Gleiche tun, unabhängig davon, ob wir uns selbst oder andere achten, ist damit aber noch nicht berührt worden. Das Beispiel der *Selbsttäuschung* im nächsten Abschnitt zeigt, dass Handlungen, wenn sie selbstbezüglich sind, von anderer Art sein können als solche gegenüber anderen Menschen.

1.2 Selbsttäuschung

Den Begriff *Selbsttäuschung* kann man in zweierlei Weisen verstehen. Man kann sich in sich selbst in einem schwachen Sinne täuschen, weil man einem Irrtum über sich selbst unterliegt (vgl. Wedelstaedt. 2016. 163ff.). Jemand kann beispielsweise felsenfest davon überzeugt sein, dass er ein versierter Weinkenner

ist, weil er niemanden kennt, der mehr über Wein weiß als er selbst. Er macht sich nichts vor, sondern er glaubt wirklich, sich gut auszukennen. Doch in dem Augenblick, in dem er mit einem echten Weinkenner spricht, realisiert er, wie wenig er selbst weiß und dass er bezüglich seiner Kennerschaft einem Irrtum unterlag. Um diese Art von Selbsttäuschung geht es mir im Folgenden nicht. Mich interessiert, was das Konzept der Selbsttäuschung bedeutet, wenn man es in einem normativ gehaltvolleren Sinn versteht und damit zum Ausdruck bringen will, dass sich jemand etwas vormacht, weil er beispielsweise eine Lebenslüge aufgebaut hat. In diesem Fall ist beim Begriff der Selbsttäuschung nicht wie bei *Selbsttötung* auf Anhieb klar, dass von genau der gleichen Handlung die Rede ist, unabhängig davon, ob wir andere oder uns selbst in die Irre führen. Denn wer andere täuscht, macht sich ihre Unwissenheit und Ahnungslosigkeit zunutze und gibt fälschlich vor, etwas Bestimmtes zu tun oder zu sein. Könnte man sich selbst in eben dieser Weise täuschen, müsste man also in bestimmter Hinsicht unwissend sein, was man andererseits aber gerade nicht sein kann, wenn man zugleich eine Täuschungsabsicht besitzt. Es stellt sich also die Frage, ob es so etwas wie Selbsttäuschung überhaupt geben kann (vgl. Beier. 2010. 12ff.). Analog dazu könnte auch das Konzept der Selbstachtung grundsätzlich infrage gestellt werden je nachdem, was man unter *Achtung* versteht. Denn zunächst einmal ist *Achtung* etwas, das zwischen verschiedenen Menschen stattfindet. Eine Autorität zu achten oder voller Bewunderung zu jemandem aufzuschauen, sind wie gesagt Dinge, die wir in Bezug auf andere Menschen tun können, aber nicht in Bezug auf uns selbst.

Im Falle der *Selbsttäuschung* sind derart grundlegende Zweifel an der Existenz des Phänomens seit Langem Gegenstand der Forschung (vgl. Beier. 2010. 5f.) und gründen auf der Annahme, dass wir es, wenn Täuschende und Getäuschte ein und dieselbe Person sein sollen, mit einem handfesten Paradox zu tun zu haben (vgl. Beier. 2010. 50f.). Dieser philosophischen Herausforderung kann man in unterschiedlicher Weise begegnen, beispielsweise indem man annimmt, dass es eine Art Teilung im Geist der Akteurin gibt, die es erlaubt, einerseits von einem täuschenden und andererseits einem getäuschten Teil zu sprechen. Ähnlich könnte man sich bei der Selbstachtung vorstellen, dass es einen Teil in der Person gibt, der Achtung zollt, während ein anderer diese Achtung erfährt. Philosophische Vorstellungen von einer Teilung des Geistes, der Seele oder der Person spielen in Bezug auf das Selbstverhältnis immer wieder eine Rolle. Wenn es um *Selbstachtung* geht, scheint eine solche Teilung zum Beispiel hinsichtlich der Frage relevant, ob wir Pflichten gegenüber uns selbst haben können, zumindest dann, wenn man annimmt, eine Pflicht bestünde grundsätzlich darin, jemandem etwas zu schulden. Denn ein solches Verhältnis setzt voraus, dass es eine Partei gibt, die gegenüber einer

anderen zu etwas Bestimmtem verpflichtet ist. Das heißt, bei einer Pflicht gegenüber sich selbst wäre man einerseits sich selbst gegenüber verpflichtet und andererseits zugleich die Empfängerin dessen, was man sich selbst schuldet¹. Diese Vorstellung geht allerdings mit der wenig plausiblen Konsequenz einher, dass man sich, von der Warte der Empfängerin gesehen, auch aus seiner Pflicht entlassen könnte. Man kann deshalb fragen, warum eine Person sich überhaupt selbst verpflichten sollte. Zudem müsste die Teilung der Person, die dabei vorausgesetzt wird, sinnvoll begründet werden. Kant beispielsweise versucht diese Teilung mittels der Differenz von Sinnlichkeit und Vernunft bzw. Moral verständlich zu machen, die es dann erlaubt, von einer Herrschaft über sich selbst zu sprechen (vgl. Bornmüller. 2012. 32.), wobei die Vernunft die überlegene Rolle einnehmen solle. Es bleibt aber weiterhin die Frage bestehen, worum es sich bei diesen einzelnen Teilen letztlich handelt und wie sie im Verhältnis zu der Person stehen, die beherrscht und beherrscht wird und zugleich eine Einheit darstellen soll.

Für die Erklärung von *Selbstherrschaft* oder eben auch *Selbsttäuschung* mittels der Annahme einer Teilung wäre es also erforderlich, die Vorstellung von der Einheit des Geistes, der Person oder des Selbst aufzugeben. Der Begriff *Selbsttäuschung* könnte dann wie *Fremdtäuschung* behandelt werden und analog dazu *Selbstachtung* wie *Achtung*. Man könnte also so, wie man andere täuschen, achten oder beherrschen kann, das Gleiche auch mit sich selbst tun. Auf den ersten Blick erscheint diese Lösung attraktiv, schließlich ließen sich die reflexiven Komposita dadurch in derselben Weise erläutern wie die einfachen Begriffe. Zugleich verschwänden damit aber auch besondere Merkmale von Konzepten wie *Selbsttäuschung* oder *Selbstachtung*. Denn *Selbsttäuschung* hieße dann, von einem unerkannten Teil innerhalb der eigenen Person getäuscht zu werden und man würde der eigenen Täuschung in gleicher Weise zum Opfer fallen wie derjenigen einer anderen Person. Dabei scheint *Selbsttäuschung* doch gerade deshalb ein so interessantes Phänomen zu sein, weil sich die Person als ganze in einer bestimmten Weise zu sich selbst verhält und sie der Selbsttäuschung eben nicht genau so zum Opfer fällt wie der Täuschung durch andere. Ähnliches gilt für das Verständnis von *Selbstachtung*, bei dem ein Teil der Person einem anderen Achtung zollt. Auch hier gerät das

1 In den 1960er Jahren hat es zu dieser Frage eine intensive Debatte in der Zeitschrift *Ethics* gegeben, ausgehend von dem Aufsatz „On Duties to Oneself“ von Marcus G. Singer, in dem er die Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst grundsätzlich infrage stellt (Singer. 1959.). Verschiedene Autoren und Autorinnen haben darauf reagiert (Kading. 1960., Wick. 1960., Knight. 1961., Mothersill. 1961., Wick. 1961., Singer. 1963.).

eigentlich Besondere aus dem Blick, dass es sich nämlich um ein reflexives Verhältnis der Person als einer Einheit handelt.

Innerhalb der Debatte zur *Selbsttäuschung* besteht eine alternative Lösung zu der Teilungsidee darin, *Selbsttäuschung* als einen Fall von *Fremdtäuschung* zu verstehen und auf diesem Weg das Paradox aufzulösen, das der *Selbsttäuschung* offenbar zugrunde liegt. Sich selbst zu täuschen, bedeutet demnach, dass man andere über einen bestimmten Gegenstand täuscht, nämlich über die eigene Person. Dementsprechend unterscheiden sich die Verwendungsweise der Komposita *Selbsttäuschung* und *Selbsttötung*. Der Begriff *Selbsttötung* gibt an, dass etwas Bestimmtes mit der Person selbst geschieht, nämlich dass sie getötet wird. Der hintere Wortteil gibt also Auskunft über das, was mit dem vorderen Teil getan wird. Das ist zum Beispiel auch bei Begriffen wie *Selbstverletzung*, *Selbsthilfe* oder *Selbstversorgung* der Fall. Ebenso basierten meine bisherigen Überlegungen zur *Selbsttäuschung* auf der Annahme, dass (statt einer fremden Person) eben man selbst getäuscht wird und gerade dieses Verständnis führt ja zu dem genannten Paradox. Begreift man *Selbsttäuschung* nun als einen Fall von *Fremdtäuschung* kann man *Selbsttäuschung* nicht länger in Analogie zur *Fremdtäuschung* beschreiben. Während *Fremdtäuschung* dann ebenso wie das Kompositum *Selbsttötung* funktioniert, insofern in beiden Fällen ausgesagt wird, dass ein bestimmtes Objekt eine bestimmte Handlung erfährt, verhält es sich bei der *Selbsttäuschung* anders. Hier gibt der zweite Teil des Begriffs an, was man in Bezug auf den ersten Teil gegenüber anderen tut. Das heißt also, man wird nicht von sich selbst getäuscht, sondern täuscht andere in Bezug auf das eigene Selbst (Herbst, 2021). *Selbsttäuschung* wird damit vor allem als ein soziales Phänomen verstanden, das davon handelt, welches Selbstbild jemand hat und wie er von anderen gesehen werden will. Aspekte der eigenen Persönlichkeit, für die er sich schämen oder die ihn in einem schlechten Licht dastehen lassen könnten, geben unter Umständen Anlass dazu, andere über sich selbst zu täuschen. Demnach bezieht sich die Täuschung auf etwas, das mit dem eigenen Charakter zu tun hat. Eine Person, die sich selbst täuscht, ist nicht einverstanden mit sich selbst und will sich auf keinen Fall so zeigen, wie sie ist.

Ließe sich analog dazu sinnvollerweise annehmen, dass *Selbstachtung* nicht die Achtung seiner selbst ist, sondern Achtung in Bezug auf sich selbst? Bei Begriffen wie *Selbstdarstellung* oder *Selbstverwirklichung* erscheint es auf Anhieb einleuchtend. Die Selbstdarstellerin unterscheidet sich von derjenigen, die sich nicht selbst darstellt, darin, dass sie sich gegenüber anderen in einem besonderen Licht zeigt und versucht, sich möglichst gut in Szene zu setzen. Sie präsentiert sich vor anderen in Bezug auf bestimmte Merkmale ihrer Persönlichkeit. Und auch wer sich selbst verwirklicht, ist nicht im buchstäblichen

Sinne erst da, wenn die Selbstverwirklichung abgeschlossen ist. Stattdessen ist die Person bemüht, ein Leben zu führen, in dem sie einen Teil ihrer Persönlichkeit, der ihr sehr wichtig ist, zum Ausdruck bringen kann. In Bezug auf den Begriff der Selbstachtung erlaubt diese zweite Funktionsweise eines reflexiven Kompositums, dass man keine Teilung oder Dopplung der Person annehmen muss, bei der diese in eine Achtende und eine Geachtete zerfällt. Wenn *Selbstachtung* sich stattdessen ebenfalls als eine Form der Achtung in Bezug auf sich selbst verstehen lässt, kann man sich also nicht so Achtung zollen wie anderen oder sich als Ausdruck von Achtung der eigenen Autorität unterordnen. Vielmehr weist es darauf hin, dass man *Achtung* grundsätzlich noch anders verstehen kann, eben als etwas, das man in Bezug auf sich selbst oder auf andere hat.

In der alltäglichen Rede gehen wir davon aus, dass es so etwas wie *Selbsttäuschung* gibt, und meistens verbinden wir damit nicht Fragen nach der Teilung des Geistes oder der Einheit der Person. Viel häufiger steht im Vordergrund, dass der Begriff der Täuschung stark moralisch konnotiert ist. Denn eine Täuschung bedeutet, dass jemand absichtlich hinters Licht geführt wird, und in den allermeisten Fällen halten wir das für moralisch falsch und verwerflich. Dies einmal deshalb, weil die betroffene Person in der Regel durch die Täuschung geschädigt wird. Doch auch wenn kein unmittelbarer Schaden entsteht, wenn jemand vielleicht sogar zu seinem eigenen Wohl getäuscht wird, ist eine solche Handlung nur unter ganz bestimmten Umständen mit den Geboten der Moral vereinbar, da der manipulative Charakter die Selbstbestimmung der Person unterminiert. Deshalb ziehen wir Menschen, die andere täuschen, zur Rechenschaft und machen ihnen moralische Vorwürfe.

Diese negative, moralische Konnotation schwingt auch mit, wenn wir von jemandem sagen, er würde sich selbst täuschen, verraten oder eine Lebenslüge aufrechterhalten. Versteht man Selbsttäuschung als einen Fall von Fremdtäuschung ist es naheliegend, das negative moralische Urteil darauf zu beziehen, dass dabei andere Menschen getäuscht werden. Es ist aber eine spannende Frage, ob wir der Person auch um ihretwillen einen moralischen Vorwurf machen können und dürfen. Besteht die Pflicht zur Aufrichtigkeit auch in Bezug auf sich selbst und verbietet es, sich selbst glauben zu machen, man sei diejenige, die man vor anderen vorgibt zu sein? Hierin steckt eine wichtige Überlegung, die für die Untersuchung der *Selbstachtung* von zentraler Bedeutung ist, nämlich ob es grundsätzlich einen Unterschied für die moralische Bewertung einer Handlung macht, ob sich diese Handlung auf uns selbst oder auf andere Menschen bezieht. Sind *Täuschung* und *Selbsttäuschung* gleichermaßen verwerflich? Oder wie verhält es sich beispielsweise bei der *Fürsorge*? Sich um andere zu kümmern und auf sie zu achten, kann

moralisch geboten sein. Kann das ebenfalls in Bezug auf eine Person selbst gelten? Sind wir verpflichtet, uns um uns selbst zu kümmern und auf uns zu achten? Möglicherweise könnte *Selbstachtung* genau darin bestehen und mit einer moralischen Pflicht verbunden sein. Das hängt allerdings wiederum davon ab, ob sich ein solches moralisches Gebot begründen lässt. Ohne Weiteres, das hat sich schon beim Begriff der Selbsttötung gezeigt, lassen sich moralische Pflichten nicht auf das Selbstverhältnis übertragen. Der grundsätzliche Zweifel daran, dass das, was wir in Bezug auf uns selbst tun, moralisch bewertet werden kann, ist in jedem Fall ernst zu nehmen, schließlich würde es bedeuten, dass andere Menschen jemanden für etwas zur Rechenschaft ziehen können, von dem niemand außer er selbst betroffen ist.

1.3 Selbstliebe

Eine *Tötung* ist eine konkrete Handlung, die eine Person gegen andere oder gegen sich selbst verüben kann. Das Konzept der Selbsttäuschung hat sich im Vergleich dazu als deutlich komplizierter erwiesen, insofern es, interpretiert als ein Fall von *Fremdtäuschung*, immer schon ein zwischenmenschliches Geschehen darstellt. Und auch bei *Liebe* scheint es sich um etwas zu handeln, das zwischen verschiedenen Menschen passiert. Menschen, die lieben oder sich verlieben, haben oder entwickeln eine bestimmte Einstellung gegenüber einer anderen Person, die mit verschiedenen Verhaltensweisen, Überzeugungen und Wünschen verbunden ist. Wer verliebt ist, freut sich normalerweise, wenn er Zeit mit der angebeteten Person verbringen kann. Bei einer unerwarteten Begegnung bekommt er wahrscheinlich Herzklopfen und gewiss macht er sich Gedanken darüber, wie er dem anderen eine besondere Freude bereiten kann. So gesehen sind *Lieben* und *Verlieben* keine Tätigkeiten wie *Laufen* oder *Lachen*, sondern eher etwas, das solche Tätigkeiten bei einem Menschen begleiten und formen kann.

Der Gedanke, dass wir uns in uns selbst verlieben können, ist zugegebenermaßen recht befremdlich. Von jemandem zu sagen, er sei selbstverliebt, meint etwas ganz anderes, als wenn wir ihn verliebt nennen. Selbstverliebten fehlt es an einer gewissen Distanz zu sich selbst, sie sind zu stark von sich eingenommen. *Verliebtsein* hat in einer reflexiven Verwendung also plötzlich eine ganz andere Bedeutung als im zwischenmenschlichen Sinne und es schwingt eindeutig eine negative Konnotation mit, die das *Verliebtsein in andere* nicht enthält.

In Bezug auf *Liebe* und *Selbstliebe* besteht keine so eklatante Differenz. Wer eine andere Person liebt, ist gegenüber dieser wohlgesinnt, er hat ein Interesse

an ihr und ihrem Wohlbefinden und ist normalerweise bereit, einiges an Ungemach auf sich zu nehmen, wenn das erforderlich ist, um der geliebten Person in einer schwierigen Lage zu helfen. Die Einstellung der Liebe kann man auch im Verhältnis zu sich selbst einnehmen. Zwar kann eine Person allein nicht alles tun, was Liebende miteinander tun können. Sie kann sich kein Eheversprechen geben, sich nicht das Herz brechen und auch keine Fernbeziehung mit sich führen. Dementsprechend ist *Selbstliebe* nicht vollkommen gleich zu *Liebe* gegenüber einem anderen Menschen. Dennoch gibt es bei den jeweiligen Einstellungen große Gemeinsamkeiten hinsichtlich bestimmter Überzeugungen, Gefühle und Verhaltensweisen. Jemand, der sich selbst liebt, hat ein Interesse daran, dass es ihm gut geht, und ist sich selbst, seinen Eigenschaften und Charakterzügen gegenüber insgesamt sehr positiv eingestellt.

Doch auch wenn die Liebe zu einem anderen Menschen und diejenige zu sich selbst grundsätzlich ähnlich sind, bestehen trotzdem wichtige Unterschiede zwischen ihnen. Es ist kein Geheimnis, dass Menschen geliebt werden möchten, ja, dass es sogar ein elementares Bedürfnis ist, das alle Menschen teilen. Dementsprechend schätzen wir es in den meisten Fällen wert, wenn eine andere Person uns ihre Liebe schenkt. Liebe ist ein Geschenk, insofern niemand eine andere Person dazu bringen kann zu lieben, und der Wert der Liebe hängt möglicherweise bis zu einem gewissen Grad daran, dass sie ein Geschenk ist. Es liegt nicht in der Macht des Verliebten, ob sich der Angebetete ebenfalls verliebt. Anders verhält es sich mit der Selbstliebe. Es mag für Ungeübte schwer und für andere gar nicht von Belang sein, aber die meisten Menschen könnten zumindest einen gewissen Einfluss darauf nehmen, ob sie sich selbst lieben oder nicht, so wie sie grundsätzlich Einstellungen gegenüber sich selbst beeinflussen können. Für die Selbstliebe gilt also nicht, dass wir sie geschenkt bekommen (auch wenn sie teilweise von Voraussetzungen abhängt, auf die wir keinen Einfluss haben), und dieser Unterschied legt nahe, dass wir es anders bewerten und uns anders verhalten, je nachdem, ob es um *Liebe* oder *Selbstliebe* geht.

Ähnlich könnte es sich mit *Achtung* und *Selbstachtung* verhalten. *Achtung* kann man in Bezug auf andere oder sich selbst haben. Insbesondere wenn wir davon sprechen, jemanden zu achten oder auf jemanden zu achten, beschreibt man damit eine bestimmte Einstellung, die man einer Person oder sich selbst gegenüber einnimmt. Es muss sich aber nicht um dieselbe Einstellung handeln, unabhängig davon, ob man sie in Bezug auf andere oder sich selbst hegt, auch wenn es vermutlich einige Gemeinsamkeiten gibt. Wie bei der *Liebe* ist es wertvoll für uns, geachtet zu werden. Folgt man jedoch Adolf Freiherr Knigge, so „[gilt] jeder Mensch in dieser Welt nur soviel, als er sich selbst gelten macht“ (Knigge. 2015. 16.). Diese Behauptung legt nahe, dass es allein von

der Person selbst abhängt, ob sie geachtet wird oder nicht. Man kann allerdings einwenden, dass es dafür, wie andere mit uns umgehen, unerheblich ist, was wir mit uns selbst anstellen. Ob eine Person eine andere beleidigt oder wertschätzt, liegt schließlich in ihrer Verantwortung. *Selbstachtung* könnte aber auch dann, wenn sie keine Relevanz für die Achtung durch andere hat, einen ganz eigenen Wert haben, schließlich kann man diese Form der Achtung nur sich selbst entgegenbringen. Sie könnte etwas damit zu tun haben, dass man auf sich achtet und eine bestimmte, wertschätzende Einstellung zu sich selbst einnimmt. So wie *Selbstliebe* eine Einstellung ist, die mit der *Liebe* einige Gemeinsamkeiten hat, als selbstbezogene Haltung aber dennoch von ihr verschieden ist, so könnte es sich auch bei *Selbstachtung* um einen Begriff handeln, der nicht analog zu dem der Achtung gegenüber anderen funktioniert, aber auch nicht gänzlich davon verschieden ist.

Die Untersuchung der verschiedenen Komposita hat erstens gezeigt, dass wir Handlungen moralisch unterschiedlich bewerten, je nachdem, ob wir etwas mit anderen oder mit uns selbst tun. Das ist am Beispiel der *Selbsttötung* deutlich geworden. Zweitens habe ich am Konzept der Selbsttäuschung veranschaulicht, dass reflexive Komposita auf unterschiedliche Weisen gebraucht werden. Wenn sich ein Begriff aus ‚Selbst‘ und einem bestimmten Substantiv zusammensetzt, muss das nicht zwangsläufig heißen, dass das Substantiv angibt, was jemand mit sich selbst tut, sondern es kann auch bedeuten, dass die Person in Bezug auf sich selbst handelt, das heißt, die Bedeutung der jeweiligen Substantive verändert sich dadurch. *Täuschung* in *Selbsttäuschung* meint etwas Spezifischeres als in *Fremdtäuschung*, nämlich die Täuschung in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand, genauer gesagt in Bezug auf die eigene Person. Diesen Überlegungen folgend könnte auch *Achtung* etwas sein, das wir in Bezug auf uns selbst haben. Dieses ‚Etwas‘, so ist drittens im Vergleich zur *Selbstliebe* deutlich geworden, kann auch in einer bestimmten Einstellung gegenüber anderen oder uns selbst bestehen. Auch hier muss es sich dabei nicht um dieselben Einstellungen handeln, je nachdem, ob wir sie gegenüber anderen oder uns selbst einnehmen, was besonders deutlich wird, wenn man an verliebte und selbstverliebte Menschen denkt. Wenn *Selbstachtung* eine solche Einstellung ist, kann man sich fragen, worin diese Einstellung genau besteht und ob sie moralische Implikationen hat.

Je nachdem, ob wir über *Achtung* als etwas sprechen, das wir zollen oder erweisen, als etwas, das wir tun oder das unser Tun begleitet und formt, sind unterschiedliche Konnotationen mit dem Begriff verbunden. Deshalb geht es nun um unterschiedliche Weisen, wie wir über *Achtung* sprechen, und darum, ob alle Verwendungsweisen gleichermaßen zum Begriff der Selbstachtung passen.

Wie wir über Achtung reden

Der Begriff *Achtung* taucht in verschiedenen Kontexten auf. Wir zollen sie oder zeigen zu wenig Achtung, finden Dinge beachtenswert oder im Gegenteil verachtungswürdig, wir beachten, achten, missachten oder verachten andere Menschen. Ähnlich vielfältig sprechen wir über *Selbstachtung*, beispielsweise wenn jemand sagt „Hast du denn gar keine Selbstachtung?“, „Seither kann ich mich selbst nicht mehr achten“, „Du solltest besser auf dich achten“, oder „Meine sportliche Leistung ist ziemlich beachtenswert“. *Achtung* wird als Substantiv, Adjektiv und Verb gebraucht und je nachdem, wie wir den Begriff verwenden, werden unterschiedliche Aspekte desselben betont.

2.1 Substantivischer Gebrauch

Achtung, als Substantiv verwendet, erweisen oder zollen wir einer Person, etwa weil sie einen besonderen Rang oder Status hat, wie beispielsweise eine Königin. Man kann jemandem aber auch für eine großartige Leistung Achtung zollen oder für etwas, das ihn in besonderer Weise ausmacht. Wer Achtung in diesem Sinne zollt oder erweist, nimmt auf etwas Bezug, das die Person von anderen unterscheidet und das man bewundern oder besonders würdigen kann. Man zeigt diese Art von Achtung auch, wenn man jemanden für etwas lobt oder indem man sich in bestimmte Weise verhält und damit deutlich macht, dass man sich des besonderen Status einer Person bewusst ist. So sind Handlungen wie die Verbeugung, das Salutieren, den Blick senken, sich von seinem Platz erheben, wenn jemand den Raum betritt und viele andere mehr unter Umständen dazu geeignet, jemandem Achtung zu erweisen. *Achtung* in diesem Sinne ist einerseits ein zwischenmenschliches und andererseits ein hierarchisches Geschehen (vgl. Demmerling und Landweer. 2007. 48ff.). Letzteres muss allerdings nicht unbedingt der Fall sein, denn man kann einer Person ebenfalls als einem ebenbürtigen Menschen Achtung erweisen, auch wenn dies in der Regel nicht mit typischen Gesten verbunden ist. Auf das Selbstverhältnis lässt sich die Rede von *Achtung erweisen oder zollen* jedoch nicht gut übertragen. Weder zollt sich die Königin selbst Achtung dafür, dass sie die Königin ist, noch tut man dies in Bezug auf sich selbst angesichts des eigenen moralischen Status. Um jemandem Achtung zu erweisen, muss es

mindestens zwei Personen geben, die einen wie auch immer gearteten Status innehaben.

Daraus folgt allerdings nicht, dass man eigene Fähigkeiten oder Leistungen nicht in besonderer Weise anerkennen kann. Im Vergleich zu anderen oder zu sich selbst zu einem früheren Zeitpunkt ist das selbstverständlich möglich. In solchen Zusammenhängen verwendet man allerdings eher Adjektive, um seiner Anerkennung Ausdruck zu verleihen. Man findet es beispielsweise beachtenswert, in der Prüfung so gut abgeschnitten zu haben, oder glaubt, auf der Arbeit beachtlichen Einsatz gezeigt zu haben. Man bringt damit also eine positive Bewertung zum Ausdruck, die aber nicht mit einer bestimmten Geste einhergehen muss, die diese Anerkennung bezeugt (vgl. Darwall. 1977. 38ff.).

2.2 Adjektivischer Gebrauch

Wenn man eine Leistung als beachtenswert beschreibt oder eine Person als achtbar, Achtung gebietend oder (ver)achtungswürdig nennt, dann nimmt man auf bestimmte Merkmale oder Eigenschaften Bezug, von denen man glaubt, dass sie eine solche Beschreibung rechtfertigen. Solche Merkmale können besondere sein, wie zum Beispiel die natürliche Autorität einer Person, die dadurch Achtung gebietend wirkt. Man kann andererseits aber auch solche Eigenschaften als beachtenswert bezeichnen, die alle Menschen gleichermaßen haben, wie zum Beispiel die Tatsache, dass sie Leid und Freude erleben können. Solche Eigenschaften sind in einem anderen Sinne beachtenswert als bestimmte Fähigkeiten oder Leistungen einer Person, denn es geht dabei weniger darum, einer positiven Anerkennung Ausdruck zu verleihen, als vielmehr darum, auf etwas Rücksicht zu nehmen (vgl. Darwall. 1977. 38.). Etwas ist dann also nicht deshalb der besonderen Aufmerksamkeit wert, weil es in einem positiven Sinne herausragend ist, sondern weil es Gründe liefert, sich in bestimmter Weise zu verhalten. Sowohl hinsichtlich besonders achtenswerter Eigenschaften, Fähigkeiten oder Leistungen als auch bei der Behauptung, etwas müsse Berücksichtigung finden, handelt es sich um normative Urteile, denen allerdings unterschiedliche Arten von Bewertungsmaßstäben zugrunde liegen. Wer Besonderes kann oder leistet, verdient eine bestimmte Anerkennung oder Achtung. Dagegen ist es keine Frage eines (leistungsbezogenen) Verdienstes, ob eine bestimmte Tatsache berücksichtigungswert ist. Hier müssen andere als leistungsbezogene Gründe angeführt werden, wenn eine solche Form von Achtung als ratsam oder erforderlich betrachtet wird. Es kann vieles der Rücksicht wert sein. Für eine Eisverkäuferin, die ihren Umsatz steigern möchte, ist die Tatsache berücksichtigungswert, dass fünfzig Prozent ihrer Kunden

Schokoladeneis als Lieblingssorte haben. Sie wird dafür sorgen, dass die Kunden bekommen, was sie am liebsten mögen, aber nicht, weil diese es verdient haben. Ebenso gibt es auch moralische Gründe dafür, etwas Bestimmtes zu berücksichtigen, ohne dass sich jemand diese Rücksicht verdienen müsste, wie zum Beispiel der Umstand, dass man Leid erfahren kann und dies normalerweise vermeiden will.

Auch in Bezug auf sich selbst kann man davon sprechen, dass etwas aus den einen oder anderen Gründen beachtenswert ist oder dass man sich selbst für achtungs- oder verachtungswürdig hält. Wer seine Leistungen oder sich selbst beachtenswert nennt, glaubt, dass eine bestimmte Anerkennung seitens anderer gerechtfertigt ist oder dass er in bestimmter Hinsicht der Berücksichtigung durch andere wert ist. Wenn eine Person aber sich selbst für verachtungswürdig hält, dann meint sie damit nicht lediglich, dass sie selbst keine Hochachtung oder besondere Anerkennung verdient hat. Einen Menschen als verachtungswürdig zu betrachten, ist mit einer Abwertung der Persönlichkeit verbunden. Gewiss können Menschen sich selbst oder andere dafür verachten, nicht genügend Leistung erbracht und deshalb keine besondere Anerkennung verdient zu haben. Oft sind es aber andere Eigenschaften, gravierende Fehler, die dazu führen, dass sich eine Person für verachtungswürdig hält, etwa dann, wenn sie ihre persönliche und moralische Integrität aufs Spiel gesetzt hat und deshalb nicht länger in den Spiegel schauen kann (vgl. Sachs. 1981.). Von *verachtungswürdig* kann also dann die Rede sein, wenn sehr fundamentale Erwartungen unerfüllt bleiben und man sich selbst in einer basalen Weise nicht länger wertschätzen kann. Neben dieser moralischen Konnotation werden Menschen von anderen allerdings auch aufgrund kontingenter Eigenschaften als *verachtungswürdig* betrachtet und in diesem Zuge diskriminiert, ausgegrenzt, degradiert und als Menschen massiv abgewertet.

2.3 Verbaler Gebrauch

Wenn *Achtung* als Substantiv verwendet wird, bezieht man sich damit oft auf den Status einer Person. Der adjektivische Gebrauch verweist darauf, dass mit dem Begriff bestimmte Bewertungsmaßstäbe verbunden sind und er damit normative Urteile impliziert. Man kann deshalb auch davon sprechen, dass eine Person für etwas geachtet wird oder aus bestimmten Gründen beachtet oder geachtet wird. Wenn man den Begriff in seiner verbalen Form verwendet und über eine Person sagt, dass man sie achtet, drückt sich darin eine bestimmte Einstellung ihr gegenüber aus. Bei negativen Formen ist damit in der Regel eine moralische Konnotation verbunden. Jemanden nicht zu achten,

bedeutet nicht bloß, ihn nicht für eine besondere Leistung oder ähnliches anzuerkennen. Vielmehr bezieht es sich darauf, eine Person in ihrem Status, ihrer Rolle oder ihren Bedürfnissen nicht angemessen zu berücksichtigen.

Mit dem Vorwurf, dass man eine Person nicht genügend achte, kann dementsprechend gemeint sein, dass man sich ihr gegenüber herablassend oder anmaßend verhält, sie übergeht, unnötig verletzt oder beleidigt. Die damit verbundene Einstellung kann man unbewusst oder bewusst einnehmen. Geschieht es unbewusst, spricht man davon, dass der Betreffende missachtet wird. Wenn man jemandem dagegen absichtlich die Achtung vorenthält, handelt es sich um eine verachtende Einstellung gegenüber dem anderen (vgl. Neuhäuser. 2021. 254.). Der verbale Gebrauch des Wortes und insbesondere seine negativen Varianten sind also anscheinend eng mit einem moralischen Verständnis von *Achtung* verbunden. Ganz grob kann man unter *moralischer Achtung* verstehen, dass man andere auch dann in einer bestimmten Weise berücksichtigen sollte, wenn man darüber hinaus keine besonderen Gründe hat, jemanden besonders hochzuschätzen (vgl. Schaber. 2009. 353ff.). Das Konzept der Selbstachtung wird ebenfalls oft in diesem Sinne verstanden. Um sich selbst zu achten, muss man sich nicht großartig finden, sollte aber der Meinung sein, dass es einem grundsätzlich zusteht, von anderen nicht missachtet oder verachtet zu werden. Sich selbst nicht hinreichend zu achten, bedeutet dementsprechend, keine Rücksicht auf die eigenen Bedürfnisse zu nehmen oder es für gerechtfertigt zu halten, dass andere einem diese Rücksicht vorenthalten (vgl. Hill. 1973.). Die Rede von Bedürfnissen knüpft an den Ausdruck *auf etwas achten* an. Denn wer auf einen anderen Menschen achtet, kümmert oder sorgt sich um ihn und übernimmt in einer bestimmten Hinsicht Verantwortung. Selbstachtung kann man dementsprechend auch als eine Sorge um sich selbst und das, was einem wichtig ist, verstehen (vgl. Stoecker. 2004. 112f.).

Alle drei grammatischen Formen betonen unterschiedliche Aspekte davon, wie wir über Achtung sprechen. *Achtung* kann als ein zwischenmenschliches Geschehen beschrieben werden, dass mit bestimmten Gesten der Anerkennung und Ehrerbietung verbunden ist und oft auf einen bestimmten Status, eine Rolle oder einen Rang des Gegenübers rekurriert. Verwendet man den Begriff als Adjektiv, verweist er auf einen bestimmten Bewertungsmaßstab, der sowohl leistungsbezogen als auch moralisch konnotiert sein kann. Wenn wir über Achtung als etwas sprechen, dass wir tun (*achten*), unterlassen (*missachten*) oder ins Gegenteil verkehren (*verachten*), drückt sich darin eine bestimmte Einstellung gegenüber einer Person aus. Insbesondere die negativen Verwendungsweisen (*missachten* und *verachten*) setzen voraus, dass

Menschen ein bestimmter moralischer Status zukommt, den es zu berücksichtigen gilt. Außerdem können wir auch auf jemanden achten und uns aus dieser Einstellung heraus in bestimmter Hinsicht um ihn sorgen. Von der moralischen Verwendung zu unterscheiden ist die Achtung, die man einer Person als Inhaberin einer sozialen Rolle oder eines Amtes zollen kann. Diesem Unterschied wird oft damit Rechnung getragen, dass einerseits von *Achtung* und andererseits von *Respekt* die Rede ist.

2.4 Etymologie

Die Begriffe *Achtung* und *Respekt* werden häufig synonym gebraucht, auch wenn sie etymologisch unterschiedliche Wurzeln haben. *Achtung* geht zurück auf das Wort ‚Acht‘, das im etymologischen Wörterbuch mit zwei verschiedenen Bedeutungen aufgeführt wird. Einerseits bedeutet *Acht* „Recht- und Friedlosigkeit“ andererseits „Aufmerksamkeit, Beachtung“ (*Acht*. 2000. 10f.). Während die zweite Bedeutung sich leicht mit den bisherigen Überlegungen in Verbindung bringen lässt, erscheint die Bedeutung *Recht- und Friedlosigkeit* weit entfernt von unserem alltäglichen Gebrauch des Begriffs. Recht- und friedlos waren diejenigen, die aus der Gesellschaft ausgestoßen wurden (Battenberg. 2020.). Auf diese etymologische Wurzel werde ich weiter unten noch einmal zurückkommen.

In seiner zweiten Bedeutung geht *Acht* auf das althochdeutsche Worte *ahhta* zurück, das im 8. Jh. „Überlegen, Meinung, Ansehen“ heißt. Von diesem Substantiv abgeleitet bedeutet das Verb *achten* „schätzen, aufpassen, Rücksicht nehmen“. Etwas später ist dann von *Achtung* als „Aufmerksamkeit, Wertschätzung, Ansehen“ die Rede (*Acht*. 2000. 11.). Hierin wird einerseits die Gemeinsamkeit mit unserem zeitgenössischen Verständnis von *Achtung* als einer positiven Wert- oder Hochschätzung sichtbar, wenn wir zum Beispiel „Alle Achtung!“ bezüglich einer hervorragenden Leistung sagen oder zum Ausdruck bringen, dass wir jemanden in bestimmter Weise schätzen. Andererseits lässt sich nachvollziehen, warum *Respekt* als ein Synonym von *Achtung* gebraucht wird, obwohl der Begriff deutlich jünger ist. Als eine Entlehnung aus dem Französischen wird er in der 2. Hälfte des 16. Jahrhundert verortet und bedeutet „Ehrerbietung, Achtung, Scheu“ aber auch „Hochachtung, Hinsicht, Rücksicht, Erwägung“. Wer respektabel ist, ist in diesem Sinne „hochansehlich, ehrenwert, beachtenswert“, wer respektiert wird, wird geachtet, anerkannt oder gelten gelassen und respektierlich bedeutet, „achtbar, achtungsgebietend, gebühlich“ zu sein (*Respekt*. 2000. 1119.).

In unserem heutigen Gebrauch sprechen wir davon, dass man sich ‚in Acht nehmen‘, etwas ‚außer Acht lassen‘ oder auf etwas ‚achtgeben‘ kann. Dabei kann man allem Möglichen seine Aufmerksamkeit schenken, es in dem Sinne berücksichtigen oder schätzen, dass man es beurteilt, sich also eine bestimmte Meinung über einen Sachverhalt bildet. Die Gründe dafür können vielfältig sein, etwa der Schutz vor einer Gefahr, ein konkretes Bedürfnis oder der Umstand, dass einem etwas Bestimmtes viel Wert ist und am Herzen liegt. Im Folgenden wird *Achtung* allerdings in einem engeren Sinne verstanden, nämlich insofern man einem Menschen oder seinen Eigenschaften bzw. Leistungen besondere Aufmerksamkeit schenkt. Diese Aufmerksamkeit muss keine spezifische Bewertung beinhalten, sondern kann allererst dazu dienen, den Wert des fraglichen Gegenstandes besser einschätzen zu können. Dieses neutrale Verständnis würden wir heute allerdings eher damit ausdrücken, dass *etwas der Beachtung wert ist*. Wenn wir von *Achtung* oder *Wertschätzung* gegenüber einem Menschen oder in Bezug auf eine bestimmte Leistung sprechen, tun wir das in der Regel in einem positiv konnotierten Sinne.

Interessant ist, dass das Wort *Acht* ab dem 11. Jh. noch mit einer anderen Bedeutung verwendet wurde, die ich bereits weiter oben erwähnt habe, nämlich die „Recht- und Friedlosigkeit“ und den „Ausschluss aus der Gemeinschaft“ (*Acht*. 2000. 10f.). Das Verb *ächten* ist von dieser Bedeutung abgeleitet. Schließlich ist später von *Ächtung* die Rede, wenn Mitglieder der Gemeinschaft mit *Acht* (und *Bann*) belegt wurden und infolgedessen straflos verfolgt und getötet werden durften. *Ächtung* ist das Gegenteil unseres heutigen Verständnisses von *Achtung*. Was allerdings in *Ächtung* enthalten ist, wenn auch in einem negativen Sinne, ist der Bezug auf den Status einer Person, der durch die *Ächtung* verändert wurde. Ein Status, der für die Geächteten bedeutete, nicht länger als Teil der Gemeinschaft betrachtet und durch diese geschützt zu werden. Dass sich auch *Achtung* auf einen besonderen Status beziehen kann, habe ich weiter oben bereits erwähnt. Während *Ächtung* bedeutete, den Status einer Person herabzusetzen, ist heute ein zentrales Verständnis von (moralischer) *Achtung*, einen bestimmten Status anzuerkennen und zu sichern, wie beispielsweise in der Forderung danach, die Menschenrechte zu achten.

In den etymologischen Wurzeln von *Achtung* lassen sich also zwei Aspekte unterscheiden. Einmal die Aufmerksamkeit, die man einer Sache schenken kann, um sich eine Meinung darüber zu bilden oder ihren Wert einzuschätzen. Hiermit verbunden ist unsere heutige positiv konnotierte Verwendung von *Achtung* im Sinne von Hochachtung. Der zweite Aspekt rekurriert auf den Status des Einzelnen im gesellschaftlichen Gefüge. Auch dies finden wir in unserem heutigen Gebrauch wieder, insofern wir *Achtung* aus unterschiedlichen Gründen einfordern können, zum Beispiel weil einer Person eine besondere

Position zukommt, die es anzuerkennen gilt, oder eben aus moralischen Gründen. Hinsichtlich der besonderen Wertschätzung einer Person und der Achtung ihres gesellschaftlichen Status lassen sich dabei durchaus Verbindungen ziehen (vgl. Waldron. 2012a.). Menschen mit einem außergewöhnlichen Status, einer herausragenden Rolle oder einer anderswie ausgezeichneten Position kamen (und kommen) gerade deshalb in den Genuss der besonderen Wertschätzung. Sie waren also einerseits hoch geachtet und andererseits mit einem Status ausgestattet, der ihnen Schutz und Zugehörigkeit versprach. Erst die Annahme, dass wir ethische Gründe dafür haben, anderen einen bestimmten Status zuzuschreiben, löst den Aspekt der Hochachtung von der Zuschreibung eines moralischen Status ab.

Sowohl die Hochachtung als auch die Zuschreibung eines bestimmten Status lassen sich ebenfalls in den etymologischen Wurzeln von *Respekt* ausmachen. So wurde einerseits unter *Respekt* „Erwägung, Rücksicht, Hochachtung“ verstanden. Hier geht es also wieder darum, sich eine Meinung über etwas oder jemanden zu bilden, auch wenn die Konnotation mit „Hochachtung“ bereits eindeutig positiv ist. Andererseits bedeutete *Respekt* „Ehrerbietung, Achtung, Scheu“ und *respektabel* war die ehrenwerte Person (*Respekt*. 2000. 1119.), was wiederum auf den gesellschaftlichen Status einer Person Bezug nimmt, ebenfalls mit einer positiven Konnotation. Auch in unserem heutigen Verständnis von *Achtung* und *Respekt* spiegeln sich diese Aspekte wider, also einerseits die besondere Aufmerksamkeit und andererseits der Status des Einzelnen im gesellschaftlichen Gefüge.

2.5 Achtung und Respekt

Sowohl *Achtung* als auch *Respekt* verwenden wir mitunter in einem sehr weiten Sinne, wenn wir mit dem Ausruf „Achtung!“ beispielsweise vor einer Gefahr warnen wollen oder wenn man sagt, man habe Respekt vor einem großen Hund, was Ausdruck einer gewissen Furcht ist. Um das Konzept der Selbstachtung besser zu verstehen, erscheinen diese Aspekte allerdings vernachlässigbar zu sein, denn hierfür sind vor allem *Achtung* und *Respekt* vor Personen interessant. Unter Umständen kann zwar auch hier das Gefühl der Furcht eine Rolle spielen, man denke beispielsweise an Figuren wie den *Paten*, der sich durch Grausamkeit und Gewaltbereitschaft den Respekt seiner Mitmenschen erzwingt, oder auch an eine Lehrerin, die ihre Position dafür missbraucht, ihren Zöglingen Furcht einzuflößen, damit diese ihre Autorität anerkennen. Beide Beispiele laden allerdings auch dazu ein, daran zu zweifeln, ob es sich in diesen Fällen tatsächlich um *Respekt* handelt und nicht doch

einfach nur um *Furcht*, die sich in Verhaltensweisen zeigt, die man als Ausdruck des Respektes interpretieren könnte.

Im alltäglichen Gebrauch ist es üblicher, Respekt vor Personen als eine Einstellung zu verstehen, die man aus bestimmten Gründen gegenüber jemandem hat. Solche Gründe können darin bestehen, dass man die Person in einer bestimmten Hinsicht besonders hoch schätzt. Man kann beispielsweise vor anderen in ihren Rollen als Kolleginnen, Väter, Mütter, Vorgesetzte, Freundinnen usw. Respekt haben und drückt damit eine positive Bewertung hinsichtlich dessen aus, wie die Personen diese Rollen ausfüllen. Manchmal wird auch erwartet, dass man vor einer bestimmten Rolle oder dem besonderen Status einer Person Respekt zeigt, in dem Sinne, wie ich es am Beispiel der Königin bereits veranschaulicht habe. Beide Verwendungsweisen passen zu der Bedeutung von Achtung im Sinne von *Ansehen* und *schätzen*. Die Geschäftsführerin, vor der der Nachbar besonderen Respekt aufgrund ihrer beruflichen Rolle hat, genießt in dieser Hinsicht sein Ansehen und seine besondere Wertschätzung.

Von *Respekt vor sich selbst* sprechen wir allerdings in der Regel nicht. Zwar kann man eine Leistung, die man vollbracht hat, wertschätzen oder man schätzt sich dafür, bestimmte Fähigkeiten oder den eigenen Charakter in besonderer Weise ausgebildet zu haben. Doch man würde eher nicht von sich sagen, man habe Respekt vor sich selbst in seiner Rolle als Geschäftsführerin. Ebenso wenig genießt eine Person ihr eigenes Ansehen, sondern lediglich das Ansehen anderer.

Respekt und *Achtung* lassen sich also als eine besondere Wertschätzung und Anerkennung verstehen, auch wenn es in den beschriebenen Kontexten gewöhnlicher ist, von *Respekt* zu sprechen. Neben diesem Verständnis gibt es aber noch ein weiteres, insofern man eine andere Person auch achten oder respektieren kann, indem man sie als ebenbürtig gelten lässt. Auf diese Bedeutung nehmen wir meistens mit dem Begriff *Achtung* bzw. *achten*, seltener mit *Respekt* bzw. *respektieren* Bezug. *Jemanden gelten zu lassen*, sagt zwar auch, dass man ihn in bestimmter Weise ansieht und anerkennt, doch diese Wendung scheint anders als das *Hochschätzen* kein Gefälle zu implizieren. Man kann ein solches Gefälle als eine Asymmetrie beschreiben, die etwa hinsichtlich bestimmter Leistungen und Fähigkeiten oder verschiedener Positionen oder Rollen besteht (vgl. Bornmüller. 2012. 210f.). Wer dagegen jemanden gelten lässt, betrachtet diese Person nicht als grundsätzlich höherstehend und blickt ebenso wenig auf sie herab. Stattdessen sind beide gleichauf – ‚auf Augenhöhe‘, wie man manchmal sagt. Gelten gelassen zu werden, ist dementsprechend nicht mit einem besonderen Ansehen oder einer spezifischen Wertschätzung verbunden, sondern meint eher, jemandem aus einer gewissen Distanz heraus

zu begegnen, mit der man ihm zugesteht, sich in einem bestimmten Maße frei in der Welt zu bewegen. Die Person wird dabei als gleichrangig oder ebenbürtig betrachtet. *Achtung* im Sinne von *gelten lassen*, bezieht sich ganz allgemein die Person, während sich *Ansehen*, *Hochschätzung* oder *Respekt* im oben dargestellten Verständnis auf die Person in einer bestimmten Hinsicht beziehen, auf ihre Rollen, Fähigkeiten oder Leistungen (Bittner. 2009, 348.). In unserer alltäglichen Rede fordern wir allerdings manchmal auch mehr Respekt ein, wenn es einfach darum geht, jemanden anständig zu behandeln, und sagen „Alle Achtung!“, um eine herausragende Leistung anzuerkennen. Eine trennscharfe Abgrenzung von *Achtung* und *Respekt* im üblichen Sprachgebrauch ist also schwierig, auch wenn sich die genannten Tendenzen abzeichnen.

Mit Blick auf den Begriff der Selbstachtung stellt sich nun die Frage, ob man sich auch selbst gelten lassen kann. Kann man, um bei dem Bild zu bleiben, mit sich selbst auf Augenhöhe sein? Wer jemanden gelten lässt, gesteht ihm einen bestimmten Handlungsspielraum und bestimmte Ansprüche zu. Wie sich ein solches Zugeständnis in Bezug auf das Selbstverhältnis einer Person darstellen könnte, ist schwer ersichtlich, da es dort ja nur von einem selbst abhängt, was man sich zugestehen könnte. Allerdings hat es etwas mit *Selbstachtung* zu tun, wie man sich dazu verhält, ob andere einen gelten lassen. Wer es hinnimmt, von anderen in seinem Tun und seinen Ansprüchen ohne Grund eingeschränkt zu werden, und sich als eine Person behandeln lässt, die weniger gilt als andere, zeigt damit unter Umständen einen Mangel an Selbstachtung.

2.6 Respect, Self-Respect und die Frage der Übersetzung

Ein großer Teil der philosophischen Diskussion um das Konzept der Selbstachtung ist im angelsächsischen Sprachraum verortet, was ein gewisses Übersetzungsproblem mit sich bringt. Die Unterscheidung von *Achtung* und *Respekt* findet sich in der englischen Sprache so nicht wieder. In der philosophischen Literatur wird das Wort *respect* manchmal mit bestimmten Zusätzen spezifiziert² und oft wird es von verwandten Begriffen abgegrenzt, wie zum Beispiel von *esteem* (vgl. Dillon. 1995, 29ff.), was mit *Ansehen*, *Achtung*, *Wertschätzung*, *Hochachtung*, *Hochschätzung* und *Schätzung* übersetzt wird. *Esteem* scheint also eine gewisse Verwandtschaft mit dem deutschen Wort *Respekt* zu haben, während das englische *respect* mit *Respekt*, *Achtung*, *Rücksicht*, *Ansehen*

2 Elizabeth Telfer spricht zum Beispiel von „connative self-respect“ und „estimative self-respect“, vgl. Telfer. 1968. Die bekannteste Unterscheidung in der Philosophie ist allerdings wohl diejenige von Stephan Darwall, auf die ich im Folgenden eingehe.

übersetzt wird und damit eher zu dem Verständnis von *Achtung* als *jemanden gelten lassen* passt. In diesem Sinne wurde beispielsweise Aretha Franklins berühmte Version des Liedes „Respect“ in den 1960er Jahren von der feministischen Bewegung als Forderung nach einem Mindestmaß an Achtung gegenüber schwarzen Frauen verstanden.

Innerhalb der philosophischen Diskussion wird oft auf die Kategorien von Stephen Darwall Bezug genommen, der zwei Arten von *respect* unterscheidet, nämlich *recognition* und *appraisal respect*, wobei es sich bei ersterem um die Anerkennung eines bestimmten, nämlich moralischen Status handelt, während letzterer die positive Bewertung des moralischen Charakters einer Person darstellt und damit eine Spezifizierung von *esteem* (vgl. Darwall. 1977. 39ff.). Sowohl der Unterschied, den ich zwischen *Achtung* und *Respekt* herausgestellt habe, als auch die Differenzierung zwischen *respect* und *esteem* sowie *recognition* und *appraisal respect* zeugen von der Annahme, dass es einerseits ein graduelles Konzept gibt, insofern wir jemanden mehr oder weniger hoch (für etwas) schätzen können, und andererseits eine Form von Achtung, die sich nicht abstufen lässt und die ich bisher mit dem Ausdruck *jemanden gelten lassen* beschrieben habe.

Auch das Konzept *self-respect* wird in der englischsprachigen philosophischen Literatur von dem des *self-esteem* unterschieden. *Self-esteem* wird sowohl mit *Selbstachtung*, *Selbstwertgefühl*, *Selbstschätzung* und *Selbstwertschätzung* übersetzt, *self-respect* allein mit *Selbstachtung*. Manche verwenden die Begriffe zwar synonym (vgl. bspw. Rawls. 1995. 125.), oft wird *self-esteem* aber als eine besondere und gradierbare Anerkennung der eigenen Leistungen, Fähigkeiten etc. verstanden, während *self-respect* sich auf die grundlegende Anerkennung des eigenen Werts oder der eigenen Ansprüche gegenüber anderen bezieht (vgl. Hill. 1973; Dillon. 1995. 18ff, 30ff.). Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung könnte man vereinfacht sagen, dass eine Person mit *self-esteem* eine (in einer bestimmten Hinsicht) hohe Meinung von sich hat, während diejenige mit *self-respect* bestimmte Überzeugungen darüber hat, wie sie als Person von anderen behandelt werden will (vgl. Dillon. 1995. 28ff; Taylor. 1995. 158ff.). *Self-esteem* wird zudem mitunter als psychologisches Konzept verstanden, das mit bestimmten positiven Gefühlen in Bezug auf sich selbst verbunden ist und auf das man sich im Deutschen wohl am ehesten mit dem Begriff *Selbstwertgefühl* beziehen würde (vgl. Dillon. 1995. 30f.). Schließlich zeichnet sich *self-esteem* ähnlich wie *Hochachtung* dadurch aus, dass man ihn sich verdienen kann, während *self-respect* als eine Form der Selbstachtung verstanden wird, die jedem Menschen unabhängig von seinen Verdiensten allein aufgrund seines moralischen Status zusteht (vgl. Darwall. 1977.).

2.7 Selbstwertgefühl, Selbstwertschätzung und Selbstachtung

Analog zu *self-esteem* und *self-respect* ließen sich möglicherweise auch *Selbstwertschätzung* und *Selbstachtung* voneinander abgrenzen. Doch mit Blick auf den alltäglichen Gebrauch der Begriffe ist diese Unterscheidung wiederum nicht trennscharf. Denn *Selbstachtung* wird nicht allein damit in Verbindung gebracht, welche Ansprüche man berechtigterweise an das Verhalten anderer stellen darf. Der Vorwurf, dass es einer Person an Selbstachtung mangelt, bezieht sich ebenfalls häufig auf ihre moralische oder persönliche Integrität, darauf, dass es ihr an Selbstkontrolle fehlt, etwa weil sie sich gehen lässt oder der Verantwortung gegenüber sich selbst nicht gerecht wird (vgl. Dillon. 1995. 25f.). Diese Gebrauchsweisen legen die Vermutung nahe, dass es bei *Selbstachtung* um mehr geht als allein um den moralischen Status einer Person, und machen es schwierig, das Konzept von verwandten Begriffen abzugrenzen. So teilen *Selbstwertschätzung*, *Selbstwertgefühl* und *Selbstachtung* die Gemeinsamkeit, dass sie reflexive und evaluative Begriffe sind, wobei ihnen aber nicht notwendig derselbe evaluative Maßstab zugrunde liegt. *Selbstwertgefühl* kann man am ehesten als ein psychologisches Konzept verstehen, das sich auf die evaluative und affektive Einschätzung des eigenen Wertes der Person bezieht (vgl. Mummendey. 1983.). Von jemanden zu sagen, dass er Selbstwertgefühl besitzt, meint normalerweise, dass sich die Person in bestimmten Hinsichten positiv bewertet und unter Umständen sogar Stolz empfindet (vgl. Demmerling und Landweer. 2007. 246f.). Auf welchen Maßstab sich diese Bewertung bezieht, ist grundsätzlich offen. Es kann sich beispielsweise um einen idiosynkratischen Maßstab handeln, der keinen ethischen Kriterien genügen muss. Jemand kann es etwa als wichtig erachten, viel Geld zu verdienen, und, wenn es ihm gelingt, aufgrund dessen ein starkes Selbstwertgefühl haben.

Mit dem Konzept der Selbstwertschätzung lässt sich darüber hinaus die Frage stellen, um was für einen Wert es sich eigentlich handelt, der da geschätzt werden soll. Man könnte also, um bei dem Beispiel zu bleiben, fragen, ob es gute Gründe dafür gibt, die Beurteilung des eigenen Selbstwerts davon abhängig zu machen, wie viel Geld man verdient. Man reflektiert damit auf den Maßstab, der dem fraglichen Selbstwertgefühl zugrunde liegt. Dieser Maßstab kann an persönlichen Interessen und Vorstellungen orientiert sein, an gesellschaftlichen Erwartungen oder an moralischen Grundsätzen. Ist letzteres der Fall, wird in der philosophischen Diskussion statt von *Selbstwertschätzung* eher von *Selbstachtung* gesprochen, man nimmt damit auf den moralischen Charakter einer Person Bezug (vgl. Hill. 1973; Darwall. 1977; Dillon. 1995. 34f; Bornmüller. 2012. 198.). Gemäß dieser Verwendung ist das Konzept der Selbstachtung eng

mit dem der moralischen Integrität verbunden, was dazu passt, dass jemandem, der seine moralische Integrität aufs Spiel setzt, vorgeworfen wird, einen Mangel an Selbstachtung zu haben. Auch wenn dieses Verständnis auf den ersten Blick plausibel erscheinen mag, ist es wahrscheinlich zu eng, um dem Stellenwert der individuellen Persönlichkeit in diesem Zusammenhang Rechnung zu tragen. Denn nicht immer, wenn *Selbstwertschätzung* und *Selbstachtung* in Rede stehen, geht es (allein) darum, dass die Person sich selbst in Bezug auf ihr moralisches Handeln bewertet.

Ein moralischer Maßstab ist für das Konzept der Selbstachtung auch von Belang, insofern es um den Wert einer Person geht, und zwar unabhängig von ihrem Charakter, ihrem persönlichen Verhalten oder ihrem Selbstwertgefühl. Hierbei handelt sich um einen moralischen Wert, der einen bestimmten moralischen Status begründet. Wird *Selbstachtung* als Anerkennung dieses Wertes der eigenen Person verstanden, sind damit bestimmte Überzeugungen und Verhaltensweisen verbunden, etwa dass man glaubt, dieselben moralischen Rechte zu besitzen wie alle anderen Menschen auch, und einfordert, dass diese nicht verletzt werden (vgl. Hill. 1973.). Insofern es um bestimmte Überzeugungen und Verhaltensweisen einer Person geht, sind hier zudem weitere reflexive Konzepte relevant, etwa ein basales Selbstvertrauen im Sinne einer grundsätzlich positiven Haltung gegenüber sich selbst und den eigenen Wahrnehmungen, Erinnerungen, Grundeinstellungen und Gefühlen. Und schließlich spielt für die Selbstachtung der Person auch ihre Fähigkeit und die Möglichkeit zur Selbstbehauptung eine wichtige Rolle (vgl. Ach und Pollmann. 2012. 5.).

Die unterschiedlichen Weisen, wie wir über *Achtung* reden, zeigen deutlich, dass es sich um einen facettenreichen und vielschichtigen Begriff handelt, angefangen bei der Anerkennung einer bestimmten Rolle oder Autorität, über die positive Bewertung einer Person oder ihrer Eigenschaften, über bestimmte gefühlsmäßige Komponenten bis hin zu der Anerkennung des Gegenübers als ein ebenbürtiges und zu berücksichtigendes Wesen. Die Facetten von *Selbstachtung* haben sich als ähnlich vielfältig und komplex erwiesen. Es handelt sich dabei um einen reflexiven und evaluativen Begriff, der mit bestimmten selbstbezüglichen Einstellungen verbunden ist und sich sowohl auf die persönliche als auch auf die moralische Integrität einer Person bezieht. Im nächsten Abschnitt werde ich vor dem Hintergrund dieses weiten Begriffsfeldes nun verschiedene Elemente von *Achtung* herausarbeiten, um mit Hilfe dieser Kategorien etwas Ordnung in das Begriffsfeld zu bringen.

Verschiedene Elemente von Achtung

3.1 Autorität, Rang und Status

Wenn jemandem ein bestimmter Status zukommt, sind damit spezifische Handlungs- und Verhaltensweisen verbunden, sowohl für die Person selbst als auch für andere. Ein solcher Status kann ein hierarchisches Gefälle zwischen verschiedenen Menschen begründen, insofern die einen beispielsweise in bestimmter Hinsicht berechtigt sind, anderen Anweisungen zu erteilen oder bestimmte Regeln für sie aufzustellen. Ein spezifischer Status oder eine bestimmte soziale Rolle können bedeuten, dass Menschen Autorität zukommt. Eine Königin darf beispielsweise den ihr Unterstellten Befehle geben, eine Vorgesetzte ist gegenüber ihren Mitarbeitern weisungsbefugt und Eltern dürfen Regeln für ihre Kinder aufstellen. Mit der Achtung der Personen in ihren Rollen ist verbunden, die Befehle auszuführen, die Arbeitsaufträge zu erledigen und sich an die Regeln zu halten. In bestimmten Institutionen wie zum Beispiel der öffentlichen Verwaltung, in Unternehmen, dem Militär oder in Kirchen gibt es eine Vielzahl von Hierarchieebenen, die je nach Kontext als Zuständigkeitsbereiche, Dienstgrade oder Amtsbezeichnungen beschrieben werden. Spezifische Rollen oder Ämter kommen Menschen aus unterschiedlichen Gründen zu, sei es, weil sie eine bestimmte Ausbildung haben, in bestimmte institutionelle Gefüge eingebunden oder, wie im Falle der Königin, in eine bestimmte Familie hineingeboren wurden. Letzteres, dass jemand einen bestimmten Status allein aufgrund seiner Familienzugehörigkeit hat, hat mittlerweile vielerorts an Bedeutung verloren. Zu feudalen Zeiten, als adligen Familien viel Landbesitz und damit Macht zufiel, war es dagegen üblich, dass Menschen allein aufgrund ihrer Familienzugehörigkeit bestimmte Privilegien und Befugnisse gegenüber anderen Menschen hatten. Heute ist es häufiger so, dass man einen besonderen Status und die damit verbundene Autorität durch bestimmte Leistungen verdienen muss, auch wenn es, um darin erfolgreich zu sein, faktisch erheblichen Einfluss hat, aus welchem sozialen Kontext man stammt (vgl. Bourdieu. 1999; Eribon. 2017.).

Lässt sich dieses Verständnis von *Achtung* auch auf das Selbstverhältnis einer Person übertragen? Könnte *Selbstachtung* also darin bestehen, dass man gegenüber sich selbst eine bestimmte Autorität besitzt und sozusagen weisungsbefugt ist? Weiter oben, im Zuge der Überlegungen zum Begriff der

Selbsttäuschung, habe ich diese Frage schon einmal berührt. Sie ist mit der Vorstellung verbunden, dass eine Person Autorität gegenüber sich selbst besitzt, die sie zugleich auch anerkennt, indem sie beispielsweise selbstgesetzten Regeln folgt. Tatsächlich sprechen wir im Alltag manchmal in dieser Weise, zum Beispiel wenn es um Situationen geht, in denen wir mit Willensschwäche kämpfen. Ein klassischer Fall sind Diäten, um an Gewicht zu verlieren. Die Ärztin hat eine Gewichtsreduktion empfohlen und auch die Person selbst findet es erstrebenswert, etwas abzunehmen. Sie beschließt also, einen bestimmten Ernährungsplan zu verfolgen. Beim sonntäglichen Cafébesuch wird sie angesichts der leckeren Torten aber schwach und bestellt sich ein Stück, obwohl es gegen ihr Vorhaben verstößt, sich an den Ernährungsplan zu halten. Wir sagen dann Sätze wie „Ich konnte mich nicht beherrschen, es sah einfach so lecker aus“. Diese Redeweise suggeriert, dass es möglich ist, über sich selbst zu herrschen. Ich habe bereits erwähnt, dass das damit verbundene Bild vom Selbstverhältnis einer Person auch in der Philosophie seine Entsprechung hat. Oft wird dabei die Vernunft als ein Teil des menschlichen Wesens betrachtet, die über die anderen (leidenschaftlichen) Teile herrschen soll (vgl. Kant. 1900ff. AA VII, 266f; Spitzley. 1992. 51ff; Platon. 2001b. 246a-247e.). Doch widerstreitende Wünsche können in uns bestehen, ohne dass es uns zu einer Vorstellung vom Personsein verpflichtet, bei dem man in einen herrschenden und einen beherrschten Teil zerfällt. Genauer besehen, erscheint ein solches Bild auch wenig attraktiv, insofern es am Ende einfach die Person selbst ist, die sich dem leckeren Kuchen hingibt oder diesem Wunsch widersteht und ihren Ernährungsplan befolgt. Ein hierarchisches Verständnis vom Begriff der Achtung lässt sich dementsprechend nicht auf das Selbstverhältnis übertragen. Wenn wir im Alltag dennoch so reden, ist das vielmehr ein metaphorischer Ausdruck, um das innere Ringen mit widerstreitenden Wünschen zu veranschaulichen.

3.2 Qualifizierte Achtung

Wenn jemand aufgrund einer bestimmten Rolle Autorität gegenüber anderen Menschen hat, sind damit nicht nur besondere Befugnisse verbunden. Zugleich obliegt der Person auch die Verantwortung, der mit der Rolle verbundenen Aufgabe gerecht zu werden. Gelingt es ihr nicht, wird ihr vermutlich weniger Achtung entgegengebracht bis hin dazu, dass man ihre Autorität grundsätzlich infrage stellt. Eine despotische Chefin, die ihre Befugnisse ausnutzt und ihre Autorität überschätzt, hat in ihrer Rolle als Chefin keinen Respekt verdient. Bei dieser Form von Achtung handelt es sich um einen Begriff, der sich

auf bestimmte Qualitäten einer Person, ihre Eigenschaften, Fähigkeiten oder Handlungsweisen bezieht. Hohes Ansehen, Bewunderung und besondere Wertschätzung hängen davon ab, ob die Leistungen, Eigenschaften oder auch der Charakter einer Person in bestimmter Hinsicht positiv bewertet werden. Andernfalls bleibt die Bewunderung aus oder schlägt gar in Geringschätzung und Missbilligung um. Diese Form der Achtung zeichnet sich also durch eine spezifische positive Bewertung aus (Hudson. 1980. 70.). In dieser Weise schätzen wir beispielsweise jemanden in seiner Rolle als Vater besonders wert, der seine Sache gut macht, oder wir bewundern eine Person dafür, dass sie sehr couragiert ist. Insofern man in einer Sache gut und besser bzw. schlecht und schlechter sein kann, ist die besondere Schätzung bestimmter Leistungen und Eigenschaften gradierbar. Damit handelt es sich zugleich um eine Form der Achtung, die wir ebenso wie *Ehre* gewinnen oder verlieren können, abhängig davon, wie wir uns verhalten und von anderen darin bewertet werden (Bittner. 2009. 347.). Der Ausdruck *qualifizierte Achtung* zeigt dabei bereits an, dass diese nicht allen Menschen gleichermaßen zukommt, sondern eben nur denen, die sie tatsächlich verdienen. Verstünde man ihn anders, wäre man nicht nur unehrlich, sondern würde zudem den Sinn des Begriffs untergraben (Bittner. 2009. 349.). Ansehen und qualifizierte Achtung spielen in unserem alltäglichen Umgang eine wichtige Rolle. Besonders deutlich wird das, wenn Menschen besondere Ämter oder Rollen besetzen. Um in einer solchen Funktion geachtet und angesehen zu sein, reicht es nicht, ein bestimmtes Amt oder eine Rolle zu besetzen, man muss sich dieser auch würdig erweisen, sie also in einer Weise ausfüllen, die bestimmten normativen Erwartungen entspricht.

Insofern *qualifizierte Achtung* auf einen Bewertungsmaßstab referiert und sich auf bestimmte Eigenschaften, Leistungen oder Fähigkeiten beziehen kann, lässt sich der Begriff auch auf das Selbstverhältnis einer Person anwenden. Gelingt ihr zum Beispiel eine schwierige Aufgabe besonders gut, schafft sie es, trotz starkem Gegenwind ihren Idealen treu zu bleiben, oder ist sie erfolgreich darin, eine ihrer Fähigkeiten weiterauszubilden, dann hat sie möglicherweise gute Gründe, sich in dieser Hinsicht besonders wertzuschätzen und stolz auf sich zu sein. Ob sie tatsächlich gute Gründe hat, hängt allerdings auch davon ab, was für eine Aufgabe ihr besonders gut gelingt, welchen Idealen sie treu bleibt und welche Fähigkeiten sie weiterentwickelt. Vielleicht kommen einem hier spontan Beispiele in den Sinn, die man selbst positiv bewertet, etwa die herausfordernde Aufgabe, eine Doktorarbeit fertig zu schreiben, das moralische Ideal einer wertschätzenden Umgangsform oder die Fähigkeit, empathisch zu sein. Doch genauso kann sich jemand auf die Schulter klopfen, weil er seinen Geschäftspartner so gewieft übervorteilt hat, weil er seinen Grundsatz befolgt hat, unter keinen Umständen um Entschuldigung zu bitten, oder

weil er seine Fähigkeit, den Garten im Akkord umzugraben, noch weiter ausgebildet hat. Die Frage also, ob jemand darin gerechtfertigt ist, stolz auf sich zu sein, hängt davon ab, welchen Bewertungsmaßstab man für angemessen hält.

In der philosophischen Diskussion um das Konzept der Selbstachtung wird qualifizierte Achtung mitunter nur in einem sehr eingeschränkten Sinne als relevant betrachtet, nämlich insofern sie das moralische Handeln einer Person zum Gegenstand hat (vgl. Hill. 1973; Darwall. 1977.). Weiter oben habe ich bereits erwähnt, dass *Selbstachtung* dadurch sehr auf die moralische Integrität beschränkt wird (vgl. Calhoun. 2016.). Manche Weisen, in denen wir über Selbstachtung sprechen, legen ein solches Verständnis nahe, beispielsweise, wenn man nicht mehr in den Spiegel schauen kann, weil man einen gravierenden moralischen Fehler begangen hat. Wenn man jedoch bedenkt, dass das Selbstwertgefühl und die Selbstwertschätzung wichtig für das Selbstverhältnis einer Person sind und dafür, was eine Person von sich hält, spielt die qualifizierte Achtung für das Konzept der Selbstachtung möglicherweise doch eine größere Rolle. Außerdem wird die qualifizierte Achtung vielleicht auch deshalb für vernachlässigbar gehalten, weil sie dafür, ob wir andere Menschen in einem moralischen Sinne achten, auf den ersten Blick völlig unerheblich erscheint. Ob man den moralischen Status eines Menschen anerkennt, sollte schließlich nicht davon abhängen, inwieweit er sich besonders verdient gemacht hat. Dem möchte ich auch nicht widersprechen. Es könnte allerdings umgekehrt sein, dass man eine Person dann nicht angemessen achtet, wenn man von ihrer individuellen Persönlichkeit vollkommen abstrahiert (vgl. Neuhäuser. 2015.). Das heißt, es könnte notwendig, aber nicht immer hinreichend sein, sie in ihrem moralischen Status anzuerkennen. Für diese Überlegung spricht, dass Menschen es als kränkend oder auch ehrverletzend empfinden können, wenn man ihnen Wertschätzung in einem qualifizierten Sinn von Achtung vorenthält.

3.3 Ehre und Würde

Eine Form der positiven, qualifizierten Wertschätzung ist die Ehrung einer Person. Menschen werden geehrt, weil sie sich in einer Position oder einem Amt besonders verdient gemacht haben, weil sie herausragende Leistungen vollbracht oder einen wichtigen Beitrag für die Gemeinschaft geleistet haben. Eine etymologische Bedeutung von *Respekt* ist die *Ehrerbietung* gegenüber der respektablen, ehrbaren Person (*Respekt*. 2000. 119.). Im Vergleich zur *qualifizierten Achtung* spiegelt sich im Konzept der Ehre stärker das Verhältnis einer einzelnen Person zur Gemeinschaft wider. Für die Ehre einer Person ist es

wichtig, wie sie von anderen gesehen wird, und auch ein Verlust der Ehre hängt davon ab, ob das potentiell entehrende Geschehen tatsächlich als ein solches von anderen wahrgenommen wird (vgl. Stoecker. 2006b. 152.). Ehrungen sind in der Regel offizielle und teilweise öffentliche Ereignisse, die die besondere Wertschätzung der Person zur Schau stellen. Zugleich ist *Ehre* aber ein Konzept, das überholt und archaisch wirkt. Die alttestamentarische, unbedingte Forderung, Vater und Mutter zu ehren, ist wenigstens in dieser Form längst kein Element mehr von Erziehungskonzepten. Formen der Satisfaktion, wie zum Beispiel das Duell, betrachten viele als moralisch verwerflich und sie sind darüber hinaus gesetzlich verboten. Sogenannte Schamstrafen, beispielsweise den Pranger, die eine bewusste Entehrung der Betroffenen darstellen, findet man nicht mehr im Strafgesetzbuch. In Kulturen, in denen die Ehre einen wichtigen Stellenwert hat, scheinen hingegen oft auch Konzepte wie Rache und Vergeltung eine große Rolle zu spielen. Ein drastisches Beispiel dafür ist der sogenannte Ehrenmord, bei dem ein weibliches Mitglied aus der Familie des Täters ermordet wird, um eine vermeintliche Schande für die Familie auszugleichen, die durch das angenommene Fehlverhalten der Frau entstanden sei. Solche Vorstellungen von Ehre muten nicht nur archaisch, sondern auch schrecklich an und sind gewiss ein Grund, weshalb die *Ehre* und verwandte Konzepte mit Argwohn und Skepsis betrachtet werden (vgl. Darwall. 2013; Weber-Guskar. 2016. 166.).

Zum Begriffsfeld von *Ehre* gehören allerdings nicht nur Rache und Vergeltung, sondern auch Konzepte wie „Scham und Schande, Ruf und Ansehen, Würdigung und Demütigung, Beleidigung und Peinlichkeit“ (Stoecker. 2006b. 150.). Wer zum Beispiel einen Rufmord erfährt, wird in seiner Ehre verletzt. Die Ehre einer Person ist eng mit den sozialen Rollen verbunden, die sie einnimmt, sowie mit dem Bild, das sie gegenüber anderen von sich zeigen will. Eine Pflegekraft beispielsweise könnte sich aufgrund ihrer Berufsehre gegen die Vorstellung wehren, ihr Beruf sei eine ärztliche Hilfstätigkeit. In den Augen unserer Mitmenschen kann man dafür geachtet, kritisiert oder auch geschmäht werden, je nachdem ob man seiner Rolle oder seinem Bild gerecht wird oder nicht. Man kann aber auch sein Gesicht verlieren, weil andere sich über die Rolle oder das Bild als solche verächtlich machen und das Ansehen der Person dadurch beschädigen. Menschen tun das beispielsweise, wenn sie schlecht über bestimmte Berufsgruppen sprechen, wie es gegenüber Sexarbeitern und -arbeiterinnen häufig passiert (vgl. Beisswenger. 2014; Hürlimann. 2020.). Auch individuelle Vorstellungen einer Person können zu Unrecht schlecht gemacht werden, wenn jemand ein Selbstbild entwickelt, das nicht zu den normativen Vorstellungen seiner Mitmenschen passt. Angesichts der vielfältigen sozialen Rollen sind Menschen in vielen verschiedenen Zusammenhängen

mit Vorstellungen von Ehre und Ansehen beschäftigt. Das Konzept der Ehre ist also nicht unbedingt auf bestimmte archaische Bilder festgelegt, die von religiöser Reinheit, einer fragwürdigen Mannesehre oder der Beschämung einer Straftäterin zeugen.

Kennzeichnend für die Ehre ist darüber hinaus, dass es diesbezüglich zwar auf das eigene Verhalten ankommt, aber Verletzungen der Ehre auch unverschuldet geschehen können. Eine erfolgreiche Wissenschaftlerin wird beispielsweise in ihrer Berufsehre gekränkt, wenn man über sie sagt, sie hätte ihre Stelle nur deshalb bekommen, weil sie eine Frau ist. Es ist für sie beschämend, weil ihr unterstellt wird, dass sie das, wofür sie Anerkennungen bekommen hat, eigentlich gar nicht leisten kann. Wer beschämt wird, ist in der Situation, sich dazu verhalten und aus dem Zustand der Schande herauskommen zu müssen, wenn er das eigene Ansehen wiederherstellen will (vgl. Stoecker. 2006b. 152.). An diesem Zustand wird ein wichtiger Unterschied zwischen Ehre und qualifizierter Achtung deutlich. Wenn eine positive Anerkennung im Sinne der qualifizierten Achtung ausbleibt, hat dies keine unmittelbaren Konsequenzen für die Verhaltenserwartungen an eine Person. Möglicherweise bedeutet es für die Person, ihr Bild von sich selbst anzupassen, zumindest insofern sie sich eine bestimmte Anerkennung gewünscht oder diese erwartet hat. Bei einer Verletzung der Ehre durch eine Demütigung oder Beleidigung ist das Opfer dagegen aufgefordert, die eigene Ehre wiederherzustellen. Die Geschichte der Menschheit ist voll von Beispielen, in denen Menschen mittels Rache und Vergeltung darum kämpften, ihre Ehre zurückzugewinnen. Doch das sind nicht die einzigen Möglichkeiten, auf eine erfahrene Kränkung, Demütigung oder Beleidigung zu reagieren. Mindestens ebenso vertraut sind uns Akte der Selbstbehauptung, die dazu dienen, dem Verlust des Gesichts, der erlittenen Erniedrigung oder der Verletzung der Ehre etwas entgegenzusetzen. Eine weitere Form ist der Protest, mit dem sich Menschen einer bestimmten Gruppe wehren, die Opfer systematischer Unterdrückung, Diskriminierung und Demütigung sind. In diesem Zusammenhang ist es allerdings naheliegender, von Verletzungen der Würde dieser Menschen zu sprechen, da die genannten Verletzungen die Betroffenen nicht ausschließlich in ihrem Selbstbild angreifen, sondern sie durch die erlittenen Schädigungen und das zugefügte Unrecht in verschiedener Weise missachtet werden (vgl. Stoecker. 2004. 111ff.).

Die Ehre und die individuelle Würde einer Person sind in hohem Maße mit ihrer Identität und ihrem Charakter verbunden. Eine fehlende Wertschätzung durch Kränkungen, Beleidigungen oder Demütigungen greift eine Person tiefer an als ausbleibende qualifiziert Achtung. Dennoch haben diese Konzepte viel

miteinander zu tun, schließlich kann es auch an die eigene Ehre gehen, wenn man glaubt, ein begnadeter Sänger zu sein, von anderen aber nie in dieser Einschätzung bestätigt wird. Der spezifische Bewertungsmaßstab spielt in den jeweiligen Vorstellungen von Ehre und Würde wiederum eine entscheidende Rolle ebenso wie die Frage, aus welchen Gründen man den einen oder anderen Maßstab an sein Selbstbild anlegt. Es gibt Ehrvorstellungen, die nicht nur verfehlt und irrtümlich, sondern darüber hinaus auch nicht mit grundlegenden moralischen Normen vereinbar sind. Der Ehrenmord ist ein drastisches Beispiel dafür. Doch auch subtilere Vorstellungen zeugen von moralischer Missachtung, etwa wenn der Bewohner des Pflegeheims es für unter seiner Würde hält, von einer türkischstämmigen Pflegerin versorgt zu werden, oder wenn die gefeierte Kollegin glaubt, von ihrem Kollegen nichts mehr lernen zu können, bloß weil dieser weniger erfolgreich ist. Ob man darin gerechtfertigt ist, sich in seiner Ehre oder Würde verletzt zu sehen, und die Frage, wie man mit einer solchen Verletzung umgeht, hängt dementsprechend wesentlich an den moralischen Normen, die ihrerseits gut begründet sein sollten.

Das Selbstverhältnis einer Person spielt im Konzept der Ehre also offenbar eine wichtige Rolle, und zwar gerade in solchen Kulturen, in denen religiöse und traditionelle Ehrvorstellungen abgelöst werden durch individuell bestimmte Ideale, Rollenmuster und Bewertungsmaßstäbe, die die Persönlichkeit, den Charakter und die Identität eines Menschen formen (vgl. Stoecker. 2004. 110ff; Stoecker und Neuhäuser. 2013. 58f.). Es hat sich gezeigt, dass die Ehre einer Person dabei nicht nur davon abhängt, welches Bild sie von sich selbst entwickelt, sondern eben auch in einem hohen Maße, wie andere Menschen auf dieses Bild reagieren. Sie können es hinnehmen, wie es ist, es durch positive Wertschätzung stärken, durch angemessene Kritik, aber auch durch Beleidigungen oder Demütigungen infrage stellen. Auf Verletzungen der Ehre kann die betroffene Person wiederum in unterschiedlicher Weise reagieren, die Schmach hinnehmen oder versuchen, die eigene Ehre wiederherzustellen.

Häufig reagiert man zunächst mit dem Gefühl der Scham auf solche Erfahrungen, unabhängig davon, worin die Ehrverletzung genau begründet ist. Scham geht mit einer negativen Bewertung hinsichtlich bestimmter Aspekte der eigenen Person einher und drückt aus, dass man sich nicht in dem Maße um das eigene Ansehen kümmern kann, wie man es gern tun würde. In dieser Reaktion zeigt sich ein Gefühl von Verantwortung dafür, wie man von anderen gesehen wird, was die betroffene Person dazu veranlassen kann, ihre Ehre beispielsweise durch einen Akt der Selbstbehauptung zu verteidigen. Es ist wichtig, hiervon die Frage nach der Verantwortung der Täterin oder des Täters, die eine Ehrverletzung zufügen, zu unterscheiden. Denn mit dieser Verantwortung

ist nicht das Konzept der Scham, sondern das der Schuld verbunden, vorausgesetzt, dass es keine moralische Rechtfertigung für die Verletzung der Ehre gibt (vgl. Williams. 2000. 104ff; Wagner. 2020. 14ff.).

Wer sich schämt, hat Schwierigkeiten, seine Selbstachtung aufrechtzuerhalten (vgl. Williams. 2000. 105.). Akte der Selbstbehauptung oder solidarische Proteste gegen Unterdrückung und Diskriminierung werden in der Diskussion um *Selbstachtung* mitunter als paradigmatische Beispiele betrachtet, in denen Menschen Selbstachtung beweisen oder sich diese erkämpfen. Sie tun dies, indem sie versuchen, die eigene Ehre zu schützen oder zu verteidigen. Um Selbstachtung zu haben, genügt es deshalb nicht immer, eine hohe Meinung von sich im Sinne *qualifizierter Achtung* zu haben (Boxill. 1976.). Vielmehr weisen komplexen Verbindungen zwischen der Frage, wie man von anderen gesehen wird und welches Bild man von sich selbst hat, darauf hin, dass *Selbstachtung* viel damit zu tun hat, wie man sich selbst in diesem Gefüge verhält und positioniert.

3.4 Die emotionale Komponente von Achtung

Wenn Personen geehrt werden, wenn wir ihnen für besondere Leistungen unsere Anerkennung schenken oder man dessen gewahr wird, dass es jemand vermag, im positiven Sinne ein Leben zu führen, das weit jenseits der eigenen Möglichkeiten liegt, können wir mit dem Gefühl der Bewunderung, im Extremfall sogar erfüllt von Ehrfurcht diese Person ansehen. Eine solche Bewunderung geht mit einem Gefälle bzw. einer Differenz einher, insofern das, was man bewundert, schwer erreichbar erscheint, es der bewunderten Person aber gleichwohl gelungen ist, es zu erreichen. Aufgrund dieser Differenz scheint es schwierig, sich selbst zu bewundern. Denn wenn es Grund dazu gäbe, gäbe es ihn zugleich auch nicht mehr, weil man ja offensichtlich die bewundernswerte Tat bewerkstelligt hat.

Dennoch können wir stolz auf Leistungen, die eigene Lebensführung oder einen integren Charakter sein. Ein wohlbegründeter Stolz beispielsweise, der aus der Reflexion auf die persönliche und moralische Integrität oder Tugendhaftigkeit entsteht, könnte gerade ein ehrenwertes Selbstbild begleiten. *Selbstachtung* ließe sich dementsprechend als ein solches Ehrgefühl verstehen (vgl. Hume. 1739. 389ff.). Auch hier stellt sich die Frage danach, welche Leistungen uns zurecht Stolz machen oder worin die erstrebenswerten Tugenden bestehen. Wenn es sich um einen rein persönlichen Bewertungsmaßstab handelt, können wir zwar stolz auf eine Leistung sein, aber nicht unbedingt mit

Anerkennung seitens unserer Mitmenschen rechnen. Betrachtet man darüber hinaus auch sein moralisches Handeln als Teil des eigenen Selbstbildes, hängt die Bewertung nicht länger vom eigenen Geschmack ab, sondern erfordert eine allgemein nachvollziehbare, ethische Begründung. In unserem alltäglichen Umgang miteinander ist es zudem oft vom Verhältnis zu anderen Menschen abhängig, ob wir glauben, stolz auf etwas sein zu können. Dabei bringen emotionale Einstellungen wie Stolz oder Bewunderung stets qualifizierte Achtung zum Ausdruck und bestehen in einer positiven Wertschätzung in Hinsicht auf bestimmte Eigenschaften, Leistungen oder Fähigkeiten.

Doch nicht immer schätzen wir eine Person deshalb besonders, weil sie etwas Großartiges geschafft hat, einen tadellosen Charakter besitzt oder sie uns in ihrer Lebensführung beeindruckt. Manchen Menschen begegnen wir mit einer besonderen Wertschätzung einfach deshalb, weil sie die Menschen sind, die sie sind. Menschen, zu denen wir in Nahbeziehungen stehen, wie zum Beispiel Freundschaften, familiäre Bindungen oder kollegiale Verhältnisse, liegen uns oft in besonderer Weise am Herzen, ohne dass dies an eine konkrete Fähigkeit, Leistung oder einen spezifischen Lebenswandel gebunden wäre. Zwar können diese Dinge eine Rolle spielen, insofern die Persönlichkeit des anderen dadurch geprägt ist, doch wir schätzen ihn nicht (allein) deswegen, sondern vielmehr als individuelle Person, mit der wir in der einen oder anderen Weise verbunden sind. Diese bestimmte Person hebt sich von anderen Personen ab, man hat ein größeres Interesse daran, wie es ihr geht, sorgt sich stärker um sie und ist ihr gegenüber emotional involviert. Erfährt man zum Beispiel, dass es einer Freundin sehr schlecht geht, macht diese Nachricht nicht in einem abstrakten Sinne betroffen, wie es der Fall wäre, wenn es um einen unbekanntem Menschen ginge (vgl. Keller. 2013. 1ff.). Stattdessen ist man in Sorge um diese Freundin und wahrscheinlich bemüht, irgendeine Form von Unterstützung zu leisten. Wenn wir Menschen als individuelle Personen achten, zu denen wir in Beziehung stehen, besteht die emotionale Komponente von Achtung also nicht darin, sie zu bewundern, sondern sie als Menschen anzusehen, die uns wichtig sind. Wir empfinden Wertschätzung für sie. Und damit sind bestimmte Dispositionen verbunden, wie wir uns zu diesen Menschen verhalten und auf sie reagieren.

Es können einem allerdings nicht nur andere Menschen wichtig sein, sondern ebenfalls man selbst. Man kann sich auch um sich selbst sorgen, sich als die Person wertschätzen, die man ist, und dementsprechend bestimmte Gefühls- und Verhaltensdispositionen in Bezug darauf haben, was man tut und was mit einem selbst geschieht. Solche Dispositionen lassen sich als ein Merkmal von *Selbstachtung* betrachten. Sie äußern sich beispielsweise darin,

dass man sich wohlwollend betrachtet (vgl. Majer. 2013. 17f.), ein bestimmtes Selbstwertgefühl hat und ein grundlegendes Vertrauen in sich selbst. Man hat ebenfalls Dispositionen dazu, in bestimmter Weise darauf zu reagieren, wie andere Menschen mit einem umgehen. Wir freuen uns zum Beispiel darüber, wenn Freunde ihre Wertschätzung für uns zum Ausdruck bringen. Und auf Verletzungen der Ehre reagieren wir oft mit Scham. Wenn der eigene Wert von jemandem grundsätzlich infrage gestellt wird, erscheint es angemessen, Empörung zu empfinden und sich gegen die Herabsetzung zu wehren (vgl. Dillon. 1995. 22f.). Besonders gravierend ist eine solche Herabsetzung, wenn durch sie deutlich wird, dass eine Person von anderen in einer grundsätzlichen Weise nicht gelten gelassen wird, beispielsweise indem ihr grundlegende Rechte abgesprochen werden. Mit Empörung und Widerstand reagieren Menschen in solchen Situationen oft unabhängig davon, ob sie selbst oder ihnen nahstehende Menschen von der ungerechten Behandlung betroffen sind. In diesem Sinne können Empörung, Ärger oder auch Wut als emotionale Komponenten ein mittelbarer Ausdruck der Wertschätzung sein, die wir für andere oder uns selbst empfinden.

Je nachdem, welches Merkmal von *Achtung* man betrachtet, gehen unterschiedliche Gefühle mit ihr einher. Wir empfinden zum Beispiel Bewunderung gegenüber Menschen, die wir in spezifischer Hinsicht besonders hoch schätzen, ein Gefühl, das auf das Selbstverhältnis einer Person nicht recht zu passen scheint. In Bezug auf eigene Leistungen spricht man eher von Stolz. Daneben schätzen wir andere Menschen aber auch einfach als die wert, die sie sind, ohne dass wir sie zwangsläufig für etwas bewundern müssten. Mit dieser Art von Wertschätzung können unterschiedliche Gefühle verbunden sein, je nachdem, in welcher Beziehung man zu der anderen Person steht. Da wir nicht nur zu anderen, sondern auch zu uns selbst in einem Verhältnis stehen, können wir uns selbst ebenfalls in dieser Weise wertschätzen. Darüber hinaus gehen mit der Wertschätzung einer Person um ihretwillen Dispositionen einher, in einer bestimmten Weise auf anderen oder sich selbst zu reagieren.

Die emotionale Komponente von *Achtung* habe ich in Bezug auf die *qualifizierte Achtung* und auf die *Wertschätzung* eines anderen um seinetwillen betrachtet. Doch *Achtung* kann wie gesagt auch bedeuten, dass wir jemanden gelten lassen, und damit scheinen weder Bewunderung noch die besondere Wertschätzung der individuellen Person einherzugehen. Im Gegenteil bedeutet *gelten lassen* möglicherweise viel eher, von spezifischen Gefühlen Abstand zu nehmen, und dem anderen einen bestimmten Raum zuzugestehen. Das beinhaltet auch, ihm mit einer gewissen Distanz zu begegnen, die ihn nicht daran hindert, sich in einem bestimmten Maße frei in der Welt zu bewegen.

3.5 Achtung als Einstellung gegenüber anderen

Wenn wir jemanden gelten lassen, stehen allerdings ebenfalls bestimmte Dispositionen oder eine spezifische Einstellung in Rede, denn eine Person als selbstbestimmte Akteurin anzusehen bedeutet, in bestimmter Weise auf ihr Handeln und Verhalten zu reagieren. Man nimmt sie in ihrem Handeln ernst und ist ihr beispielsweise für einen Gefallen dankbar oder über eine Kränkung empört. *Dankbarkeit, Übelnehmen, Vergebung, Empörung, sich gekränkt fühlen* und ähnliche Konzepte mehr haben die Gemeinsamkeit, dass es sich bei ihnen um etwas handelt, das Peter Strawson als *reaktive Einstellungen (reactive attitudes)* bezeichnet (Strawson. 1978. 205.). Diese Einstellungen sind ein wesentlicher Bestandteil unseres zwischenmenschlichen Umgangs, der Art und Weise, wie wir uns zueinander in Beziehungen verhalten. Jemandem in dieser Weise zu begegnen, bedeutet, eine bestimmte Grundeinstellung zu ihm zu haben, nämlich ihn für das, was er tut und sagt, verantwortlich zu halten. Diese Einstellung erlaubt es, gewisse Erwartungen an die Person zu richten, etwa diejenige, dass man von ihr nicht beleidigt wird. Tut sie es dennoch, sind wir in der Regel ärgerlich, und zwar nicht nur in der Weise, wie man es sein kann, wenn der lang ersehnte Sommerurlaub ins Wasser fällt. Vielmehr nimmt man es der Person übel, dass sie sich so verhalten hat, eben deshalb, weil man sie für verantwortlich hält (vgl. Strawson. 1978. 218.).

Allerdings gibt es Umstände, unter denen wir unsere Erwartungen aufgeben, zum Beispiel wenn wir erfahren, dass die andere Person im Augenblick der Beleidigung gar nicht wusste oder kontrollieren konnte, was sie tat. Vielleicht war sie sehr betrunken oder es stellt sich im Nachhinein heraus, dass sie an einer neuronalen Krankheit wie dem Tourette-Syndrom leidet. In diesem Lichte besehen, scheint es plötzlich unangemessen, die Beleidigung übel zu nehmen, auch wenn es nichts daran ändert, dass wir die Person selbst nach wie vor als verantwortliche Akteurin betrachten (vgl. Strawson. 1978. 209.). Doch wir sind nicht zu allen Menschen in dieser Weise eingestellt, denn manchmal erscheint es grundsätzlich unangebracht, jemandem etwas übelzunehmen. Wer es einem Säugling übelnimmt, dass er nicht aufhört zu schreien, ist wahrscheinlich akut überfordert, doch er hat keinen Grund, den Säugling für verantwortlich zu halten. Er kann schließlich nichts dafür, dass er so schreit, und zwar, weil er grundsätzlich nicht in der Lage ist, etwas für sein Verhalten zu können. Gleiches gilt für Menschen, die geistig stark beeinträchtigt sind, sei es, weil sie schwere Symptome einer psychischen Störung haben, eine geistige Behinderung oder anderweitige Einschränkungen. In diesen Fällen ist es nicht die einzelne Handlung einer grundsätzlich verantwortlichen Akteurin,

hinsichtlich derer wir aus bestimmten Gründen von unseren zwischenmenschlichen Erwartungen absehen. Vielmehr ist es gegenüber manchen Menschen nicht angebracht, sie überhaupt als verantwortliche und damit moralische Akteurinnen und Akteure zu sehen. Je nachdem, ob wir Menschen als grundsätzlich verantwortlich oder nicht betrachten, gehen wir anders mit ihnen um. Entweder als Menschen, um die wir uns kümmern und für die wir Sorge tragen, oder eben auch als Adressatinnen und Adressaten bestimmter (moralischer) Erwartungen (vgl. Strawson. 1978. 211.). Beide Einstellungen können ein Ausdruck von Achtung sein. Für jemanden zu sorgen bedeutet, ihn nicht zu schädigen, sondern seine Bedürfnisse zu berücksichtigen, ihn in seinen moralischen (Schutz-)Ansprüchen und Rechten gelten zu lassen und sich um eine wertschätzende Beziehung zu ihm zu bemühen. Bestimmte Erwartungen oder Forderungen an jemanden zu richten, heißt, einen Menschen zudem in seiner Verantwortungsfähigkeit und Eigenständigkeit ernst zu nehmen.

Gleichzeitig aber können beide Einstellungen auch ein Ausdruck von mangelnder Achtung sein. Denn wenn man jemanden als nicht verantwortungsfähig behandelt, der es sehr wohl ist, nimmt man ihn nicht ernst und behandelt ihn paternalistisch. Und umgekehrt läuft man Gefahr, sich gegenüber einer Person verächtlich zu zeigen oder sie zu beschämen, wenn man ihr ständig Dinge übelnimmt, obwohl sie gar nicht die Voraussetzungen hat, den jeweiligen Erwartung zu entsprechen. Man ignoriert ihre spezifischen Bedingungen und zeigt eine Haltung, die ihr gegenüber nicht angemessen ist. In unserem alltäglichen Umgang miteinander ist es allerdings oft gar nicht so leicht zu erkennen, welche Einstellung angemessen ist. Es gibt zwar selbstverständlich viele klare Fälle, doch wir befinden uns auch immer wieder in Beziehungen und Situationen, in denen es schwierig ist, eine angemessene Einstellung einzunehmen, beispielsweise, wenn Kinder und Jugendliche erst lernen, Verantwortung zu tragen, oder wenn ältere Menschen mit einer degenerativen und fortschreitenden neuronalen Erkrankung ihre Verantwortungsfähigkeit nach und nach einbüßen. Und schließlich gehört es manchmal auch zu einem rücksichtsvollen und freundlichen Umgang, die eigenen Erwartungen und Forderungen für einen Augenblick oder eine Weile zurückzunehmen, etwa um eine Beziehung zu entlasten (vgl. Strawson. 1978. 212, 222.).

Achtung im Sinne einer Einstellung meint also nicht nur, dass man jemanden bewundern oder wertschätzen kann, sondern es kann ebenfalls bedeuten, jemanden gelten zu lassen. Zu jemanden in bestimmter Weise eingestellt zu sein, ist mit spezifischen Verhaltensdispositionen gegenüber der Person verbunden. Ob diese Einstellungen und Dispositionen ein Ausdruck von Achtung sind, hängt von den Bedingungen der jeweiligen Person ab. Man kann dabei zwischen zwei grundlegenden Einstellungen unterscheiden, nämlich

jemanden entweder als grundsätzlich verantwortungsfähig betrachten oder nicht.

Achtung als eine bestimmte Einstellung gegenüber anderen zu betrachten, hat also offenbar viel mit dem Konzept der Verantwortung zu tun. Wenn man diese Überlegungen nun auf den Begriff der Selbstachtung bezieht, scheint es auf den ersten Blick trivial, davon auszugehen, dass Menschen, die über Dinge wie Selbstachtung nachdenken können, sich selbst für verantwortungsfähig halten. Sie zweifeln gewiss nicht daran, dass andere ihnen Beleidigungen übelnehmen würden, dass sie Dank für einen Gefallen verdienen oder im Falle einer Verfehlung um Entschuldigung bitten können. Bei Handlungen allerdings, die eine Person in Bezug auf sich selbst tut oder die ihr durch andere widerfahren, ist die Frage nach Verantwortung keineswegs trivial. Dieser Aspekt ist bereits mit Blick auf Verletzungen der Ehre relevant gewesen, insofern man sich auch dann als verantwortlich betrachten kann, wie man von anderen gesehen wird, wenn man selbst gar keine Schuld daran trägt, dass die eigene Ehre verletzt worden ist. Wer sich (bewusst) schämt, wird einer Differenz gewahr, zwischen dem, wie er von anderen oder von sich selbst gesehen wird, und wie er gesehen werden will. Scham bringt also zum Ausdruck, dass man sich nicht so um sein Ansehen kümmern kann, wie man es gern tun würde, und dies setzt wiederum voraus, dass man sich als verantwortlich betrachtet, auch wenn man es unter Umständen gar nicht ist bzw. durch andere davon abgehalten wird, dieser Verantwortung nachzukommen. Vor diesem Hintergrund lässt sich *Scham* ebenfalls als eine reaktive Haltung verstehen (vgl. Strawson. 1978. 219.) und als Indikator dafür, dass die, die sich schämt, darum ringt, sich selbst zu achten (vgl. Immenschuh und Marks. 2014. 12f.). Denn einerseits ist die Person nicht einverstanden damit, wie sie von anderen gesehen wird (oder glaubt, gesehen zu werden), und andererseits ist ihr daran gelegen, diesem Missverhältnis etwas entgegenzusetzen.

Doch kann man sich selbst auch mit einer Einstellung betrachten, die impliziert, dass man nicht verantwortungsfähig ist? Strenggenommen ist das selbstverständlich schwierig, schließlich hält man sich im oben beschriebenen Sinne grundsätzlich für verantwortungsfähig und betrachtet sich nicht wie einen Säugling oder eine Komapatientin. Situativ kann man aber durchaus der Meinung sein, dass man moralisch nicht verantwortlich ist, etwa dann, wenn es entlastende oder entschuldigende Umstände gibt. Unabhängig davon kann man allerdings auch grundsätzlich dazu neigen, stets anderen die Verantwortung in die Schuhe zu schieben, wenn etwas schlecht gelaufen ist. Möglicherweise sieht man auch seine (schlechten) Stimmungen und Gefühle meistens im Handeln und Verhalten anderer begründet. Oder man hält die Umstände der eigenen (falschen) Entscheidungen grundsätzlich für so

zwingend, dass eine Zuschreibung von Verantwortung im vollen Sinne nicht möglich scheint. Wie gesagt, würde man zugleich von sich behaupten, zur Verantwortung fähig zu sein, und das ist man ja auch. Doch die Haltung, die man in Bezug auf das eigene Handeln und Verhalten zum Ausdruck bringt, widerspricht dieser Behauptung zumindest teilweise. Im Zuge der Überlegungen zu den reaktiven Einstellungen, die wir zueinander einnehmen können, habe ich dafür argumentiert, dass *Achtung* voraussetzt, dass unsere grundsätzlichen Einstellungen zu der Verantwortungsfähigkeit der betreffenden Person passen müssen. Wenn das nicht gelingt, besteht die Gefahr, die andere Person zu kränken oder zu missachten. Für das Konzept der Selbstachtung bedeutet das dementsprechend, dass man einen Mangel an Selbstachtung zeigt, wenn man stets darum bemüht ist, sich aus der Affäre zu ziehen, statt für die Dinge geradezustehen, die in den Bereich der eigenen Verantwortung fallen. Man nimmt sich dann als verantwortungsfähige Person nicht hinreichend ernst.

Zusammenfassung

Der Begriff *Selbstachtung* ist aus zwei einfachen Begriffen zusammengesetzt, nämlich *Selbst* und *Achtung*. Es handelt sich also um ein reflexives Kompositum und es teilt mit anderen seiner Art, dass eine bestimmte Aussage über das *Selbst*, die Person, gemacht wird, beispielsweise, dass sie wie im Falle der *Selbsttötung* etwas mit sich tut. Insofern Handlungen Gegenstand ethischer Bewertungen sind, ist die Frage interessant, welche Rolle es für die Bewertung einer Handlung spielt, dass sie auf die Akteurin selbst bezogen ist, und ob wir zu solchen Handlungen in derselben Weise verpflichtet sein können, wie zu Handlungen bzw. Unterlassungen gegenüber anderen. Grundsätzlich scheint es möglich zu sein, dass nicht nur ein moralisches Gebot der Achtung, sondern auch der Selbstachtung besteht. Am Beispiel der *Selbsttötung* ist allerdings deutlich geworden, dass die Gründe, die für Handlungsgebote gegenüber anderen Menschen sprechen, sich nicht zwangsläufig auf das Selbstverhältnis übertragen lassen. Das heißt, daraus, dass Achtung gegenüber anderen Menschen geboten ist, kann man nicht schließen, dass sie auch in Bezug auf die Akteurin selbst geboten ist. Am Beispiel der *Selbsttäuschung* ist deutlich geworden, dass ein reflexives Kompositum auch beschreiben kann, dass jemand etwas in Bezug auf sich selbst tut. Manche Handlungen, wie *täuschen* oder *herrschen* setzen zwei Personen voraus, eine die handelt und eine, die die Handlung erfährt. Die Erkenntnis, dass man sich selbst buchstäblich zwar nicht täuschen, aber andere in Bezug auf sich selbst täuschen kann, ist auch für das Konzept der Selbstachtung erhellend. Denn auch um sich selbst zu achten, muss die Akteurin nicht in zwei Teile zerfallen, von denen der eine achtet und der andere geachtet wird. Es ist deshalb sinnvoll, *Selbstachtung* als etwas zu verstehen, das man in Bezug auf sich selbst hat oder tut. In anderer Hinsicht unterscheiden sich die beiden Konzepte jedoch, weil *achten*, anders als *täuschen*, keine konkrete Handlung ist. Der Vergleich mit der *Selbstliebe* hat gezeigt, dass *Achten* wie *Lieben* vielmehr eine Haltung ist, die Handlungen begleitet und die man in Bezug auf sich selbst einnehmen kann.

Um nachzuvollziehen, worum es bei dieser Haltung gehen könnte, habe ich untersucht, wie wir über *Achtung* sprechen. Wir *zollen* oder *haben Achtung*, finden jemanden *achtbar* oder *beachtenswert* und *achten (auf)einander*. Je nachdem, in welcher Weise man den Begriff verwendet, können verschiedene Konnotationen damit verbunden sein, etwa der Bezug auf den sozialen oder moralischen Status einer Person, die besondere Anerkennung bestimmter Leistungen oder die Einstellung, die man gegenüber einer Person einnimmt. Manchmal sprechen wir von *Achtung* und manchmal von *Respekt*, mitunter

auch so, als wären die Begriffe synonym. Ich habe allerdings einen wichtigen Unterschied zwischen beiden Begriffen betont. Bildlich gesprochen beschreibt *Achtung* einen zwischenmenschlichen Umgang auf Augenhöhe, während wir aus *Respekt* den Hut vor jemandem ziehen.

Diese Unterscheidung findet man in der englischen Sprache, in der ein großer Teil der philosophischen Debatte um Selbstachtung stattfindet, allerdings nicht genauso wieder. *Achtung* kann man mit *respect* übersetzen, während *Respekt* am ehesten *esteem* bedeutet. Ähnlich verhält es sich mit *self-respect* und *self-esteem*, zwei Konzepte, die zwar Gemeinsamkeiten teilen, aber ebenfalls nicht synonym verstanden werden sollten. Mit *Selbstachtung* verwandte Begriffe gibt es auch im Deutschen. In diesem Zusammenhang bin ich auf das *Selbstwertgefühl* und die *Selbstwertschätzung* eingegangen, die beide mit dem Konzept der Selbstachtung den Bezug zum Selbstwert der Person teilen. Das heißt, alle drei Konzepte rekurrieren auf einen normativen Maßstab, der das Selbstverhältnis einer Person betrifft. Sie werden allerdings in unterschiedliche Begründungszusammenhängen verwendet. Beim *Selbstwertgefühl* geht es vor allem um das persönliche Erleben hinsichtlich des eigenen Wertes, mit der *Selbstwertschätzung* kommt die Reflexion des persönlichen Maßstabs hinzu und mit der *Selbstachtung* sind schließlich auch moralische Implikationen einbegriffen, die in Bezug auf andere Menschen bestehen.

Die Bandbreite dessen, in welcher Hinsicht wir einen Anspruch auf Achtung erheben können, ist groß. Angefangen von der sozialen Stellung oder Rolle einer Person, über ihre persönlichen Leistungen und Fähigkeiten, bis hin zu ihren individuellen Vorstellungen von Ehre oder Würde, fordern Menschen Achtung voneinander, zeigen sich gegenseitig Anerkennung und Wertschätzung oder enthalten einander diese vor. Darüber hinaus können sie aufeinander achten oder sich missachtend, kränkend oder demütigend verhalten und jemanden dadurch in seiner Ehre oder Würde verletzen. Solche Verletzungen sind bedrohlich für die Selbstachtung und haben das Potenzial, eine Person zu Rache und Vergeltung, aber auch zur Selbstbehauptung oder zum Protest herauszufordern, um das eigene Ansehen zu schützen oder einen Zustand der Beschämung oder Schande zu beenden. Aus diesem Grund ist das, was bei Verletzungen der individuellen Ehre und Würde in Rede steht, zentral, um das Konzept der Selbstachtung besser zu verstehen. Wenn man gedemütigt oder gekränkt wird, ist es schwieriger, sich als die Person wertzuschätzen, die man ist. Die damit verbundene Frage nach Identität bezieht sich auf die eigene Persönlichkeit und auf Vorstellungen, die man davon hat, wer man ist und wer man sein will. Selbstverständlich können wir immer wieder gute Gründe haben, all dies kritisch zu überdenken und gegebenenfalls verändern zu wollen, und solche Gründe können auch eine Kränkung seitens anderer Personen

rechtfertigen. Das bedeutet, eine wertschätzende Einstellung gegenüber sich selbst kann besser oder schlechter begründet sein und hängt damit auch von einem bestimmten normativen Maßstab ab.

Jemand um seiner selbst willen wertzuschätzen, ist eine andere Art von Achtung als Bewunderung oder anerkennender Respekt. Sie bezieht sich auf die gesamte Person und auf die Bedeutung, die diese für den anderen hat. Doch nicht alle, die wir achten, haben als individuelle Personen eine besondere Bedeutung für uns oder verdienen unsere Bewunderung. Die meisten Menschen auf der Welt achten wir, indem wir bestimmte Dinge unterlassen. Allererst unterlassen wir es etwa, ihnen Leid zuzufügen oder sie anderweitig daran zu hindern, sich frei in der Welt bewegen zu können. Um jemanden in diesem Sinne zu achten, müssen wir also eine gewisse Distanz zueinander wahren. Zugleich ist mit *Achtung* aber auch eine bestimmte zwischenmenschliche Einstellung verbunden, die sich entweder auf die andere Person als verantwortungsfähige Akteurin richtet und mit bestimmten normativen Erwartungen verbunden ist. Oder man betrachtet den anderen als einen Menschen, für den man in einer bestimmten Hinsicht zuständig ist, weil dieser selbst nicht für sich zuständig sein kann. Eine Haltung der Achtung bringt man allerdings nur dann zum Ausdruck, wenn man eine jeweils passende und angemessene Einstellung gegenüber dem anderen hat.

Für die *Selbstachtung* bedeutet das, dass wir auch uns selbst gegenüber eine angemessene Einstellung einnehmen müssen, jedenfalls dann, wenn uns an unserer Selbstachtung gelegen ist. Die eigene Verantwortung ernst zu nehmen, ist eine notwendige Voraussetzung, um Selbstachtung zu haben. Umgekehrt heißt das, keine oder einen Mangel an Selbstachtung zeigt diejenige, die sich ihrer Verantwortung entzieht. Die Übernahme von Verantwortung allein ist allerdings nicht hinreichend, um sich selbst zu achten, denn diese Haltung kann auch aus anderen Gründen erschwert werden. Nämlich erstens dann, wenn die Ansprüche einer Person an sich selbst mit einem fraglichen Verständnis von Wertschätzung verbunden sind. Zweitens ist es schwieriger, sich als die Person zu achten, die man ist, wenn man wichtige eigene Ansprüche selbstverschuldet verfehlt und sich dadurch nicht länger wertschätzen kann. Und drittens können andere Menschen eine Person davon abhalten, den eigenen Ansprüchen zu genügen. Dies geschieht, wenn Menschen in ihrer Ehre oder Würde verletzt werden und dann vor der Herausforderung stehen, sich dazu zu verhalten. Für alle drei Situationen stellt sich zudem die Frage, ob wir uns in solchen Momenten in einer bestimmten Weise verhalten sollten, ob wir also moralisch verpflichtet sind, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen, zu bewahren und nach Möglichkeit gegen Angriffe seitens anderer zu verteidigen.

In Bezug auf andere Menschen wird *Achtung* oft als ein grundlegendes moralisches Gebot betrachtet. Ob dieses Gebot nicht nur Pflichten gegenüber anderen, sondern auch in Bezug auf uns selbst impliziert, ist allerdings unklar. Deshalb werde ich im Folgenden unterschiedliche Begründungen für das moralische Achtungsgebot untersuchen, um zu prüfen, ob diese sich auf das Selbstverhältnis einer Person übertragen lassen.

TEIL II

Das moralische Gebot der Achtung

Bei der Untersuchung des Konzepts *Selbstachtung* im ersten Teil habe ich mich zunächst auf besondere Merkmale reflexiver Komposita konzentriert. Ich habe dann allgemeiner untersucht, wie wir das Konzept der Achtung verwenden und welche unterschiedlichen Elemente für das Verständnis des Begriffs bedenkenswert sind. An verschiedenen Stellen wurde im ersten Teil bereits deutlich, dass *Achtung* mit moralischen Konnotationen verbunden ist, insbesondere im Zusammenhang mit *missachten*, *verachten* und *jemanden gelten lassen*. Es besteht ein weitgeteilter Konsens, dass Achtung in moralischer Hinsicht eine grundlegende Rolle in unserem alltäglichen Leben spielt (vgl. Dillon. 2018.). Menschen nicht mit Achtung im moralischen Sinne zu behandeln, scheint verwerflich oder zumindest begründungsbedürftig zu sein (vgl. Neuhäuser. 2021.). Wenn es aber stimmt, dass es geboten ist, andere Menschen zu achten, ist die Frage, wie sich dieses Gebot begründen lässt, und ob es ausschließlich gegenüber anderen Menschen gilt oder ob man auch dazu verpflichtet ist, sich selbst zu achten.

Wir reden gelegentlich so, als seien wir in Bezug auf uns selbst zu bestimmten Dingen verpflichtet, etwa wenn man sagt, dass man sich eine bestimmte Handlung selbst schuldig sei. Das können sehr individuelle Anliegen sein, von denen man nicht unbedingt annehmen muss, dass grundsätzlich eine Pflicht dazu besteht. Jemand kann beispielsweise glauben, dass er es sich selbst schuldig ist, einmal in seinem Leben zum Grab seines musikalischen Idols zu reisen. Eine andere Person würde es sich nicht verzeihen, wenn sie eine sehr kranke Freundin nicht bis zuletzt zu Hause pflegt, und wieder jemand anderes könnte sich selbst in der Pflicht sehen, einen politischen Kampf für Geschlechtergerechtigkeit zu führen. Haben diese Personen tatsächlich besondere moralische Pflichten und zeigen sie einen Mangel an Selbstachtung, wenn sie sich nicht ihren Vorsätzen entsprechend verhalten? Dürften ihnen in diesem Fall auch andere moralische Vorwürfe machen, obwohl diese Pflichten nicht grundsätzlich bestehen? Offenbar ergeben sich aus der Annahme, dass es eine Pflicht zur Selbstachtung gibt, unterschiedlichen Fragen. Einmal nämlich die, ob wir aufgrund des Verhältnisses zu uns selbst besondere Pflichten haben, und zum

anderen, ob es moralische Pflichten gibt, die gegenüber allen Menschen gelten und deshalb auch in Bezug auf uns selbst.

Die zweite Frage impliziert, dass wir aufgrund des Achtungsgebots allen Menschen gegenüber zu bestimmten Handlungen verpflichtet sind, ungeachtet dessen, wer diese Menschen sind und in welcher Beziehung wir zu ihnen stehen. Eine solche Pflicht kann man aus dem universellen und grundlegenden Prinzip des Nichtschadens ableiten. Demnach sind wir dazu verpflichtet, anderen Menschen keinen Schaden und kein Leid zuzufügen. Dieses moralische Prinzip basiert auf den Prämissen, dass Menschen vulnerabel gegenüber Schädigungen sind und es zumindest prima facie schlecht ist, ihnen Leid zuzufügen. Im vierten Kapitel untersuche ich deshalb, welche Gründe für dieses Moralprinzip sprechen, das uns zur Achtung gegenüber anderen Menschen verpflichtet. Daran anschließend werde ich prüfen, ob sich aus diesem Prinzip ebenfalls eine Pflicht der Person in Bezug auf sich selbst ableitet. Denn dass Menschen gegenüber Schädigungen vulnerabel sind und es schlecht ist, ihnen Leid zuzufügen, gilt schließlich auch für einen selbst. Es könnte daraus also die Pflicht folgen, dass wir uns selbst nicht schädigen dürfen. Dann wäre es moralisch verboten, die eigene Gesundheit zu ruinieren, sein Hab und Gut ohne Not zu verwetten oder die eigenen Ziele nicht zu verfolgen. Solche und ähnliche Handlungen sind oft mit Leid für die Akteurin verbunden, was auf den ersten Blick für ein Verbot der Selbstschädigung zu sprechen scheint. Im Laufe der Untersuchung wird sich allerdings herausstellen, dass das nicht der Fall ist, sondern dass man sich selbst schädigen darf. Aus dem Prinzip des Nichtschadens lässt sich dementsprechend keine Pflicht zur Selbstachtung ableiten.

Der Grund, weshalb wir keine Pflicht haben, uns selbst nicht zu schädigen, liegt darin, dass wir ein Recht auf Selbstbestimmung haben. Eine weitere Annahme ist, dass uns auch moralische Rechte zur Achtung gegenüber unseren Mitmenschen verpflichten. Von dieser Warte aus werden Menschen nicht nur als Wesen betrachtet, die Leid erfahren können, sondern auch als solche, die beanspruchen dürfen, in einer bestimmten Weise behandelt zu werden. Moralische Rechte sind mit einem bestimmten Status verbunden, der uns dazu verpflichtet, andere als gleichberechtigt anzuerkennen und gelten zu lassen. Der moralische Status eines anderen Menschen bedeutet, dass diese Person über sich und ihre Lebensgestaltung selbst bestimmen darf und es niemanden gibt, der grundsätzlich in der Position ist, ihr Pflichten aufzuerlegen. Für das Konzept der Selbstachtung spielt der moralische Status eine zentrale Rolle. Menschen, deren Rechte verletzt werden, haben es oft schwerer, sich selbst als anspruchsberechtigt anzuerkennen. Dementsprechend sind Kämpfe um die Anerkennung grundlegender Rechte häufig auch als ein Akt

der Selbstbehauptung und Selbstachtung zu sehen. Die entscheidende Frage ist allerdings, ob die Pflicht, andere Menschen in ihrem moralischen Status anzuerkennen, sich auch auf das Selbstverhältnis einer Person übertragen lässt. Ist eine Person als Inhaberin moralischer Rechte dazu verpflichtet, sich selbst zu achten? Auch diesen Begründungsversuch einer Pflicht zur Selbstachtung beantworte ich schließlich negativ, weil mit dem Konzept der Rechte ein moralisches Verhältnis beschrieben wird, das zwischen mindestens zwei Menschen besteht. Im fünften Kapitel argumentiere ich dafür, dass die Differenz zwischen der Person, die ein Recht geltend macht, und jener, die diesem Recht entsprechen soll, für das Konzept des Rechts eine notwendige Voraussetzung ist. Sich selbst gegenüber macht man kein Recht geltend, sondern man entscheidet sich schlicht dafür oder dagegen, etwas Bestimmtes zu tun.

Aus den Begründungen des Achtungsgebots aus dem moralischen Prinzip des Nichtschadens sowie aus dem moralischen Status der Person folgen Pflichten, die wir gegenüber allen Menschen haben. Wenn man aber an nahstehende Personen denkt, zu denen man beispielsweise in bestimmten familiären oder freundschaftlichen Beziehungen steht, gibt es vermutlich darüber hinaus noch einen anderen Grund, weshalb man diese Personen achtet. Ein Freund etwa hätte guten Grund, sich geringschätzig behandelt zu fühlen, wenn man ihm wie einem entfernten Bekannten begegnet, und ein kleines Kind hat gegenüber seinen Eltern möglicherweise ein Recht darauf, dass sie fürsorglich und liebevoll mit ihm umgehen. Im sechsten Kapitel argumentiere ich deshalb dafür, dass nicht nur allgemeine moralische Prinzipien und Rechte, sondern auch Beziehungen moralische Pflichten begründen können, und dass diese mit bestimmten Einstellungen gegenüber den uns nahstehenden Menschen verbunden sind. Eine Pflicht zur Selbstachtung könnte dementsprechend daher rühren, dass wir ein besonderes, ja, einzigartiges Verhältnis zu uns selbst haben, das ebenfalls mit solchen spezifischen Pflichten verbunden ist. Doch auch diese Form der Begründung wird sich schließlich nicht als tragfähig erweisen. Der Grund dafür ist, dass unsere Beziehungen zu anderen Menschen als solche normative Implikationen enthalten, denn Freundin, Vater oder Mutter zu sein, bedeutet, jemandem gegenüber eine Rolle einzunehmen, die mit bestimmten normativen Erwartungen und Vorstellungen verbunden ist. Das Verhältnis einer Person zu sich selbst ist nicht in dieser Weise normativ bestimmt. Man kann zwar zu sich selbst unterschiedliche Einstellungen einnehmen, sich selbst beispielsweise eine Freundin sein, doch es gehört nicht begrifflich zum Selbstverhältnis einer Person. Dieses Verhältnis ist zwar mit bestimmten Fähigkeiten verbunden, etwa dass man auf sich selbst Bezug nehmen und seine Handlungen, Verhaltensweisen oder den eigenen Charakter

bewerten kann, doch es enthält nicht per se normative Implikationen, aus denen sich besondere moralische Pflichten ableiten ließen. Daraus schließe ich, dass auch mittels der Analogie zu Achtungspflichten gegenüber nahstehenden Menschen keine Pflicht zur Selbstachtung begründet werden kann.

Bei der Untersuchung der verschiedenen Begründungen des Achtungsgebots habe ich das Augenmerk auf recht allgemeine Formen der Begründung gelegt. Es handelt sich insgesamt um eine exemplarische Betrachtung, weshalb das Ergebnis, zu dem ich komme, kein abschließendes ist. Vielleicht gibt es eine Begründung dafür, dass wir eine moralische Pflicht zur Selbstachtung haben, die einen vierten Weg darstellt. Für den weiteren Verlauf dieser Untersuchung werde ich allerdings annehmen, dass es keine moralische Pflicht zur Selbstachtung gibt. Zwar haben wir gute Gründe, uns selbst zu achten, doch es kann uns niemand einen moralischen Vorwurf machen, wenn wir es nicht tun. Dennoch ist es sinnvoll, die unterschiedlichen Formen der Begründung genau in Augenschein zu nehmen, um etwas über das Konzept der Achtung zu erfahren. Es wird dadurch deutlich, warum wir wem gegenüber zur Achtung verpflichtet sind, inwiefern der moralische Status einer Person für ihre Selbstachtung von Bedeutung ist und was es heißt, einem Menschen wertschätzend zu begegnen. Und auch wenn wir keine Pflicht dazu haben, spricht nichts dagegen, sich dennoch zu achten. Was das genau heißt, und wozu wir verpflichtet sind, wenn wir uns selbst achten wollen, ist deshalb dann Gegenstand des dritten Teils dieser Arbeit.

Das Prinzip des Nichtschadens

Im ersten Teil habe ich bereits angedeutet, dass sich die moralische von einer qualifizierten Form der Achtung unterscheidet. Während letztere nur bestimmten Menschen gebührt, weil sie von hohem Rang sind, ein besonderes Amt bekleiden, oder sie aufgrund ihrer Leistungen oder Fähigkeiten verdient haben, zeichnet sich moralische Achtung dadurch aus, dass man dafür niemand Besonderes sein und nichts leisten muss. Doch wenn all diejenigen Gründe, aus denen man qualifizierte Achtung verdient, nicht gelten, aus welchen Gründen sollte man dann andere Menschen achten? Angesichts dessen, dass ein moralisches Gebot der Achtung oft als grundlegend angenommen wird und beinahe selbstverständlich erscheint, ist es umso wichtiger, die Gründe zu untersuchen, auf denen ein solches Gebot ruhen könnte. Ein naheliegender Kandidat für die Begründung des Achtungsgebotes scheint das Prinzip des Nichtschadens zu sein, insofern es eine grundlegende Annahme unserer alltäglichen Moralvorstellungen ist, dass es schlecht ist, anderen Menschen zu schaden. Diese basale Überzeugung findet sich historisch verschiedentlich wieder, beispielsweise in religiösen Geboten oder auch im berühmten Eid des griechischen Arztes Hippokrates von Kos (vgl. Maio. 2017. 105.) als Teil der antiken Grundsätze einer ärztlichen Ethik. Für das ärztliche Handeln ist dieses Prinzip bis heute gültig (vgl. Beauchamp und Childress. 2009. 149ff; Maio. 2017. 160f.) Etwas allgemeiner könnte man sagen, dass niemand Dinge tun sollte, die eindeutig schädigend für die Betroffenen sind, beispielsweise andere zu verletzen, zu betrügen, zu bestehlen oder zu töten. Dieser Grundsatz erscheint aus zwei Gründen plausibel. Zum einen leuchtet es ein, weil solche Handlungen für die Betroffenen in der Regel mit Leid und Verlust verbunden sind, Erfahrungen, die Menschen normalerweise vermeiden wollen. Zum anderen scheint es sich beim Prinzip des Nichtschadens um notwendige Voraussetzungen für ein zivilisiertes Miteinander zu handeln (vgl. Margalit. 2012. 13.).

4.1 Die Geltung des Nichtschadensprinzips

Als eine grundlegende moralische Übereinkunft unseres friedlichen Zusammenlebens erscheint es sinnvoll, dass wir es allererst unterlassen, anderen Menschen Leid zuzufügen. Bernard Gert beschreibt in seiner *Common Morality* diesen Gedanken als eine Art Pointe der Moral:

Morality, in the basic sense with which I am concerned, guides behavior only insofar as that behavior, directly or indirectly, affects other people. The point of morality is to lessen the suffering of those harms that all rational persons want to avoid: death, pain, disability, loss of freedom, and loss of pleasure. (Gert. 2004. 7.)

Entsprechend der *Common Morality* sollen wir einander nicht töten, keine Schmerzen verursachen, keine Fähigkeiten einschränken, nicht die Freiheit anderer beschneiden oder sie um ihre Freude bringen (vgl. Gert. 2004. 20.). Zwar können wir nicht immer mit Sicherheit wissen, wann wir beispielsweise die Freiheit einer Person einschränken oder ihre Freuden verhindern, doch die gemeinsame Überzeugung, dass derartige basale moralische Regeln existieren, ist davon unbenommen (vgl. Gert. 2004. 27.). Zugleich ist aber auch offensichtlich, dass es durchaus Gründe geben kann, einzelne Regeln zu brechen. Von staatlicher Seite ist es in unserer Gesellschaft beispielsweise erlaubt, eine Person ihrer Freiheit zu berauben, wenn diese ihrerseits in gravierender Weise gegen bestimmte Regeln und Gesetze verstoßen hat. Zum Schutz der Gemeinschaft könnte es dementsprechend gerechtfertigt sein, dass es in bestimmten Situationen Gründe für Ausnahmen von den moralischen Regeln geben kann. Insofern die Beschränkung der Freiheit einer Person ihrerseits ein Schaden ist, braucht es also einer Begründung, um einen solchen Eingriff zu rechtfertigen. In *On Liberty* formuliert John Stuart Mill deshalb ein Prinzip, das sogenannte „harm principle“, das (staatliche) Eingriffe in die Handlungsfreiheit der Menschen begründet und in der deutschen Übersetzung folgendermaßen lautet:

Dies Prinzip lautet: daß der einzige Grund, aus dem die Menschheit, einzeln oder vereint, sich in die Handlungsfreiheit eines ihrer Mitglieder einzumengen befugt ist, der ist: sich selbst zu schützen. Daß der einzige Zweck, um dessentwillen man Zwang gegen den Willen eines Mitglieds einer zivilisierten Gemeinschaft rechtmäßig ausüben darf, der ist: die Schädigung anderer zu verhüten. (Mill. 1974. 16.)

Mögliche oder tatsächliche schädigende Handlungen einer Person werden also als Rechtfertigung dafür betrachtet, in die Freiheit dieser Person einzugreifen und ihr damit selbst einen Schaden zuzufügen. Wenn um es Schädigungen oder Schadensrisiken geht, die zum Schutz der Gemeinschaft vermieden werden sollen, ist es naheliegend, an Verbrechen zu denken. Die Diskussion, die Mill damit angestoßen hat, bezieht sich vor allem auf die Frage, wie staatliche Gebote und Verbote begründet werden können und sollten. Schreibt man wie Mill der Freiheit des Einzelnen einen hohen Wert zu, dann sollten anspruchsvolle Kriterien dafür gelten, wann es gerechtfertigt ist, sie zu beschneiden (vgl. Appiah. 2010. 1ff). Mills Vorschlag klingt zunächst sehr einleuchtend,

insofern nur gegenüber derjenigen Person, die andere ihrerseits in ihrer Freiheit beschränkt, indem sie ihnen Schaden zufügt oder androht, Zwang ausgeübt werden darf. Doch eine akzeptable Einschränkung der Handlungsfreiheit setzt voraus, dass klar ist, worin ein Schaden besteht, und dass dieser Schaden auch tatsächlich moralisch relevant ist. Erst dann ist Mills Prinzip geeignet, schädliches Handeln zu legitimieren.

4.2 Nicht alle schädlichen Handlungen sind unmoralisch

Wer auf dem Nachhauseweg überfallen und ausgeraubt wird, ist zweifellos geschädigt worden. Der Angreifer, der sich mit dieser Tat bereichern wollte, hat offensichtlich gegen das Prinzip des Nichtschadens verstoßen und dabei unmoralisch gehandelt. Wenn aber ein Kind unerwartet auf eine vielbefahrene Straße rennt und verunglückt, ist es genau das, ein tragischer Unfall, aber kein Verbrechen. Würde sich später allerdings herausstellen, dass die Autofahrerin absichtlich zu schnell gefahren ist oder dass sie hätte bremsen können, um das Unglück abzuwenden, sähe die Sache anders aus. Ob es unmoralisch ist, gegen das Prinzip des Nichtschadens zu verstoßen hängt also mitunter davon ab, ob man absichtlich handelt oder nicht. Folgt daraus, dass wer jemandem absichtlich einen Schaden zufügt, in jedem Fall unmoralisch handelt? Nein, denn es sind ebenfalls Handlungen denkbar, die für andere schädigend sind, die wir aber dennoch nicht als unmoralisch betrachten würden. Wenn eine Spitzensportlerin beim Wettkampf die Titelverteidigerin schlägt, verliert diese ihren Titel als Weltmeisterin und vermutlich auch Sponsoren. Sie erfährt also einen Schaden, doch dieser ist moralisch vollkommen unbedenklich, obwohl die Konkurrentin sie im Wettkampf voller Absicht geschlagen hat. Dagegen ist es moralisch nicht unbedenklich, wenn sich der Unfall, bei dem das Kind zu Schaden kommt, in einer Spielstraße ereignet, durch die die Autofahrerin gedankenlos mit 50 Kilometern pro Stunde gefahren ist. Das Kind auf diese Weise zu schädigen, ist dann moralisch verwerflich, auch wenn die Autofahrerin dies ohne Absicht getan hat.

Diese Beispiele zeigen, dass es nicht immer leicht festzustellen ist, ob eine schädliche zugleich auch eine unmoralische Handlung ist. Hinzu kommt eine weitere Herausforderung, die die umfangreiche Diskussion von *Tun und Unterlassen* betrifft (vgl. ten Have. 2016. 240–246.). Mitunter muss man nämlich nicht einmal etwas tun, um jemandem einen Schaden zuzufügen. Wenn eine Ärztin einen Patienten im Notfall nicht reanimiert, schädigt sie ihn, obwohl sie nichts tut, sondern es unterlässt Leid bzw. den Verlust des Lebens für den Patienten abzuwenden (vorausgesetzt, es bestehen keine gegenteiligen

Behandlungsvereinbarungen). Wäre sie aber eine plastische Chirurgin, die es unterlässt, eine gewünschte Schönheitsoperation durchzuführen, müsste man, um dies als Schädigung zu begreifen, das Konzept in einem sehr weiten Sinne verstehen. Um die moralische Relevanz eines Schadens zu bewerten, spielt es also offenbar eine Rolle, ob Menschen absichtlich oder unabsichtlich handeln, ob sie etwas tun oder unterlassen und schließlich, ob überhaupt dasjenige, was in Rede steht, als Schaden betrachtet werden kann. Diese Fälle machen es schwierig, Mills Vorschlag zu folgen, und überall dort, wo ein Schaden geschehen ist, oder das Risiko eines Schadens besteht, eine Rechtfertigung dafür zu sehen, dass man eine Person ihrerseits schädigen darf. Vielmehr besteht die Versuchung, nur diejenigen Fälle als Schädigungen zu beschreiben, bei denen man den Eindruck hat, eine Freiheitseinschränkung sei gerechtfertigt. Dann leistet das ethische Prinzip allerdings nicht, was es sollte, nämlich eine gute Begründung dafür zu liefern, wann Individuen in ihrem Handeln eingeschränkt oder zu etwas gezwungen werden dürfen³.

4.3 Dicke und dünne Moral

Trotz dieser Schwierigkeiten, mit dem Begriff des Schadens zu einer allgemeinen Beschreibung moralisch verbotener Handlungen zu gelangen, gibt es wie gesagt die starke Intuition, dass es prinzipiell schlecht ist, andere Menschen zu schädigen. Die *Common Morality* geht deshalb von einer weitgeteilten Übereinstimmung aus, dass Menschen es als verwerflich betrachten, anderen Leid, Schmerzen und Verlust zuzufügen. Was alles als *Leid* gilt, unter welchen Umständen man Schmerzen freiwillig in Kauf nimmt und welche Verluste tolerierbar sind, darüber herrscht zwischen den Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten vielfach Uneinigkeit. Wenn es aber stimmt, dass Menschen grundsätzlich anerkennen, dass es so etwas wie eine moralisch relevante Schädigung gibt, teilen sie zumindest die Annahme, dass wir alle in einer basalen Weise verletztlich sind und es Gründe gibt, einander vor solchen Verletzungen zu schützen. Diese Übereinstimmung könnte man als einen gemeinsamen Nenner bezeichnen, von dem ausgehend

3 Zu diesem Schluss kommt auch Nils Holtug: „Perhaps there has even been an, as it were, ‘top-down’ tendency to characterize something as a harm if there seemed to be a case for coercion rather than the other way round.“ (Holtug, 2002, 387.) Zur Diskussion der verschiedenen Herausforderungen, die mit der Definition von *Schaden* einhergehen, siehe Holtug, 2002.; Feinberg, 1987, 31ff.

wir begreifen können, dass jemand etwas als Leid empfindet, selbst wenn es für uns selbst kein Leid bedeutet.

Diesen gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem aus der Mensch als ein Wesen betrachtet wird, das geschädigt werden kann und dadurch verletzbar ist, kann man als Grundlage für das moralische Gebot der Achtung verstehen. Eine solche grundlegende gemeinsame Annahme zeigt, dass wir moralische Konzepte auf unterschiedlichen Ebenen miteinander teilen können. Wir können sie in groben Zügen beschreiben oder sehr fein und uns sowohl im Detail als auch nur in grundlegenden Punkten einig sein. Einigkeit bezüglich einer groben Beschreibung moralischer Vorstellungen bedeutet, dass wir zumindest in einem minimalen Sinn einen moralischen Konsens haben (vgl. Walzer. 1994. 4.). Auf dieser Basis kann man das moralische Handeln anderer Menschen verstehen, auch ohne eine differenzierte Praxis mit ihnen teilen zu müssen. Wenn wir beispielsweise erfahren, dass Menschen gegen die Unterdrückung eines tyrannischen Regimes protestieren, können wir diese Handlung nachvollziehen, ohne dass wir dafür die Hintergründe der Situation kennen müssten oder eine Erklärung darüber bräuchten, welche moralischen Überzeugungen diese Menschen haben. Wir vollziehen den Protest vor dem Hintergrund unserer eigenen Vorstellungen von Freiheit, Wohlergehen oder der Autonomie des Individuums nach. Die Tatsache, dass Menschen aus ganz unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen kulturellen Kontexten einander auf dieser basalen Ebene verstehen können, zeigt laut Michael Walzer, dass es eine „Minimalmoral“ gibt (Walzer. 1994. 6.). Die Minimalmoral ist aber nichts, worauf sich die Menschen kraft ihrer Rationalität geeinigt hätten, sondern vielmehr stets eingebettet in eine partikuläre, weit ausdifferenzierte Moral, die eine bestimmte Gemeinschaft im Laufe der Zeit entwickelt hat: „Moral ist von Beginn an dick, kulturell integriert, voller Resonanz, und sie erweist sich nur zu besonderen Anlässen als dünn, wenn die Sprache der Moral auf spezifische Zwecke gerichtet ist.“ (Walzer. 1994. 5.)

Gewiss lässt sich aus diesen „dünnen“ moralischen Übereinstimmungen keine ethische Theorie ableiten. Dass wir bestimmte Dinge für wichtig halten, bedeutet schließlich nicht, dass sie auch wichtig sind⁴. Dennoch lässt sich das Nichtschadensprinzip als moralische Übereinstimmung im Sinne

4 „Die Minimalmoral ist von großer Bedeutung, sowohl für Kritik als auch für Solidarität. Aber sie kann die Rechtfertigung dick aufgefaßter Werte nicht ersetzen oder an ihre Stelle treten. Soziale Demokratie, Marktfreiheit, moralisches Laissez-faire, republikanische Tugend, diese oder jene Idee von sozialem Anstand oder dem guten Leben — sie alle müssen in ihrer eigenen Begrifflichkeit gerechtfertigt werden. Unsere Argumente zu ihren Gunsten schließen das moralische Minimum wahrscheinlich mit ein, aber sie setzen es nicht einfach fort, sind nicht von ihm abgeleitet oder hervorgebracht.“ (Walzer. 1994. 12).

einer Minimalmoral verstehen, das es grundsätzlich und kontextbezogen zu begründen gilt. Ein allgemeiner Grund für dieses Prinzip besteht wie gesagt darin, dass Menschen anfällig für Schädigungen sind und diese Leid für sie bedeuten. Ein weiterer Grund ist die Annahme, dass es einem friedlichen Zusammenleben dient, wenn wir uns nicht gegenseitig verletzen. Es gibt bestimmte Handlungen, die man grundsätzlich als schädigend betrachten kann, insofern „Menschen normalerweise nicht wollen, daß sie getötet werden, daß man ihnen Schmerzen oder andere Leiden zufügt“ (Wolf. 1984. 78.). Ursula Wolf nennt das einen „Kernbereich, hinsichtlich dessen mehr oder weniger feststeht, was ein Übel ist“ (Wolf. 1984. 78.).

Mit dieser Begründung ist das moralische Prinzip des Nichtschadens eine ethische Forderung nach basalem Schutz, der zugleich eine Voraussetzung für ein friedliches, gemeinschaftliches Zusammenleben ist (vgl. Wolf. 1984. 75.). ‚Basal‘ kann man in diesem Zusammenhang und mit Blick auf die beschriebenen Beispiele so verstehen, dass es prima facie geboten ist, in unserem Handeln eine bestimmte Rücksicht walten zu lassen, eine Form von Distanz, die es weniger wahrscheinlich macht, anderen Leid zuzufügen. Es ist auch deshalb eine basale oder grundlegende Form moralischen Verhaltens, weil es den Akteurinnen und Akteuren eher wenig abverlangt. Meistens müssen wir lediglich Dinge unterlassen, um die Schädigung anderer Personen zu vermeiden (vgl. Beauchamp und Childress. 2009. 149ff; Maio. 2017. 160f.). Manchmal kann mit dem Prinzip des Nichtschadens auch mehr von uns gefordert werden, wie im Fall der Ärztin, die etwas dagegen tun sollte, dass ihr Patient verstirbt. In den meisten Fällen aber und zum Zwecke eines grundsätzlich friedlichen Zusammenlebens ist es hinreichend, wenn wir einander in Ruhe lassen, um unsere moralische Pflicht entsprechend diesem Prinzip zu erfüllen. Grundsätzlich verpflichtet das Nichtschadensprinzip uns also vor allem dazu, voneinander Abstand zu halten, wenn auch nicht immer im buchstäblichen Sinne. Dieser Gedanke schließt an einen Aspekt der moralischen Achtung an, der bereits im ersten Teil der Arbeit zur Sprache kam. *Achtung* kann bedeuten, *jemanden gelten zu lassen*, und das geschieht „in einem Abstand von ihm“, wie Rüdiger Bittner sagt (Bittner. 2009. 348.). Um jemand in diesem Sinne zu achten, muss man die Person als solche nicht in besonderer Weise wertschätzen, ihrer Autorität unterstehen oder sie für etwas bewundern. Um sie jedoch tatsächlich als Person gelten zu lassen, ist, wie sich im Folgenden zeigen wird, das Prinzip des Nichtschadens nicht hinreichend. Es gibt uns aber einen Grund, anderen Menschen kein Leid zuzufügen und ihnen buchstäblich oder auch im übertragenen Sinne nicht zu nahe zu treten.

4.4 Sollen wir uns selbst achten, weil wir uns nicht schaden dürfen?

Menschen können nicht nur anderen Menschen Leid zufügen, sondern auch sich selbst. Sie können Dinge tun, die für sie von Nachteil sind, und dies auch ohne gute Gründe, die dieses Handeln in anderer Weise rechtfertigen würden. Manchmal wird angenommen, dass Menschen generell dazu neigen, sich selbst möglichst nicht in den Nachteil zu setzen, doch es lassen sich gleichzeitig auch verschiedene Formen von selbstschädigendem Verhalten beschreiben (Mummendey. 1996.). Nicht in allen Formen, in denen man andere Menschen schädigen kann, kann man dies auch auf sich bezogen tun. Man kann andere bestehlen oder bestechen, sich selbst aber nicht. Das Beispiel der Selbsttäuschung im ersten Kapitel hat außerdem gezeigt, dass sich eine Handlung verändern kann, je nachdem, ob man etwas mit anderen oder mit sich selbst macht. Dennoch gibt es viele Weisen, sich selbst zu schädigen. Von einer sehr radikalen Form der Selbstschädigung, nämlich der Selbsttötung, war ebenfalls bereits im ersten Kapitel die Rede. Die meisten Menschen schädigen sich allerdings viel häufiger selbst, indem sie Gesundheitsrisiken eingehen, Dinge vernachlässigen, die wichtig wären, um selbstgesetzte Ziele zu erreichen, indem sie zu viel arbeiten und zu wenig schlafen, Beziehungen pflegen, die ihnen nicht guttun, oder auch indem sie dazu beitragen, die Welt zu zerstören, in der sie leben.

Wenn es stimmt, dass das Prinzip des Nichtschadens mit einer moralischen Pflicht verbunden ist, anderen Menschen keinen Schaden zuzufügen, weil dies Leid für sie bedeutet, könnte das ebenfalls in Bezug auf uns selbst gelten. So wie das Gebot der Achtung die Schädigung anderer verbietet, würde es uns als ein Gebot der Selbstachtung verpflichten, uns selbst nicht zu schädigen. Die vorangegangene Diskussion zum Prinzip des Nichtschadens hat gezeigt, dass nicht alle Schädigungen, die wir anderen zufügen können, moralisch relevant sind. In der Annahme, dass selbstschädigende Handlungen verboten sind, ist es dementsprechend ebenfalls notwendig zu klären, welche dieser Handlungen moralisch relevant sein könnten. Beispielsweise ist es moralisch eindeutig nicht von Belang, wenn man beim Zwiebelschneiden die eigene Fingerkuppe erwischt, insofern es sich um ein Versehen handelt. Andere Fälle sind nicht unmittelbar eindeutig, denn manche Schädigungen nehmen wir bereitwillig hin, wenn sie unvermeidbar sind, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Ein professioneller Tänzer nimmt es in der Hoffnung auf eine erfolgreiche Karriere hin, dass er seinen Körper in hohem Maße verschleißt. Wir lassen es zu, operiert zu werden, um danach bei besserer Gesundheit zu sein. Wir riskieren

Hautkrebs, um die Sonne zu genießen oder schön braun zu werden. Manchmal nehmen wir also Schäden oder Risiken in Kauf, weil sie uns alles in allem betrachtet verträglich oder gerechtfertigt erscheinen. Im Folgenden möchte ich deshalb das Beispiel einer Pokerspielerin untersuchen, die aus einer wilden Laune heraus beschließt, alles, was sie hat und ihr Eigentum nennt, auf eine Karte zu setzen. Im Falle des Verlustes entsteht hierbei ein Schaden, der den meisten vermutlich weder verträglich noch gerechtfertigt erscheint. Wenn es ein moralisches Gebot der Selbstachtung gibt, das von uns verlangt, uns nicht zu schädigen, dann sollte zumindest in dieser Situation für die Pokerspielerin die Pflicht bestehen, nicht mit einem Schlag alles zu verspielen, was sie hat.

Für die Geltung der Nichtschadensprinzips habe ich zwei Gründe angeführt, nämlich einerseits die Tatsache, dass Menschen leiden, wenn sie geschädigt werden, sowie andererseits die Überlegung, dass ein solches Prinzip einen wichtigen Beitrag zu einem friedlichen Zusammenleben leistet. Dieser zweite Grund, der das Zusammenleben der Menschen betrifft, scheint von vornherein als Begründung einer Pflicht sich selbst gegenüber auszuschneiden. Denn insoweit es niemanden außer die Pokerspielerin betrifft, was sie mit ihrem Vermögen macht, besteht nicht die Gefahr, dass sie damit ein friedliches Zusammenleben stört. Und wenn das Wohl anderer in Rede stünde, wäre ihre Pflicht eben darin begründet, nicht aber in dem Verhältnis zu sich selbst. Das heißt, das Selbstverhältnis ist rein begrifflich vom sozialen Miteinander ausgeschlossen (vgl. Gert. 2004. 7.).

Die Frage, ob das Prinzip des Nichtschadens eine Pflicht zur Selbstachtung begründet, bezieht sich also darauf, dass sich die Person Leid zufügt, wenn sie sich selbst schädigt. Wer alles verspielt, was er hat, wird fortan in Armut leben müssen, was in vielerlei Hinsicht leidvoll ist. Ist es moralisch verwerflich, sich selbst dieses Leid anzutun, und hat die Pokerspielerin dementsprechend moralische Gründe, ihren riskanten Einsatz zu unterlassen? Laut Mill darf die Freiheit eines Menschen nur dann eingeschränkt werden, wenn sein Handeln ein Schaden oder ein Schadensrisiko für andere bedeutet. Diesen Gedanken halte ich für plausibel, weil man mit einer Schädigung nicht nur Leid zufügt, sondern dieses Leid jemandem antut, der aller Wahrscheinlichkeit nach nicht geschädigt werden will. „Menschen“ so hatte ich Wolf zitiert, „[wollen] normalerweise nicht, daß sie getötet werden, daß man ihnen Schmerzen oder andere Leiden zufügt“ (Wolf. 1984. 78.). Doch wir kennen selbstverständlich auch Situationen, in denen man darin einwilligt, einen Schaden zu erfahren, etwa dann, wenn man sich einer Operation unterzieht, ein Ohrloch stechen lässt oder eben dann, wenn man freiwillig ein bestimmtes Risiko eingeht, wie es die Pokerspielerin tut. Gerade die ersten beiden Beispiele zeigen, dass wir es oft unproblematisch finden, dass sich jemand schädigen lässt, und dass

damit offenbar keine moralische Implikation verbunden ist. Im Falle der Pokerspielerin könnte man allerdings trotzdem Zweifel daran haben, dass es moralisch völlig irrelevant ist, dieses große Risiko einzugehen. Denn einerseits ist der Schaden nicht vernachlässigbar wie derjenige, sich ein Ohrloch stechen zu lassen, und andererseits sprechen keine guten Gründe dafür, sein Hab und Gut zu verspielen, während wir eine medizinisch indizierte Operation in der Regel für einen guten Grund halten, den damit verbundenen Schaden auf sich zu nehmen. Der Gedanke liegt nahe, dass Selbstschädigung nur unter bestimmten Umständen unproblematisch ist, nämlich dann, wenn es sich entweder um geringe Schädigungen handelt oder wenn der Schaden zu einer positiven Kosten-Nutzen-Bilanz führt.

Diese Schlussfolgerung ist allerdings nicht damit vereinbar, dass die Freiheit eines Menschen nur dann eingeschränkt werden sollte, wenn er seinerseits andere schädigt oder zu schädigen droht. Ein zentraler Grund für Mills Prinzip des Nichtschadens ist es, Menschen vor paternalistischen Übergriffen seitens des Staates zu schützen. Diese Position vertritt Mill ebenfalls im Hinblick auf die allgemeine Lebensführung und die Idee von Pflichten gegenüber sich selbst (vgl. Mill. 1974. 104ff.). Er betrachtet es als herabwürdigend und paternalistisch, einen Menschen hinsichtlich dessen zu tadeln, was in den Bereich seiner persönlichen Entscheidung fällt. Zwar ist es wichtig, dass wir einander Ratschläge erteilen, uns zu einer bestimmten Handlung oder Lebensführung ermutigen oder darin unterstützen, das Bessere vom Schlechteren zu unterscheiden. Doch er betont, dass „weder ein einzelner noch eine Menge von Personen [...] berufen [sind], einem andern Menschen in reifem Alter zu sagen, daß er zu eigenem Vorteil mit seinem Leben etwas nicht tun sollte, was er sich vorgenommen hat“. (Mill. 1974. 105.)

Der Pokerspielerin dürfen wir demnach sehr wohl einen guten Rat geben, um zu versuchen, sie von ihrem Vorhaben abzubringen. Man darf ihr jedoch nicht die Entscheidungshoheit darüber absprechen, was sie mit ihrem Eigentum anstellen will. Mills anti-paternalistischer Gedanke macht deutlich, dass die Distanz, zu der uns moralische Achtung verpflichtet, auch deshalb erforderlich ist, weil es falsch ist, anderen zu sagen, was sie tun oder lassen sollen, wenn die Angelegenheit nur sie selbst betrifft. In Bezug auf uns selbst können wir einen solchen Abstand nicht wahren, wir können uns nicht aus den eigenen Angelegenheiten raushalten. Das ist aber auch gar nicht notwendig, eben weil wir uns selbst dafür oder dagegen entscheiden können, Leid, Verlust oder andere Schäden in Kauf zu nehmen. Die jeweiligen Gründe, aus denen wir uns entscheiden, können vernünftiger oder weniger vernünftig sein. Das aber macht keinen Unterschied dafür, dass es uns aus moralischen Gründen zusteht, selbst zu entscheiden, was wir tun wollen.

Es zeigt sich, dass Leid, das mit einer eigenen Entscheidung verbunden sein kann, keine Pflicht zur Selbstachtung rechtfertigt. Und auch die zweite Rechtfertigung, dass das Prinzip des Nichtschadens dem friedlichen Zusammenleben dient, kann keine Pflichten gegenüber sich selbst begründen, insoweit eine Schädigung allein die Akteurin selbst betrifft. Für das Konzept der Selbstachtung scheint stattdessen vielmehr die anti-paternalistische Vorstellung eine Rolle zu spielen, dass es anderen nicht zusteht, darüber zu bestimmen, was jemand mit sich tun oder lassen sollte. Denn mit einem solchen Urteil würde man sich über eine andere Person erheben, ohne dass moralische Gründe im Hinblick auf andere Menschen dafür sprechen würden. Wenn eine Person freiwillig und selbstverantwortlich bereit ist, einen Schaden in Kauf zu nehmen, ist es eine unzulässig Bevormundung, ihr etwas anderes vorzuschreiben. Zwar schädigt man die Person dadurch nicht notwendigerweise, sondern kann vielleicht sogar im Gegenteil einen Schaden, den sie im Begriff ist, sich zuzufügen, von ihr abwenden. Dennoch verletzt man durch die Bevormundung möglicherweise etwas anderes, nämlich ihr Recht auf Selbstbestimmung, und lässt sie nicht als gleichberechtigte Person gelten.

Das Prinzip des Nichtschadens verpflichtet uns gegenüber allen Menschen zu moralischer Achtung. Es bedeutet, anderen prima facie kein Leid zuzufügen und stellt eine grundlegende Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben dar. Eine Pflicht zur Selbstachtung begründet dieses Prinzip allerdings nicht. Im Gegenteil scheint die Pflicht, sich nicht zu schädigen, unvereinbar damit, dass es uns zusteht, selbstbestimmte Entscheidungen zu treffen. Wenn diese Vermutung stimmt, erschöpft sich moralische Achtung gegenüber anderen nicht darin, ihnen keinen Schaden zuzufügen. Ich nehme deshalb an, dass wir moralische Rechte haben, die von anderen Menschen verletzt werden können. Inhaberin oder Inhaber von moralischen Rechten zu sein, heißt, dass man einen bestimmten moralischen Status hat, den es zu achten gilt. Wenn man sich zu diesem Status auch selbst ins Verhältnis setzen kann, könnte er ein Grund für Pflichten gegenüber sich selbst sein und damit ein moralisches Gebot der Selbstachtung rechtfertigen.

Moralische Rechte

Das Prinzip des Nichtschadens gibt eine Antwort darauf, was es heißt, andere Menschen moralisch zu achten, nämlich insoweit Rücksicht auf sie zu nehmen, dass man ihnen keinen Schaden zufügt. Der Grund dafür ist, dass Menschen in der Regel darunter leiden, geschädigt zu werden, Leid aber etwas ist, das man meistens vermeiden will. Deshalb sind wir prima facie dazu verpflichtet, Dinge zu unterlassen, die andere schädigen. Eine Pflicht zur Selbstachtung kann mit diesem moralischen Prinzip aber nicht begründet werden, weil Menschen – so die Annahme – ein Recht darauf haben, selbst zu entscheiden, ob sie Leid in Kauf nehmen wollen oder nicht. Würde man jemandem also ein bestimmtes Verhalten in Bezug auf sich selbst vorschreiben und sei es auch zu seinem Wohle, würde man ihm damit Unrecht tun. Eine Person zu schädigen, ist demnach etwas anderes, als ihr Unrecht zu tun. Der Ruf einer Politikerin nimmt beispielsweise Schaden, wenn in der Zeitung ausführlich über ihre Bestechungsaffäre berichtet wird, doch solange es sich um Tatsachen handelt, widerfährt ihr dadurch kein Unrecht. Das heißt, man kann geschädigt werden, ohne Unrecht zu erfahren. Andererseits kann man auch Unrecht erleiden, ohne dass man zugleich geschädigt wird. Eine Ärztin könnte zum Beispiel ohne Einverständnis des Patienten Informationen an seine Angehörigen weitergeben, ohne dass sich dies schädlich für ihn auswirkt. Dennoch hat die Ärztin in diesem Moment das Recht des Patienten auf Privatsphäre und informationelle Selbstbestimmung verletzt. Inhaberinnen und Inhaber moralischer Rechte können also auch dann missachtet werden, wenn sie keinen Schaden erfahren, indem sie in ihren Rechten verletzt werden.

Der Rechte-Inhaberin kommt ein moralischer Status zu, der ein bestimmtes normatives Verhältnis zwischen ihr und anderen Personen begründet. Gegenstand dieses Kapitels ist deshalb die Frage, wie dieser moralische Status begründet werden kann und mit welchen Pflichten er einhergeht. Nach einem verbreiteten Verständnis werden moralische Rechte als grundlegende Interessen betrachtet, die einen bestimmten moralischen Stellenwert haben und deshalb einer besonderen Rücksicht bedürfen. Dieses Verständnis erweist sich allerdings als falsch, weil man auf diesem Wege nicht die besondere normative Position erklären kann, die einen moralischen Status ausmacht. Denn die Inhaberinnen und Inhaber sind aufgrund dieses Status gleichberechtigte Individuen, die einander ohne weitere Bedingungen keine Vorschriften machen dürfen. Anders als mit dem Prinzip des Nichtschadens kann man mit dem

Konzept der moralischen Rechte dementsprechend darstellen, was das Problem an paternalistischen Handlungen ist. In Bezug auf uns selbst besteht allerdings weder die Gefahr, paternalistisch zu handeln, noch sich selbst in den eigenen Rechten zu verletzen. Rechte beziehen sich notwendigerweise auf ein Verhältnis zwischen mindestens zwei Menschen. Sie dienen dem Schutz des Individuums in seiner Entscheidungshoheit sowie der Voraussetzungen, die es braucht, um diese Hoheit ausüben zu können. Deshalb komme ich zu dem Schluss, dass auch aus dieser Begründung des Achtungsgebots keine Pflicht zur Selbstachtung abgeleitet werden kann. Dennoch spielen moralische Rechte eine wichtige Rolle für die Selbstachtung einer Person. Denn nur diejenige, die sich ihres moralischen Status bewusst ist, kann sich im Verhältnis zu anderen Menschen als gleichberechtigt betrachten und einfordern, von ihnen geachtet zu werden.

Für die folgenden Überlegungen zum Begriff des Rechts ist wichtig zu bemerken, dass ich ausschließlich die Konzeption und Geltung moralischer Rechte, nicht diejenigen juridischer oder konventioneller Rechte untersuchen werde. Denn abgesehen von ihrer Gemeinsamkeit, dass sie eine Person in eine bestimmte normative Position versetzen, unterscheiden sich diese drei Arten von Rechten zum Teil erheblich. Die Geltung juridischer Rechte basiert auf Gesetzen und ist damit institutionell verankert. Auch konventionelle Rechte beruhen auf bestimmten Institutionen, die allerdings sozialer Art sind, wie beispielsweise Traditionen oder Kulturen. Ein konventionelles Recht war beispielsweise in den 1950er Jahren der Anspruch eines Ehemanns auf ein fertiges Abendessen, wenn er von der Arbeit nach Hause kam. Auch moralische Rechte können institutionell verankert sein, wie es beispielsweise in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Fall ist. Doch ihre Geltung basiert nicht auf solchen Moralkodizes, sondern auf einer moralphilosophischen Begründung.

Die Tatsache, dass moralische Rechte unter Umständen nicht institutionell festgeschrieben sind, kann allerdings zu dem Zweifel einladen, dass es sich dabei überhaupt um *Rechte* handelt (vgl. Bentham. 1843.). Haben beispielsweise Menschen im Arbeiterkampf oder der Frauenbewegung dafür gekämpft, dass ihre moralischen Rechte Anerkennung finden und ihnen deshalb bestimmte juridische Rechte zugesprochen werden sollten? Oder ist die skeptische Annahme plausibler, die diese Kämpfe als Engagement dafür versteht, dass bestimmte juridische Rechte, die noch nicht existieren, festgelegt werden? Folgt man dem zweiten Vorschlag, ist das Engagement als ein Ausdruck des Wunsches zu verstehen, dass bestimmte Rechte in die Welt gebracht werden, nicht jedoch als ein Kampf um die Anerkennung bereits bestehender Rechte (vgl. Bentham. 1843. 501.). Nach der skeptischen Position ist das, was wir für ein moralisches Recht halten, in Wirklichkeit lediglich eine bestimmte Einstellung, die man gegenüber juridischen Rechten einnehmen kann. Es ist

allerdings zweifelhaft, dass es bei den Kämpfen der Arbeiter und Frauen nicht um mehr geht als um ihre Wünsche. Naheliegender ist es, die Proteste als Ausdruck eines gerechtfertigten moralischen Anspruchs zu verstehen (vgl. Feinberg, 1991. 162f.). Es stimmt zwar, dass moralische Rechte nicht institutionell verankert sind, aber ihre Geltung hängt auch nicht von einer gesetzgebenden (oder, im Falle konventioneller Rechte, sozialen) Institution ab, sondern davon, ob sie sich aus rationalen Gründen rechtfertigen lässt. Diese Gründe richten sich an diejenigen, von denen die Achtung moralischer Rechte gefordert wird, und setzen die Inhaberin eines solchen Rechts in die moralische Position, einen Anspruch erheben zu dürfen, unabhängig davon, ob sie sich dessen bewusst ist und sich einen bestimmten Zustand wünscht oder nicht (vgl. Feinberg, 1991. 168f.). Außerdem gibt es auch solche moralischen Rechte, für die es nicht sinnvoll erscheint, sie als Gesetz festschreiben zu wollen, wie etwa das moralische Recht eines Kindes darauf, in einer liebevollen Umgebung aufzuwachsen, in der ihm Interesse und Wärme entgegengebracht werden. Dieses Recht als ein juridisches festzulegen, hätte die moralisch problematische Konsequenz, dass staatliche Urteile darüber gefällt werden müssten, wie viel Liebe, Interesse und Warmherzigkeit Eltern ihren Kindern entgegenbringen. Doch wer wäre in der Position, ein solches Urteil zu fällen, und wie sollte eine damit einhergehende Pflicht durchgesetzt werden?

Aus diesen Gründen gehe ich im Folgenden davon aus, dass es moralische Rechte gibt, und sie die Inhaberin mit einem bestimmten moralischen Status ausstatten, den es zu achten gilt. Dieser Status spielt auch für das Selbstverhältnis einer Person eine wichtige Rolle. Für jemanden, der sich selbst achten will, macht es einen erheblichen Unterschied, ob er glaubt, bestimmte Ansprüche gegenüber anderen Menschen erheben zu dürfen oder nicht. Und wer den eigenen moralischen Status verkennt, zeigt damit möglicherweise einen Mangel an Selbstachtung. Um den Zusammenhang zwischen *moralischen Rechten* und *Selbstachtung* besser zu verstehen, untersuche ich nun, wie moralische Rechte begründet werden können und was es heißt, einen moralischen Status innezuhaben.

5.1 Worin gründen moralische Rechte?

Kehren wir noch einmal zu den Arbeitern und Frauen aus der Geschichte des letzten Jahrhunderts zurück, die um ihre Rechte kämpfen, in bestimmter Weise behandelt zu werden, etwa in Form von angemessenem Lohn und Arbeitsschutz, einer Beteiligung an politischen Wahlen oder einer Chance auf ein selbstbestimmtes Leben. Worauf könnten sie sich berufen, wenn sie behaupten, ein moralisches Recht geltend zu machen, das mit dem Anspruch

auf gerechte Entlohnung oder Wahlbeteiligung verbunden ist? Ein Wunsch, so habe ich weiter oben behauptet, kann es nicht sein, denn wünschen kann man sich Vieles, doch hier geht es um etwas Grundsätzliches, etwas, das man gerechtfertigt einfordern kann und das es zu schützen gilt. Zudem verspüren vielleicht gar nicht alle Arbeiter und Frauen diesen Wunsch, dass sich an ihrer Situation etwas ändert. Je nachdem, in welchem Ausmaß die unterdrückenden Umstände wirken, könnten Menschen es sogar für richtig halten, ausgebeutet zu werden oder weniger Rechte als andere zu besitzen. Doch man würde ihnen gewiss nicht bloß deshalb ihre moralischen Rechte absprechen, weil sie den fraglichen Wunsch nach Veränderung nicht ausgebildet haben. Wenn die Kämpfe der Arbeiter und Frauen also nicht Ausdruck eines bestimmten Wunsches sind, sondern die Anerkennung bereits bestehender moralischer Rechte fordern, muss es eine Begründung dafür geben, dass diese Rechte bestehen.

In der philosophischen Diskussion gibt es zwei klassische Begründungswege, die sich grundlegend unterscheiden, nämlich zum einen die Interessentheorie und zum anderen die Willentheorie moralischer Rechte (vgl. Schnüriger. 2014.). Gemäß der ersten Theorie nimmt man an, dass wir moralische Rechte haben, weil es bestimmte Interessen gibt, die so elementar für uns sind, dass sie unbedingt geschützt werden sollten. Diese Annahme erscheint insofern plausibel, als es offensichtlich im Interesse der Arbeiter und Frauen ist, dass sich ihre Situation ändert. Doch nicht immer handeln Menschen in ihrem eigenen Interesse, wenn sie ein moralisches Recht ausüben. Das Beispiel der Pokerspielerin hat das gezeigt, vorausgesetzt, dass sie ein Recht darauf hat, selbstbestimmt darüber zu entscheiden, ob sie ihr Hab und Gut verspielt oder nicht. Die großen Nachteile, die mit ihrem Handeln gegebenenfalls verbunden sind, sind sicher nicht in ihrem Interesse. Angesichts dieser Herausforderung erscheint die Willentheorie deutlich attraktiver. Mit dieser Theorie geht man davon aus, dass moralische Rechte ein bestimmtes normatives Verhältnis darstellen, in dem Menschen grundsätzlich zueinander stehen. Dieses Verhältnis erlaubt es uns, selbstbestimmte Entscheidungen zu treffen, und es verbietet uns, andere Menschen von solchen Entscheidungen abzuhalten. Mit der Willentheorie kann man deshalb erklären, was es so besonders macht, einen moralischen Status zu haben, und worin die Achtung dieses Status besteht.

5.2 Die Interessentheorie moralischer Rechte

Es mag sein, dass nicht alle Arbeiter und Frauen im vergangenen Jahrhundert einen konkreten Wunsch danach verspürten oder formulieren konnten, dass sich ihre Situation ändert. Dennoch war eine solche Veränderung durchaus in ihrem Interesse, schließlich sind ein höherer Lohn und die Möglichkeit, sich

an politischen Wahlen beteiligen zu können, grundsätzlich von Vorteil. Die Interessentheorie moralischer Rechte beruht auf der Annahme bestimmter Interessen, die so grundlegend sind, dass wir sie allen Menschen unterstellen können, und die einen besonderen Schutz verlangen. Der Schutz dieser grundlegenden Interessen kann eingefordert werden, insofern die jeweiligen Rechte mit moralischen Pflichten korrespondieren. Das Recht auf körperliche Integrität beispielsweise gründet demnach in dem Interesse, nicht in seiner Integrität verletzt zu werden, und verpflichtet alle moralischen Akteurinnen und Akteure, Handlungen zu unterlassen, die damit nicht vereinbar sind. Ein Grundgedanke der Interessentheorie ist dementsprechend, dass ein Recht für dessen Inhaberin stets von Vorteil ist, es sie also in irgendeiner Weise begünstigt (vgl. Schnüriger. 2014. 121ff.). Diese Begründung zeigt eine gewisse Nähe zum Prinzip des Nichtschadens, das ja ebenfalls dazu dient, Menschen vor bestimmten Nachteilen zu schützen. Der Umstand, dass beide Ansätze zu sehr ähnlichen Konsequenzen führen, lädt allerdings zu einem kritischen Einwand gegen die Interessentheorie moralischer Rechte als Begründung eines Achtungsgebotes ein. Denn mit diesem Verständnis von Rechten lässt sich nicht viel dazu sagen, warum es überhaupt erforderlich ist, die moralische Forderung nach Achtung mit der Annahme von Rechten zu begründen. Es scheint vielmehr hinreichend, davon auszugehen, dass moralische Prinzipien gelten, aus denen bestimmte Pflichten folgen, da diese ohnehin im Interesse der Betroffenen sind (vgl. Hart. 2007. 152.). Sofern sich die moralischen Verhältnisse vollständig mit dem Konzept der Pflicht beschreiben lassen, besteht aus konzeptioneller Sicht kein guter Grund, zusätzlich noch die Existenz moralischer Rechte zu postulieren.

Möglicherweise ist dieser Schluss aber voreilig und die Akteurin befindet sich sehr wohl in einer anderen normativen Position, wenn man sie als Inhaberin moralischer Rechte im erläuterten Sinne versteht. Denn während die Nichtschadens-Begründung des Achtungsgebotes darauf ruht, Leid zu vermeiden, und eine Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben darstellt, fordert das Gebot der Achtung aufgrund moralischer Rechte die Anerkennung des Individuums als Inhaber eines bestimmten moralischen Status. Die besondere normative Position erlaubt es dem Einzelnen, bestimmte Ansprüche gegenüber Personen oder Institutionen geltend zu machen. Das bedeutet zugleich, dass die mit den Rechten verbundenen Pflichten dem einzelnen Individuum geschuldet sind, eben insofern dieses einen Anspruch auf die Berücksichtigung seiner Interessen hat. Das wiederum zeigt, dass die Pflicht nicht zu schädigen und deshalb nicht in die körperliche Integrität einer Person eingreifen zu dürfen, zwar die gleiche Konsequenz hat, wie diejenige Pflicht, die sich aus dem Interesse auf Schutz der körperlichen Integrität ableitet. Tatsächlich jedoch ruhen beide Pflichten auf Annahmen, die sich

in relevanter Weise unterscheiden. In einem Fall nämlich dient der Gedanke, dass es erstrebenswert ist, grundsätzlich kein Leid zu verursachen und friedlich zusammenzuleben, als Begründung, im anderen die Vorstellung, dass Individuen bestimmte Ansprüche erheben dürfen, die dem Schutz ihrer Interessen dienen.

Dieser Unterschied könnte außerdem die Sichtweise auf eine Pflicht zur Selbstachtung verändern, die sich mit dem Prinzip des Nichtschadens ja nicht begründen ließ, nun aber möglicherweise aufgrund moralischer Rechte besteht. Das würde bedeuten, dass wir dem eigenen Anspruch auf Schutz unserer Interessen begegnen müssten, indem wir diese selbst nicht beeinträchtigen. Das grundlegende Lebensinteresse eines Menschen, verstanden als moralisches Recht auf Leben, würde beispielsweise implizieren, dass ein Suizid eine fundamentale Verletzung dieses Rechts und also verboten wäre. Dies wäre allerdings zugleich eine sehr fragwürdige Konsequenz einer Theorie moralischer Rechte. Es ist zwar plausibel anzunehmen, dass ein Suizid Interessen verletzt. Beispielsweise haben Angehörige oder auch Menschen in Gesundheitsberufen in der Regel ein großes Interesse daran, dass Menschen sich nicht das Leben nehmen. Daraus ließe sich dann ableiten, dass es falsch ist, sich selbst zu töten, weil man damit Pflichten gegenüber anderen verletzt. Da man diese Menschen mit einem Suizid zugleich auch schädigt, insofern sie große Trauer, Verzweiflung oder Traumatisierungen erleben, ergeben sich auch aus dem Prinzip des Nichtschadens Pflichten gegenüber anderen, die einen Suizid falsch erscheinen lassen. In beiden Fällen handelt es sich aber offensichtlich nicht um Pflichten gegenüber sich selbst. Ist die Annahme dennoch plausibel, dass moralische Rechte ihrer Inhaberin verbieten, gegen die eigenen Interessen zu handeln?

Um diese Frage zu beantworten, müsste klarer sein, was *Interesse* hier eigentlich bedeutet (vgl. Schnüriger. 2014. 123ff.). Wenn man noch einmal an das Beispiel der Pokerspielerin denkt, scheint es ja zunächst einleuchtend zu sein, von ihr zu sagen, dass es nicht in ihrem Interesse sei, ihr gesamtes Vermögen zu verspielen. Doch gleichzeitig ruft diese Überlegung Mills anti-paternalistischen Einwand in Erinnerung, nach dem Pflichten gegen sich selbst deshalb fragwürdig sind, weil anderen Menschen die Entscheidung nicht zusteht, was jemand in Bezug auf sich selbst machen soll. Man könnte auch sagen, es ist im Interesse der Pokerspielerin, selbst zu entscheiden, ob sie ihr Vermögen verspielen will oder nicht. Denn würden andere für sie diese Entscheidung treffen, ließen sie die Pokerspielerin nicht als Gleiche gelten und würden nicht die Distanz wahren, die notwendig ist, damit sie selbstbestimmt handeln kann. Das heißt, sie würden sie nicht in ihrem moralischen Status achten. Mit der Interessentheorie kann man das, was die Pokerspielerin tut,

also entweder als eine Handlung in ihrem Interesse beschreiben. Dann muss man aber zugestehen, dass wir auch Interessen haben können, die gravierende Nachteile für uns bedeuten. Diese Lösung passt allerdings schlecht zu der Ausgangsidee der Interessentheorie, nämlich dass es grundlegende Interessen gibt, deren Erfüllung stets vorteilhaft für uns ist. Alternativ könnte man davon ausgehen, dass ein Interesse tatsächlich stets zum Vorteil der Akteurin ist. Dies würde jedoch zu der kontraintuitiven Konsequenz führen, die Pokerspielerin von ihrer Entscheidung abhalten zu dürfen und damit ihre moralischen Rechte zu schützen. Schließlich scheint es gerade nicht mit dem Anspruch auf Achtung vereinbar, jemandem vorzuschreiben, was in seinem Interesse ist.

Eine so verstandene Interessentheorie moralischer Rechte führt deshalb nicht zu einer überzeugenden Begründung dafür, dass wir eine Person in ihrem moralischen Status achten sollen, und damit auch nicht zu begründeten Pflichten gegenüber uns selbst. Stattdessen ist mit ihr vielmehr die Gefahr verbunden, den moralischen Status einer Person gerade nicht anzuerkennen, sondern anderen zu erlauben, an ihrer Stelle zu entscheiden, was in ihrem Interesse ist. Wenn man aber, um diese Konsequenz zu vermeiden, behauptet, dass es im Interesse der Person ist, ihre eigenen Entscheidungen treffen zu können, gelangt man letztlich zu einem alternativen Verständnis moralischer Rechte, nämlich der Willenstheorie.

5.3 Die Willenstheorie moralischer Rechte

Ausgangspunkt der Untersuchung moralischer Rechte war, dass das moralische Achtungsgebot nicht erschöpfend durch das Prinzip des Nichtschadens begründet werden kann. Denn man kann eine Person auch dann missachten, wenn man ihr keinen Schaden zufügt oder sie sogar vor Schaden bewahrt. Am Beispiel der Pokerspielerin war deutlich geworden, dass man eine Person ohne Rechtfertigung in ihrem Handeln einschränkt und paternalistisch behandelt, wenn man in ihren Entscheidungsbereich eingreift. Die Interessentheorie moralischer Rechte konnte allerdings keine überzeugende Erklärung dafür liefern, warum das so ist. Aus ihr würde entweder folgen, dass eine Person in ihrem moralischen Status geachtet würde, indem sie paternalistisch behandelt wird, weil dadurch ihre Interessen geschützt würden. Oder die Theorie müsste entgegen ihrer Ausgangsprämisse annehmen, dass Interessen nicht immer zum Vorteil einer Person wären. Nicht nur das Beispiel der Pokerspielerin veranschaulicht dieses Problem. Menschen handeln auch in alltäglichen Situationen nicht immer in ihrem eigenen Interesse, dennoch scheinen ihnen diese Entscheidungen zuzustehen. Ein Raucher darf seine Gesundheit schädigen und

eine Studentin darf es unterlassen, für ihre Prüfungen zu lernen, auch wenn es unvernünftig ist. Dennoch ist offenkundig eine gute Gesundheit im Interesse des Rauchers und der Hochschulabschluss im Interesse der Studentin.

In allen drei Beispielen steht in Rede, ob die Handelnden ein Recht darauf haben, tun zu dürfen, was sie tun, und worin genau dieses Recht bestehen könnte. Unplausibel wäre die Annahme, dass die Studentin ein Anspruchsrecht darauf hat, nicht für die Prüfungen lernen zu müssen. Denn das würde bedeuten, dass sie diesen Anspruch gegenüber anderen geltend machen und fordern könnte, dass andere sie darin unterstützen, nicht für die Prüfung zu lernen. Gleichermäßen abwegig wäre ein Recht, aus dem die Pflicht folgen würde, einem Raucher beim Rauchen zu assistieren. *Anspruchsrechte* zeichnen sich dadurch aus, dass mit ihnen positive Pflichten korrespondieren. Wenn die Frauen, die für politische Teilhabe kämpfen, einen moralischen Anspruch darauf haben, wählen zu dürfen, dann muss ihnen die Beteiligung an politischen Wahlen ermöglicht werden. Doch um solche Ansprüche scheint es bei dem Raucher und der Studentin nicht zu gehen, wenn man ihnen ihre Entscheidungsfreiheit zugesteht. Folgt man dem anti-paternalistischen Gedanken, den ich in Anschluss an Mill formuliert habe, liegt es stattdessen nahe, dass wir in bestimmter Hinsicht berechtigt sind, über uns selbst zu bestimmen, zumindest insoweit es um Dinge geht, die nur uns selbst betreffen. Diese Rechte werden unter anderem als *Freiheitsrechte* (vgl. Hart. 2007. 145.) oder *privileges* (vgl. Jarvis Thomson. 1990. 272; s.a. Hohfeld. 2007. 61.) bezeichnet. Demzufolge gibt es also einen Bereich, in dem die Person allein die Entscheidungshoheit hat und andere ihr keine Pflichten auferlegen dürfen, ohne dass mit diesem Recht bestimmte Ansprüche verbunden sind. In diesem Sinne bezeichnet etwa Herbert Hart das Individuum als ein „Souverän im Kleinen“ (vgl. Hart. 2007. 154.). Die moralischen Rechte einer Person zu berücksichtigen, bedeutet dementsprechend nicht in erster Linie, dass bestimmte Interessen der Person berücksichtigt oder gar stellvertretend von anderen verfolgt werden, denn das, so hatte sich gezeigt, kann eben auch gegen ihren Willen geschehen. Stattdessen ist bei bestimmten Entscheidungen letztendlich allein der Wille der Person relevant und zwar unabhängig davon, ob die Entscheidung zu selbstschädigenden Handlungen führt oder nicht. Diese Entscheidungshoheit spielt auch eine zentrale Rolle bei besonderen normativen Bedingungen wie sie etwa im Falle von Versprechen vorliegen. Schließlich kann man niemanden dazu verpflichten, ein Versprechen zu geben (vgl. Jarvis Thomson. 1990. 272ff; Hart. 2007. 158f.).

Zusammengefasst sprechen für die Willenstheorie moralischer Rechte die drei folgenden Gründe. Erstens ist sie mit Mills Paternalismus-Einwand vereinbar, insofern es Dritten nicht erlaubt ist zu entscheiden, was im Interesse

einer Person ist, um daraus dann Pflichten gegenüber anderen oder der Person selbst abzuleiten. Zweitens lässt sich mit dieser Theorie erklären, warum man jemanden missachten kann, ohne ihn gleichzeitig zu schädigen, nämlich indem man seine Entscheidungshoheit übergeht. Und drittens wird verständlich, warum sich moralische Rechte nicht vollständig in das Vokabular von Pflichten übersetzen lassen. Die Interessentheorie, so hatte sich gezeigt, unterscheidet sich von einer Pflichten-basierten Ethik lediglich in der Begründung der Pflichten, doch der Gegenstand der Pflichten war in beiden Fällen derselbe. Mit der Willenstheorie moralischer Rechte wird die Begründung des Achtungsgebotes durch das Prinzip des Nichtschadens in einer wichtigen Hinsicht ergänzt. Während das Prinzip des Nichtschadens eine allgemeine Pflicht begründet, Personen kein Leid zuzufügen und damit zugleich auch grundlegende Interessen der Personen berücksichtigt werden, verpflichtet uns die Willenstheorie, die Entscheidungshoheit einer Person und damit ihren moralischen Status anzuerkennen. Das Prinzip des Nichtschadens begründet vor allem, dass wir bestimmte Handlungen unterlassen sollen, es kann aber auch mit Fürsorgepflichten verbunden sein, wie das Beispiel der Ärztin gezeigt hat, die verpflichtet ist, den Patienten im Notfall zu reanimieren. Die Pflicht, einen Menschen in seiner Entscheidungshoheit zu achten, kann nicht aus dem Prinzip des Nichtschadens abgeleitet werden, sondern es braucht zur Begründung die Annahme moralischer Rechte.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist die Willenstheorie moralischer Rechte überzeugend. Mit ihr kann man für den Schutz des Individuums vor Bevormundung argumentieren, der eine spezifische Art von Distanz verlangt. Für das moralische Achtungsgebot folgt daraus, dass Achtung nicht nur darin besteht, andere als verletzbare Individuen zu betrachten, denen man kein Leid zufügen sollte, sondern auch in der Anerkennung ihres moralischen Status. Eine Person gelten zu lassen, heißt dann, ihr mit einem gewissen Abstand zu begegnen, der der Person einen Raum zugesteht, in dem ihr die alleinige Entscheidungsmacht obliegt. Aufgrund unseres moralischen Status sind wir unter anderem mit bestimmten Freiheits- und Anspruchsrechten ausgestattet, die wir gegenüber anderen Menschen geltend machen können. Ob jemand dann tatsächlich davon Gebrauch macht, liegt aber in seinem individuellen Entscheidungsbereich.

Man kann an dieser Stelle allerdings einwenden, dass die Willenstheorie moralischer Rechte zu individualistisch sei, insofern man mit ihr nicht abbilden könne, dass es sehr grundlegende Güter und Freiheiten gibt, auf die alle Menschen einen Anspruch haben sollten, und die sich beispielsweise in Grundrechtskatalogen oder den Menschenrechten spiegeln. Hier lässt sich die Willenstheorie aber im Sinne Harts ergänzen, demzufolge „bestimmte

Freiheiten und Begünstigungen als für Leben, Sicherheit, Entwicklung und Würde des Individuums wesentlich gelten“ (Hart. 2007. 159.). Die Erfüllung derartiger Grundbedürfnisse muss also im Sinne moralischer Rechte verstanden werden, auch wenn sie eine Voraussetzung dafür sind, die eigene Entscheidungsmacht ausüben zu können.

5.4 Kämpfe um Anerkennung des eigenen moralischen Status

Der moralische Status einer Person berechtigt sie also zu bestimmten Dingen und moralische Achtung bedeutet, diesen Status anzuerkennen und die damit verbundenen Rechte nicht zu verletzen. Darüber hinaus spielt dieser Status für die Selbstachtung der Person eine zentrale Rolle, und zwar insbesondere dann, wenn ihre Rechte verletzt werden. Wer Missachtung erlebt und Unrecht erfährt, hat gute Gründe, gegen eine solche Behandlung aufzubegehren und seine Rechte zu verteidigen. Vor allem in Bezug auf basale Bedürfnisse und den damit verbundenen Anspruch auf Gleichheit, ist die Verteidigung der eigenen moralischen Rechte immer auch ein Ausdruck von Selbstachtung (Meyer. 2015. 522f.). Doch eine solche Selbstbehauptung bedeutet für die betroffene Person zugleich eine besondere Herausforderung, da ihr in elementarer Weise abgesprochen wird, dass sie ebenso viel gilt wie andere Menschen auch.

Handelt es sich außerdem um systematische Ungerechtigkeit, ist es zudem ungleich schwerer, überhaupt die Überzeugung auszubilden, dass man bestimmte Rechte sowie allen Grund dazu hat, die Anerkennung des mit diesen Rechten verbundenen Status einzufordern. Zahlreiche Beispiele systematischen Unrechts belegen, dass Überzeugungen hinsichtlich der eigenen moralischen Rechte auf Gleichberechtigung, politische Teilhabe, körperliche Integrität, Selbstbestimmung, Schutz vor Diskriminierung und ähnlichem mehr nicht unabhängig von der herrschenden Praxis konventioneller oder juridischer Rechte bestehen. Beispiele dafür sind die Arbeiter- und Frauenrechtsbewegung, die Bürgerrechtsbewegung Nordamerikas, die Antipsychiatriebewegung sowie aktuell die Black-Lives-Matter-Bewegung oder der Kampf um das Recht, über das eigene Geschlecht bestimmen zu können. Die Anerkennung des eigenen moralischen Status im Angesicht der Ausbeutung, Unterdrückung oder Missachtung geht immer auch mit einem Kampf um Selbstbehauptung einher. Sich selbst als Inhaberin moralischer Rechte zu betrachten, ist in derartigen Situationen oft eine herausfordernde Aufgabe und mühevollere Errungenschaft. Wenn es um die Bedingungen geht,

die Menschen benötigen, um Selbstachtung ausbilden und kultivieren zu können, sind unter anderem solche Überlegungen unerlässlich. Denn auch wenn Selbstachtung unter der Bedingung möglich ist, dass der Person grundlegende Rechte abgesprochen werden, hat die fehlende Achtung anderer, insbesondere wenn sie von struktureller Art ist, erheblichen Einfluss darauf, inwieweit man es schafft, sich selbst achten (vgl. Hay. 2018. 487 ff.).

Die fehlende Anerkennung des moralischen Status bedeutet einen Mangel an moralischer Achtung und, sofern die Person selbst glaubt, dass sie keinen Anspruch auf diese Form der Anerkennung erheben darf, einen Mangel an Selbstachtung. In Joel Feinbergs Worten hätte jemand dann „less respect for himself as a maker of moral claims against others, as a person whose own basic interests matter.“ (Feinberg. 1991. 155.). Wenn es stimmt, dass die Anerkennung des eigenen moralischen Status auch von der Achtung anderer abhängt, ist das ebenfalls ein wichtiger Grund dafür, eine Person nicht in ihren Rechten zu verletzen (vgl. Neuhäuser. 2015. 452.). Die enge Verbindung zwischen *Selbstachtung* und *Achtung* unterstreicht zudem noch einmal die zentrale Rolle moralischer Rechte für ein angemessenes Verständnis von Achtung. Denn erst die Annahme moralischer Rechte macht es plausibel, dass wir in der Position sind, moralische Forderungen gegenüber anderen erheben zu können.

Ein Recht zu haben, heißt entsprechend der Willenstheorie, dass wir ungeachtet unserer tatsächlichen oder vermeintlichen Interessen selbstbestimmte Entscheidungen treffen dürfen, ohne von anderen daran gehindert zu werden. Doch wie verhält es sich mit dem Recht auf Selbstbestimmung, wenn diese Entscheidungen auch andere betreffen? Der Raucher darf selbst entscheiden, ob er seine Gesundheit schädigt oder nicht. Gleichzeitig könnte er aber auch eine Pflicht gegenüber der Gemeinschaft haben, die Kosten für das Gesundheitssystem nicht in die Höhe zu treiben. Ebenso hat die Bürgerin, die zur Bundestagswahl geht, ein Recht darauf, selbst zu bestimmen, wem sie ihre Stimme gibt. Aber darf sie tatsächlich jeder Partei ihre Stimme geben, auch einer solchen, die ein rassistisches und demokratiefeindliches Programm vertritt? Die Wahl einer solchen Partei scheint doch eindeutig moralisch falsch zu sein. Folgt daraus, dass es sich um ein Paradox handelt, weil wir dazu berechtigt sind, etwas Falsches zu tun? Das *Recht auf Selbstbestimmung* hat nach den bisherigen Überlegungen hohe Plausibilität und spiegelt eine grundlegende Annahme hinsichtlich unseres moralischen Status wider. Um jedoch seine praktischen Konsequenzen nachzuvollziehen, muss verständlich werden, worin dieses Recht genau besteht und ob es zu dem genannten Paradox führen könnte.

5.5 Das Recht auf Selbstbestimmung

Moralische Rechte fügen dem Konzept der Achtung einen entscheidenden Aspekt hinzu, nämlich Personen die Hoheit über ihre individuellen Entscheidungen zuzugestehen (vgl. Hart. 2007. 159.). Der Wert der Individualität findet sich in unseren moralischen Vorstellungen wieder, aber auch beispielsweise im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. In Artikel 2 des Grundgesetzes heißt es, dass jedem Menschen das „Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit“ zukommt sowie „das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ und weiter heißt es „[d]ie Freiheit der Person ist unverletzlich“. Das Gesetz drückt also einen grundlegenden Schutzanspruch aus, der sich sowohl auf Leib und Leben als auch auf die individuelle Freiheit einer Person bezieht. Damit ist aber selbstverständlich noch nichts über die moralische Begründung dieser Ansprüche gesagt oder über konkrete Implikationen für unseren Umgang miteinander, beispielsweise in Form spezifischer moralischer Pflichten.

Die Beispiele der Pokerspielerin, des Rauchers und der Studentin zeigen, dass alle drei berechtigt sind, zu tun, was sie tun, dass sie aber nicht beanspruchen können, von anderen darin unterstützt zu werden oder auch nur vollkommen unbehelligt zu bleiben. Gewiss, letztendlich steht ihnen die Entscheidungshoheit zu, doch das hindert einen besorgten Freund der Pokerspielerin nicht daran zu versuchen, sie doch noch umzustimmen, nicht alles auf eine Karte zu setzen. Und alle Raucherinnen und Raucher wissen darum, wie lästig es sein kann, wenn gesundheitsbewusste Mitmenschen dazu neigen, beharrlich daran zu erinnern, wie ungesund Zigaretten sind. Doch weder die Pokerspielerin noch der Raucher haben einen Anspruch darauf, dass die anderen ihre Interventionen unterlassen. Nicht nur darf die Pokerspielerin alles auf eine Karte setzen, auch ihr Freund ist berechtigt, sich dazu zu äußern. Beide besitzen offenbar das Freiheitsrecht, diese Dinge zu tun. Ein Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit impliziert dagegen mehr, als bloß frei dazu zu sein, zu leben und unversehrt zu sein. Denn würde es nur in diesem Freiheitsrecht bestehen, wären andere ebenso frei, uns zu verletzen oder unser Leben zu beenden. Das Recht auf Leben und körperliche Integrität statet die Inhaberin auch mit einem Anspruch darauf aus, dass andere Menschen Angriffe auf Leib und Leben unterlassen (Jarvis Thomson. 1990. 211ff.).

Wenn diese Beschreibung stimmt, lassen sich im Anschluss an Wesley N. Hohfeld (2007. 60ff.) zunächst die beiden bereits erwähnten Arten von Rechten unterscheiden, nämlich Anspruchsrechte (*claims*)⁵ auf der einen Seite

5 Die deutschen Übersetzungen der Begriffe habe ich entnommen aus: Stepanians. 2016.

sowie Freiheitsrechte (*privileges*) auf der anderen. Anspruchsrechte zeichnen sich dadurch aus, dass sie andere in ihrer Freiheit einschränken (Jarvis Thomson. 1990. 214f.), insofern sie mit einer Pflicht korrespondieren, die man der berechtigten Person schuldet. Wir schulden jemandem beispielsweise dann ein konkretes Verhalten, wenn wir ihm etwas versprochen haben oder weil er Eigentümer bestimmter Gegenstände ist, die wir deshalb nicht kaputt machen dürfen. Und wenn es stimmt, dass wir ein Anspruchsrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit haben, dann sind wir verpflichtet, einander nicht zu töten oder in unserer körperlichen Integrität zu verletzen. Um ein solches Recht zu begründen, sind zwei Überlegungen zentral. Erstens setzt die Begründung voraus, dass Menschen grundsätzlich in der Lage dazu sind, ihr Verhalten moralischen Regeln unterzuordnen, es also auf Basis bestimmter Gründe einzuschränken. Zweitens impliziert ein solches Recht die Annahme, dass wir individuelle Interessen haben und deshalb etwas für uns selbst wollen können, wovon ich im Folgenden auch ausgehen werde. Es ist zwar theoretisch denkbar, dass wir ausschließlich nicht-individuelle Interessen haben könnten, solche, die ausschließlich gruppenbezogen wären, ähnlich wie Bienen oder Ameisen (Jarvis Thomson. 1990. 221f.). Praktisch besehen erscheint mir diese Vorstellung aber abwegig, weshalb ich es als eine Grundannahme betrachte, dass wir als Individuen Dinge wollen und individuelle Interessen haben können.

Für das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit spricht zweitens, dass es eine praktische Voraussetzung ist, um überhaupt eine echte Option zu haben, unsere individuellen Interessen zu verfolgen. Ohne diesen Schutzanspruch würde man wahrscheinlich nur so lange auf die Berücksichtigung der eigenen Interessen bestehen, wie man nicht körperlich drangsaliert wird, damit man von seiner Forderung ablässt (Jarvis Thomson. 1990. 212.). Sowohl Freiheitsrechte als auch Ansprüche, die sich aus bestimmten normativen Verhältnissen ergeben, wie zum Beispiel aus einem Versprechen oder Eigentum, würden letztlich hinfällig. Das heißt, wenn es Gründe gibt, die Existenz moralischer Rechte anzunehmen, wie ich es mit Hilfe der Willenstheorie zu zeigen versucht habe, dann ist es plausibel, das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit als allen weiteren moralischen Rechten vorgängig zu betrachten. Hierzu passt auch die weiter oben erwähnte Ergänzung der Willenstheorie im Sinne Harts, bestimmte elementare Güter als grundlegend für den moralischen Status einer Person anzusehen (Hart. 2007. 159.).

Beispiele wie das der Pokerspielerin, zeigen jedoch, dass wir hinsichtlich vieler Dinge keine Anspruchsrechte besitzen. Wir haben keinen grundsätzlichen Anspruch darauf, grüne Haare zu tragen, eine bestimmte Partei zu wählen oder einen bestimmten Beruf auszuüben. Stattdessen handelt es sich

hierbei um Freiheitsrechte, die es uns erlauben, diese Dinge zu tun. Freiheitsrechte bestehen dort, wo andere Personen uns gegenüber keine Anspruchsrechte haben und wir infolgedessen ihnen gegenüber nicht verpflichtet sind. Gerade weil man Freiheitsrechte aber nicht *gegenüber* anderen hat, sondern eher *in Bezug* auf sie, könnte man jedoch bezweifeln, dass es sich dabei überhaupt um Rechte handelt (vgl. Jarvis Thomson. 1990. 42, 48f.). Übt man tatsächlich ein Recht aus, wenn man während eines Strandspaziergangs eine Muschel aufhebt? Hohfeld definiert Freiheitsrechte „als das Gegenteil einer Pflicht“ und „Korrelat zu einem ‚Nicht-Recht‘“ seitens anderer (vgl. Hohfeld. 2007. 64.). Doch als Rechte im strikten Sinne sind in seinen Augen nur Anspruchsrechte zu verstehen (vgl. Hohfeld. 2007. 62.). Das Beispiel der Pokerspielerin hat allerdings gezeigt, dass man auch mit Freiheitsrechten etwas Interessantes über ein zwischenmenschliches, normatives Verhältnis sagen kann. Die Pokerspielerin ist berechtigt, ihr gesamtes Hab und Gut einzusetzen, das heißt, sie tut damit niemandem ein Unrecht (Jarvis Thomson. 1990. 52.). Zugleich tut aber auch ihr Freund nichts Unrechtes, wenn er sie davon überzeugen will, einen kleineren Einsatz zu wählen. Erst dann, wenn er sie mit Gewalt davon abhalten würde, wäre das Anspruchsrecht der Pokerspielerin auf körperliche Unversehrtheit verletzt. Beide sind also berechtigt, so zu handeln, wie sie es tun. Da diese Freiheit für die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, für die Äußerung der eigenen Meinung, die Wahl des Berufes oder die Ausübung einer Religion eine zentrale Rolle spielt, erscheint es durchaus plausibel, sie als ein Recht zu beschreiben (vgl. Appiah. 2010. xii.).

Was bedeuten diese Überlegungen nun für das Recht auf Selbstbestimmung? Offenbar gehört es nicht in dieselbe Kategorie wie das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, denn dann wäre man verpflichtet, die Pokerspielerin darin zu unterstützen, ihr Vermögen zu verspielen, und die Studentin darin, nicht zu lernen. Da die individuellen Interessen der beiden aber keinerlei Ähnlichkeit mit dem basalen Interesse auf Leben und körperliche Unversehrtheit haben, ist es nicht plausibel, das Recht auf Selbstbestimmung als Anspruchsrecht zu verstehen. Möglicherweise handelt es sich also um ein Freiheitsrecht, schließlich geht es ja um Freiheiten wie die, das eigene Vermögen zu verspielen oder den eigenen Studienabschluss zu gefährden. Ein Freiheitsrecht zu haben, bedeutet wie gesagt, dass wir gegenüber anderen im Hinblick auf ein bestimmtes Tun nicht verpflichtet sind. Hätte die Studentin ihren Eltern versprochen, für die Prüfungen zu lernen, wäre sie nicht länger berechtigt, es einfach zu lassen, denn das würde ihrer Pflicht, die sie mit dem Versprechen eingegangen wäre, widersprechen. Ansonsten aber, wenn nicht derart besondere Umstände herrschen, scheinen andere Personen keine Anspruchsrechte gegenüber der Studentin erheben zu können, dass sie mit

dem Lernen beginnt. Folgt daraus, dass das Recht auf Selbstbestimmung als Freiheitsrecht verstanden werden kann?

An dieser Stelle ist es hilfreich, noch einmal genauer zu schauen, welche Interventionen jemandem zustehen, wenn er die Rechte einer Person nicht verletzen will. Offensichtlich ist es auf Grund des Rechts auf körperliche Unversehrtheit geboten, der Person keine Schmerzen zuzufügen, um eine bestimmte Handlung zu erzwingen. Der Freund darf die Pokerspielerin nicht körperlich angehen, damit sie davon ablässt, ihr gesamtes Vermögen zu riskieren. Gleichzeitig habe ich gesagt, dass er hartnäckig versuchen darf, sie davon zu überzeugen, nicht ihrer verrückten Laune zu folgen. Gleiches gilt für die besorgte Mutter der Studentin. Auch sie darf auf ihre Tochter einreden und ihr die Konsequenzen ihres Handelns vor Augen führen, wenn sie das Semester nicht erfolgreich abschließt. Angenommen nun, die Mutter geht noch einen Schritt weiter und vereinbart für ihre Tochter einen Termin bei der Studienberatung, ohne es vorher mit ihr abzusprechen. Anschließend sagt sie zu ihrer Tochter: „Am Donnerstag hast du einen Termin bei der Studienberatung, zu dem musst du hingehen.“ Ist die Tochter dann tatsächlich moralisch verpflichtet, diesen Termin wahrzunehmen?

Wäre die Studentin dadurch moralisch verpflichtet, hieße das, dass ihre Mutter in der Position wäre, die normative Situation ihrer Tochter zu verändern, insofern durch das mütterliche Handeln eine Pflicht für die Tochter entstünde. So, wie eine Arbeitgeberin ihrem Mitarbeiter einen Auftrag erteilen kann, so könnte auch die Mutter ihrer Tochter eine Pflicht auferlegen. Ihr käme also eine besondere Befugnis gegenüber der Tochter zu. Laut Hohfeld sind Befugnisse (*powers*) eine eigene Kategorie von Rechten (2007. 61.). Eine Befugnis kommt uns beispielsweise zu, wenn uns jemand etwas versprochen hat. Denn dann haben wir die *Macht*, den anderen aus dem Versprechen zu entlassen. Mit dem Recht auf Selbstbestimmung sind grundsätzliche Befugnisse seitens anderer Menschen allerdings nicht vereinbar. Schließlich wäre es widersprüchlich, wenn wir einerseits berechtigt wären, uns selbst zu bestimmen, andererseits aber andere in der Position wären, uns moralische Pflichten aufzuerlegen. Selbstverständlich gibt es bestimmte Verhältnisse, durch die solche Befugnisse entstehen können, beispielsweise jenes zu einer Arbeitgeberin (dem man freiwillig zugestimmt hat), grundsätzlich sind wir aber gegen derartige Eingriffe in unsere normative Situation immun. Aus diesen Überlegungen folgt, dass die Mutter aufgrund ihres Freiheitsrechts durchaus berechtigt ist, einen Termin bei der Studienberatung zu vereinbaren. Für ihre Tochter ändert sich dadurch aber nichts. Sie ist weder dazu verpflichtet, den Termin wahrzunehmen oder abzusagen, noch dazu, sich dafür zu rechtfertigen, wie sie sich entscheidet. Die normative Position der Tochter zeichnet sich also durch eine sogenannte

Immunität (immunity) (Hohfeld. 2007. 61.) gegenüber etwaigen Befugnissen ihrer Mutter aus.

5.6 Das Recht, etwas Falsches zu tun

Insoweit es um Fragen geht, die lediglich Wohl und Wehe der Akteurin betreffen, erscheint das Recht auf Selbstbestimmung plausibel und gültig. Wir haben zwar kein Anspruchsrecht auf eine bestimmte Entfaltung unserer Persönlichkeit, aber wir sind frei darin, sie zu gestalten, und genießen gegenüber anderen eine bestimmte Immunität. Diese Freiheit berechtigt uns auch, Dinge zu tun, die andere für unvernünftig oder gefährlich halten. Doch wie verhält es sich mit Handlungen, die eindeutig moralisch falsch sind? Dürfen wir beispielsweise eine Partei wählen, die diskriminierende und demokratiegefährdende Ansichten vertritt, oder endet unser Recht auf Selbstbestimmung dort? Einerseits ist offenkundig, dass wir wohl kaum zu etwas berechtigt sein können, das moralisch verwerflich ist. Denn das hieße schließlich, dass eine Handlung zugleich erlaubt und verboten ist. Gleichzeitig ist es aber auch naheliegend, dass das Selbstbestimmungsrecht gerade in einem Bereich wie der politischen Meinungsfreiheit unverzichtbar ist. Denn wenn es sich nur auf Fragen der persönlichen Lebensgestaltung beziehen würde, die moralisch nicht ins Gewicht fallen, wäre es ein sehr schwaches Recht. Und wenn es uns andernfalls nur erlauben würde, das moralisch Gebotene zu tun, könnte man sich fragen, warum man dem Recht auf Selbstbestimmung überhaupt eine besondere Bedeutung beimessen sollte (vgl. Waldron. 1981.).

Diese Herausforderung betrifft auch das Konzept der Selbstachtung, insofern *Selbstbestimmung* eine wichtige Voraussetzung für *Selbstachtung* ist. Wer die Selbstbestimmung einer Person durch paternalistisches Verhalten verhindert, übergeht damit unrechtmäßig den Willen der Person. Sie wird zudem in ihrer Selbstachtung bedroht oder verletzt, da man sie durch die paternalistische Behandlung nicht als gleichberechtigte Akteurin gelten lässt. Menschen hinsichtlich ihrer persönlichen Lebensentscheidungen zu sagen, was sie tun oder lassen sollen, bedeutet vor diesem Hintergrund eine Missachtung ihres moralischen Status. Doch nicht alle unserer persönlichen Entscheidungen gehen allein uns selbst etwas an. Die Wahl einer Partei, die diskriminierende Ansichten vertritt⁶, hat unter Umständen gravierende Konsequenzen für andere Menschen. Sind wir aufgrund unseres Freiheitsrechts dennoch zu dieser Wahl berechtigt? Wer sich aktiv daran beteiligt, eine Partei zu stärken, die

⁶ Dieses Beispiel ist orientiert an Waldron. 1981.

Menschen beispielsweise aufgrund ihrer Kultur, Religion oder Hautfarbe, aufgrund ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung benachteiligt und diskriminiert, tut offensichtlich etwas moralisch Verwerfliches. Solch eine Partei zu unterstützen, bedeutet, diejenigen Menschen zu schädigen, die derartige Diskriminierungen erleiden müssen. Zudem erhöht man durch seine Wahl die Gefahr, dass ein friedliches Zusammenleben nicht länger möglich ist. Folgt daraus nun, dass wir kein Freiheitsrecht besitzen, diese Partei zu wählen?

Hier ist es wichtig, sich in Erinnerung zu rufen, was es heißt, ein Freiheitsrecht zu haben, nämlich die Abwesenheit von Anspruchsrechten seitens anderer. Solange niemand einen Anspruch erheben kann, dass man die Partei nicht wählt, hat man also ein Freiheitsrecht, es zu tun. Die Lage sähe anders aus, wenn man jemandem versprochen hätte, die fragliche Partei nicht zu wählen. Dann könnte diese Person ihren Anspruch geltend machen, dass sich der andere an sein Versprechen hält. Beide Begründungen rekurren auf das Konzept der moralischen Rechte, um die Frage zu beantworten, ob die Person eine moralische Pflicht hat, diese Partei nicht zu wählen (vgl. Jarvis Thomson. 1990. 62.). Wenn wir tatsächlich nur solche moralischen Pflichten hätten, die sich aus den Rechten anderer ergeben, dann wäre man grundsätzlich dazu berechtigt, diese Partei zu wählen, weil per se niemand das Anspruchsrecht besitzt, dass man die Wahl unterlässt. Mit dem Prinzip des Nichtschadens gibt es aber offenbar noch eine andere Quelle moralischer Verpflichtungen. Dieses Prinzip verpflichtet uns aus den oben genannten Gründen, die Partei nicht zu wählen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen stellt sich heraus, dass das Recht darauf, etwas Falsches zu tun, kein Paradox impliziert. Denn mit der Feststellung, dass jemand ein Freiheitsrecht hat, macht man eine Aussage darüber, ob er gegenüber bestimmten Personen aufgrund ihrer Rechte zu einem konkreten Verhalten verpflichtet ist. Ein Freiheitsrecht zu haben, bedeutet für das Beispiel hier also nur, dass es keine Anspruchsrechte anderer Menschen gibt, die eine Person in ihrer Freiheit, eine bestimmte Partei zu wählen, einschränken würden. Es gibt aber, wie die Untersuchung des Nichtschadensprinzips gezeigt hat, nicht nur moralische Rechte, die Pflichten begründen können, sondern eben auch moralische Prinzipien. Pflichten, die sich daraus ergeben, schulden wir nicht bestimmten Person. Das ändert jedoch nichts daran, dass die Pflicht, anderen Menschen keinen Schaden zuzufügen, einen Grund dafür liefert, die fraglich Partei nicht zu wählen.

Was bedeutet dies nun für das Recht auf Selbstbestimmung? Ich fasse die Überlegungen zu den unterschiedlichen Arten von Rechten, die für das Recht auf Selbstbestimmung eine Rolle spielen, noch einmal kurz zusammen. Erstens haben wir ein Freiheitsrecht, da wir uns insoweit selbst bestimmen

dürfen, als unsere Freiheit nicht durch Anspruchsrechte anderer Personen eingeschränkt wird. Niemand darf einen Anspruch darauf erheben, dass wir eine bestimmte Partei wählen. Zweitens haben wir eine Immunität gegenüber anderen, da sie uns ihrerseits keine Pflichten auferlegen dürfen. Das heißt, es kann uns niemand zu einer Wahl verpflichten. Und drittens folgt aus dem Anspruchsrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, dass uns niemand zwingen darf, eine bestimmte Partei zu wählen oder nicht zu wählen. Für das Recht auf Selbstbestimmung sind also diese drei Arten von Rechten relevant, Freiheitsrechte, Immunitäten sowie Anspruchsrechte. Im Anschluss an Judith Jarvis Thomson betrachte ich das Selbstbestimmungsrecht deshalb als ein „Cluster-Recht“ (Jarvis Thomson. 1990. 281ff.). Dieses Recht kann aber auch durch Pflichten eingeschränkt werden, die sich nicht aus Rechten anderer ableiten, sondern aus allgemeinen moralischen Prinzipien. Eine solche Pflicht hebt das Recht auf Selbstbestimmung allerdings nicht auf, denn wir dürfen nach wie vor grundsätzlich selbst entscheiden, wen wir wählen, es ist aber eben nicht jede Wahl moralisch legitim.

Die Rede, dass wir ein Recht haben, etwas Falsches zu tun, sagt etwas über unser normatives Verhältnis zu anderen Menschen aus. Niemand hat das Recht im Sinne einer Befugnis, uns zu einer bestimmten Wahl zu verpflichten, und niemand darf einen Anspruch darauf erheben. Wir haben anderen Personen gegenüber das Recht, etwas Falsches zu tun. Zwar sind wir zugleich aus anderen Gründen moralisch verpflichtet, es nicht zu tun, entscheidend ist aber etwas anderes, nämlich dass das Recht auf Selbstbestimmung für die individuelle Gestaltung unseres Lebens von großer Bedeutung ist. Es geht dabei nicht um die einzelne Handlungsentscheidungen, sondern um Entscheidungsbereiche, in denen wir bestimmte Freiheiten haben. Diese Entscheidungsbereiche spielen eine große Rolle dafür, wer wir sind und wie wir uns selbst verstehen, kurz: für unsere persönliche Integrität (Waldron. 1981. 34.). Nicht selbst über diese Bereiche bestimmen zu können, würde uns massiv in der Möglichkeit beschneiden, die eigene Individualität zum Ausdruck zu bringen. Diese Überlegungen sprechen noch einmal deutlich dafür, moralische Rechte im Sinne der Willenstheorie zu verstehen, denn es ist die Entscheidungshoheit des Individuums, die durch das Recht auf Selbstbestimmung geschützt wird. Diese Entscheidungshoheit kommt uns zu, unabhängig davon, ob aus anderen Gründen Pflichten für bestimmte Handlungen bestehen. In diesem Sinne sagt Waldron: „To protect decision making is not to provide a reason for the making of any particular decision.“ (1981. 35.)

Durch das Recht auf Selbstbestimmung wird der Individualität einer Person ein besonderer Wert beigemessen. Zugleich sind mit diesem Recht moralisch verpflichtende Prinzipien grundsätzlich vereinbar. Zusammengefasst bezieht

sich das Recht auf Selbstbestimmung also auf die normativen Bedingungen in zwischenmenschlichen Verhältnissen. Es ist ein Cluster-Recht, das bestimmte Freiheits- und Anspruchsrechte sowie Immunitäten umfasst. Aufgrund dieses Rechts steht es einer Person zu, ihre individuellen Entscheidungen zu treffen, und niemand darf ihr diese Entscheidungsfreiheit absprechen. Daraus folgt, dass wir auf einer grundlegenden moralischen Ebene gleichberechtigt sind und das wiederum ist ein zentraler Bestandteil unseres moralischen Status.

Das Gebot moralischer Achtung bedeutet also nicht nur, dass wir andere nicht schädigen dürfen, um Leid zu vermeiden und ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. Es bedeutet darüber hinaus, eine Person in ihrem moralischen Status anzuerkennen und dementsprechend nicht die moralischen Rechte zu verletzen, die diese Person besitzt. Mit der Untersuchung des Rechts auf Selbstbestimmung ist deutlich geworden, dass wir zu anderen Menschen grundsätzlich in einem gleichberechtigten Verhältnis stehen. Umgekehrt drückt sich die Missachtung anderer nicht nur darin aus, dass man andere schädigt. Einen Mangel an moralischer Achtung zeigt man auch, indem man ihren Anspruch auf körperliche Unversehrtheit verletzt, ihre Freiheiten unzulässig beschneidet oder ihre Immunität ignoriert, die sie vor Bevormundung schützt. All dies bedeutet, den moralischen Status einer Person zu missachten. Ein geschichtliches Beispiel dafür ist die Tatsache, dass Frauen in Deutschland in den 1960er Jahren nicht ohne die Erlaubnis ihres Mannes berufstätig sein durften. Ein anderes, leider aktuelles Beispiel ist der Umstand, dass Menschen in manchen Ländern die Freiheit abgesprochen wird, ihre sexuelle Identität selbst zu bestimmen bzw. frei zu entfalten. In beiden Fällen wurden bzw. werden die moralischen Rechte der betroffenen Personen missachtet.

Die Missachtung des moralischen Status hat zudem nicht nur Auswirkungen auf zwischenmenschliche Verhältnisse. Auch das Selbstverhältnis einer Person ist mitunter stark davon betroffen, wenn sie in dieser Form missachtet wird. Ich habe bereits weiter oben erläutert, inwiefern eine solche Missachtung es einer Person erschweren, die eigene Selbstachtung aufrechtzuerhalten oder überhaupt erst auszubilden. Denn ob man als gleichberechtigt geachtet wird oder nicht, hat unmittelbare Konsequenzen dafür, wie man in der Welt steht. Es ist ungleich schwerer, sich selbst auf Augenhöhe mit anderen zu sehen, wenn diese stets auf einen herabschauen. Kämpfe um Gleichberechtigung und die Anerkennung der eigenen moralischen Rechte bedeuten deshalb immer auch ein Ringen um Selbstachtung und Selbstachtung drückt sich unter anderem darin aus, dass Menschen für ihre Rechte einstehen. Was aber bedeutet es für unsere zwischenmenschliche Praxis konkret, andere Menschen zu achten? In welcher Weise sollten wir einander behandeln? Diese Frage berührt nicht nur etwaige Pflichten, die mit dem moralischen Status einer Person für andere

einhergehen. Es ist ebenfalls entscheidend, die Person grundsätzlich in einer Position zu sehen, aus der heraus sie etwas beanspruchen kann.

5.7 Einen Anspruch erheben

Bisher ging es um die Frage, wie sich moralische Rechte begründen lassen und welche grundsätzlichen Pflichten man erfüllen muss, um andere Menschen in ihrem moralischen Status zu achten. In diesem Abschnitt widme ich mich nun der Frage, was es für unseren zwischenmenschlichen Umgang miteinander bedeutet, dass wir einen moralischen Status haben. Dieser Status, so werde ich argumentieren, ist nicht nur mit bestimmten Rechten und Pflichten verbunden. Er impliziert auf der konkreten zwischenmenschlichen Ebene darüber hinaus die Annahme bestimmter Verhaltensweisen, wie diejenige, gegenüber anderen etwas zu beanspruchen und ihnen mit bestimmten reaktiven Einstellungen begegnen zu können. Dass wir aufgrund unseres moralischen Status grundsätzlich in einer Position sind, Ansprüche gegenüber anderen erheben zu können, ist ein wesentlicher Aspekt unserer moralischen Praxis, ohne den wir uns nicht als gleichberechtigte Individuen betrachten könnten.

Eine spezifische normative Position, die aufgrund moralischer Rechte besteht, entsteht beispielsweise durch ein Versprechen. Jemand, der verspricht, das Geheimnis seiner Freundin zu bewahren, verpflichtet sich damit, bestimmte Informationen an niemand anderen weiterzugeben. Die Freundin hat ihrerseits aufgrund des Versprechens nicht nur gute Gründe zu erwarten, dass ihr Geheimnis nicht weitererzählt wird, sondern sie darf dem Freund auch Vorwürfe machen, wenn er sein Versprechen bricht. Gleiches gilt für andere Menschen, die nichts mit dem Versprechen zu tun haben. Die Erwartung, dass jemand Wort hält, und die moralische Empörung, wenn er es nicht getan hat, können unabhängig davon bestehen, wem etwas versprochen wurde. Doch darüber hinaus ist die Person, der etwas versprochen wurde, noch in einer besonderen Position. Sie kann etwa entscheiden, den anderen aus seiner Pflicht zu entlassen. Entschiede sich hier die Freundin dazu, wäre ihr Freund nicht länger verpflichtet, die Informationen für sich zu behalten. Das Versprechen bringt für die Freundin also eine bestimmte Befugnis hinsichtlich dieser spezifischen Pflicht ihres Freundes mit sich. Darüber hinaus ist ihre normative Position allerdings noch aus einem weiteren Grund besonders. Bricht der Freund sein Versprechen, darf sie von ihm Rechenschaft fordern (vgl. Feinberg. 1970. 244; Scanlon. 2008. 131ff.). Sie kann ihn zur Rede stellen und eine Erklärung dafür verlangen, warum er ihr Geheimnis weitererzählt hat. Freilich

ist sie nicht verpflichtet, das zu tun. Vielleicht fordert sie keine Rechenschaft, sei es, weil sie sehr nachsichtig ist oder weil ihr die Sache nicht allzu wichtig war. Nun aber angenommen, sie erzählt ihrer Schwester, was sich zugetragen hat, und ihre Schwester bewertet die Situation anders. Sie empört sich nicht nur, sondern beschließt, den Freund ihrerseits zur Rede zu stellen und Rechenschaft von ihm für sein Verhalten zu verlangen. Der Freund kommt ihrer Forderung allerdings nicht nach, sondern weist sie stattdessen darauf hin, dass er nur seiner Freundin Rechenschaft schulde, diese aber keine verlange. Darüber hinaus sei er niemandem sonst Rechenschaft schuldig, denn das Versprechen gehe schließlich nur sie beide etwas an.

Wenn er damit richtig liegt, besteht eine besondere normative Beziehung zwischen ihm und seiner Freundin, insofern er durch das Versprechen in ihrer Schuld steht. Deshalb ist sie zu bestimmten Dingen berechtigt, nämlich einerseits, ihn aus der mit Versprechen verbundenen Pflicht zu entlassen, und andererseits dazu, Rechenschaft von ihm zu fordern, wenn er das Versprechen nicht hält. Das besondere Verhältnis zwischen den beiden zeichnet sich also dadurch aus, dass die Freundin aufgrund des Versprechens eine spezifische Position zukommt, die mit verschiedenen Ansprüchen verbunden ist.

Der moralische Status einer Person stellt ebenfalls eine spezifische Position gegenüber anderen dar. Allgemein gesprochen ist damit der Anspruch darauf verbunden, gleichberechtigt behandelt zu werden. Das bedeutet, wer in dieser Position ist, muss nicht froh und dankbar dafür sein, wenn er dementsprechend behandelt wird, sondern er hat ein Recht darauf. Dankbarkeit ist hingegen dann angezeigt, wenn man etwas bekommt oder in einer Weise behandelt wird, die man nicht hätte erwarten können, sondern die die Gunst des Gegenübers voraussetzt. Man ist dann in der Position einer Bittstellerin, die zwar auf alles Mögliche hoffen, es aber nicht für sich reklamieren darf.

Ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit illustriert diesen Unterschied zwischen Dankbarkeit und berechtigtem Anspruch. Zu Beginn der Corona-Krise etablierte sich für eine kurze Weile die Praxis, denjenigen, die in Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen weiterhin ihrer Arbeit nachgingen und dadurch besonderen Risiken und Belastungen ausgesetzt waren, Anerkennung durch öffentlichen Applaus zu zollen. Doch seitens der Adressatinnen und Adressaten, insbesondere der im Gesundheitswesen tätigen Pflegekräfte, gab es hinsichtlich dieser Anerkennung immer wieder Protest. „Wie undankbar“, könnte man meinen, schließlich wollte man ihnen nur das zuteilwerden lassen, was die im Einsatz befindlichen Pflegekräfte durch ihre harte Arbeit verdient zu haben schienen. Doch der Protest hat einen guten Grund, insofern er sich darauf bezieht, dass die schlechten Arbeitsbedingungen in der Pflege vor der Pandemie grundsätzlich ein politisches Randthema darstellten. Erst

angesichts des sich ausbreitenden Corona-Virus wurde plötzlich der große Verdienst, der mit der Pflege-Arbeit verbunden ist, wertgeschätzt (Heisterkamp. 2020.). Doch der Anspruch auf bestimmte Arbeitsbedingungen in der Pflege-Arbeit sollte erfüllt werden, unabhängig davon, ob sich die Lage aufgrund einer Pandemie noch weiter verschlechtert. Es sollte beispielsweise selbstverständlich sein, dass man Pflege-Arbeit wertschätzt und gerecht entlohnt. Für einen Teil der Pflegekräfte gab es während der Pandemie zwar tatsächlich nicht nur Applaus, sondern auch Bonuszahlungen. Doch die Gesamtsituation lässt diese Boni eher wie eine großzügige Gabe aussehen, die von der Gunst der Entscheidungsträger abhängt. Auf diese Gunst können die Pflegekräfte dann hoffen und, wenn sie ihnen zuteilwird, dafür dankbar sein. Sie werden damit aber gerade nicht so behandelt, als hätten sie einen gerechtfertigten Anspruch darauf. Im Applaus und in den Bonuszahlungen drückt sich also gerade nicht die Anerkennung eines Anspruchs aus.

Denkbar wäre auch, dass sich in Reaktion auf solche Umstände weder Protest noch moralische Empörung regen würde, beispielsweise in einer Gesellschaft, in der die Pflege kranker Menschen auf scheinbar naturgegebene Weise in die Zuständigkeit einer bestimmten Gruppe fiel. Man stelle sich ebenfalls vor, dass auch hier die Arbeitsbedingungen schlecht wären, aber sowohl die Betroffenen selbst als auch alle anderen dies als gegebene Tatsache hinnehmen würden, sodass niemand auf den Gedanken käme, dass die betroffenen Menschen Anspruch darauf hätten, anders behandelt zu werden. Beispiele aus der Geschichte zeigen, dass die Unterdrückung bestimmter Gruppen oft als selbstverständlich hingenommen, allerdings auch durch Narrative abgesichert wurde, die die Unterdrückung rechtfertigen sollten (vgl. Kronfeldner. 2018. 15ff.). Frauen wurden beispielsweise angesehen, als ob sie Kinder wären (vgl. Stoecker. 2015. 22.) und auch schwarze Menschen so, als seien sie weniger rational, mündig oder fähig zur moralischen Reflexion (vgl. Ogette. 2020. 38f.). Die historischen Beispiele zeigen allerdings auch, dass es hinsichtlich meines fiktiven Beispiels abwegig wäre anzunehmen, dass insbesondere die betroffenen Menschen niemals auf die Idee kämen, die überkommene Rollenverteilung infrage zu stellen. Irgendwann würde sich eben doch Empörung regen, es würde infrage gestellt, ob tatsächlich nur eine Gruppe von Menschen für die Pflege kranker Mitmenschen zuständig wäre und ob die Arbeitsbedingungen tatsächlich so schlecht sein müssten. Es ist schwer vorstellbar, dass sich ein solcher Protest nicht regen würde.

Um zu zeigen, dass eine solche Welt für uns gar nicht vorstellbar ist, entwickelt Feinberg ein Gedankenexperiment, mit dem er veranschaulicht, dass *Ansprüche zu erheben* eine grundlegende Praxis unseres Zusammenlebens ist. Das Gedankenexperiment handelt von einer Welt namens „Nowheresville“ in

der es zwar keine moralischen Rechte gibt, doch die Menschen, die sich verdient gemacht haben, mit besonderen Zuwendungen bedacht werden. Angesichts dieser Welt ist Feinbergs Frage nun, wie sich Menschen, denen die Idee moralischer Rechte vollkommen fremd wäre, zu der beschriebenen Art von Anerkennung verhalten würden? Er versucht, es sich folgendermaßen vorzustellen:

For this the recipients will be grateful; but they will never think to complain, or even feel aggrieved, when expected responses to desert fail. [...] Their hoped for responses, after all, are *gratuities*, and there is no wrong in the omission of what is merely gratuitous. (Feinberg. 1970. 247, Hervorhebung im Original.)

In einer Welt, in der es keine Rechte gäbe, hätte also niemand das Gefühl, dass ihm Unrecht widerfahren würde, wenn die erwartete Reaktion auf eine verdienstvolle Leistung ausbliebe. Stattdessen würde man die angemessene Anerkennung mit Dankbarkeit empfangen, könnte sich aber nicht über die Unterlassung derselben beklagen. Zwar würden auch in Nowheresville Pflichten aufgrund moralischer Prinzipien gelten, in dieser Hinsicht gäbe es also keinen Unterschied zu der uns vertrauten Welt. Es gäbe jedoch darüber hinaus keine Pflichten, die man einer bestimmten Person schulden würde. Die Menschen in Nowheresville hätten folglich genau wie wir die Pflicht, anderen Menschen keinen Schaden zuzufügen, sie könnten aber keinen Anspruch auf körperliche Unversehrtheit geltend machen, einfach weil ihnen die Möglichkeit fehlen würde, etwas gegenüber anderen zu beanspruchen (vgl. Feinberg. 1970. 249.).

Dieses Gedankenexperiment zeigt, dass man sich als Bewohner von Nowheresville stets in einer Bittsteller-Position befände, und es zeigt, dass es kaum möglich ist, sich diese Welt tatsächlich vorzustellen. Die naheliegende Erklärung dafür ist, dass wir einander auf sehr grundlegende Weise als anspruchsberechtigt betrachten. Eine Welt wie Nowheresville erscheint sonderbar, weil wir gewöhnlich davon ausgehen, dass wir viele unserer moralischen Pflichten anderen Menschen schulden. Es ist aber nicht nur ein sonderbarer Gedanke, anderen weder konkrete Pflichten noch Rechenschaft schuldig zu sein, sondern er passt grundsätzlich nicht zu unserer Vorstellung von moralischen Akteurinnen und Akteuren. Ohne die Praxis, einen Anspruch gegenüber anderen erheben zu können, würde ein zentrales Element *moralischer Achtung* fehlen, da wir keine Grundlage hätten, einander in unserer spezifischen normativen Position, dem moralischen Status, anzuerkennen.

Das Gebot moralischer Achtung bezieht sich also nicht nur darauf, dass wir als moralische Akteurinnen und Akteure aufgrund moralischer Prinzipien in unserem Handeln eingeschränkt werden. Achtung bedeutet auch, Menschen

grundsätzlich in der Position zu sehen, Ansprüche erheben zu dürfen. Deshalb ist einerseits die Feststellung so wichtig, dass eine Inhaberin moralischer Rechte mit bestimmten Handlungsspielräumen ausgestattet ist, die aufgrund von Freiheiten, Immunitäten, Ansprüchen und Befugnissen bestehen können. Andererseits ist mit dem moralischen Status eine besondere Praxis verbunden, nämlich diejenige einen *Anspruch zu erheben*. Eine Person, die etwas beansprucht, äußert damit nicht bloß eine Behauptung oder Feststellung darüber, dass ihr etwas Bestimmtes zusteht. Es handelt sich auch um einen performativen Akt, bei dem die Person sichergehen will, dass der, gegenüber dem sie etwas beansprucht, dies zur Kenntnis nimmt und ihren Anspruch anerkennt (Feinberg, 1970. 251f.). *Einen Anspruch zu erheben*, ist eine bestimmte Art und Weise, Behauptungen vorzubringen, die fest in unserer zwischenmenschlichen Praxis verankert ist. Aus diesem Grund sind moralische Rechte so zentral für das Konzept moralischer Achtung. Denn nur diejenige, der zugestanden wird, etwas beanspruchen zu dürfen, wird als gleichberechtigt betrachtet.

Having rights enables us to ‚stand up like men‘, to look others in the eye, and to feel in some fundamental way the equal of anyone. [...] Indeed, respect for persons [...] may simply be respect for their rights, so that there cannot be the one without the other. (Feinberg, 1970. 252.)

Feinbergs Gedankenexperiment zeigt, dass wir uns eine Welt ohne moralische Rechte nicht vorstellen können. Die Empörung und der Protest, die in Reaktion auf den Applaus und die Bonuszahlungen für Pflegekräfte zum Ausdruck kamen, sind unmittelbar mit dieser Vorstellung verbunden. Dies weist auf bestimmte zwischenmenschliche Einstellungen hin, über die ich im ersten Kapitel bereits gesprochen habe. Einstellungen wie *Empörung, Dankbarkeit, Übelnehmen, Vergebung*, oder *sich gekränkt fühlen* können wir in Reaktion auf das Verhalten anderer Menschen einnehmen. Obwohl diese *reaktiven Einstellungen* (Strawson, 1978.) zum Teil sehr unterschiedlich sind, teilen sie die wichtige Gemeinsamkeit, dass wir mit ihnen implizit eine grundlegende Haltung gegenüber anderen zum Ausdruck bringen. Menschen, denen wir etwas übelnehmen oder vergeben, denen wir dankbar sind, über die wir uns empören oder die uns kränken können, halten wir für verantwortlich für das, was sie tun oder getan haben. Wir verlangen von ihnen Rechenschaft, wenn sie moralisch verwerflich handeln, und wer Rechenschaft verlangt, erhebt gegenüber der anderen Person einen Anspruch darauf, dass diese ihm eine Erklärung schuldet. Reaktive Einstellungen sagen uns als solche zwar nicht, wann es gerechtfertigt ist, eine Person für verantwortlich zu halten oder welche Ansprüche uns gegenüber einander wozu verpflichten (vgl. Deigh, 2012.).

Doch sie zeigen einmal mehr, wie abwegig es ist, sich eine Welt vorzustellen, in der es das Konzept, Ansprüche zu erheben, nicht gäbe.

Der moralische Status anderer verpflichtet uns also, ihre gerechtfertigten Ansprüche zu erfüllen. Damit basiert das moralische Achtungsgebot nicht nur auf dem Prinzip des Nichtschadens, sondern auch auf moralischen Rechten, die es uns ermöglichen, einander als gleichberechtigt zu betrachten. Mit der Annahme moralischer Rechte schreiben wir einander einen bestimmten Handlungsspielraum zu, in dem wir uns als individuelle Personen entfalten dürfen. Der moralische Status einer Person versetzt sie in die Position, Ansprüche erheben zu können. Aus diesen Gründen ist die Anerkennung des moralischen Status eine Voraussetzung, um andere Menschen moralisch achten zu können. Gleichzeitig habe ich weiter oben bereits darüber gesprochen, welche Rolle der moralische Status einer Person für ihre Selbstachtung spielt. Denn auch um sich selbst zu achten, scheint es notwendig zu sein, sich als Inhaberin moralischer Rechte zu verstehen und als gleichberechtigt gegenüber anderen zu betrachten.

Wenn unser moralischer Status einen Grund für das Achtungsgebot liefert und ebenfalls für die Selbstachtung eine wichtige Rolle spielt, schließt sich nun die Frage an, ob wir nicht nur anderen Menschen gegenüber zur Achtung verpflichtet sind, sondern auch uns selbst gegenüber. Die Untersuchung im vierten Kapitel hatte zum Ergebnis, dass sich mit dem Prinzip des Nichtschadens keine Pflicht zur Selbstachtung begründen lässt. Vielleicht verpflichtet aber der eigene moralische Status dazu, sich selbst zu achten. Wäre das der Fall, wären wir nicht nur berechtigt, uns gegen Missachtungen zu wehren, sondern wir wäre zugleich auch dazu verpflichtet.

5.8 **Verpflichtet der eigene moralische Status dazu, sich selbst zu achten?**

Teil unseres zwischenmenschlichen Umgangs ist es, dass wir moralische Ansprüche aneinander stellen können. Die Begründung dafür, dass wir moralische Rechte haben, sowie die damit verbundene zwischenmenschliche Praxis sind zentral für das Konzept von moralischer Achtung. Zum einen schützt unser moralischer Status und das mit ihm verbundene Recht auf Selbstbestimmung uns davor, von anderen Menschen paternalistisch behandelt zu werden. Zum anderen bedeutet die Position, aus der heraus wir Ansprüche gegenüber anderen erheben können, dass wir nicht froh und dankbar sein müssen, wenn wir von anderen Menschen bekommen, was uns zusteht. Beide

Aspekte haben auch etwas mit dem Konzept der Würde zu tun (Feinberg, 1970, 257.). Es ist potenziell demütigend, von anderen bevormundet zu werden, und es wäre ebenfalls bedrohlich für die Würde einer Person, wenn sie nur darauf hoffen könnte, von anderen angemessen behandelt zu werden, ohne es von ihnen einfordern zu können.

Jemandem zuzugestehen, dass er Ansprüche erheben darf, bedeutet, ihn als Inhaber moralischer Rechte anzuerkennen. Den damit verbundenen moralischen Status beschreibt Jeremy Waldron als die Würde eines Menschen. In gewisser Weise ist dieser Status vergleichbar mit einem solchen, den Mitglieder von Adelsfamilien einst hatten, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass alle Menschen gleichermaßen einen moralischen Status besitzen (vgl. Waldron, 2012b, 18, 59.). Die moralischen Rechte von anderen, so habe ich zu zeigen versucht, verpflichten uns in unterschiedlicher Weise, diesen Status zu achten. Die Frage ist nun, ob solche Pflichten auch uns selbst gegenüber aufgrund unserer moralischen Rechte bestehen. Verpflichtet der eigene moralische Status beispielsweise dazu, die eigene körperliche Integrität zu schützen oder das eigene Leben zu erhalten? Haben wir uns selbst gegenüber einen Anspruch darauf?

Bisher wurde die Praxis, etwas zu beanspruchen, allein als zwischenmenschliches Geschehen beschrieben. Nun geht es darum, ob wir auch uns selbst gegenüber Ansprüche erheben können. Eine Voraussetzung dafür ist, dass man sich selbst für verantwortungsfähig hält, was wir in der Regel tun. Oft nehmen wir sogar dementsprechende reaktive Einstellungen gegenüber uns selbst ein. Strawson spricht in diesem Zusammenhang von „selbst-reaktive Haltungen“ (Strawson, 1978, 228; vgl. auch Darwall, 2006, 79.) und nennt „Gewissensbisse, sich schuldig oder reumütig oder mindestens verantwortlich fühlen und die komplizierten Phänomene der Scham“ (Strawson, 1978, 219.). Selbst-reaktive Einstellungen zeigen zunächst einmal an, dass nicht nur andere, sondern auch wir selbst uns für verantwortlich halten, was allein schon dafür erforderlich scheint, um angemessen auf die moralischen Ansprüche anderer zu reagieren (vgl. Darwall, 2006, 75.). Wir nehmen also nicht nur in Bezug auf das Verhalten anderer reaktive Einstellungen ein, sondern erwarten oft auch von uns selbst bestimmte Dinge. So könnte beispielsweise ein Vater von sich erwarten, für sein Kind da zu sein, wenn es Trost oder Unterstützung braucht. Die damit verbundenen selbst-reaktiven Einstellungen, die der Vater einnimmt, beziehen sich aber nicht auf das moralische Verhältnis zu sich selbst, sondern zu einem anderen Menschen, in diesem Falle zu seinem Kind.

Es spricht allerdings nichts gegen den Gedanken, dass wir auch in Bezug auf uns selbst bestimmte Erwartungen an das eigene Verhalten haben. Man kann von sich selbst erwarten, dass man für eine Prüfung lernt oder die Wohnung

aufräumt. Ebenso kann man Dinge erwarten, bei denen es moralisch um etwas geht, beispielsweise darum, wie man von anderen behandelt wird. Eine Person kann sich vornehmen, sich nicht länger schlecht behandeln zu lassen, und es sich dann übelnehmen, wenn sie diese Erwartungen an sich selbst nicht erfüllt. Folgt nun daraus, dass wir etwas von uns erwarten und mit reaktiven Einstellungen darauf reagieren können, wie wir uns in Bezug auf uns selbst verhalten, dass wir auch gegenüber uns selbst moralische Ansprüche stellen können? Sind wir verpflichtet, unsere eigenen moralischen Rechte zu berücksichtigen? Und können wir uns selbst dann dementsprechend auch Unrecht tun und uns moralisch dafür zur Rechenschaft ziehen?

Die Herausforderung, die in dieser Frage liegt, hat eine gewisse Ähnlichkeit zu derjenigen, die uns im ersten Kapitel beim Begriff der Selbsttäuschung bereits begegnet ist. Jemanden zu täuschen, setzt eine bestimmte Unwissenheit bei der getäuschten Person über den Gegenstand der Täuschung voraus. Im Verhältnis einer Person zu sich selbst kann die Möglichkeit einer solchen Unwissenheit nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden. Ebenso scheint es bei Fragen der Gerechtigkeit naheliegend, sie auf den zwischenmenschlichen Bereich zu beschränken. Die Rede, man habe sich selbst Unrecht getan, klingt recht sonderbar. Aber ist diese Verwendungsweise tatsächlich falsch oder widersprüchlich? Die Vermutung, dass Fragen des Rechts allein in den Bereich des Zwischenmenschlichen gehören, wird einerseits davon gestützt, dass es für eine Beschwerde oder Anklage zwei Menschen braucht. Klägerin und Beklagte in einer Person zu vereinen, könnte das Konzept des Rechts unterminieren (vgl. Haase. 2014. 2.). Schließlich hat es sich als ein besonderes Merkmal zwischenmenschlicher Beziehungen herausgestellt, dass ein Recht jemanden gegenüber anderen in eine besondere Position versetzt, die mit bestimmten Befugnissen, Freiheiten, Ansprüchen oder Immunitäten verbunden ist.

Zugleich zeigen unsere reaktiven Einstellungen jedoch, dass wir an Menschen, die wir für verantwortlich halten, bestimmte Forderungen richten. Und wenn es auch selbst-reaktive Einstellungen gibt, könnte es vor diesem Hintergrund plausibel sein, auch innerhalb des Selbstverhältnisses einer Person von moralischen Forderungen zu sprechen. Dafür spricht der folgende Gedanke. Wenn wir gegenüber anderen moralisch handeln, dann tun wir das meistens nicht erst dann, wenn diese mit konkreten Forderungen an uns herantreten. Viel häufiger ist es so, dass wir den Standpunkt unseres Gegenübers oder einen abstrakten Standpunkt der zweiten Person gedanklich einnehmen und prüfen, was es für andere bedeuten würde, wenn wir bestimmte Dinge täten oder unterließen. Wir schränken unser Verhalten häufig aus eigenem Antrieb ein. Genau das, so könnte man meinen, bedeutet es, sich selbst für verantwortlich zu halten und anderen Menschen mit Achtung zu begegnen. Dieser Gedanke

spricht dafür, dass unsere moralischen Überlegungen und Handlungsentscheidungen gar nicht von einem konkreten Gegenüber abhängen, sondern vielmehr auf der Fähigkeit beruhen, den Standpunkt der zweiten Person als eine genuin moralische Perspektive einzunehmen. Stephen Darwall betrachtet die Möglichkeit, die Perspektive des anderen einzunehmen als notwendige Voraussetzung dafür, dass die Person von anderen zur Rechenschaft gezogen werden kann. Das heißt, wer sich selbst für verantwortlich hält, nimmt dadurch bereits die Perspektive der zweiten Person ein, und indem er das tut, stellt er auch dieser Perspektive entsprechend moralischen bestimmte moralische Forderungen an sich selbst – auch wenn es strenggenommen Forderungen sind, die sich aus der Position einer anderen Person ergeben.

To intelligibly hold someone responsible, we must assume that she can hold herself responsible in her own reasoning and thought. And to do that she must be able to take up a second-person standpoint on herself and make and acknowledge demands of herself from that point of view. (Darwall. 2006. 23.)⁷

Der Standpunkt der zweiten Person erlaubt laut Darwall also, dass eine Person aus dieser Perspektive sowohl bestimmte moralische Ansprüche, die seitens anderer Personen bestehen, anerkennt, als auch selbst diese Ansprüche an sich stellt. Sie braucht die anderen Personen gar nicht, insofern es sich ja um moralisch begründete Ansprüche handelt, die sich allesamt vom Standpunkt der zweiten Person einsehen lassen. Damit beschreibt Darwall die zwischenmenschliche Praxis, einen Anspruch zu erheben, als etwas, das sich im Selbstverhältnis einer Person abspielt. Man könnte es sich vielleicht so vorstellen, als hätte man verschiedene Teile in sich, einen moralisch-urteilenden und einen Teil, der handelt⁸. Hinter dieser Konzeption steckt der Gedanke, dass moralische Verpflichtungen nicht nur singuläre Verhältnisse zwischen einzelnen Personen betreffen, sondern es vielmehr eine grundlegende Bedingung für moralisches Handeln ist, einander als rechenschaftspflichtig zu betrachten. Die Bedingung der Rechenschaftspflicht gilt demnach für die moralische Gemeinschaft insgesamt, ebenso wie begründete moralische Forderungen für alle Individuen gleichermaßen bestehen. Als Mitglieder der moralischen Gemeinschaft haben wir also einen bestimmten Status inne, der es uns erlaubt, von anderen Rechenschaft zu verlangen und gerechtfertigte Ansprüche zu stellen. Andererseits verpflichtet uns dieser Status dazu, gerechtfertigten Forderungen nachzukommen (vgl. Darwall. 2006. 35.). Aus ethischer Sicht ist es

⁷ Vgl. auch Haase. 2014.

⁸ Eine ähnliche Idee hatte bereits Aristoteles im Zusammenhang mit der Frage, ob man sich selbst Unrecht tun könne; vgl. Aristoteles. 1985. 1138b.

plausibel, diese basale Allgemeingültigkeit unserer Rechte und Pflichten anzunehmen, wenigstens dann, wenn man voraussetzt, dass keiner Person grundsätzlich mehr oder weniger zusteht als anderen. Wenn es damit nun stets um die Gemeinschaft als solche bzw. um den abstrakten Standpunkt der zweiten Person geht, ließe sich dann daraus schließen, dass es die moralische Gemeinschaft als Ganzes ist, der wir unsere Pflichten schulden (vgl. Darwall. 2007. 64f.)? Dies hätte für das moralische Selbstverhältnis einer Person wichtige Konsequenzen, insofern es am Ende sie selbst vom Standpunkt der zweiten Person und als Mitglied der moralischen Gemeinschaft wäre, die bestimmte Ansprüche an sich stellen und diese anerkennen würde. Ebenso bestünden die Ansprüche anderer letztlich als allgemeine moralische Forderungen, die die Person an sich selbst richten und ihr Handeln dementsprechend einschränken würde. Es gäbe dann also eigentlich keinen Unterschied mehr hinsichtlich der moralischen Bewertung von Handlungen gegenüber uns selbst oder anderen sowie zwischen Ansprüchen, die wir gegenüber anderen oder uns selbst erheben. Sowohl in Bezug auf andere wie auch auf uns selbst würden wir den Standpunkt der zweiten Person einnehmen und wären aufgrund dessen anderen und uns selbst gleichermaßen verpflichtet.

Attraktiv erscheint an dieser Position, dass die rechenschaftspflichtige Person sich in jedem Falle selbst als verantwortlich betrachtet und nicht nur von anderen so gesehen wird (vgl. Darwall. 2006. 23; Haase. 2014. 2.). Indem sie alle moralischen Forderungen an sich selbst richtet und sich selbst schuldet, handelt sie nicht bloß moralisch richtig, weil andere es von ihr verlangen, sondern weil sie es selbst von sich erwartet (vgl. Darwall. 2007. 111ff.). Ihr Handeln lässt sich dann auch als Ausdruck dessen verstehen, dass sie den anderen tatsächlich achten will und ihm nicht bloß zufällig oder aus Bequemlichkeit (etwa um Sanktionen zu vermeiden) Achtung entgegenbringt. Schließlich ist sie selbst es, die ein bestimmtes Verhalten von sich verlangt und die anerkennt, dass dieser Anspruch gerechtfertigt ist. Etwas plakativ könnte man sagen, würde diese Beschreibung stimmen, gäbe es keinen moralischen Dienst nach Vorschrift mehr, weder in Bezug auf andere noch auf die Akteurin selbst. Vor allem für das Konzept der Selbstachtung erscheint dieser Gedanke interessant, denn es ist eine berechtigte und spannende Frage, ob man sich selbst auch dann achten kann, wenn man die moralischen Gründe dafür vollkommen ignoriert.

Allerdings sind mit dem beschriebenen Konzept des Standpunkts der zweiten Person mindestens ebenso große Herausforderungen verbunden. Ein Problem habe ich bereits im vorletzten Abschnitt adressiert. Es besteht in der wenig plausiblen Konsequenz, dass bei der moralischen Bewertung von Handlungen kein Unterschied mehr gemacht werden kann zwischen Handlungen, die einen selbst betreffen und solchen, die andere betreffen. Doch oft machen wir

hier Unterschiede, allein die Komposita aus dem ersten Kapitel – *Selbsttötung*, *Selbsttäuschung* und *Selbstliebe* – sind dafür bereits drei Beispiele. Davon abgesehen ist diese ganze Arbeit dem Problem gewidmet, dass es gerade nicht selbstverständlich ist, dass wir Handlungen in Bezug auf uns selbst genauso bewerten wie jene in Bezug auf andere. Es ist noch nicht einmal gesagt, dass wir sie überhaupt moralisch bewerten sollten (vgl. Lohmar. 2005.).

Die zweite Herausforderung bezieht sich darauf, dass die Begründung unserer moralischen Praxis sich allein auf das Selbstverhältnis der Person bezieht, denn das führt dazu, dass das Gegenüber als Individuum ganz in den Hintergrund tritt. Dieser Schluss liegt zumindest nahe, wenn wir unsere moralischen Pflichten der moralischen Gemeinschaft insgesamt schulden, die wir – abstrakt gesprochen – gewissermaßen selbst sind. In den vorausgegangenen Überlegungen zum moralischen Status und dem Konzept der moralischen Rechte, zeigte sich, dass das Verhältnis zwischen zwei Menschen für den Begriff der moralischen Achtung zentral ist. Es ist entscheidend, dass es um ein Verhältnis geht, in dem eine Person Ansprüche an eine andere richten kann. Wenn die Beziehung zwischen beiden aber stattdessen in einem komplexen Selbstverhältnis aufgehoben wird, geht der Unterschied zwischen *dir* und *mir* und *uns* verloren, der wesentlich für unsere normativen Verhältnisse ist (Haase. 2014. 9.). Gemeint ist hier die Differenz zwischen einer Person und ihrem Gegenüber, die die Existenz moralischer Rechte überhaupt erst plausibel erscheinen lässt. Schließlich ist es ein besonderes Merkmal dieser normativen Beziehungen, dass der moralische Status einer Person eine Position darstellt, an der andere nicht rütteln können. Hinzu kommt außerdem, dass es eine vollkommen alltägliche Erfahrung für uns ist, mit anderen Menschen in ganz konkreten, normativen Verhältnissen zu stehen, und uns ihnen gegenüber auf dieser Basis als verpflichtet zu betrachten. Versteht man es als eine moralische Praxis, dass wir aneinander Ansprüche stellen und in reaktiven Einstellungen aufeinander reagieren, spricht gerade dies dagegen, die Gründe für unsere moralische Praxis vollkommen in das Selbstverhältnis zu verlegen.

Was aber folgt hieraus nun für die Frage, ob wir auch zu uns selbst ein moralisches Verhältnis haben? Die Annahme, dass wir auch uns selbst gegenüber reaktive Einstellungen einnehmen können, kann man trotz dieser skeptischen Bewertung durchaus für plausibel halten. Schließlich halten wir uns normalerweise für verantwortungsfähig, machen uns unter Umständen moralische Vorwürfe oder schämen uns für Verfehlungen. Wer sich vornimmt, sich eine schlechte Behandlung nicht länger gefallen zu lassen und dann daran scheitert, empfindet möglicherweise Ärger, Scham, vielleicht sogar Verachtung in Bezug auf sich selbst. All dies lässt allerdings nicht den Schluss zu, dass wir

gegenüber uns selbst in der Position sind, moralische Ansprüche stellen zu können. Doch das wäre die Voraussetzung dafür, dass uns unser moralischer Status zur Selbstachtung verpflichtet. Gegen diese Annahme sprechen jedoch die folgenden zwei Gründe. Erstens sind reaktive Einstellungen nicht hinreichend, um von ihnen auf spezifische, moralische Pflichten zu schließen, und zweitens sind moralische Rechte genuin zwischenmenschlicher Natur. Beides möchte ich kurz erläutern.

Reaktive Einstellungen bedeuten zwar, dass wir den Standpunkt der zweiten Person einnehmen können. Doch diese Fähigkeit ist lediglich eine Voraussetzung dafür, eine bestimmte moralische Praxis auszubilden (vgl. Deigh, 2012.). Für eine zwischenmenschliche Praxis, in der Menschen einander als gleichberechtigte Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft anerkennen, bedarf es neben der Möglichkeit, den Standpunkt der zweiten Person einzunehmen, auch moralischer Begründungen für diese Praxis. Solche Begründungen habe ich in diesem Kapitel untersucht und dafür argumentiert, inwiefern das Prinzip des Nichtschadens und das Konzept moralischer Rechte ein moralisches Gebot der Achtung rechtfertigen. Aus dem Prinzip des Nichtschadens ließ sich keine Pflicht zur Selbstachtung ableiten, dass eine Person das Recht hat, selbst darüber zu entscheiden, ob sie sich schädigen will oder nicht. Deshalb ist es nicht moralisch verwerflich zu rauchen, nicht für Prüfungen zu lernen oder sein Vermögen zu verspielen, auch wenn diese Handlungen unvernünftig sein mögen.

Vor dem Hintergrund der Untersuchung moralischer Rechte ist es allerdings ebenfalls nicht plausibel, dass uns der eigene moralische Status zur Selbstachtung verpflichtet, weil wir keine Rechte gegenüber uns selbst haben. Moralische Rechte setzen voraus, dass es eine gemeinsame Praxis gibt, in der man Ansprüche stellt, mit Forderungen anderer konfrontiert wird und sich gegebenenfalls als zuständig für diese betrachtet. Ein solches Verhältnis ruht aber auf der Differenz, die zwischen zwei Personen besteht, und kann deshalb nicht Teil des Selbstverhältnisses einer Person sein. Rechte versetzen jemanden gegenüber anderen in den Stand, bestimmte Dinge tun oder beanspruchen zu dürfen, und der Witz von moralischen Rechten ist, dass sich grundsätzlich niemand in der Position befindet, daran etwas ändern zu dürfen. Gerade das ist aber nicht gegeben, wenn man versucht, diese Beschreibung auf das Selbstverhältnis einer Person anzuwenden. Wir selbst dürfen entscheiden, ob wir uns gegenüber anderen verpflichten, indem wir beispielsweise ein Versprechen oder ein Arbeitsverhältnis eingehen. Wenn wir aber uns selbst gegenüber Ansprüche geltend machen würden, könnten wir zugleich auch entscheiden, ob wir diese Ansprüche anerkennen wollen oder nicht. Der

Raucher beansprucht sich selbst gegenüber nicht sein Recht auf körperliche Unversehrtheit, um dieses Recht dann zu berücksichtigen. Er hört, wenn er es schafft, einfach auf zu rauchen.

Das Konzept moralischer Rechte lässt sich demnach nicht auf das Selbstverhältnis einer Person übertragen. Denn dafür müsste man die Differenz zwischen *dir* und *mir* aufheben, die aber eine notwendige Voraussetzung für den Begriff moralischer Rechte ist. Diese Differenz spiegelt sich nicht zuletzt auch darin wider, dass *Achtung* bedeutet, jemanden gelten zu lassen, womit ein gewisser Abstand zum anderen verbunden ist. Mit dem Konzept der moralischen Rechte lässt sich nun noch genauer erklären, was diesen Abstand ausmacht, insbesondere wenn man das Recht auf Selbstbestimmung näher betrachtet. Letzteres habe ich als ein Cluster-Recht beschrieben, ein Konglomerat verschiedener Arten moralischer Rechte. Es verpflichtet uns, von anderen Menschen auf unterschiedliche Weisen Abstand zu halten. Genauer gesagt bedeutet es, zu berücksichtigen, dass Menschen bestimmte Ansprüche (etwa auf körperliche Integrität), Freiheiten (darauf, die eigene Persönlichkeit zu entfalten), Immunitäten (von anderen nicht ohne Weiteres verpflichtet werden zu können) und gegebenenfalls auch Befugnisse (im Kontext bestimmter Vereinbarungen) haben. Um anderen Menschen mit Achtung zu begegnen, darf man diese Rechte nicht verletzen.

Auf das Selbstverhältnis der Person können diese Formen von *Distanz* und *Geltenlassen*, wenn überhaupt, nur in einem metaphorischen Sinne übertragen werden, weil man nicht sinnvoll von einem Recht sich selbst gegenüber sprechen kann. Den Abstand, den wir zu anderen einnehmen und ihnen gegenüber wahren sollen, können wir also nicht in analoger Weise zu uns selbst haben. Im Zuge dieser Untersuchung ist allerdings auch deutlich geworden, dass wir selbst-reaktive Einstellungen einnehmen können, und es ist keineswegs abwegig, diese Einstellungen mit der Frage nach einem moralischen Selbstverhältnis in Verbindung zu bringen. Sich etwas übelzunehmen, sich zu schämen oder Vorwürfe zu machen, sind Einstellungen, denen durchaus moralische Bewertungen zugrunde liegen können. Es lassen sich für das Selbstverhältnis einer Person zwar keine Pflichten aufgrund des Nichtschadensprinzips oder moralischer Rechte begründen. Doch reaktive Einstellungen sind vor allem auch dort relevant, wo wir in Nahbeziehungen zu Menschen stehen. In Nahbeziehungen handeln unsere moralischen Bewertungen nicht nur davon, ob wir andere nicht schädigen und ihre Rechte nicht verletzen, entscheidend ist auch, in welcher Art von Beziehung wir zu jemandem stehen. Da das Verhältnis einer Person zu sich selbst ebenfalls als eine besondere Beziehung betrachtet werden kann, gibt die Untersuchung der Moral in Nahbeziehungen

möglicherweise Aufschluss darüber, ob sich aus unserem Selbstverhältnis Pflichten gegenüber sich selbst ableiten lassen.

Mit Blick auf Nahbeziehungen kann man bezweifeln, dass moralische Achtung sich darin erschöpft, einen bestimmten Abstand von anderen zu halten. Nahliegender ist es, dass wir gegenüber denjenigen, zu denen wir in Nahbeziehungen stehen, auch darüber hinaus verpflichtet sind. Die fürsorgliche Zuwendung von Eltern zu ihren Kindern oder das aufrichtige Interesse zwischen Freunden scheinen moralisch von Belang zu sein, ohne dass sie sich erschöpfend in Begriffen des Nichtschadens oder der moralischen Rechte beschreiben ließen. In der Auseinandersetzung mit dem Begriff der moralischen Rechte ist deutlich geworden, welche Bedeutung das Konzept der Individualität für unsere moralische Praxis hat. In Nahbeziehungen spielt die Individualität einer Person ebenfalls eine zentrale Rolle, und zwar nicht allein in einem allgemeinen oder abstrakten Sinn. Vielmehr geht es uns oft konkret um diejenigen, mit denen wir in Beziehung stehen. Nahbeziehungen zeichnen sich unter anderem dadurch aus, dass wir einander dafür wertschätzen können, dass wir die sind, die wir sind. Von dieser Wertschätzung ist bereits im ersten Teil die Rede gewesen. Im dritten Kapitel habe ich sie als ein Element von Achtung beschrieben, insofern damit bestimmte Weisen verbunden sind, in denen Menschen sich innerhalb von Beziehungen achten oder missachten können. Wenn sich das moralische Gebot der Achtung auch auf unsere Nahbeziehungen erstreckt, begründen diese also möglicherweise spezifische Pflichten zur Achtung gegenüber anderen. Und wenn das der Fall ist, könnten derartige Pflichten auch gegenüber uns selbst gelten, da wir zu uns selbst schließlich auch in einem besonderen Verhältnis stehen.

Moral in Nahbeziehungen

Eine moralische Pflicht zur Selbstachtung lässt sich weder durch das Prinzip des Nichtschadens noch durch moralische Rechte begründen. Denn einerseits ist es uns erlaubt, uns selbst zu schädigen und andererseits bedarf es einer Beziehung zwischen zwei Personen, um ein moralisches Recht geltend machen zu können. Dies ist ein Grund, warum Beziehungen für das Konzept der Achtung eine wichtige Rolle spielen. Ein weiterer Grund ist der, dass es sich oft um ein konkretes zwischenmenschliches Geschehen handelt, wenn wir andere Menschen achten, missachten oder verachten. Zwar stellen wir auch abstraktere moralische Überlegungen an, beispielsweise dann, wenn man sich fragt, ob es mit dem Achtungsgebot vereinbar ist, Kleidung zu kaufen, die unter menschenunwürdigen Bedingungen produziert wurde. Häufig spielen in unserem Alltag aber vor allem Fragen eine Rolle, die unsere konkreten Beziehungen zu unseren Mitmenschen betreffen. Achtung heißt dann, einer *bestimmten* Person keinen Schaden zuzufügen und sie in einem gewissen Abstand gelten zu lassen.

In den vorausgegangenen Abschnitten dieses Kapitels habe ich dafür argumentiert, dass mit dem Gebot der Achtung eine bestimmte Distanz verbunden ist. Diese Distanz habe ich einerseits damit begründet, dass wir Leid vermeiden und die Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben ermöglichen sollten, und andererseits damit, dass wir anderen Menschen die Autorität über ihr Leben zugestehen sollten, sodass sie sich entfalten und selbst bestimmen können. Jemanden zu achten, ist dementsprechend mit Abstand verbunden. Dieses Maß an zwischenmenschlicher Distanz scheint gleichzeitig allerdings nicht so recht zu der Tatsache zu passen, dass Menschen stets in Beziehungen, Abhängigkeiten und Verantwortung eingebunden sind. Es ist schließlich nicht so, dass einzelne Individuen sich vollkommen autark durch die Welt bewegen und ab und an auf andere Individuen treffen, zu denen sie sich dann irgendwie verhalten müssen, für diese Zwischenfälle aber glücklicherweise auf moralische Regeln zurückgreifen können. Im Gegenteil sind wir ständig damit beschäftigt, uns gegenüber anderen Menschen zu verhalten. Wir sind in viele verschiedene Arten von Beziehungen verwickelt, sind immer auch abhängig von anderen und tragen umgekehrt Verantwortung für sie. Wenn aber Nähe und Verbundensein so allgegenwärtig sind, stellt sich die Frage, wie sich das mit einem Verständnis von Achtung verträgt, das von uns verlangt, stets auf Abstand zu bleiben.

Diese Überlegung ist mit einer moralphilosophischen Debatte verbunden, die in den späten 1960er Jahren angestoßen wurde und manchmal in einer Gegenüberstellung von *Gerechtigkeit* und *Fürsorge* zusammengefasst wird (vgl. Held. 2006.). Auf der einen Seite werden dabei gerechtigkeits-theoretischen Ansätzen Forderungen zugeschrieben, die universale Gültigkeit beanspruchen und von der moralischen Akteurin Unparteilichkeit verlangen. Auf der anderen Seite steht das Konzept der Fürsorge im Zentrum care-ethischer Theorien, mit denen dafür argumentiert wird, dass moralische Implikationen aus konkreten Situationen und spezifischen Beziehung abzuleiten seien. Das hieße, dass neben moralischen Prinzipien und Rechten auch beziehungsethische Aspekte für das moralische Gebot der Achtung eine Rolle spielen. Bisher habe ich moralische Prinzipien und Rechte als Begründungen für das Achtungsgebot diskutiert und bin zum dem Ergebnis gekommen, dass sich daraus keine Pflicht zur Selbstachtung ableiten lässt. Wenn das Gebot jedoch darüber hinaus auch auf care-ethischen Überlegungen gründet, könnten damit möglicherweise ebenfalls Pflichten gegenüber sich selbst begründet werden.

Zunächst stellt sich allerdings grundsätzlich die Frage, ob man gerechtigkeits-theoretische Ansätze überhaupt mit solchen der Care-Ethik verbinden kann. Denn universalistische Forderung nach Unparteilichkeit scheint zumindest auf den ersten Blick unvereinbar damit zu sein, Nahbeziehungen ins Zentrum moralischer Überlegungen zu stellen. Deshalb wird es zu Beginn dieses Kapitels um die Frage gehen, wie die geforderte Unparteilichkeit in universalistischen Theorien verstanden werden kann und ob sie tatsächlich nicht mit einer beziehungsethischen Perspektive vereinbar ist. Ich werde dafür argumentieren, dass es trotz einer berechtigten Forderung nach Unparteilichkeit erlaubt und sogar geboten sein kann, parteiisch zu handeln. Anschließend untersuche ich die Moral zwischenmenschlicher Nahbeziehungen genauer und komme zu dem Ergebnis, dass neben moralischen Prinzipien und Rechten auch bestimmte Haltungen entscheidend dafür sind, andere Menschen zu achten. Am Beispiel zweier unterschiedlicher Arten von Beziehungen werde ich herausarbeiten, was das moralische Gebot der Achtung jeweils bedeutet und aus welchen Gründen uns Nahbeziehungen in besonderer Weise verpflichten können. Die entscheidende Frage ist schließlich, ob derlei Gründe ebenfalls dafür sprechen, dass wir in Bezug auf uns selbst zur Achtung verpflichtet sind. Die Antwort wird auch hier wieder negativ ausfallen, da das Selbstverhältnis einer Person nicht spezifisch genug ist, um ein Gebot der Selbstachtung zu begründen. Für diesen Teil der Arbeit werde ich deshalb das Zwischenfazit ziehen, dass wir keine Pflicht zur Selbstachtung haben. Dennoch zeigt die Untersuchung, dass verschiedene moralische Implikationen für das Selbstverhältnis der Person bedeutsam sind. Deshalb bleibt trotz

des negativen Zwischenergebnisses noch einiges dazu zu sagen, worin Selbstachtung besteht, und wozu wir verpflichtet sind, falls wir uns selbst achten wollen. Das wird dann Gegenstand des dritten und letzten Teils der Arbeit sein.

6.1 Das universale Gebot der Achtung und die Forderung nach Unparteilichkeit

Zu Beginn dieses zweiten Teils der Arbeit zum moralischen Gebot der Achtung habe ich im vierten Kapitel dafür argumentiert, dass ein allgemeines moralisches Prinzip uns dazu verpflichtet, anderen Menschen keinen Schaden zuzufügen. Im fünften Kapitel ging es dann um moralische Rechte, die allen Menschen gleichermaßen zukommen und ebenfalls mit bestimmten Pflichten gegenüber diesen Menschen verbunden sind. In beiden Fällen habe ich vorausgesetzt, dass es sich dabei jeweils um universale Gebote handelt, dass also die entsprechenden Pflichten gegenüber allen Menschen gelten und für alle bestehen, sofern wir ihnen moralische Verantwortung zuschreiben können. Wenn von einer *moralischen* Pflicht die Rede ist, scheint es auf Anhieb plausibel, dass niemand von einer solchen Pflicht ausgenommen ist, etwa weil er einen besonderen sozialen Status oder bestimmte Privilegien hat. Dementsprechend sind wir einerseits alle gleichermaßen zur moralischen Achtung verpflichtet, es handelt sich also um ein universales Achtungsgebot. Andererseits sind wir durch dieses Gebot auch gegenüber allen Menschen gleichermaßen verpflichtet. Das zumindest behaupten diejenigen, die von moralischen Akteurinnen und Akteuren unparteiliches Handeln fordern. Einen besonders zentralen Stellenwert hat diese Forderung beispielsweise in utilitaristischen Moraltheorien. In diesen Theorien geht man grundsätzlich davon aus, dass das anzustrebende Gute maximiert werden sollte und deshalb alle Menschen in einer unparteilichen Kalkulation gleichermaßen berücksichtigt werden sollten (vgl. Schroth. 2011. 41f.). Die Annahme, dass auf Basis eines bestimmten Begriffs des Guten alles abgewogen werden darf, um zu einem gerechtfertigten moralischen Urteil zu gelangen, ist allerdings nicht mit meinen vorausgegangenen Überlegungen zu dem Prinzip des Nichtschadens und den moralischen Rechten vereinbar. Denn in beiden Fällen leiten sich die Begründungen für Pflichten letztlich aus unseren mitmenschlichen Beziehungen zueinander ab und nicht aus einem utilitaristischen Kalkül. Es ist prinzipiell falsch, andere zu schädigen, weil wir einander als Individuen wahrnehmen, die potentiell von Verletzungen betroffen sein und Leid erfahren können. Ebenso gelten moralische Rechte unabhängig davon, welche Konsequenzen sich daraus ergeben, dass man den moralischen Status einer Person achtet. Das bedeutet, in beiden

Fällen rühren moralische Pflichten daher, dass Individuen von unseren Handlungen und Entscheidungen betroffen sind. Dementsprechend muss ein Konzept der Unparteilichkeit diesem Umstand gerecht werden können, was gegen ein utilitaristisches Verständnis desselben spricht.

Doch vielleicht zielt das Konzept der Unparteilichkeit auch weniger darauf, welchen jeweiligen Umfang unsere Pflichten gegenüber anderen haben, sondern vielmehr von welcher Warte aus wir unsere moralischen Entscheidungen treffen. Unparteilich könnte etwa die Person genannt werden, die leidenschaftslos und vorurteilsfrei handelt und entscheidet. Allerdings ist das ein Ideal, von dem wir nicht wissen können, zu welchen Schlüssen eine solche Person tatsächlich käme, da es einfach niemanden gibt, der dieses Ideal erfüllen kann (vgl. Gert. 2004. 116; Jollimore. 2017.). Stattdessen ist die Annahme plausibler, dass Unparteilichkeit eine wichtige Rolle hinsichtlich der Universalisierbarkeit moralischer Forderungen spielt. Nämlich insofern es für das Urteil, dass eine spezifische Handlung in einer bestimmten Situation moralisch geboten ist, nicht auf die Identität des Handelnden ankommen sollte. Das heißt, moralische Regeln und die Bewertungen von Handlungen sollten von einem Standpunkt aus begründet werden, der unabhängig von persönlichen Beziehungen oder Neigungen alle mitbedenkt (vgl. Nagel. 1995. 63ff.).

Diese Form der Unparteilichkeit ist unter anderem eine zentrale Voraussetzung dafür, dass die Institutionen, unter denen wir leben, möglichst gerecht sind. Man kann es beispielsweise als moralisch relevant betrachten, dass Menschen ihre berufliche Tätigkeit entsprechend ihren Interessen und persönlichen Ziele wählen dürfen. Wenn man aber gleichzeitig glaubt, dass das für arbeitslose Menschen nicht gilt, sondern diese sich vielmehr irgendeine Arbeit suchen sollen, damit sie nicht mehr arbeitslos sind, dann hält man eine Gleichbehandlung hier offensichtlich nicht für angezeigt. Sofern es für diese Ungleichbehandlung allerdings keine Rechtfertigung gibt, werden die arbeitslosen Menschen ungerecht behandelt. Eine Forderung nach Unparteilichkeit kann dementsprechend unmittelbar mit dem moralischen Status einer Person und unseren Vorstellungen von Gerechtigkeit verbunden sein. Fällt man ein in diesem Sinne unparteiliches moralisches Urteil, abstrahiert man vom konkreten Individuum, weil dadurch die jeweilige Identität der Akteurin ausgeklammert wird. Es ist diese Abstraktion, die es erlaubt, das Nichtschadensprinzip und die Geltung moralischer Rechte als Ausdruck des moralischen Gebots der Achtung zu verstehen. Denn, obwohl beide Begründungen auf unterschiedlichen Annahmen beruhen, teilen sie die Gemeinsamkeit, alle Individuen nur in Hinsicht auf bestimmte Merkmale zu betrachten, die sich als zentral für ein moralisches Verständnis von Achtung erwiesen haben (vgl. Appiah. 2010. xv.).

6.2 Ist es erlaubt, parteiisch zu handeln?

Ein universales Achtungsgebot fordert also von den moralischen Akteurinnen und Akteuren, dass sie unparteiische Handlungsentscheidungen auf Basis bestimmter Kriterien treffen. Der Umstand, dass hier bestimmte Merkmale berücksichtigt werden sollen, weist allerdings darauf hin, dass man nicht ganz allgemein unparteiisch sein kann, sondern es stets in einer bestimmten Hinsicht und gegenüber einer spezifischen Gruppe ist (Gert. 2004. 116f.). Das heißt zugleich aber auch, dass Unparteilichkeit durchaus damit vereinbar sein könnte, dass wir bestimmten Menschen gegenüber eben doch parteiisch sind (vgl. Gert. 2004. 118f.), insofern es Handlungsentscheidungen gibt, bei denen es nicht geboten ist, von bestimmten Umständen oder Merkmalen abzusehen. Ein berühmtes Beispiel dafür stammt von Bernard Williams und handelt davon, dass ein Mann vor der Wahl steht, entweder seine Ehefrau oder eine andere Person aus einer lebensbedrohlichen Lage zu retten. Es ist schwer ersichtlich, warum der Mann sich nicht aus parteiischen Gründen für seine Frau entscheiden dürfte. Laut Williams würde er sich einfach einen Gedanken zu viel machen („one thought too many“; Williams. 1981. 18.), wenn er erst abwägen würde, ob sein Handeln mit der Forderung nach Unparteilichkeit vereinbar ist. Das klingt intuitiv plausibel, allein schon deshalb, weil es sehr befremdlich wäre, wenn sich der Retter gegen die Rettung seiner Frau entscheiden würde. Tatsächlich ist es aber eine interessante Frage, warum sich der Mann einen Gedanken zu viel machen würde, denn es können dafür unterschiedliche Gründe in Erwägung gezogen werden.

Erstens könnte man es, wenn man sich die Situation ausmalt, sehr unwahrscheinlich finden, dass eine Person, die ganz akut damit konfrontiert ist, lebensrettenden Maßnahmen unternehmen zu müssen, sich gedanklich mit moralischen Abwägungen und Begründungen auseinandersetzt. Man würde stattdessen erwarten, dass der Akteur auf die Dringlichkeit der Lage reagiert und sich in diesem Moment nicht weiter um moralische Gebote schert. Dieses Bedenken leuchtet ein, ändert allerdings nichts daran, dass man sich grundsätzlich fragen kann, ob der Mann darin gerechtfertigt ist, der Rettung seiner Frau Vorrang zu geben. Auch wenn wir uns darin einig wären, dass es in akuten Rettungssituationen sehr unwahrscheinlich und vielleicht sogar hinderlich ist, solche Fragen zu stellen, kann man dennoch überlegen, welche Implikationen damit innerhalb einer Moraltheorie verbunden sind (und dann auf etwaige Rettungsszenarien vorbereitet sein).

Dieser Gedanke leitet über zu einem weiteren und überzeugenderen Grund. Der um die Unparteilichkeit besorgte Retter könnte sich nämlich auch deshalb zu viele Gedanken machen, weil die Frage, ob er in dieser Situation seine

Frau retten darf, sich innerhalb einer attraktiven Moraltheorie gar nicht stellen würde. Stattdessen, so möchte ich argumentieren, sollte eine Moraltheorie ausreichend Platz dafür lassen, den eigenen grundlegenden Wünschen oder Anliegen folgen zu können, ohne dadurch gegen moralische Gebote zu verstoßen. Denn auch dann, wenn Menschen grundsätzlich ein Interesse daran haben, moralisch akzeptabel zu handeln und zu leben, gibt es daneben auch viele andere Dinge, die für sie von großer Bedeutung sind und mit denen andere Werte verfolgt werden als beispielsweise Gleichheit und Fairness, die der Forderung nach Unparteilichkeit zugrunde liegen. Von Bedeutung kann es für jemanden sein, einen bestimmten Beruf auszuüben, eine Familie zu gründen, möglichst viel Zeit in der Natur zu verbringen oder ein Fernsehstar zu werden. All das ist moralisch nicht geboten, doch eine Moraltheorie sollte offen dafür sein, dass Menschen solche Dinge verfolgen dürfen (Wolf. 2015b. 150 ff.). Diese Überlegung spricht dafür, dass es grundsätzlich erlaubt sein sollte, auch parteiisch zu handeln. Hinzukommt, dass es einfach unrealistisch zu sein scheint, das eigene Handeln ausschließlich an einem moralischen Maßstab der Unparteilichkeit auszurichten, insofern es wahrscheinlich für fast alle moralischen Akteurinnen und Akteure überfordernd ist, all ihre Handlungen entsprechend dieser Maßgabe zu prüfen (vgl. Friedman. 1989. 649ff.). Die weit verbreitete Annahme, dass Sollen Können impliziert (vgl. Glüer und Wikforss. 2018.), spricht deshalb ebenfalls dafür, dass es moralisch erlaubt ist, parteiisch zu handeln.

Sowohl der Akteur, der im Augenblick der akuten Lebensgefahr noch rasch eine ethische Deliberation anstellt, als auch eine Person, die in ihrem Leben ausschließlich moralische Überlegungen anstellt, um Handlungsentscheidungen zu treffen, handeln unter den bisher gemachten Voraussetzungen moralisch richtig, insofern sie ihre Entscheidungen danach bemessen, ob sie mit den universalistischen Geboten der Moral vereinbar sind. Zugleich erscheint aber das jeweilige Bild, das diese beiden Personen abgeben, nicht sehr attraktiv. Der Lebensretter, der nicht sicher ist, ob er seine Frau retten soll, macht sich entweder nicht viel aus seiner Frau, oder er legt ein derart überbordendes moralisches Engagement an den Tag, dass man froh sein kann, wenn man nicht mit ihm verheiratet ist. Ebenso wenig mag man vielleicht mit einer Person befreundet sein, für die im Leben nichts anderes zählt, als die eigenen Handlungen an den Werten der Gerechtigkeit und Fairness zu bemessen. Beides spricht dafür, dass wir unser Handeln nicht nur an universalistischen Kriterien bemessen, sondern es einen großen Bereich der zwischenmenschlichen Interaktion gibt, in dem beziehungsethische Fragen eine Rolle spielen. Aus der Perspektive der Frau, die in Lebensgefahr schwebte, dann aber doch noch von ihrem Mann gerettet wurde, ist es durchaus angebracht, empört zu

sein und nach einer Erklärung zu verlangen, warum er ihr nicht ohne nachzudenken sofort zur Hilfe geeilt ist.

Die bisherigen Überlegungen sprechen also dafür, dass die Forderung nach Unparteilichkeit eine wichtige Rolle innerhalb moralischer Theorien spielt. Das grundlegende Prinzip des Nichtschadens und die Annahme eines moralischen Status, der allen Menschen gleichermaßen zukommt, setzen voraus, dass wir Menschen auf bestimmte Merkmale hin unparteiisch behandeln, nämlich insofern sie verletzlich gegenüber Schädigungen sind und durch Bevormundung herabgesetzt werden können. Um zu erklären, warum der Mann, ohne zu zögern, seine Frau retten darf, ist es allerdings zugleich ebenfalls plausibel, dass wir nicht in jeder Situation einer Forderung nach Unparteilichkeit nachkommen müssen. Es gibt in unserem Leben auch Projekte, bezüglich derer wir unsere Entscheidungen nicht ausschließlich auf der Basis unparteiischer moralischer Überlegungen treffen müssen. Eine Beziehung, die einem sehr wichtig ist, kann es dementsprechend rechtfertigen, dass man, ohne zu zögern, einen geliebten Menschen rettet, auch wenn man darüber hätte nachdenken können, ob es richtig wäre, stattdessen dem anderen in Gefahr schwebenden Menschen zu helfen. Daraus schließe ich, dass Unparteilichkeit nicht immer und in jeder Hinsicht geboten ist, sondern es durchaus erlaubt sein kann, parteiisch zu handeln.

Das sagt allerdings noch nichts darüber, ob die gerettete Ehefrau zurecht entsetzt und empört über das Zögern ihres Mannes sein könnte. Ihr Mann hat sie schließlich vor Schaden bewahrt und auch ihr moralischer Status wurde dabei nicht infrage gestellt. Doch sein Zögern ist für die Frau vermutlich Ausweis dessen, dass er ihrem besonderen Stand als Ehefrau nicht den Wert beimisst, den sie aufgrund ihrer Beziehung von ihm (und sich) erwarten würde. Um die Empörung der Frau zu erklären, sind also offenbar noch weitere moralische Kriterien notwendig, die damit zu tun haben, dass wir in bestimmten Beziehungen zu anderen Menschen stehen. Für eine Forderung nach Unparteilichkeit würde das bedeuten, dass es nicht nur erlaubt, sondern mitunter auch geboten sein kann, parteiisch zu handeln. Das scheint in unserem alltäglichen Tun gar nicht selten der Fall zu sein, denn oft spielt es für die moralische Beurteilung einer Situation durchaus eine wichtige Rolle, in welchem Verhältnis die involvierten Personen zueinander stehen (vgl. Brighouse und Swift. 2015.).

Je nachdem in welchen Beziehungen wir zu anderen stehen, sind wir diesen Menschen gegenüber stärker verpflichtet, sei es, weil sie besondere Ansprüche erheben dürfen oder weil wir aus anderen Gründen eine bestimmte Verantwortung tragen. Und je nachdem, in welchen Rollen wir uns befinden, kann der Umfang unserer Pflichten sehr verschieden sein. So implizieren die

Rechte einer Patientin beispielsweise die berufliche Schweigepflicht seitens ihres Arztes. Auch eine Geschäftsführerin ist ihren Mitarbeitern in besonderer Weise moralisch verpflichtet, zum Beispiel dazu, einen Bankrott zu vermeiden, der die Arbeitsplätze der Angestellten kosten würde. Und schließlich sind selbstverständlich auch Freundschaften ein gutes Beispiel, in denen wir besondere Erwartungen aneinander richten. Nahbeziehungen sind dementsprechend vor allem als soziale Bande zu verstehen, auch wenn manche von ihnen ebenfalls durch biologische Verwandtschaft geprägt sein können. Sie führen dazu, dass wir in verschiedener Hinsicht Verantwortung tragen und die damit verbundenen Pflichten schulden wir eben nur denjenigen, zu denen wir in der jeweiligen Beziehung stehen. Das heißt, die moralische Forderung nach Unparteilichkeit wird einerseits dadurch eingeschränkt, dass wir auch auf Basis nichtmoralischer Kriterien handeln dürfen, sowie andererseits durch Pflichten, die wir aufgrund von Nahbeziehungen gegenüber anderen Menschen haben.

Aufgrund ihrer Identität ist eine Person also beispielsweise als Ehemann oder als Geschäftsführerin gegenüber bestimmten Menschen in einem höheren Maße verantwortlich und verpflichtet als anderen. In konkreten Situationen kann es dazu kommen, dass universale Pflichten mit partikularen Pflichten in einen Konflikt geraten, etwa dann, wenn eine Geschäftsführerin in ihrer Not den Bankrott des Unternehmens dadurch abzuwenden versucht, dass sie Steuerhinterziehung begeht. Zwar hat sie dann die Pflicht gegenüber ihren Mitarbeitern erfüllt, zugleich aber gegen das universale Prinzip des Nichtschadens verstoßen. Aus dem Umstand, dass solche Konflikte entstehen können, kann man allerdings nicht ableiten, dass universale und partikulare Pflichten grundsätzlich unvereinbar sind. Gerade insofern die Geltung des Nichtschadensprinzips und der moralischen Rechte vor allem bedeutet, dass wir einen gewissen Abstand zueinander wahren sollen und etwaige Anspruchsrechte eher überschaubar sind, ist es wahrscheinlich, dass wir recht oft in der Lage sind, unsere Pflichten aufgrund von Nahbeziehungen mit denjenigen zu vereinbaren, die wir gegenüber allen Menschen haben. Es kann also durchaus geboten sein, dass wir parteiisch handeln, gleichzeitig gibt es angesichts bestimmter Kriterien allerdings ebenfalls gute Gründe für die moralische Forderung nach Unparteilichkeit.

Wenn die bisherigen Überlegungen richtig sind, gibt es also keinen grundsätzlichen Konflikt zwischen universalen und partikularen Pflichten. Das Beispiel von Williams war hilfreich, um diese Frage zu klären und zu unterschiedlichen Begründungen für erlaubte und gebotene Handlungen im zwischenmenschlichen Nahbereich zu kommen. Hier schließt sich nun die Frage an, was die moralischen Implikationen von Nahbeziehungen für das

Achtungsgebot bedeuten. Denn klar ist mit Blick auf das Beispiel auch, dass die Situation, in der sich Ehemann und -frau befinden, zwar sowohl dramatisch als auch moralphilosophisch erkenntnisreich ist, in der Regel aber zum Glück nicht viel damit zu tun hat, was uns im alltäglichen Miteinander beschäftigt. Doch auch und gerade dort stellt sich die Frage, was es heißt, nahstehenden Menschen mit Achtung zu begegnen.

6.3 Moralische Achtung in Nahbeziehungen

Dem Gebot der moralischen Achtung, das Ausdruck im Prinzip des Nichtschadens sowie dem Konzept moralischer Rechte findet, liegt die Annahme zugrunde, dass das Individuum wegen seiner Vulnerabilität gegenüber Schädigungen einerseits und seines moralischen Status andererseits besondere Rücksicht verdient. Beide Begründungsweisen gehen dementsprechend davon aus, dass es in erster Linie darum geht, den Menschen vor bestimmten Arten von Verletzungen zu schützen, sie sind allerdings jeweils unterschiedlich motiviert. Das Prinzip des Nichtschadens dient dem Schutz der Individuen. Moralische Verpflichtungen ergeben sich daraus, dass Menschen vom Handeln der Akteurinnen und Akteure betroffen sind. Moralische Rechte begründen dagegen einen bestimmten moralischen Status, aufgrund dessen wir darin geschützt werden müssen, ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. Sowohl die Nichtverletzung als auch den anderen als Inhaber eines moralischen Status gelten zu lassen, verlangen von uns, dass wir auf Abstand bleiben.

Legt man das Augenmerk nun auf unsere zwischenmenschlichen Nahbeziehungen, wird deutlich, dass in der bisherigen Beschreibung moralischer Achtung ein wichtiger Aspekt fehlt. Wenn Menschen sich begegnen, stehen sie nicht nur vor der Aufgabe, die andere Person als ein Individuum zu achten, indem sie sie nicht schädigen und in ihren Rechten berücksichtigen. Vielmehr scheint es ebenfalls erforderlich zu sein, das Gegenüber in seiner spezifischen Individualität wahrzunehmen (vgl. Held. 2006. 11.) Neben ihrer Eigenschaft, verletzlich zu sein und moralische Rechte zu besitzen, haben Menschen darüber hinaus eine Persönlichkeit und Identität. Man ist also nicht nur ein Mensch unter vielen, sondern ein ganz bestimmtes Individuum und es scheint moralisch relevant zu sein, wer man ist und in welcher Beziehung man zu anderen steht. Wenn das stimmt, ist die jeweilige Rolle der Beteiligten entscheidend dafür, wozu Menschen in ihren jeweiligen Nahbeziehungen verpflichtet sind. Gegenüber einer Nachbarin hat man andere Pflichten als gegenüber dem eigenen Kind sowie man als Freundin andere Pflichten hat als gegenüber seiner Partnerin oder der Mitreisenden im Zug. Im Folgenden untersuche ich

deshalb die Annahme, dass man partikulare Pflichten aufgrund der jeweiligen Beziehung zu einer anderen Person und den damit verbundenen normativen Implikationen hat.

Wir haben aufgrund des Nichtschadensprinzips die Pflicht, anderen Menschen keinen Schaden zuzufügen, beispielsweise sie nicht zu bestehlen. Der moralische Status einer Person verpflichtet uns etwa dazu, sie nicht in ihrer körperlichen Integrität zu verletzen. Beide Pflichten bestehen ungeachtet dessen, ob wir zu den betroffenen Personen in einer bestimmten Beziehung stehen oder nicht. In diesem Sinne sind sie als universelle und nicht als partikulare Pflichten zu verstehen. Zum anderen ähneln sich die beiden Beispiele, insofern sie jeweils mit klaren Konsequenzen für unser Handeln verbunden sind. Wenn wir verpflichtet sind, jemanden nicht zu bestehlen, gilt es, eine ganz bestimmte Handlung zu unterlassen. Das Recht auf körperliche Unversehrtheit verbietet es, dass man jemanden körperlich angeht, beispielsweise um zu verhindern, dass er sein Vermögen verspielt oder eine moralisch unzulässige Partei wählt. In beiden Fällen ist man also dazu verpflichtet, etwas ganz Bestimmtes zu unterlassen. Pflichten, die wir aufgrund von Beziehungen haben, sind oft ebenfalls mit konkreten Handlungen verbunden. Freunde sollten einander helfen und Eltern sind verpflichtet, ihr heranwachsendes Kind zu umsorgen, es zu fördern, zu trösten und vieles andere mehr. Doch in Beziehungen spielt es auch eine Rolle, wie wir bestimmte Dinge tun. Das heißt, es ist moralisch nicht irrelevant, in welcher Weise ein Freund hilft und die Eltern ihr Kind fördern. Hilft der Freund nur widerwillig, damit er später seinerseits Hilfe erwarten kann? Gehen die Eltern liebevoll mit ihrem Kind um oder haben sie allzu ehrgeizige Vorstellung davon, was aus dem Nachwuchs einmal werden soll? Reagieren sie meistens verständnisvoll, wenn dem Kind ein Missgeschick passiert oder bekommt es immer gleich Ärger? All diese Fragen können sich auf einzelne Handlungen beziehen, auf Situationen, in denen jemand Hilfe braucht, getröstet werden muss oder ein Missgeschick passiert. Sie können sich aber auch auf zwischenmenschliche Haltungen beziehen, also darauf, wie jemand grundsätzlich zu einem anderen Menschen eingestellt ist.

Diese haltungsbezogene Sichtweise scheint für unseren zwischenmenschlichen Umgang besonders wichtig zu sein. Es ist plausibel, dass man als Freundin keine Pflicht hat, in jeder denkbaren Situation zur Hilfe zu eilen. Denn eine solche Pflicht wäre einerseits viel zu anspruchsvoll, andererseits wäre sie aber auch zu schwach, weil es in einer Freundschaft eben nicht nur darauf ankommt, dass man hilft, sondern auch, aus welchen Gründen man es tut.

Gleiches gilt für die Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern. Dies wird auch daran deutlich, wie wir über solche Beziehungen sprechen. Ein Vater der verständnisvoll ist, ist das vielleicht nicht in jeder erdenklichen Situation, manchmal ist er auch ungeduldig und reagiert unwirsch auf ein Missgeschick. Eine Mutter, die ihr Kind mit ehrgeizigen Vorstellungen unter Druck setzt, kann gewiss auch mit Nachsicht reagieren, wenn eine Note mal schlecht ausgefallen ist. Dennoch hat sie eine bestimmte Haltung gegenüber ihrem Kind, die sich als *ehrgeizig* beschreiben lässt. Es gibt in unseren Beziehungen also einerseits Pflichten, die spezifische Handlungen von uns verlangen. Dementsprechend ist es falsch, einen Freund zu hintergehen oder sich über das wenig ambitionierte Verhalten seines Kindes lustig zu machen. Dass diese Handlungen für unsere Beziehungen so problematisch sind, liegt aber nicht nur daran, dass man in einer Situation betrogen oder lächerlich gemacht wurde. Es liegt auch und besonders daran, dass sich in diesen Handlungen bestimmte Einstellungen ausdrücken, die mit der Rolle des Freundes oder der Mutter nicht vereinbar sind.

Um zu verstehen, welche Rolle moralische Achtung in Nahbeziehungen spielt, muss man also nicht nur prüfen, zu welchen konkreten Handlungen uns unsere spezifischen sozialen Rollen verpflichten, damit klar ist wann wir moralisch richtig oder falsch handeln. Es geht auch um die Frage, was es heißt, andere Menschen gut zu behandeln, und das hängt davon ab, welche Haltungen wir gegenüber anderen einnehmen (vgl. Wolf. 2015a.). Zwischenmenschliche Haltungen drücken wir oft in sogenannten *dicken Begriffen* aus (vgl. Williams. 2011. 143ff.). Es handelt sich dabei um Konzepte, die sowohl etwas beschreiben als auch eine Bewertung implizieren, wie es beispielsweise bei *Lüge* der Fall ist. Wenn jemand lügt, sagt er nicht bloß die Unwahrheit, sondern er täuscht andere Menschen vorsätzlich, was wir in der Regel für verwerflich halten. Dicke Begriffe, mit denen wir zwischenmenschliche Haltungen zum Ausdruck bringen, sind zum Beispiel Freundlichkeit, Grausamkeit, Mitgefühl, Gedankenlosigkeit, Aufrichtigkeit, Täuschung, Takt, Hartherzigkeit und vielen mehr (vgl. Wolf. 2015b. 35.). Bestimmte Rollen, die Menschen zueinander einnehmen können, werden ebenfalls häufig mit dicken Begriffen bezeichnet. *Freund* ist nicht nur die Beschreibung einer bestimmten zwischenmenschlichen Beziehung, sondern der Begriff ist mit einer positiven Bewertung konnotiert und mit bestimmten normativen Vorstellungen davon verbunden, wie Freundinnen und Freunde sind. Solche Vorstellungen sind ebenfalls in Begriffen wie Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Kollegin, Genosse, Gefährtin, Lebenspartner etc. enthalten.

6.4 Zwischenmenschliche Nahbeziehungen

Im Folgenden werde ich dafür argumentieren, dass Haltungen eine wichtige Rolle für die Moral in Nahbeziehungen spielen. Dennoch möchte ich mich an dieser Stelle kurz damit beschäftigen, warum es ein Vorteil sein könnte, anzunehmen, dass es in unserem zwischenmenschlichen Miteinander allein darum geht, richtig zu handeln. Dieser Vorteil besteht darin, dass die moralischen Implikationen zwischenmenschlicher Nahbeziehungen dadurch übersichtlicher bleiben und man aus ihnen konkrete moralische Regeln ableiten kann, die es zu befolgen gilt. Solche Regeln gibt es, und oft lassen sie sich aus allgemeineren Regeln oder Prinzipien ableiten. Wenn wir die körperliche Integrität anderer Menschen nicht verletzen sollen, dann folgt daraus, dass wir auch die körperliche Integrität des eigenen Kindes nicht verletzen sollen. Wenn wir einen Menschen in seinem moralischen Status und den damit verbundenen Rechten achten sollen, dann selbstverständlich auch all diejenigen, zu denen wir eine vertraute Verbindung pflegen.

Man könnte dennoch umfangreichere Pflichten im Rahmen von Nahbeziehungen annehmen, doch sie würden ebenfalls auf einem allgemeinen Prinzip gründen, wie zum Beispiel demjenigen, dass man Versprechen halten soll. Sich auf eine Beziehung einzulassen, hieße, analog zu einem Akt des Versprechens spezielle Pflichten gegenüber einer bestimmten Person einzugehen, zu denen man aber aus ganz freien Stücken gelangt (vgl. Jeske, 2016.). Diesen Überlegungen liegt ein voluntaristisches Bild von Ethik und Moral zugrunde, in dem das Individuum als grundsätzlich ungebundenes Individuum betrachtet wird und nur aufgrund seiner aktiven Entscheidung zu umfangreicheren Pflichten kommen kann als jenen, die es ohnehin allen Menschen schuldet.

Diese Vorstellung von Menschen und ihren Beziehungen erscheinen mir allerdings weder plausibel noch attraktiv, weil Menschen nicht derart ungebundene Wesen sind. Ganz im Gegenteil ist es sinnvoll im Auge zu behalten, dass wir von Anfang an in Beziehung mit anderen Menschen sind und solche Beziehungen grundsätzlich Verantwortung für die beteiligten Personen mit sich bringen. Wir werden als Kinder unserer Eltern geboren, haben vielleicht Geschwister, finden später Freundinnen und Freunde, haben Erzieher und Lehrerinnen und viele weitere Bezugspersonen mehr. Oft sind diese Beziehungen nicht mit aktiven Entscheidungen verbunden und noch seltener mit solchen Entscheidungen, die einem Versprechen ähneln und mit denen klar definierte Pflichten einhergehen. In zwischenmenschlichen Beziehungen zu stehen, bedeutet vielmehr, dass uns andere Menschen angehen, dass sie (zumindest teilweise) für unser Leben wichtig sind, wir von ihnen Rücksicht und Wertschätzung erwarten können und sie dasselbe von uns. Beziehungen

zeichnen sich nicht (in erster Linie) dadurch aus, dass sie mit einer freien und wohlüberlegten Entscheidung beginnen, sondern dass wir aufgrund mehr oder weniger zufälliger Umstände in einem Verhältnis der Sorge zu einer anderen Person stehen.

Die Vertreterin einer voluntaristischen Position würde hier wohl einwenden, dass dieses Verhältnis aber nur dann Pflichten mit sich bringen sollte, wenn wir die Wahl hatten, uns auf die fragliche Beziehung einzulassen. Eine Beziehung zuzuführen, wird in diesem Sinne als ein Projekt betrachtet, das man gemeinsam in Angriff nimmt und in dem man ein gemeinsames Ziel, wie zum Beispiel „Vertrautheit“ verfolgt (Jeske. 2016. 233.). Doch selbst in den Fällen, in denen wir uns beispielsweise ganz bewusst für eine Freundschaft entscheiden, beginnt man nicht, eine geplante Unternehmung ins Werk zu setzen, um wechselseitiges Vertrauen herzustellen. *Projekte* sind Unternehmungen, die man strategisch durchdenken und Schritt für Schritt in die Tat umsetzen kann. Beziehungen dagegen sind nicht planbar, wir können nicht festlegen, welche Schritte unternommen werden müssen, damit sich Vertrauen einstellt, damit sich die Freundinnen und Freunde auf den gemeinsamen Spieleabend freuen oder damit sie sich Sorgen machen, wenn sie vom anderen lange nichts hören. Ich will damit nicht sagen, dass Entscheidungen keine Rolle spielen, wenn wir uns auf Beziehungen einlassen oder dass wir keine Vorstellungen davon hätten, was es heißt, eine Freundschaft zu pflegen. Mir scheint lediglich der Gedanke verfehlt, dass die Verantwortung und die Pflichten, die wir aufgrund unserer Nahbeziehungen haben, sich auf eine Art Vorhaben zurückführen lassen müssen, das wir angegangen sind. Beziehungen zeichnen sich dadurch aus, dass einem an bestimmten Menschen etwas liegt, dass es einen mitbetrifft, wie es diesen Menschen geht, und man, solange die Beziehung besteht, eine bestimmte Verantwortung trägt, die sowohl von den jeweils beteiligten Personen als auch von der Art der Beziehung abhängt.

Die Tatsache, dass wir (fast) immer Kontakt zu anderen Menschen pflegen, zeigt, dass Gebote des Abstands allein nicht hinreichend sein können, um eine moralische Orientierung zu liefern. Die Beziehungen, in denen Menschen zueinander stehen können, sind vielfältig. Wir pflegen Freundschaften, haben Onkel und Tanten, Eltern und Vorgesetzte, werden von Ärztinnen behandelt und von Pflegern versorgt, wir begegnen Nachbarn und Passatinnen, Angestellten in einer Behörde, Verkäufern und Busfahrerinnen und vielen anderen mehr. Zu allen diesen Personen haben wir zwischenmenschliche Beziehungen, die sich allerdings sehr voneinander unterscheiden können, abhängig davon, welche Rollen die Personen jeweils einander gegenüber einnehmen. Verschiedene soziale Rollen sind mit bestimmten Normen und Erwartungen verbunden. Im Rahmen einer ärztlichen Untersuchung darf man beispielsweise dazu

aufgefordert werden, den Oberkörper freizumachen, damit die Lunge abgehört werden kann. Würde sich die Ärztin aber danach erkundigen, ob man, sofern man mit öffentlichen Verkehrsmitteln angereist ist, die gelöste Fahrkarte vorweisen kann, wäre das sehr befremdlich und ihrer Rolle unangemessen. Wenn die Patientin in die Untersuchung eingewilligt hat, darf die Ärztin bestimmte Handlungen von ihr verlangen und ist aufgrund ihres Verhältnisses zur Patientin zugleich in besonderer Weise für ihr Wohl verantwortlich.

Neben den spezifischen Rechten und Pflichten, die jemandem aufgrund bestimmter sozialer Rollen zukommen können, sind mit Nahbeziehungen aber wie schon gesagt auch andere moralische Implikationen verbunden. Ein Element, das in vielen Beziehungen eine wichtige Rolle spielt, ist das Vertrauen. Die Ärztin, um noch einen Augenblick bei dem Beispiel zu bleiben, sollte sich darum bemühen, eine vertrauensvolle Beziehung zu der Patientin aufzubauen, da diese sich für die Behandlung in der einen oder anderen Weise gegenüber der Ärztin offenbaren muss. Einerseits indem sie buchstäblich Teile ihres Körpers bloßlegt, damit sie medizinisch untersucht werden kann, andererseits insofern sie über ihre Beschwerden, vielleicht auch Ängste und Sorgen sprechen muss, sodass die Ärztin einen möglichst umfassenden Eindruck von der gesundheitlichen Situation der Patientin bekommen kann. Ob die Patientin gut behandelt wird, hängt demnach davon ab, ob die Ärztin vertrauenswürdig ist und ob die Patientin willens und in der Lage ist, sich ihr anzuvertrauen.

Vertrauen ist aber auch und insbesondere für persönliche Nahbeziehungen konstitutiv. Freundschaften zeichnen sich unter anderem dadurch aus, dass Menschen Dinge miteinander teilen, die sie vor fremden Menschen nicht preisgeben würden. Ebenso spielt Vertrauen in asymmetrischen Beziehungen eine zentrale Rolle, wenn Menschen in größerem Ausmaß auf die Unterstützung, das Wohlwollen und die Rücksicht anderer Menschen angewiesen sind. Als Kinder haben wir alle diese Erfahrung von Abhängigkeit gegenüber unseren Erziehungsberechtigten gemacht und fast alle Menschen erleben im Laufe ihres Lebens in unterschiedlichem Ausmaß auch als Erwachsene ähnliche Formen der Abhängigkeit. Diese allgegenwärtige und selbstverständliche Nähe zu anderen könnte dazu einladen, dem Begriff der *moralischen Achtung* mit Skepsis zu begegnen, zumindest dann, wenn damit lediglich die Forderung verbunden ist, auf Abstand zu bleiben. Gewiss lassen sich mit einer gewissen Distanz möglicherweise Konflikte oder Irritationen vermeiden, doch die Tatsache, dass wir oft gar nicht umhinkönnen, uns miteinander auseinanderzusetzen und Konflikte zu lösen, könnte zu dem Schluss führen, die distanzierte Einstellung der moralischen Achtung für ein überschätztes Konzept in der ethischen Diskussion zu halten. Ist anstelle von Abstand nicht vielmehr Mut

entscheidend, um gemeinsam zu lernen und neue Wege des Umgangs zu finden (vgl. Bittner. 2009. 350.)?

Diesen Gedanken finde ich sehr einleuchtend, schließlich sind wir nun einmal soziale Wesen und stehen vor der Aufgabe, zu kooperieren und miteinander auszukommen. Gleichzeitig denke ich jedoch, dass Achtung nicht nur darin zum Ausdruck kommt, dass wir uns vorsichtshalber voneinander fernhalten. Einerseits deshalb, weil Distanz nicht nur ängstliche Konfliktvermeidung bedeuten muss, sondern, wie ich zu zeigen versucht habe, auch heißen kann, jemandem die Autorität über die Gestaltung seines Lebens zuzugestehen. Wir halten uns also nicht immer aus Vorsicht voneinander fern, sondern auch aus Anerkennung des moralischen Status einer Person. Andererseits zeigt Achtung sich nicht ausschließlich darin, dass wir anerkennend einen Schritt zurücktreten. Das tun wir zwar durchaus, wenn wir anderen Autorität zugestehen oder auch dann, wenn wir unsere Bewunderung für eine Person oder ihre Leistungen zum Ausdruck bringen wollen. Ich möchte im Folgenden aber dafür argumentieren, dass sich moralische Achtung in zwischenmenschlichen Nahbeziehungen auch darin ausdrückt, dass wir andere in ihren individuellen Bedürfnissen berücksichtigen. Menschen, die sich nahestehen, sind einander wichtig, sie achten aufeinander. Wenn man auf jemanden achtet, heißt das, dass man sich kümmert und sorgt, dass einem sein Wohlergehen nicht gleichgültig ist, sondern dass man sich für dieses Wohl in einer bestimmten Hinsicht mitzuständig fühlt.

6.5 Was haben Achtung und Sorge miteinander zu tun?

Das distanzierte Bild der moralischen Achtung scheint allerdings nicht zu Begriffen wie *sich sorgen* und *kümmern* zu passen, schließlich bedeutet letzteres, jemandem nah zu sein und damit eben nicht in einem Abstand zu ihm. Es drängt sich die Frage auf, ob *Achtung* und *Sorge* überhaupt etwas miteinander zu tun haben können. Man könnte sogar noch einen Schritt weitergehen und die Begriffe als zwei entgegengesetzte Pole beschreiben. Typische ethische Konflikte scheinen eine solche Beschreibung nahezulegen. Im Rahmen einer medizinischer Behandlung können beispielsweise ethische Herausforderungen darin bestehen, dass auf der einen Seite Argumente der Fürsorge und des Wohltuns für ein Vorgehen sprechen, das mit der erforderlichen Achtung vor der Autonomie der Patientin auf der anderen Seite nicht vereinbar ist. Eine einwilligungsfähige Patientin könnte aus schwer nachvollziehbaren Gründen die indizierte und vielversprechende medizinische Behandlung ablehnen und damit ihr Leben riskieren. Aus Sorge um die Gesundheit könnte

der Arzt versucht sein, der Patientin die Entscheidung aus der Hand zu nehmen, weil er glaubt, dass sie sich von den falschen Gründen leiten lässt. Er könnte die Patientin entsprechend seinem ärztlichen Urteil paternalistisch und damit gegen ihren Willen behandeln. Die fürsorgliche Entscheidung des Arztes und die Achtung vor der selbstbestimmten Entscheidung der Patientin stehen in dieser Beschreibung offensichtlich im Widerspruch.

Wenn Sorge oder Fürsorge hieße, ohne das Einverständnis der anderen Person zu ihrem vermeintlichen Wohl zu handeln, wäre das Konzept tatsächlich schlecht mit dem bisher diskutierten Konzept moralischer Achtung vereinbar. Doch man kann gegen dieses Verständnis von Sorge zweierlei einwenden. Erstens hat sich gezeigt, dass es von besonderem Wert ist, sich selbst bestimmen zu können und von anderen in seinem moralischen Status anerkannt zu werden. Wenn man so behandelt wird, als hätte man diesen moralischen Status nicht, ist das kränkend und demütigend und solche Erfahrungen tragen nicht zum Wohlergehen einer Person bei. Zweitens kennen wir viele Situationen, in denen wir für andere Menschen sorgen und sie dennoch in ihrem moralischen Status achten. Wir sorgen uns um unsere Freunde, aber respektieren gleichzeitig, dass diese ihre eigenen Entscheidungen treffen. Auch im Verhältnis zu kleinen Kindern, die ein hohes Maß an Fürsorge von ihren Eltern benötigen, ist diese Fürsorge damit vereinbar, Kinder zu selbstbestimmten Menschen zu erziehen. Und schließlich erwarten wir ebenfalls in professionellen Sorgebeziehungen, dass beides zugleich möglich ist, wie beispielsweise zwischen einer Pflegekraft und einer Patientin, da die Pflegekraft sowohl dazu verpflichtet ist, die Patientin gut zu versorgen, als auch dazu, dies im Einvernehmen mit der Patientin zu tun. Zweifelsohne gibt es immer wieder ethische Konflikte und Herausforderungen in solchen und vielen anderen Situationen. Man fragt sich zum Beispiel, ob es zum Wohle eines anderen in Ordnung ist, ihn wieder und wieder mit Bedenken bezüglich seiner Entscheidung behelligen, ob es richtig ist, dem Kind etwas zu verbieten oder unter welchen Umständen es moralisch erlaubt sein kann, physischen Zwang gegenüber einem suizidalen Menschen anzuwenden. Derartige Fragen sind komplex und müssen im Einzelfall geklärt werden. Doch oft ist es auch so, dass wir uns um das Wohl anderer Menschen kümmern, ohne dass es in einem Konflikt zu ihren eigenen Vorstellungen steht. Wir fühlen uns im Gegenteil durch die Sorge andere Menschen häufig darin unterstützt, die eigenen Anliegen und Bedürfnisse berücksichtigen zu können.

Trotzdem möchte ich betonen, dass es auch in unzähligen alltäglichen Situationen, in denen es nicht um Leben und Tod geht, nicht immer leicht ist, beides unter einen Hut zu bekommen, also auf der einen Seite den gebührenden Abstand zu wahren und auf der anderen Seite seiner spezifischen

Verantwortung in einer bestimmten Nahbeziehung gerecht zu werden. Je asymmetrischer eine Beziehung ist, desto leichter kann aufgrund einer einseitigen Abhängigkeit eine Schieflage entstehen. Folglich stehen *Achtung* und *Sorge* sich zwar nicht als Gegensätze gegenüber, aber es besteht die Gefahr, den anderen Menschen aus einer Haltung der Fürsorge heraus zu übergehen. Besonders leicht geschieht das, wenn wir die Person, um die wir uns kümmern, nicht fragen können, welche Wünsche, Bedürfnisse und Vorstellungen sie hat. Doch auch wenn Menschen in der Lage sind, selbstständig Entscheidungen zu treffen, kann ein asymmetrisches Verhältnis dazu einladen, dass die Unterstützung gebende Person derjenigen, die auf Hilfe angewiesen ist, bestimmte Vorstellungen von Wohlergehen aufdrängt und sie eben nicht in ihrem Recht auf Selbstbestimmung achtet. Oder man überlässt einen Menschen sich selbst in der Annahme, er würde sich schon bemerkbar machen, wenn er Hilfe benötigt, obwohl er in einem Zustand ist, in dem er es gar nicht schafft, diese Bitte zu äußern. *Achtung* und *Sorge* müssen also Hand in Hand gehen und es ist ein bestimmtes Maß an Nähe und Distanz erforderlich, wenn man sich umeinander kümmern will, ohne anderen die eigenen Vorstellungen davon aufzudrücken, was klug und gut zu tun ist. In Anbetracht der Vielfalt von zwischenmenschlichen Nahbeziehungen liegt es auf der Hand, dass das rechte Maß an Nähe und Distanz unter anderem von der Art der Beziehung abhängt, in der Menschen zueinander stehen.

6.6 Pflichten in Nahbeziehungen

Beziehungen zeichnen sich also dadurch aus, dass wir mit anderen eine gewisse Nähe teilen und uns in einem bestimmten Maße um die andere Person sorgen oder für sie zuständig sind. Dieses Maß kann sehr unterschiedlich ausfallen, je nachdem ob es sich um das eigene kleine Kind handelt, um eine gute Freundin, einen entfernten Bekannten oder die Lebensgefährtin. Begriffe wie *Mutter*, *Vater*, *Kind*, *Freundin*, *Bruder*, *Ehemann* oder *Lebensgefährtin* etc. bezeichnen bestimmte Beziehungen, in denen Menschen zueinander stehen. Gleichzeitig ergeben sich aus diesen Beziehungen soziale Rollen, die mit konkreten moralischen Implikationen verbunden sind. Wir haben Vorstellungen davon, wie sich Mütter, Väter, Freundinnen und Ehemänner verhalten sollten, um ihrer jeweiligen Rolle zu entsprechen. Das heißt, diese Begriffe sind nicht ethisch neutral, sondern es handelt sich, wie schon gesagt, um dicke Begriffe, die sowohl eine deskriptive als auch eine normative Komponente umfassen. Erfährt man zum Beispiel, dass der Mann neben dem Kind auf dem Spielplatz der Vater ist, würde man von ihm erwarten, dass er im Blick behält, wie

hoch das Kind klettert, dass er zum ihm geht, wenn es ruft oder weint, und es ermuntert, wenn es das erste Mal allein versucht zu rutschen. Wahrscheinlich würde man auch davon ausgehen, dass der Mann in anderen Aspekten eine bestimmte Beziehung zu dem Kind pflegt, etwa dass er mit dem Kind zusammenwohnt, es in den Kindergarten bringt, das Kind versorgt, Fragen beantwortet, es tröstet, es erzieht usw. Zwar könnte das alles auch anders aussehen und es könnte auch sein, dass Vater und Kind nichts miteinander zu tun haben, doch das ändert nichts daran, dass wir es nicht überraschend fänden, wenn die genannten Beschreibungen zuträfen. Wir fänden es genauso wenig überraschend, wenn jemand ein Haus beschreiben würde, das rot gestrichen ist, drei Etagen und Gauben im Spitzdach hat. Aus dieser Beschreibung folgt nicht, dass alle Häuser so aussehen, doch es ist eben auch nicht abwegig, dass es ein solches Haus gibt. Anders als im Falle des Hauses sind mit der sozialen Rolle des Vaters allerdings auch normative Erwartungen verbunden. Man kann von einem Vater erwarten, dass er sein Kind darin unterstützt, sich bestimmte Dinge zuzutrauen und Neues auszuprobieren. Mit diesem Vertrauen anerkennt der Vater die Entdeckungsfreude seines Kindes und zeigt, dass er mitkriegt, was das Kind erlebt und unternimmt. Er interessiert sich für das Kind.

Vertrauen ist für viele Nahbeziehungen eine wichtige Grundlage und scheint insbesondere auch für Freundschaften konstitutiv zu sein. Im Vertrauen darauf, dass sich ein Freund tatsächlich für sein Gegenüber interessiert, zeigt man in Freundschaften mehr von sich als in distanzierteren Beziehungen. Wenn dieses Vertrauen enttäuscht oder missbraucht wird, ist die Freundschaft gefährdet, wenn nicht sogar vorbei. Man fügt einem Freund einen Schaden zu, wenn man sich seines Vertrauens nicht als würdig erweist, ebenso, wie auch ein Kind Schaden nimmt, wenn sein Vater permanent an den Fähigkeiten des Kindes zweifelt oder seinen Erfahrungen keine Beachtung schenkt. Offensichtlich können wir Menschen also besondere Arten von Schäden zufügen, wenn wir eine bestimmte Form von Beziehung zu ihnen haben. Pflichten in Nahbeziehungen lassen sich dementsprechend analog zu universalen Pflichten ableiten. Das Vertrauen einer nahstehenden Person sollte man deshalb nicht enttäuschen, weil die Person dadurch geschädigt wird und man grundsätzlich niemanden schädigen soll.

Diese Begründung von Pflichten in Nahbeziehungen leuchtet ein, ebenso wie die Überlegung, dass wir das eigene Kind oder die Freundin in ihrem Recht auf Selbstbestimmung achten sollten wie alle anderen Menschen auch. Das kann in der konkreten Umsetzung zwar umfangreicher oder komplizierter sein, doch die Begründungen dafür, was wir dem Kind oder der Freundin schulden, sind nicht neu, sondern lassen sich auf das Gebot des Nichtschadens und die Geltung moralischer Rechte zurückführen. Zugleich kann man hier

allerdings einwenden, dass es in Nahbeziehungen nicht bloß darum geht, Menschen, die uns nahestehen gelten zu lassen. Wer das Vertrauen einer Freundin enttäuscht, hat ihr gewiss geschadet. Wenn sie ihn daraufhin fragt „Warum hast du *mir* das angetan?“, will sie damit vermutlich nicht sagen, dass es gegenüber weniger nahstehenden Menschen moralisch in Ordnung wäre, nicht vertrauenswürdig zu sein. Sie will wohl eher zum Ausdruck bringen, dass sie insbesondere aufgrund der freundschaftlichen Nähe und des gemeinsamen Umgangs davon ausgegangen ist, ihrem Gegenüber vertrauen zu können. Wenn wir bestimmte Beziehungen zu anderen Menschen pflegen, gehen damit bestimmte Erwartungshaltungen einher, die konkreter und differenzierter sind als jene, die wir gegenüber fremden Menschen haben. Diese Erwartungen beziehen sich allerdings nicht unbedingt auf bestimmte Handlungen, von denen man glaubt, dass das Gegenüber zu ihnen verpflichtet wäre. Stattdessen scheint es eher um Haltungen zu gehen, die moralisch relevant sind, und sich in unterschiedlichen Aspekten des Verhaltens ausdrücken. Welche Erwartungen und Haltungen angemessen sind, ist maßgeblich von der Art der Beziehung abhängig, in der sie eingenommen werden.

Die Arten von Beziehungen zu unseren Mitmenschen sind vielfältig. Je enger die Beziehungen sind oder je stärker sie vom Vertrauen zwischen den beteiligten Personen abhängen, desto eher scheint es naheliegend, von besonderen Pflichten auszugehen, die mit den Beziehungen verbunden sind. Eltern-Kind-Beziehungen und Freundschaften zählen dabei zu solchen Verhältnissen, in denen Vertrauen eine große Rolle spielt. Beziehungen zeichnen sich darüber hinaus durch weitere Merkmale aus, sie können gewählt oder nicht gewählt sein, symmetrisch oder asymmetrisch, exklusiv oder nicht exklusiv (vgl. Hoffmann. 2014.). Freundschaften sind beispielsweise Beziehungen, die wir wählen. Wir lernen Menschen kennen, haben einen Eindruck von ihrem Charakter und ihrer Persönlichkeit und lassen uns dann möglicherweise auf eine Freundschaft zu ihnen ein, mal geschieht das bewusster und manchmal auch weniger bewusst. Beziehungen zwischen Eltern und Kinder sind nicht in dieser Weise gewählt. Zwar haben Eltern sich gegebenenfalls bewusst dazu entscheiden können, ein Kind zu bekommen, doch unabhängig davon zeichnet sich die Beziehung dadurch aus, dass sie nicht gewählt ist. Denn Eltern haben keine Idee, ‚wer da kommt‘, und Kinder können sich weder dafür entscheiden, dass diese Beziehung entsteht, noch haben sie eine Wahl, sich für diese bestimmten Eltern zu entscheiden.

Möglicherweise lässt sich auch das Selbstverhältnis einer Person mit derartigen Merkmalen beschreiben. Man könnte es zum Beispiel als eine Beziehung beschreiben, die wir nicht wählen können, da wir zumindest bis zu einem gewissen Grad damit leben müssen, dass wir die sind, die wir sind.

Zugleich scheint es aber nicht jenes Merkmal der Asymmetrie zu haben, die für die Eltern-Kind-Beziehung charakteristisch sind. Um prüfen zu können, ob derartige Merkmale hilfreich sind, um das Verhältnis einer Person zu sich selbst besser zu verstehen, werde ich im Folgenden beispielhaft die Eltern-Kind-Beziehung und die Freundschaft genauer untersuchen.

6.6.1 *Eltern-Kind-Beziehung*

Beziehungen zwischen Eltern und ihren kleinen Kindern sind asymmetrisch. Das Kind ist in unterschiedlicher Weise auf seine Eltern angewiesen. Eltern sind dafür verantwortlich, den materiellen und emotionalen Bedürfnissen ihres Kindes zu begegnen (vgl. Stoecker. 2013. 390.), und Kinder sind (zunächst) vollkommen von den elterlichen Entscheidungen abhängig. Aufgrund dieser Bedingungen herrscht also eine eindeutige Machtasymmetrie. Die Asymmetrie der Eltern-Kind-Beziehung wird noch in zwei weiteren Aspekten deutlich. Erstens prägen die Eltern durch ihre Erziehung, ihren Lebensstil und die Entscheidungen, die sie für das Kind treffen, den Charakter und die Persönlichkeit des Kindes. Zweitens gibt es eine epistemische Asymmetrie, insofern die Eltern bereits Zeuge der kindlichen Entwicklung sind, lange bevor das Kind in der Lage ist, etwas über sich selbst zu wissen (vgl. Hoffmann. 2014, 2015.). Die Tatsache, dass die Abhängigkeit des Kindes sehr groß ist und keine Chance für das Kind besteht, sich gegen die Beziehung zu seinen Eltern zu entscheiden, ist mit zwei wichtigen Implikationen verbunden. Zum einen gibt es Raum dafür, die Beziehung schlecht zu gestalten und die Entwicklung des Kindes negativ zu beeinflussen. In der Position des Kindes ist man der Gefahr ausgesetzt, vernachlässigt oder instrumentalisiert zu werden oder gewalttätigen Handlungen zum Opfer fallen. Zum anderen besteht ebenfalls die Möglichkeit, dass die Beziehung zwischen Eltern und Kindern liebevoll und wertschätzend ist und zu einem engen Vertrauensverhältnis führt (vgl. Hoffmann. 2014, 2015.). Da das Kind (zunächst) vollkommen auf die Eltern angewiesen ist und in dieser Zeit eine intensive Prägung erfährt, kommt es sehr darauf an, wie die Eltern die Beziehung gestalten und wie sie dem Umstand begegnen, dass sich das Kind selbst kaum vor schlechten Erfahrungen und Einflüssen schützen kann.

Eltern zu werden und ein Leben mit Kindern zu führen, ist für viele Menschen ein wichtiger Teil ihres Selbstbildes und der Idee eines guten Lebens (vgl. Giesinger. 2015. 113.). Im Folgenden gehe ich davon aus, dass Menschen dazu berechtigt sind, Kinder zu bekommen und die Rolle der Eltern zu übernehmen. Zugleich ist Elternschaft mit einer hohen Verantwortung verbunden. Wer sich dafür entscheidet, die Elternrollen für ein Kind zu übernehmen, ist für das Wohl des Kindes zuständig und auf dieser Basis in hohem Maße gegenüber dem Kind verpflichtet (vgl. Giesinger. 2015. 120f.). Dazu zählt, dass das

Kind in körperlicher Hinsicht gut versorgt ist, aber auch, dass man sich um sein emotionales und psychisches Wohl kümmert. Kinder sind nicht nur auf materielle Fürsorge und Zuwendung angewiesen, sondern auch darauf, Liebe, Anerkennung und Aufmerksamkeit von ihren Eltern zu bekommen.

Doch wozu genau ist man gegenüber seinem Kind verpflichtet? Es liegt nahe, hier zunächst an basale Güter zu denken, die Menschen benötigen, um überleben zu können. Sie benötigen Wärme, Nahrung, Hygiene und gesundheitliche Versorgung. Überleben können Menschen zudem nur dann, wenn sie genügend soziale Zuwendung bekommen, wenn sie Ansprache erfahren und im Austausch mit anderen sein können. Die UN-Kinderrechtskonvention betont außerdem, wie wichtig es ist, dass Kinder bei und mit ihren Eltern aufwachsen können. Mitunter werden die entsprechenden Artikel der Kinderrechtskonvention so interpretiert, dass das Kind ein Recht auf elterliche Liebe und Fürsorge hat (Stockmann. 2019; Oberhellmann. 2021.). In Anbetracht dessen, dass es für Kinder ein existenzielles Bedürfnis ist, geliebt und versorgt zu werden, ist es naheliegend von einem Recht auf Liebe zu sprechen. Die Erfahrung von elterlicher Liebe ist eine wichtige Voraussetzung, unter anderem um Vertrauen ausbilden zu können, den eigenen Selbstwert zu begreifen und um selbst lieben zu lernen (vgl. Liao. 2015a. 77ff.). Ein solches Recht ließe sich im Sinne Harts „als für Leben, Sicherheit, Entwicklung und Würde des Individuums wesentlich“ betrachten (Hart. 2007. 159.) und würde bedeuten, dass Kinder gegenüber ihren Eltern einen Anspruch darauf haben, geliebt zu werden. Obwohl es für Kinder existenziell wichtig ist, Liebe zu erfahren, kann man allerdings aus unterschiedlichen Gründen daran zweifeln, ob es tatsächlich ein Recht auf Liebe gibt. Auf drei Gründe werde ich im Folgenden kurz eingehen, nämlich erstens auf die Frage, ob die Pflicht, die mit diesem Recht korrespondiert, überhaupt mit *Liebe* vereinbar ist. Zweitens könnte es sein, dass wir nicht zur Liebe verpflichtet sein können, weil es sich dabei um ein Gefühl handelt, auf das wir gar keinen Einfluss haben. Und drittens könnte man die Rede von Rechten grundsätzlich für unzureichend halten, um die besonderen ethischen Implikationen einer Eltern-Kind-Beziehung angemessen zu erfassen.

Der Gedanke, dass Liebe und Pflicht nicht miteinander vereinbar sind, scheint intuitiv plausibel zu sein. Dahinter steckt die Annahme, dass man Dinge entweder aus Pflicht tun kann, genauer gesagt, aufgrund der Einsicht, dass sie moralisch richtig sind, oder aber deshalb, weil man aufgrund eines nichtmoralischen Handlungsimpulses dazu geneigt ist. Bei dieser Gegenüberstellung handelt es sich um die althergebrachte Differenz zwischen der (vernunftgeleiteten) Moral einerseits und den leidenschaftlichen Impulsen andererseits, die einander ausschließen können. Wenn man seinem Kind beispielsweise versprochen hat, einen Radausflug zu machen, und den Sonntag

dann doch lieber auf dem Sofa verbringen möchte, steckt man in einem Konflikt zwischen Pflicht und Neigung. Vielleicht entscheidet man sich gegen den Drang, es sich auf dem Sofa bequem zu machen, weil das Kind einen an das Versprechen erinnert. Man fährt also möglicherweise Rad mit ihm, obwohl man keine Lust dazu hat. Man handelt aus Pflicht, so könnte man sagen.

Derartige Konflikte sind vermutlich allen Menschen vertraut, es passiert nicht selten, dass Pflicht und Neigung einander widersprechen. Manchmal löst man den Konflikt zugunsten der Pflicht, wie im beschriebenen Beispiel, wobei die Tatsache, dass man eine mit dem Versprechen verbundene Pflicht hat, motivierend wirken kann. Ein anderes Mal lässt man es zu, dass die Neigung Oberhand gewinnt und motivierend wirkt. In dem beschriebenen Beispiel kann man offensichtlich nicht beides zugleich sein, durch die Pflicht motiviert und durch die Neigung, denn dann müsste man den Radausflug unternehmen und gleichzeitig den Sonntag auf dem Sofa verbringen und das ist unmöglich. Es ist allerdings nicht immer der Fall, dass es sich ausschließt, durch Pflicht und Neigung motiviert zu sein. Zwar fallen diese Begebenheiten selten störend ins Auge, weil es eben keinen Konflikt zu lösen gilt. Doch das ändert nichts daran, dass sie sich vielfach ereignen. Wenn man annimmt, dass Eltern eine besondere Verantwortung für das Wohl ihrer Kinder tragen, dass sie also dazu verpflichtet sind, sich um ihr Wohlergehen zu kümmern, dann geht man gemeinhin nicht gleichzeitig davon aus, dass sie sich unentwegt dazu durchringen müssen, ihr Kind mit der angemessenen Fürsorge zu behandeln. Viel häufiger ist es der Fall, dass die Eltern eine Pflicht und eine starke Neigung haben, für ihr Kind zu sorgen. Man kann also problemlos zu etwas verpflichtet sein, ohne dass diese Verpflichtung allein motivierend wirken muss. Sie kann gemeinsam mit dem elterlichen Bedürfnis, für das Kind zu sorgen, motivieren. Zudem können Pflichten auch bestehen, ganz ohne dass sie motivierend wirken, weil sich die Akteurin ihrer Pflicht vielleicht gar nicht bewusst ist. Das heißt, grundsätzlich könnte man also auch dazu verpflichtet sein, sein Kind zu lieben. Freilich schließt diese Pflicht aber mit ein, dass man sich tatsächlich für das Kind interessiert, dass man es um seiner selbst willen wertschätzt und nicht bloß so tut, als ob man es lieben würde.

Dieser Gedanke leitet über zum zweiten Einwand gegen ein Recht auf Liebe. Die Pflicht, die mit dem Recht auf Liebe korrespondiert, kann es gemäß dieses Einwands deshalb nicht geben, weil wir dann dazu in der Lage sein müssten, zu entscheiden, was wir fühlen. Liebe, so die Annahme, ist ein Gefühl, das man gegenüber anderen Menschen haben kann. Bei Gefühlen handelt es sich aber um Zustände, die wir nicht willentlich herbeiführen können. Man kann sich nicht entscheiden, ob einem angesichts des aufgetischten Spanferkels ein Gefühl von Ekel überfällt oder nicht. Genauso wenig hat man die Kontrolle

darüber, ob man sich Hals über Kopf verliebt oder ob man geneigt ist, mit jemandem befreundet zu sein. Zu etwas verpflichtet zu sein, setzt aber voraus, dass man grundsätzlich in der Lage dazu ist, die Pflicht erfüllen zu können. Man müsste also Einfluss auf sein Handeln und Empfinden haben, um dafür gerechtfertigt zur Verantwortung gezogen zu werden. Wenn es stimmt, dass es sich bei *Liebe* um ein Gefühl handelt, wäre eine Pflicht dazu, sein Kind zu lieben, obsolet (vgl. Liao. 2015c. 101ff.).

Man kann allerdings bezweifeln, dass *Liebe* nur ein Gefühl ist. *Liebe* als Gefühl zu beschreiben, passt nur in bestimmten Kontexten, etwa in Bezug auf Augenblicke, die man mit geliebten Menschen erlebt. Bei der unerwarteten Begegnung zweier Frischverliebter spielt *Liebe* in Form eines konkreten Gefühls eine zentrale Rolle oder auch dann, wenn man seinem kleinen Kind dabei zusieht, wie es selig schläft. In solchen Augenblicken empfindet man eine Woge der Zuneigung und Liebe. Allerdings würden wohl weder Eltern noch Liebespaare behaupten, dass sie in einer Situation des Konfliktes, wenn sie wütend auf die andere Person oder von ihr genervt sind, zugleich eine Woge der Liebe empfinden. Dennoch hören sie in diesen Momenten sicher nicht auf, ihre Partnerin oder ihr Kind zu lieben. *Liebe* kommt und geht nicht, wie ein Glücksgefühl oder ein Wutanfall, sondern sie ist vielmehr eine beständigere Einstellung, die zwar mit bestimmten Gefühlen einhergeht, sich aber nicht auf diese reduzieren lässt. Und Einstellungen lassen sich anders als Gefühle durchaus beeinflussen, auch wenn das nicht immer leicht ist und keine unmittelbare Wirkung zeitigt. In langjährigen Partnerschaften oder Eltern-Kind-Beziehungen steht man vor der Aufgabe, die Liebe zum anderen zu kultivieren und pflegen, wenn einem etwas an einer liebevollen Beziehung liegt. Man kann man sich also darin üben, seinem Kind in einer liebevollen Haltung zu begegnen (vgl. Liao. 2015c. 102ff.), ihm Anerkennung zu schenken und es wertschätzend zu behandeln (vgl. Mullin. 2015. 306f.). Wenn man *Liebe* als eine Einstellung versteht, die mit Überzeugungen, Wünschen und Gefühlen einhergeht, kann man sich durchaus vorstellen, dass man sie als Haltung einüben kann. Diese Haltung impliziert, dass einem etwas besonders und beständig am Herzen liegt (vgl. Mullin. 2015. 305.). Falls Kinder also ein Recht auf Liebe haben, würde damit die elterliche Pflicht korrespondieren, sich in einer liebevollen und wertschätzenden Haltung zu üben, die mit der Überzeugung einhergeht, dass das Kind um seiner selbst willen liebenswert und anerkennungswürdig ist.

Die Frage, was man genau unter *Liebe* verstehen kann, ist damit sicher nicht zufriedenstellend beantwortet. Mir geht es hier aber vor allem darum, dass man bestimmte Haltungen willentlich einüben kann, was dafür spricht, auch zu so etwas wie *Liebe* verpflichtet sein zu können. Trotzdem kann man

skeptisch gegenüber der Rede von einem Recht auf Liebe sein. Denn es scheint einen Unterschied zu machen, ob man zu einer Haltung oder einer Handlung verpflichtet ist, weshalb man grundsätzlich daran zweifeln kann, dass mit dem Recht auf Liebe die ethischen Implikationen einer Eltern-Kind-Beziehung erschöpfend beschrieben sind (vgl. O'Neill. 1988. 449ff, 459.). Der dritte Einwand lautet dementsprechend, dass es zwar nicht falsch ist, von einem Recht auf Liebe zu sprechen, insbesondere angesichts der Rolle, die *Liebe* für ein erfüllendes und gutes Leben spielt. Zugleich ist es aber schwierig, diesen positiven Anspruch seitens des Kindes in konkreten Handlungen auszubuchstabieren, eben weil es nicht nur darauf ankommt, was die Eltern tun, sondern auch mit welchen Überzeugungen, Gefühlen und Wünschen ihr Handeln einhergeht. Angesichts dieses Einwands bleibt es zwar nach wie vor überzeugend, dass Kinder ein Recht darauf haben, geliebt zu werden, weil sie sowohl hinsichtlich ihres gegenwärtigen Wohlergehens als auch für ihr späteres Leben in einem hohen Maße auf die Liebe der Eltern angewiesen sind. Die Rede von Rechten und dazu korrespondierenden Pflichten ist allerdings nicht hinreichend, um die Beziehung zwischen Eltern und Kindern zu beschreiben.

Eine Beziehung zwischen Eltern und kleinen Kindern zeichnet sich, wie schon gesagt, durch eine starke Asymmetrie aus, insofern das Kind in hohem Maße von den Eltern abhängig ist. Es ist dadurch besonders leicht verletzlich, weil es sich selbst kaum vor schlechter Behandlung, Vernachlässigung oder fehlender Fürsorge schützen kann. Diese Überlegung hat die Rede von moralischen Rechten in diesem Zusammenhang plausibel gemacht. Das Recht auf Liebe lässt sich rechtfertigen, wenn man von den Prämissen ausgeht, dass Kinder ein Recht auf grundlegende Voraussetzungen eines guten Lebens haben und die Erfahrung, geliebt zu werden, zu einer solchen Voraussetzung zählt (vgl. Liao. 2015b. 7.). *Liebe* ist demnach kein luxuriöses Beiwerk elementarer Beziehungen, sondern etwas, das Menschen allein schon aus psychologischen Gründen benötigen. Man erfährt durch elterliche Liebe, dass man um seiner selbst willen wertvoll ist und als Individuum geschätzt und berücksichtigt wird, was wiederum wesentlich ist, um ein Verständnis für den eigenen Wert und seine Selbstachtung ausbilden zu können (vgl. Liao. 2015a. 74ff.). Von einem Recht auf Liebe zu sprechen, macht zudem deutlich, dass einem Menschen etwas Fundamentales vorenthalten wurde, wenn er als Kind nicht diese intensive Form der Wertschätzung erfahren hat.

Obwohl ich also davon ausgehe, dass Kinder ein Recht auf Liebe haben, erscheint mir die Skepsis gegenüber einem solchen Recht begründet. Denn eine Beziehung zwischen Menschen in der Sprache der Rechte zu beschreiben, stellt unweigerlich bestimmte Aspekte in den Hintergrund, die für zwischenmenschliche Beziehungen, in denen es um Wertschätzung und Liebe geht,

wesentlich sind. Diese Aspekte haben nicht in erster Linie damit zu tun, was man auf Basis einer bestimmten Beziehung berechtigterweise von seinem Gegenüber erwarten kann, sondern damit, was tatsächlich in der Beziehung geschieht. Die Rede von moralischen Rechten handelt vor allem davon, dass Kinder gegenüber ihren Eltern einen Anspruch auf bestimmten Handlungen haben, die ihre Versorgung und ihr Wohlergehen sichern. Und es stimmt wie gesagt, dass die Erfahrung von Liebe einen wesentlichen Beitrag zum Wohlergehen eines Kindes liefert. Zugleich aber wird Liebe nicht bereitgestellt, wie ein warmer Schlafplatz, Kleidung oder Nahrung. Sie ist vielmehr ein zwischenmenschliches Geschehen, das von den Eltern, aber auch von den Kindern mitbestimmt wird. Es handelt sich dabei zwar um eine asymmetrische Beziehung, insofern die Eltern verantwortlich sind, während Kinder ihr Tun noch nicht reflektieren können. Dennoch sind auch Kinder als eigenständige Wesen an der Beziehung beteiligt und agieren darin entsprechend ihrem Alter und ihrer Möglichkeiten (vgl. Mullin. 2006. 182ff.). Diese Beteiligung kann beispielsweise in Kooperation oder Mithilfe bei bestimmten Verrichtungen bestehen (vgl. Mullin. 2006. 184.) oder darin, Vertrauen in seine Eltern zu entwickeln und zu festigen (vgl. Wiesemann. 2015. 227ff.). Auch dann, wenn Kinder noch nicht in der Lage sind, ihr Handeln zu reflektieren, können sie bereits für Dinge und andere Menschen Sorge tragen (vgl. Jaworska. 2007.) und die vertraute Person als ein konkretes Individuum wahrnehmen. Die Beziehung zwischen Eltern und kleinen Kindern kann man aus diesen Gründen als reziprok beschreiben, auch wenn sie asymmetrisch ist (vgl. Mullin. 2006.).

Der Begriff der Liebe ist eng mit dem Konzept der Sorge verbunden, die sich auf den anderen Menschen um seinetwillen richtet (vgl. Wolf. 2015b. 174.). Wenn sich Eltern liebevoll um ihr Kind sorgen, bedeutet es, dass sie eine bestimmte Art von Beziehung mit ihm kultivieren, in der auch das Kind eigenständig beteiligt ist und sich mit einbringt. Die Eltern tragen Verantwortung für ihr Kind, sind zuständig für sein Wohlergehen, für seine emotionale Entwicklung und vieles mehr. Zugleich aber gehört zu dieser Form der Sorge, dass sie ihrerseits die Sorge empfangen, die ihnen das Kind entgegenbringt, seine Kooperationsbereitschaft wahrnehmen und dem Kind vertrauen. Dieses Vertrauen bedeutet beispielsweise, dass sie sich auf das Wohlwollen des Kindes verlassen (vgl. Wiesemann. 2015. 229.), aber auch, dass sie ihm in einem angemessenen Rahmen Dinge zutrauen und damit in gewissem Maße Verantwortung übertragen (vgl. Hartmann. 2011. 15ff.). Diese Aspekte liefern selbstverständlich keine umfassende Darstellung einer Ethik der Eltern-Kind-Beziehung. Dennoch ist hoffentlich verständlich geworden, warum die Rede von einem Recht auf Liebe zwar notwendig aber nicht hinreichend ist, wenn man nachvollziehen will, welche Pflichten mit einer solchen Beziehung

einhergehen. Damit ein Kind in seiner Individualität wertgeschätzt wird und die Chance hat, auch später ein gutes Leben zu führen, ist es notwendig, ihm in einer bestimmten Haltung zu begegnen, die Fürsorge, Anerkennung und Vertrauen miteinschließt. Es ist wichtig, das Kind in seinem Erleben ernst zu nehmen (vgl. Stoecker. 2013. 403.) und darin, wie es sich in die Beziehung zu seinen Eltern einbringt. Als Eltern zu einer bestimmten Haltung verpflichtet zu sein, ist dementsprechend komplex und vielschichtig. Eine solche Haltung spiegelt sich zwar in einzelnen Handlungen wider, doch sie lässt sich nicht darauf reduzieren, insofern ebenfalls bestimmte Überzeugungen, Wertvorstellungen, Gefühle und Wünsche zu dieser Haltung gehören. Gleichzeitig ist eine Haltung eng mit dem Charakter einer Person verwoben. In welcher Weise Menschen sich liebevoll und sorgend um ihr Kind kümmern, ist nicht beliebig, aber es ist eben auch davon abhängig, welche Persönlichkeit jemand mitbringt und wie seine Persönlichkeit mit der des Kindes zusammenspielt. Doch unabhängig davon, wie die individuelle Haltung einer Person aussieht, sollte sie dazu beitragen, dass ein Kind seinen Selbstwert begreift, sich anerkannt, ernstgenommen und geschützt fühlt.

Zusammengefasst habe ich dafür argumentiert, dass es sich bei der Eltern-Kind-Beziehung um eine asymmetrische Beziehung handelt, die mit umfangreichen Pflichten in Bezug auf das Wohlergehen des Kindes verbunden ist. Aufgrund der hohen Abhängigkeit des Kindes von der Fürsorge der Eltern und der Tatsache, dass Kinder durch die Beziehung zu ihren Eltern eine starke, lebenslange Prägung erfahren, ist es plausibel, dass Kinder ein Recht darauf haben, geliebt zu werden. Um zu verstehen, in welcher Weise Eltern gegenüber ihren Kindern moralisch verpflichtet sind, hat sich die Perspektive des Rechts allerdings als zu grob erwiesen. Liebe erfahren Menschen dann, wenn Beziehungen in bestimmter Weise gestaltet werden und sie darin um ihrer selbst willen wertgeschätzt werden. Wenn diese Überlegungen stimmen, handelt es sich bei *Liebe* um eine Haltung, die eine innige Form der Wertschätzung bedeutet, und im Handeln, Denken und Fühlen einer Person ihren Ausdruck findet sowie darin, wie sie die Beziehung zu einer anderen Person gestaltet. Das moralische Achtungsgebot verpflichtet Eltern gegenüber ihren Kindern also in einem umfangreichen Maße. Sie dürfen dem Kind keinen Schaden zufügen, müssen seine moralischen Rechte berücksichtigen und sind darüber hinaus verpflichtet, ihm in einer wertschätzenden und fürsorglichen Haltung zu begegnen.

Die Untersuchung elterlicher Pflichten war aus zwei Gründen sinnvoll. Erstens hat sie exemplarisch gezeigt, welche besonderen Pflichten in einer spezi-fischen Nahbeziehung mit dem Achtungsgebot verbunden sind. Zweitens kann ich nun prüfen, ob eine solche Achtungspflicht auch aus dem Selbstverhältnis

abgeleitet werden kann. Grundsätzlich scheint das möglich zu sein, denn so, wie wir zu anderen Menschen bestimmte Haltungen kultivieren können, können wir das auch in Bezug auf uns selbst tun. Im ersten Kapitel habe ich in Bezug auf die Selbstliebe zwar darauf hingewiesen, dass Haltungen sich unterscheiden können, je nachdem, ob wir sie in einer Beziehung zu anderen einnehmen oder zu uns selbst. Davon unabhängig scheint es aber erst einmal unstrittig zu sein, dass man – als erwachsener Mensch – grundsätzlich für sich selbst und das eigene Wohlergehen verantwortlich ist. Ist dieses Merkmal mit der Verantwortung zur Fürsorge vergleichbar, die Eltern gegenüber ihren Kindern zukommt, sodass man in Analogie zu dieser Beziehung behaupten könnte, dass wir ebenfalls dazu verpflichtet sind, uns um eine wertschätzende Haltung gegenüber uns selbst zu bemühen?

Ich denke, dass dieser Analogieschluss nicht überzeugen kann. Denn selbst wenn die Selbstliebe eine ähnlich existenzielle Dimension hätte wie die elterliche Liebe zu ihrem Kind, kann es kein Recht auf Selbstliebe geben. Dies folgt zumindest aus dem Ergebnis des fünften Kapitels, demzufolge wir überhaupt keine Rechte uns selbst gegenüber haben können. Doch auch dann, wenn man das Recht auf Liebe beiseitelässt, halte ich es nicht für sinnvoll, etwaige Pflichten gegenüber sich selbst in Analogie zur Eltern-Kind-Beziehung zu betrachten. Denn die elterlichen Pflichten basieren vor allem darauf, dass das Kind seinen Eltern in erheblicher Weise ausgeliefert ist. Unserem eigenen Verhalten sind wir aber nicht in dieser Weise ausgeliefert, sondern wir haben im Gegenteil die Freiheit, das Verhältnis zu uns selbst nach unseren Vorstellungen zu gestalten. Eine Pflicht zur Selbstachtung kann vor diesem Hintergrund also nicht begründet werden. Möglicherweise ist aber das Selbstverhältnis einer Person mit einer Freundschaft vergleichbar, in der beide Personen auf die Beziehung Einfluss nehmen können und gleichermaßen verantwortlich sind. Um zu prüfen, ob diese Analogie passender ist, untersuche ich im Folgenden die freundschaftliche Beziehung insbesondere darauf, ob sie spezifische Pflichten begründet, die sich auch auf das Selbstverhältnis übertragen lassen.

6.6.2 *Freundschaft*

Freundschaften unterscheiden sich in verschiedener Hinsicht von Eltern-Kind-Beziehungen. Während Beziehung zwischen kleinen Kindern und ihren Eltern als paradigmatische Beispiele für asymmetrische Beziehungen gelten, wird die freundschaftliche Verbindung oft als typischer Fall einer symmetrischen Beziehung angeführt. Ein weiterer wesentlicher Unterschied ist, dass wir Freundschaften grundsätzlich freiwillig eingehen. Wir können uns entscheiden, ob wir uns auf die freundschaftliche Nähe zu einer Person einlassen, und wir können, wenn wir uns einmal eingelassen haben, uns wieder

aus der Beziehung zurückziehen. Beide Aspekte, einmal das symmetrische Verhältnis und zum anderen die Freiwilligkeit, lassen bereits vermuten, dass die Verantwortung, die man in einer Freundschaft übernimmt, deutlich geringer ausfällt als jene, die Eltern gegenüber ihren Kindern zukommt. Dementsprechend ist wohl auch der Umfang moralischer Pflichten überschaubarer, schließlich sind erwachsene Menschen in erster Linie für sich selbst und ihr Leben verantwortlich.

Freundschaften bereichern das eigene Leben und können dazu beitragen, dass es erfüllt und zufrieden ist (vgl. Friedman. 1993; Badhwar. 2019.). Dieser Beitrag kann darin bestehen, dass Freundinnen und Freunde von Nutzen sein können, etwa weil sie in der Not helfen oder einem auch ohne Not das Leben leichter machen (vgl. Vedder. 2017. 45ff.). In diesem Zusammenhang wird oft vom instrumentellen Wert einer Freundschaft gesprochen oder, wenn die Freundschaft auf diese Art von Wert beschränkt bleibt, nennt man sie manchmal auch eine Zweckfreundschaft. Die Freundin wird dann also nur als ein Mittel gebraucht, damit sich die andere Person bestimmte Vorteile verschaffen kann, und sie ist in dieser Rolle austauschbar gegen andere Personen, die gleichermaßen gut oder besser dem gewünschten Zweck dienen (vgl. Aristoteles. 1985. 1156a.). Diese Zwecke können vielfältig sein. Man kann davon profitieren, dass jemand ein Ferienhaus am Meer besitzt, dass er Ansehen und Einfluss hat, dass er gut kochen kann oder gut zuhört. Der instrumentelle Wert von Freundschaften steht schnell im Verdacht, nicht nobel zu sein. Wem es bloß darum geht, Urlaub am Meer zu machen, die richtigen Leute zu kennen, gut zu essen oder eine befreiende Litanei loszuwerden, geht es offenbar nicht um die Person selbst, mit der er befreundet ist, sondern darum, mittels dieser Person bestimmte Zwecke zu erreichen. Zugleich aber sind Freundschaften ohne instrumentellen Wert kaum denkbar (vgl. Keller. 2013.). Wir freunden uns schließlich auch aufgrund gemeinsamer Interessen und Vorlieben, bestimmter Eigenschaften oder Fähigkeiten, die wir an anderen schätzen, mit Menschen an (vgl. Vedder. 2017.).

Doch wenn es stimmt, dass Freundschaften einerseits häufig von instrumentellem Wert für uns sind, und es in ihnen andererseits um den anderen selbst und dessen Wohl geht, kann man sich fragen, worin genau sich diese beiden Aspekte einer Freundschaft unterscheiden und inwiefern man diesen Unterschied überhaupt ausmachen kann. Man kann sich leicht vorstellen, was es heißt, eine Person als Mittel zum Zweck zu betrachten. Wenn man beispielsweise ans oberste Regalbrett nicht heranreichen kann, weil man nicht groß genug ist, und neben einem jemand steht, der einfach nach dem gewünschten Buch greifen kann, liegt es nahe, diese Person zu fragen, ob sie einem das Buch geben kann. Es sind diese Eigenschaften, *hinreichend groß zu sein* und *neben*

einem zu stehen, die in diesem Moment von besonderem Wert sind, weil man ein bestimmtes Ziel verfolgt. Ebenso verhält es sich mit der Freundin, die ein Haus am Meer hat. Wer gern Urlaub am Meer macht, für den ist diese Freundschaft von instrumentellem Wert. Wird das Haus am Meer verkauft und die Freundschaft verläuft daraufhin im Sande, hatte sie zumindest für eine der beiden Personen offenbar ausschließlich einen instrumentellen Wert. Wem es aber auch um die Person selbst geht, unabhängig von ihrer Eigenschaft, Besitzerin dieses Hauses zu sein, findet es vermutlich schade, dort nun keinen Urlaub mehr machen zu können, hat aber noch viele andere Gründe, die Freundschaft weiter zu pflegen. Solche Gründe können zum Beispiel sein, dass man die Persönlichkeit der anderen gern mag. Sie hat einen Humor, den man teilt, sie liebt es ebenfalls, in der Natur zu sein und man unternimmt gemeinsame Wanderungen, sie geht gern ins Kino wie man selbst auch. Vielleicht handelt es sich sogar um eine enge Freundin, der man seine Sorgen anvertraut und die eine gute ZuhörerIn ist. Sie ist verständnisvoll und reagiert zugleich aufrichtig auf das, was man erzählt. Man pflegt diese freundschaftliche Verbindung also deshalb, weil man die Freundin dafür schätzt, dass sie die ist, die sie ist. Die Freundschaft trägt dazu bei, dass das eigene Leben erfüllter und zufriedener ist, und deshalb, so scheint es, hat sie nicht bloß einen instrumentellen, sondern intrinsischen Wert.

Was aber passiert, wenn sich diese Freundin verändert? Menschen bleiben nicht immer die, die sie sind, und in diesem Zuge können sich auch Freundschaften verändern. Vielleicht ist es einem deshalb irgendwann nicht mehr so wichtig, Zeit mit der Freundin zu verbringen, und schließlich verläuft auch diese Freundschaft im Sande, ähnlich derjenigen, die endete, nachdem das Haus am Meer verkauft worden war. Heißt das, man schätzt Freunde nur so lange um ihrer selbst willen, wie sie bestimmte Eigenschaften verkörpern und damit einen Beitrag dazu liefert, das eigene Leben zu bereichern? Dann würde der vermeintlich intrinsische Wert der Freundschaft letztendlich auch bloß daran hängen, ob die Freundschaft diesen Zweck erfüllt und das eigene Leben bereichert. Die Frage ist also, worin sich eine intrinsisch wertvolle Freundschaft von der instrumentellen Verbindung unterscheidet.

Man könnte dieser Frage mit der These begegnen, dass es keinen intrinsischen Wert von Freundschaften gibt, sondern sie ausschließlich instrumentell wertvoll für uns sind, sei es, weil sie uns zu konkreten Gütern verhelfen, wie im Fall des Urlaubs im Haus am Meer, oder weil sie zu einem erfüllteren Leben beitragen. Diese These könnte man deshalb vertreten, weil man es aus einem bestimmten Grund für verfehlt hält, zwischenmenschlichen Beziehungen einen intrinsischen Wert zuzuschreiben. Denn wenn Beziehungen einen solchen Wert hätten, dann gäbe es zum einen Menschen, die intrinsisch wertvoll

sind, und denen wir deshalb bestimmte Pflichten schulden, und es gäbe zum anderen intrinsisch wertvolle Beziehungen, denen wir deshalb ebenfalls bestimmte Pflichten schulden würden. Beziehungen werden gemäß dieser Beschreibung zu eigenständigen Entitäten, die unabhängig von den beteiligten Menschen bestehen (vgl. Keller. 2013. 56ff.). Wer spezifische moralische Pflichten darin begründet sieht, dass bestimmte, intrinsisch wertvolle Beziehungen bestehen, müsste entsprechend dieser Argumentation also zugestehen, dass man eigentlich bloß der Beziehung verpflichtet ist, nicht aber dem Menschen selbst (vgl. Keller. 2013. 56ff.).

Doch die Annahme, Freundschaften hätten einen intrinsischen Wert, legt uns nicht darauf fest, Beziehungen als eigenständige Entitäten zu betrachten. Plausibler ist es, dass Beziehungen dadurch entstehen, dass Personen bestimmte Dinge miteinander tun und dabei in einer bestimmten Weise zueinander eingestellt sind. Ontologisch muss man sie aber nicht als eine eigenständige Entität ernstnehmen. Eine Freundschaft ist beispielsweise mit gewissen Überzeugungen, Handlungen, Wünschen und Gefühlen gegenüber einer anderen Person verbunden (vgl. Scanlon. 2008. 129ff.). Wer nicht nur einen instrumentellen Wert im Sinn hat, würde einem Freund gewiss „um seiner selbst willen Gutes wünschen“ (Aristoteles. 1985. 1156b.), sich also um ihn sorgen, unabhängig davon, ob er selbst einen Vorteil dadurch hat. Es ist deshalb sinnvoller zu sagen, dass der intrinsische Wert einer Beziehung dadurch entsteht, wie zwei Menschen miteinander umgehen, was sie voneinander denken und welche Gefühle sie füreinander hegen. In einer Freundschaft sind dafür vor allem Vertrauen, Wohlwollen und Loyalität entscheidend. Menschen, die sich mit diesen Einstellungen begegnen, beziehen sich nicht-instrumentell aufeinander (vgl. Hartmann. 2011. 225.) und schätzen einander jeweils um ihrer selbst willen.

Eine Beziehung scheint also dann intrinsisch wertvoll zu sein, wenn man die andere Person um ihretwillen schätzt. Doch woran lässt sich diese Wertschätzung festmachen? Es handelt sich hier nicht um eine Achtung im qualifizierten Sinne, aus der heraus wir jemanden bewundern und für besondere Leistungen anerkennen, auch wenn das selbstverständlich zu einer Freundschaft gehören kann. Wichtiger scheint aber das zu sein, was die Person ausmacht, welche Persönlichkeit und charakterlichen Eigenschaften sie hat. Wir schätzen nicht jeden Menschen in dem Maße wert, wie wir es mit Freunden tun. Allerdings können sich die Persönlichkeit und charakterlichen Eigenschaften von Freunden auch verändern, denn sie sind kontingent und das bedeutet wiederum, dass auch die Wertschätzung für eine Person mit der Zeit mehr oder weniger werden kann. Einerseits ist es also so, dass die Person für bestimmte Eigenschaften und Charaktermerkmale geschätzt wird, die

sie zu einem Menschen machen, dessen Gesellschaft wir für unser Leben als erfüllend und bereichernd empfinden. Zugleich scheint es andererseits aber auch so zu sein, dass man eine Person nicht um ihrer selbst willen schätzen würde, wenn man sie bei passender Gelegenheit als Freundin austauschen würde, weil man jemanden getroffen hat, der die jeweiligen Eigenschaften und Charaktermerkmale noch besser exemplifiziert. Im Gegenteil ist ein solcher Vergleich vielmehr ein Ausweis dessen, dass man die Freundin gerade nicht um ihretwillen schätzt, weil man sie offensichtlich für austauschbar hält (vgl. Badhwar. 1987. 5ff.). Hierin liegt eine Herausforderung, wenn man den Unterschied zwischen dem instrumentellen und dem intrinsischen Wert von Freundschaft verteidigen will.

Allerdings liegt dieser Darstellung eine problematische Annahme zugrunde, die sich auf das instrumentelle Verständnis von Wertschätzung bezieht. Demzufolge geht man davon aus, dass man eine Freundschaft pflegt, weil sie das eigene Leben erfüllter und zufriedener macht. Wenn eine Freundschaft sich nun dadurch auszeichnet, dass wir die Freundin um ihrer selbst willen wertschätzen, könnte man meinen, dass wir jemanden wertschätzen, um ein erfüllteres und zufriedeneres Leben zu haben. Die freundschaftliche Wertschätzung würde sich dann also doch wieder als eine instrumentelle entpuppen, insofern man das eine tut, um das andere zu erlangen. Dieser Schluss ist allerdings weder zwingend noch überzeugend, und zwar insbesondere deshalb, weil er impliziert, dass es ausschließlich instrumentelle Wertschätzung gibt. Doch warum sollte das so sein? Naheliegender ist es, dass die Wertschätzung einer Freundin um ihrer selbst willen mit einem erfüllteren Leben verbunden ist (vgl. Badhwar. 1987. 12.). Es geht mit dieser Form der Wertschätzung eine bestimmte Freude oder Erfüllung einher, die sich nicht darauf bezieht, was man von dieser Person bekommt, sondern darauf, dass man einen Teil seines Lebens mit ihr teilen kann. Dieser Teil kann sehr verschieden aussehen, es kann sich um ein gemeinsames Hobby oder um eine tiefe Verbindung zum anderen handeln oder um irgendetwas dazwischen.

Ein Einwand kann an dieser Stelle freilich sein, dass Freundschaft gerade auch in schweren Zeiten von Bedeutung ist, in Phasen des Lebens, in denen nicht alles eitel Sonnenschein ist, sondern Menschen mit Problemen oder Schicksalsschlägen zu kämpfen haben (vgl. Badhwar. 1987. 13f.). In solchen Phasen ist es wohl eher nicht der Fall, dass es einen stets mit Freude erfüllt, sein Leben mit einer Freundin zu teilen, sondern es kann ganz im Gegenteil mit Trauer und Schmerz verbunden sein. Doch obwohl solche Situationen sehr leidvoll sein können, halte ich den Einwand nicht für überzeugend. Denn bei der Freude und Erfüllung, die mit einer Freundschaft verbunden ist, handelt es sich nicht nur um kurzfristige Glücksgefühle, sondern auch um einen

langfristigeren Zustand der Zufriedenheit. Gerade solche Freundschaften, die Menschen durch schwere Zeiten begleiten, sind meist tiefere Verbindungen, in denen es den Beteiligten darum geht, einander zu verstehen, zu unterstützen und sich miteinander zu entwickeln (vgl. Noddings. 2013. 95.). Eine Freundschaft allein verschafft vermutlich niemandem ein rundum zufriedenes Leben, doch sie trägt dazu bei, und zwar unter anderem dadurch, dass sie den Umgang mit Krisen unterstützt oder erleichtert. Würde es hingegen ausschließlich um den akuten Zustand des Glücks oder Wohlfühls gehen, wäre es eine Zweckfreundschaft, in der es einem gerade nicht um den anderen geht. Eine Freundschaft ist also damit verbunden, dass die Beteiligten etwas miteinander teilen, das ihnen Freude, Sinn oder ähnliches bedeutet, und in der einen oder anderen Weise zu einem erfüllteren, glücklicheren Leben beiträgt, weil die Beteiligten einander als die wertschätzen, die sie sind. Nur wenn diese Voraussetzung fehlt, kann man von einer Freundschaft sagen, dass sie allein von instrumentellem Wert für die Beteiligten ist.

Einen Menschen um seiner selbst willen wertzuschätzen ist, wie ich behauptet habe, nicht damit vereinbar, ihn als austauschbar zu betrachten, beispielsweise weil ein anderer Mensch die schätzenswerten Eigenschaften und Charaktermerkmale der Person noch besser exemplifiziert. Vielmehr ist es so, dass sich diese Wertschätzung auf den intrinsischen Wert einer Person bezieht, man könnte sagen, es geht um die Person an sich, so wie sie ist. Daraus könnte man nun allerdings schließen, dass man eine Person nur dann um ihrer selbst willen wertschätzen kann, wenn man von ihren spezifischen Eigenschaften absieht. Denn einerseits können diese Eigenschaften wie gesagt von anderen Personen vielleicht viel besser exemplifiziert werden und andererseits sind sie kontingent, Menschen können schätzenswerte Eigenschaften erwerben und wieder verlieren. Die Persönlichkeit eines Menschen ist nicht für alle Zeiten festgelegt, im Gegenteil wandeln und entwickeln wir uns im Laufe unseres Lebens in verschiedener Hinsicht erheblich. Die Annahme wäre dann also, dass die Wertschätzung einer Freundin nicht von kontingenten Eigenschaften abhängen dürfte, sondern es vielmehr unveränderliche Eigenschaften sein müssten, wenn man sie in ihrem intrinsischen Wert schätzen will (vgl. Badhwar. 1987. 5ff.).

Hierbei handelt es sich jedoch um eine Verwechslung. Die Tatsache, dass die Wertschätzung einer Freundin um ihrer selbst willen an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, bedeutet nicht, dass der intrinsische Wert dieser Freundin mit bestimmten Voraussetzungen verbunden wäre. Das heißt, es sind zwei verschiedene Fragen, ob Menschen einen intrinsischen Wert haben und ob man einen bestimmten Menschen aufgrund spezifischer Eigenschaften wertschätzt. Dennoch haben beide Fragen miteinander zu tun, denn

in Freundschaften und anderen Nahbeziehungen beziehen wir uns in einer bestimmten Weise auf den intrinsischen Wert einer Person. Daraus folgt aber nicht, dass dieser Wert erst durch die Freundschaft konstituiert würde oder man ihn einer Person abspräche, wenn die Beziehung endet. Schließlich kann man eine Person auch dann in ihrem intrinsischen Wert achten, wenn man nicht in einer bestimmten Beziehung zu ihr steht, was ich im vierten und fünften Kapitel mit Hilfe des Nichtschadensprinzips und der moralischen Rechte nachvollzogen habe. Diese Form von Achtung hängt nicht von den spezifischen Eigenschaften oder der Persönlichkeit eines Menschen ab, sondern davon, dass alle Menschen vulnerabel gegen Schädigungen sind und einen bestimmten moralischen Status haben. Auch Zweckfreundschaften sind mit dieser generellen Form der Achtung vereinbar, vorausgesetzt, man täuscht den anderen nicht darüber, welchen Stellenwert die Freundschaft hat.

Um eine Person um ihrer selbst willen zu schätzen, muss diese Wertschätzung also weder bedingungslos sein noch sich auf unabänderliche Eigenschaften der Person beziehen. Dennoch handelt es sich nicht um eine instrumentelle Form Wertschätzung, wenn es einem tatsächlich darum geht, einen Bereich seines Lebens mit jemandem zu teilen, weil man es als erfüllend oder sinnvoll empfindet, dies zu tun. Für die Frage, ob wir aufgrund von Freundschaften auch moralische Pflichten haben, werde ich mich im Folgenden nur auf diese Art von Verbindungen konzentrieren, in denen es den Beteiligten umeinander geht und die Zweckfreundschaft außenvorlassen.

Zunächst erscheint es mir unstrittig, dass man einem Freund mit Wohlwollen begegnen sollte (vgl. Aristoteles. 1985. 1166bf.). Das heißt, man ist ihm gegenüber positiv eingestellt und wünscht ihm Gutes. Darüber hinaus ist eine Freundin normalerweise vertrauenswürdig, ihr liegt daran, die Wünsche und Interessen der anderen Person zu berücksichtigen, auch wenn sie diese nicht teilt (vgl. Hartmann. 2011. 265.). Damit Vertrauen in diesem Sinne möglich ist, muss man sich im gemeinsamen Tun (auch) nicht-instrumentell aufeinander beziehen (vgl. Hartmann. 2011. 225.), das heißt, man nimmt Anteil daran, wie es dem anderen ergeht und sorgt sich um seinetwillen um sein Wohl. Diese Sorge ist in einem Vertrauensverhältnis auch damit verbunden, dass man aufgrund des geschenkten Vertrauens eine bestimmte Verantwortung trägt, denn eine Person, die vertraut, gibt ihrem Gegenüber ein gewisses Maß an Macht (vgl. Hartmann. 2011. 240f.), wodurch sie verletzlicher wird, als sie es gegenüber Menschen ist, denen sie mit mehr Distanz begegnet. Diese Verletzlichkeit und die damit verbundene Verantwortung sprechen dafür, dass wir auch in Freundschaften moralische Pflichten innehaben.

Auf den ersten Blick mag es so aussehen, als könnten diese Pflichten allein mit dem Prinzip des Nichtschadens begründet werden, insofern Menschen

als vulnerable Wesen berücksichtigt und nicht verletzt werden sollen. Im Vergleich zu unserem Verhältnis zu fremden Menschen bestünde der Unterschied dann lediglich darin, dass man in Bezug auf Freunde vielfältigere Pflichten hätte, sie nicht zu schädigen, weil man sie durch die Nähe und das Vertrauen in anderer Weise verletzen könnte. Es ist plausibel, dass wir Freunde aufgrund der spezifischen Beziehung zu ihnen in besonderer Weise schädigen können. Aufgrund des Vertrauens, das in Freundschaften eine so wichtige Rolle spielt, sind mit dieser Beziehung (und anderen Nahbeziehungen) allerdings noch weitere moralische Implikationen verbunden.

Indem wir jemandem Vertrauen schenken, schreiben wir ihm eine besondere Bedeutung zu. Wir teilen etwas mit ihm, das uns wichtig ist, und wodurch wir uns ihm bis zu einem gewissen Grad ausliefern. Das, was wir teilen, kann sehr verschieden sein, beispielsweise können es intime Gedanken, Hoffnungen und Wünsche sein, aber auch bestimmte Interessen oder Projekte. Das Maß an Vertrauen, um das es geht, hängt unter anderem davon ab, welchen Stellenwert dasjenige für uns hat, das wir mit der anderen Person teilen. Doch unabhängig von diesem Ausmaß, schenken Freunde einander Vertrauen, insofern sie davon ausgehen, dass dem anderen etwas ihnen liegt. Wenn man es selbst also ernst mit der Freundschaft meint und der Beziehung zur anderen Person nicht nur einen instrumentellen Wert zuschreibt, ist die Freundschaft als solche bereits Ausdruck von etwas, das einem wichtig ist (vgl. Hartmann. 2011. 230.) und worum man sich sorgt (vgl. Frankfurt. 2009.). Wenn einem etwas an der Freundin liegt, übernimmt man deshalb einerseits eine bestimmte Verantwortung dafür, sorgsam mit dem geschenkten Vertrauen umzugehen, setzt andererseits aber auch selbst sein Vertrauen ein und macht sich damit verletzlich. Die wechselseitige Verantwortung in einer Freundschaft ist mit moralischen Pflichten verbunden, da sich die Beteiligten darauf einlassen, vom anderen verletzt werden zu können. Diese Pflichten lassen sich aber nicht allein mit dem Prinzip des Nichtschadens begründen, sondern man ist auch zu einer bestimmten Haltung verpflichtet, die impliziert, dem Freund um seiner selbst willen Gutes zu wünschen, sich für sein Wohlergehen zu interessieren und ihm auch seinerseits Vertrauen zu schenken.

Für die Frage, ob man jemandem in dieser freundschaftlichen Weise vertrauen sollte, kann es selbstverständlich bessere oder schlechtere Gründe geben. Diese Gründe beziehen sich auf bestimmte Eigenschaften der Person, auf ihr Vermögen, verantwortungsvoll mit dem geschenkten Vertrauen umzugehen (vgl. Hartmann. 2011. 241.). Anders als in der Beziehung zwischen Eltern und kleinen Kindern, tragen die Beteiligten einer Freundschaft gleichermaßen Verantwortung sowohl dafür, selbst vertrauenswürdig zu sein, als auch dafür, aufmerksam zu sein, ob der andere tatsächlich vertrauenswürdig ist.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen gründen moralische Pflichten in Freundschaften zunächst einmal darauf, dass selbstverständlich auch gegenüber Freundinnen und Freunden das allgemeine Achtungsgebot gilt und man sie weder schädigen noch ihre Rechte verletzen darf. Dabei ist es wichtig zu bedenken, dass das Ausmaß, in dem man sie schädigen kann, größer ist als bei unbekanntem Menschen, weil Freunde aufgrund der engeren und vertrauensvolleren Beziehung verletzlich sind. Aus den Überlegungen zum Vertrauen schließe ich außerdem, dass eine freundschaftliche Beziehung auch mit der Pflicht zu einer bestimmten Haltung verbunden ist, die Vertrauenswürdigkeit, Wohlwollen und Sorge umfasst sowie die Bereitschaft, der Freundin seinerseits Vertrauen zu schenken. In welchem Maße sich Freunde vertrauen und was sie miteinander teilen, hängt dabei sehr von der jeweiligen Freundschaft ab. Grundsätzlich drückt sich in einer freundschaftlichen Haltung aber aus, dass man den anderen um seiner selbst willen wertschätzt und man die Verbindung zu ihm als erfüllend und sinnvoll für das eigene Leben betrachtet. Freundinnen und Freunde schätzt man dafür, dass sie die sind, die sie sind (vgl. Friedman. 1997. 237.).

Wir haben als Freundinnen und Freunde also die Pflicht, eine bestimmte, nämlich freundschaftliche Haltung einzunehmen. Gleichzeitig ist es aber wichtig daran zu erinnern, dass man Freundschaften vollkommen freiwillig eingeht. Deshalb hat man keine Pflicht, angebotenes, freundschaftliches Vertrauen zu erwidern oder die Freundschaft aufrechtzuerhalten, wenn man sie nicht länger als erfüllend betrachtet. Im Gegenteil ist es ebenfalls Teil einer freundschaftlichen Haltung, dem anderen aufrichtig zu begegnen und ihm nicht vorzumachen, dass man ihn um seinetwillen schätzt, auch wenn das gar nicht mehr der Fall ist. Das kann sowohl eine ethische als auch praktische Herausforderung sein, zumindest dann, wenn sich der Freund nichts hat zu Schulden kommen lassen. Wem die Freundschaft gekündigt wird, der fühlt sich möglicherweise gekränkt, weil er die freundschaftliche Wertschätzung des anderen plötzlich verliert. In dieser Hinsicht kann man es offenbar nicht immer vermeiden, einen anderen Menschen zu schädigen. Deshalb sollte man sich auch hier seiner Verantwortung im Rahmen dieser Beziehung bewusst sein und dies in seiner Haltung zum Ausdruck bringen.

6.7 Sollen wir mit uns selbst befreundet sein?

Angesichts der Beziehung zwischen Eltern und ihren kleinen Kindern habe ich den Schluss gezogen, dass sich die damit verbundenen moralischen Pflichten nicht auf das Selbstverhältnis einer Person übertragen lassen. Vielleicht ist es

aber plausibel davon zu sprechen, sein eigener Freund zu sein. Es scheint einiges dafür zu sprechen, dass diese Analogie geeigneter ist, um das Selbstverhältnis einer Person zu beschreiben (vgl. Schmid. 2007; Vedder. 2017. 148ff.). Man kann sich selbst Wohlwollen, Vertrauen und Sorge entgegenbringen, man kann den Wert der eigenen Person in instrumenteller Weise beurteilen oder sich um seiner selbst willen schätzen (vgl. Badhwar. 1987. 17ff.), also deshalb, weil man die ist, die man ist. Selbstsorge kann vor diesem Hintergrund bedeuten, dass es einem wichtig ist, die eigenen Wünsche und Ziele zu verfolgen, sich darum zu kümmern, dass es einem selbst gut geht, und aufmerksam dafür zu sein, wenn etwas nicht stimmt (vgl. Frankfurt. 2007.). Man kann eigene Bedürfnisse anerkennen, nicht um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, sondern bloß deshalb, weil es die eigenen Bedürfnisse sind. All dies könnte man unter einer freundschaftlichen Einstellung gegenüber sich selbst verstehen. Doch ebenso wie wir die Wahl haben, mit einer anderen Person befreundet zu sein, haben wir diese Wahl auch in Bezug auf uns selbst. Ich gehe zwar davon aus, dass wenn man befreundet ist, die genannten freundschaftlichen Pflichten bestehen, aber man muss eben nicht befreundet sein. Genauso steht es einem frei, wie man das Verhältnis zu sich selbst begreifen will, denn es handelt sich nicht von vornherein um eine Freundschaft.

Es gibt allerdings Gründe dafür, mit anderen befreundet zu sein, vielleicht gibt es sie also auch in Bezug auf sich selbst. Bezüglich Freundschaften zu anderen Menschen habe ich behauptet, dass diese das Leben erfüllter und sinnvoller machen können. Wenn man jemanden mag und um seiner selbst willen schätzt, dann ist es eine schöne Sache, einen Teil des eigenen Lebens mit ihm zu teilen. Zu sagen, man könne das Leben auch mit sich selbst teilen, ergibt allerdings keinen Sinn, schließlich tut man es ohnehin, unabhängig davon, ob man sich mag oder nicht. Ein Grund für eine freundschaftliche Haltung zu sich selbst könnte deshalb sein, dass man versucht, sich zu mögen, zu vertrauen und mit Wohlwollen zu begegnen, weil es das Leben leichter und schöner macht. Wäre man mit einer einzigen Person für lange Zeit auf einer ansonsten einsamen Insel, wäre das Leben vielleicht ebenfalls leichter und schöner, wenn man anfinde, die Person zu mögen, ihr zu vertrauen usw. Man könnte sich also in Bezug auf die Selbstbeziehung fragen, ob man etwas dafür tun kann, dass es einem leichtfällt, sich zu vertrauen, sich zu mögen oder sich mit Wohlwollen zu begegnen.

In diesem Zuge kommen normative Maßstäbe ins Spiel, die für das Selbstverhältnis einer Person relevant sind. Das Spannende an diesem Verhältnis ist, dass man stets in zweierlei Hinsicht die Möglichkeit hat, normative Vorstellungen mit dem, wer und wie man ist, in Einklang zu bringen. Einerseits kann man seine Vorstellungen davon beeinflussen, was eine schätzenswerte

Person ist. Wer zum Beispiel damit hadert, wie er ist, weil er glaubt, nicht interessant genug zu sein, kann entweder versuchen, interessanter zu werden, oder er kann sein Bild von einer schätzenswerten Person überdenken. Dieser Aspekt des Selbstverhältnisses ist nicht nur theoretisch spannend, sondern geht oft mit einer empfundenen Spannung, einem Konflikt mit sich selbst oder einem Gefühl der Zerrissenheit einher, umso mehr, je größer die Differenz ist zwischen den normativen Vorstellungen und dem, wie man tatsächlich ist. Jemand, der allzu streng mit sich selbst ins Gericht geht, begegnet sich nicht mit Wohlwollen. Andererseits geht einer Person, die das eigene Selbstbild stets korrigiert, sodass es keine Anstrengung kostet, ihm zu entsprechen, die Wertschätzung für sich selbst vermutlich irgendwann verloren, spätestens aber dann, wenn sie einem Bild entspricht, dass ihr gar nicht mehr schätzenswert erscheint. Beide Einstellungen zu sich selbst, also einerseits die übertriebene Strenge sowie andererseits das fehlende Engagement, können dazu führen, dass man unter dem Verhältnis zu sich selbst leidet. Denn entweder schafft man es nie, die eigenen Ansprüche zu erfüllen, oder aber man erfüllt zu geringe Ansprüche. Im Vokabular der Freundschaft hieße das, dass man entweder nicht wohlwollend oder nicht aufrichtig mit sich selbst umgeht. In jedem Fall hätte man einen Grund, darunter zu leiden, dass man sich selbst nicht wertschätzt. Wer mit sich befreundet sein will, sollte sich also darum bemühen, das Verhältnis zu sich selbst wohlwollend und aufrichtig zu gestalten. Der Schaden allerdings, den man sich zufügt, wenn man nicht mit sich selbst befreundet ist, ist aus moralischer Sicht unproblematisch. Denn wenn das Ergebnis des vierten Kapitels dieser Arbeit stimmt, haben wir keine Pflicht, Selbstschädigungen zu vermeiden.

Eine Freundschaft kann allerdings nicht nur eine schöne, sondern auch eine gute Sache sein, nämlich dann, wenn sie einen Rahmen schafft, innerhalb dessen man sich moralisch weiterentwickeln kann. Freundinnen und Freunde, deren wechselseitiges Vertrauen sich auch dadurch auszeichnet, dass sie ein „verlässliches ‚moralisches Zeugnis‘ ihrer eigenen Erfahrungen ablegen“ (Friedman. 1997. 242.), fördern einander in bestimmten Fähigkeiten, die einerseits deshalb moralisch relevant sind, weil sie hilfreich sind, um anderen Menschen mit Achtung und Wertschätzung zu begegnen. Man übt sich darin, andere Perspektiven einzunehmen, Gründe nachzuvollziehen, die nicht die eigenen sind, und die Erfahrung von wechselseitiger Anerkennung und von Mitgefühl zu machen. Andererseits kann ein freundschaftlicher Austausch, bei dem die Beteiligten ein „moralisches Zeugnis“ ablegen, auch dazu führen, dass man die eigenen moralischen Prinzipien abgleicht, prüft und möglicherweise sogar transformiert (vgl. Friedman. 1997. 240ff.). Eine solche Form von Freundschaft lässt sich nicht mit sich selbst bewerkstelligen, weil sie notwendigerweise eine

andere Perspektive als die eigene voraussetzt. Daraus folgt, dass sich nicht alle Aspekte, die wir in Beziehungen zu Freundinnen und Freunden erfahren können, auf das Selbstverhältnis übertragen lassen. Manchmal muss die Freundin tatsächlich eine andere Person sein und ich vermute, dass es dafür noch viele weitere Gründe gibt.

Zusammengefasst folgt aus dem Versuch, das Selbstverhältnis in Analogie zu einer Freundschaft zu beschreiben, dass moralische Pflichten, die im Rahmen von Freundschaften bestehen, sich nicht auf das Selbstverhältnis einer Person übertragen lassen, wenn diese Pflichten im Prinzip des Nichtschadens gründen. Dagegen könnte man eine Pflicht zur freundschaftlichen Haltung, die Wohlwollen, Vertrauen und Sorge bedeutet, unter der Voraussetzung annehmen, dass jemand sich selbst ein Freund sein will. Mich überzeugt die Analogie allerdings immer noch nicht vollkommen, was daran liegen mag, dass die Rede davon, sich selbst eine Freundin zu sein, zumindest in Teilen metaphorisch zu verstehen ist. Denn selbst derjenigen, die sich selbst eine gute Freundin ist, könnte etwas wichtiges im Leben fehlen, wenn sie darüber hinaus keine anderen Freundinnen oder Freunde hat.

6.8 Sorge als Ausdruck von Wertschätzung

So unterschiedlich Freundschaften und Eltern-Kind-Beziehungen auch sind, teilen sie gleichzeitig auch wichtige Merkmale, die für einen wertschätzenden Umgang relevant sind. In beiden Beziehung spielt es eine Rolle, dem Gegenüber mit Wohlwollen zu begegnen, sich auf die besondere Persönlichkeit des anderen einzulassen und vertrauenswürdig zu sein. Alle drei Aspekte sind Ausdruck einer Haltung der Sorge und Voraussetzung dafür, die andere Person um ihrer selbst willen zu schätzen. Man sorgt sich um des anderen willen, wenn man ein aufrichtiges Interesse daran hat, dass es diesem Menschen gut geht, was wiederum davon abhängt, dass man den anderen in seiner individuellen Persönlichkeit wahrnimmt. Im Rahmen dieser Nahbeziehungen kann begründetes Vertrauen deshalb nur dann entstehen, wenn Menschen sich auch in einer nicht-instrumentellen Weise begegnen. All dies ist erforderlich, um einander innerhalb von Nahbeziehungen moralisch zu achten.

Menschen sind nicht nur vulnerabel gegenüber Schädigungen in dem basalen Sinne, wie ich es im ersten Abschnitt dieses Kapitels beschrieben habe. Sie haben darüber hinaus auch einen bestimmten moralischen Status und können beispielsweise in ihrem Recht auf Selbstbestimmung verletzt werden. Das Recht auf Selbstbestimmung gründet unter anderem in der Annahme, dass es grundsätzlich wertvoll für uns ist, als Individuum anerkannt zu werden. Wenn

wir einander begegnen, spielt es aber nicht nur eine Rolle, dass wir Individuen sind, denen allen die gleichen Rechte zukommen, sondern es kommt auch auf die konkrete Individualität der einzelnen Person an. Wird diese nicht wahrgenommen, anerkannt und berücksichtigt, besteht die Gefahr, dass sich die Person gekränkt, übergangen oder herabgesetzt fühlt. Menschen sind anfällig für Demütigungen und Erniedrigungen. Moralische Achtung ist dementsprechend auch davon abhängig, in welcher Haltung man dem einzelnen Menschen entgegentritt, selbst dann, wenn man in keiner engen Nahbeziehung zu ihnen steht. Beispiele dafür gibt es unzählige, wie etwa jenes, das Anna Mayr in ihrem Buch „Die Elenden. Warum unsere Gesellschaft Arbeitslose verachtet und dennoch braucht“ beschreibt. Sie hat die Erfahrung gemacht, dass Menschen, die in sozialen Berufen mit Arbeitslosen zu tun haben, dafür sensibilisiert werden müssen, dass Arbeitslose „tatsächlich *Menschen* sind. Dass sie individuelle Geschichten haben, dass sie Gedanken denken. Dass sie nicht nur Aufgaben sind, die es zu erledigen gilt“ (Mayr. 2020. 84f, Herv. im Org.). Man kann sich gut vorstellen, dass die Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter ihre Tätigkeit in bester Absicht ausüben, dass sie ihren Klientinnen und Klienten keinen Schaden zufügen und sie auch nicht unbedingt paternalistisch behandeln wollen. Dennoch, wenn sie ihr Gegenüber nicht als individuellen Menschen mit einer eigenen Geschichte, eigenen Gedanken, Wünschen, Sorgen und Lebensvorstellungen anerkennen, drücken sie in ihrer Haltung einen Mangel an Achtung aus.

Dieses Beispiel handelt von einer bestimmten professionellen Beziehung, in der es darauf ankommt, dem anderen in einer wertschätzenden Haltung zu begegnen. Kränkungen und Demütigungen können aber auch dann geschehen, wenn wir nicht in einer spezifischen Nahbeziehung zu unserem Gegenüber stehen. Es ist zwar einleuchtend, dass eine Freundschaft, Eltern-Kind-Beziehung oder auch eine professionelle soziale Beziehung spezifische Gründe implizieren, das jeweilige Gegenüber um seiner selbst willen zu schätzen und ihm ein bestimmtes Maß an Sorge entgegenzubringen. Das zeigt sich auch darin, dass wir in solchen Beziehungen mehr Verantwortung tragen als gegenüber unbekanntem Menschen. Wenn Wertschätzung aber ausschließlich auf unsere spezifischen Nahbeziehungen beschränkt wäre, würde unserem alltäglichen Miteinander, das auch in flüchtigen Begegnungen oder entfernten Beziehungen stattfindet, etwas Entscheidendes fehlen. Eine basale Form der Wertschätzung ist deshalb grundsätzlich erforderlich, sobald Menschen einander begegnen (vgl. Hartmann. 2011. 225.). Zu dieser Wertschätzung gehört, dass man den anderen als konkretes Individuum wahrnimmt und ihm damit zumindest ein Minimum an Interesse und Wohlwollen entgegenbringt. Sofern es keine Gründe gibt, ihn als nicht vertrauenswürdig einzuschätzen, sollte

man ihm ebenfalls ein Minimum an Vertrauen entgegenbringen und mit der Annahme begegnen, dass er einem nichts Schlechtes will (vgl. Helm. 2010; 2014.). Wertschätzung zeigt sich demnach bereits in einer grundlegenden Haltung der Sorge, aus der heraus der andere Mensch nicht in einer rein instrumentellen Weise betrachtet wird.

Zusammengefasst halte ich es also für plausibel, dass ein solcher Umgang in zwischenmenschlichen Begegnungen moralisch geboten ist. Einerseits, weil es zumindest *prima facie* moralisch falsch ist, andere Menschen zu kränken und zu erniedrigen (vgl. Stoecker. 2010. 111.). Andererseits, weil es die Grundlage eines zivilisierten Umgangs ist, dass wir einander nicht als potenzielle Gefahr betrachten oder als geeignete Mittel, um bestimmte Ziele zu erreichen, sondern als Menschen mit einer individuellen Persönlichkeit aufgrund derer man in seiner Würde verletzt werden kann. Moralische Achtung erfordert in zwischenmenschlichen Beziehungen und Begegnungen also zum einen, dass wir bestimmte Handlungen tun oder unterlassen. Das Nichtschadensprinzip und die Geltung moralischer Rechte begründen, dass moralische Achtung unter anderem darin besteht, unparteiisch zu urteilen und zu handeln. Zum anderen hat die Untersuchung der moralischen Implikationen von Nahbeziehungen gezeigt, dass es nicht nur moralisch relevant ist, ob wir gegenüber unseren Mitmenschen richtig handeln, sondern auch, in welcher Haltung wir einander begegnen. Nahbeziehungen zeichnen sich dadurch aus, dass wir uns umeinander sorgen und kümmern, wenn auch, je nach Beziehung, in sehr unterschiedlicher Weise. Vor diesem Hintergrund sind wir ebenfalls zum parteiischen Handeln verpflichtet.

Bei der Untersuchung des Achtungsgebots hat sich außerdem herausgestellt, dass *Sorge* und *Achtung* nicht als einander entgegengesetzte Begriffe beschrieben werden sollten, auch wenn durchaus ethische Konflikte aus ihren jeweiligen Implikationen entstehen können. Diese Konflikte gründen darin, dass moralische Achtung einerseits von uns verlangt, jemanden aus einem gewissen Abstand heraus gelten zu lassen. Diese Distanz entsteht dadurch, dass wir andere weder verletzen noch uns in paternalistischer Manier in ihre Belange einmischen dürfen. Andererseits erschöpft Achtung sich aber nicht darin, diese Distanz einzuhalten. Denn es ist damit zwar etwas Wichtiges darüber gesagt, was wir tun müssen, um einander nicht aktiv schlecht zu behandeln, aber noch nicht sehr viel darüber, wie wir gut miteinander umgehen können. Insbesondere in Nahbeziehungen, aber auch bei der Begegnung mit fremden Menschen behandeln wir einander dann gut, wenn wir eine wertschätzende Haltung zueinander einnehmen, die von Wohlwollen, Interesse und Vertrauen geprägt ist (vgl. Wolf. 2015b. 35.).

Die Struktur dieses zweiten Teils meiner Untersuchung könnte suggerieren, dass moralische Achtung ein Konzept ist, das sich zunehmend aufbaut. Demnach beginnt es mit einem basalen moralischen Prinzip, das uns verbietet, anderen Menschen Schaden zuzufügen. Wenn es dann um den moralischen Status von Personen und die damit verbundenen Pflichten geht, wird das Konzept etwas umfangreicher. Und schließlich haben wir noch komplexere und weitreichendere Pflichten, wenn wir uns innerhalb unserer Nahbeziehungen bewegen. Tatsächlich aber erweist sich dieses sukzessive umfangreichere Bild von Achtung nach den vorausgegangenen Überlegungen als verfehlt. Passend wäre es dann, wenn sich die Moral in unserem alltäglichen Handeln allererst auf unbekannte Menschen bezöge, mit denen wir nicht viel zu tun haben. Ich habe jedoch dafür argumentiert, dass es genau umgekehrt ist. Das, was wir *Moral* nennen, nimmt seinen Ausgangspunkt in der konkreten zwischenmenschlichen Begegnung (vgl. LaFollette. 1996. 204ff.). Unser alltägliches soziales Leben ermöglicht es, uns vorzustellen, dass unser Handeln auch weit entfernte, unbekannte Menschen betreffen kann. Manches von dem, was im Bereich des Zwischenmenschlichen moralisch von Bedeutung ist, um anderen mit Achtung zu begegnen, wie etwa die Art der Beziehung und die Persönlichkeit der involvierten Menschen, spielt dann keine Rolle. Doch dieser Umstand sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine Haltung der Sorge als Ausdruck von Wertschätzung ein elementarer Bestandteil moralischer Achtung ist. Diese Erkenntnis geht auf wichtige Errungenschaften feministischer Ethiktheorien zurück. Sie markieren einen Wendepunkt, von dem an die alleinige Gültigkeit universalistischer Ethiken systematisch infrage gestellt wurde (vgl. Dillon. 1992; Friedman. 1995; Gilligan. 1995; Tronto. 1995; Held. 2006; Noddings. 2013.). Die universalistischen Begründungen des Achtungsgebots durch das Konzept moralischer Rechte und des Nichtschadensprinzips sind von der „dicken Moral“ unserer Nahbeziehungen abstrahiert. Sie liefern universalistische Gründe für moralisches Handeln gegenüber allen Menschen ungeachtet der Frage, in welchem Kontext und in welcher Beziehung wir ihnen begegnen. Diese abstrahierten Begründungen dienen dabei als handlungsleitende Verallgemeinerung und können als Rahmen unserer partikularen moralischen Pflichten verstanden werden.

Innerhalb dieses Rahmens kann man unter bestimmten Umständen auch darin gerechtfertigt sein, anderen nicht mit Wohlwollen, Interesse und Vertrauen zu begegnen, nämlich dann, wenn diese Menschen ihrerseits massiv gegen das moralische Achtungsgebot verstoßen. Wenn eine Person anderen in einer missachtenden und geringschätzigen Haltung begegnet oder ihr Handeln durch rassistische, sexistische oder anderweitig menschenverachtende

Einstellungen geprägt ist, dann hat sie eine Persönlichkeit, die nicht achtungswürdig ist (vgl. Neuhäuser. 2021. 261ff.). Das bedeutet, dass wir ihr auch unsererseits keine wertschätzende Haltung entgegenbringen müssen, dass wir also nicht verpflichtet sind, uns um ihre Interessen zu sorgen oder ihr zu vertrauen. Dennoch sind wir auch dieser Person gegenüber verpflichtet, sie nicht zu schädigen und ihre moralischen Rechte nicht zu verletzen. Manchmal kann es geboten sein, jemandem Wertschätzung vorzuenthalten, oder, wenn die verwerfliche Haltung ein fester Bestandteil seiner Persönlichkeit ist, ihn möglicherweise sogar zu verachten. Die moralische Pflicht, ihn in seinem Personsein zu achten, bleibt davon jedoch unbenommen (vgl. Neuhäuser. 2021. 267ff.).

Es ist also nicht immer geboten, anderen Menschen wertschätzend zu begegnen, *prima facie* allerdings sehr wohl, insofern es die Voraussetzung für einen zivilisierten und mitmenschlichen Umgang darstellt. Eine solche Haltung verlangt uns unter Umständen eine Menge ab, sie bedeutet, anderen mit einer gewissen Offenheit entgegenzutreten, die man aktiv aufrechterhalten muss. Erschwert wird eine solche Haltung durch Vorurteile und die Tendenz, sich vermeintlich überzeugende und kohärente Bilder von anderen zu machen, die aber falsch sind (vgl. Wolf. 2015b. 174.). Jemandem offen gegenüberzutreten, bedeutet dementsprechend, dass man sich dafür interessiert, wer er ist, und keine vorgefertigte Vorstellung davon an ihn heranträgt, was ihn ausmacht. Dass man ein solch vorgefertigtes Bild vermeiden sollte, wenn man sein Gegenüber gar nicht kennt, ist offenkundig. Doch auch gegenüber derjenigen Person, mit der man in einer nahen Beziehung steht, ist es wichtig, offen dafür zu bleiben, dass es etwas gibt, dass man noch nicht von ihr kennt, bisher falsch eingeschätzt oder übersehen hat.

Moralisch verwerflich sind vorgefertigte Bilder dann, wenn sie dazu führen, Menschen zu diskriminieren, wie es beispielsweise bei rassistischen oder sexistischen Haltungen der Fall ist. Aus solchen Einstellungen heraus werden Menschen bestimmte (meist negative) Merkmale zugeschrieben und häufig werden sie darauf reduziert, ohne dass ein Abgleich mit der Persönlichkeit des Menschen und seiner Selbstwahrnehmung geschieht. Wenn man von jemandem in dieser Weise betrachtet wird, hat man guten Grund, das als demütigend zu empfinden, weil ein rassistisches oder sexistisches Urteil häufig abwertend ist. Allerdings sind solche Urteile nicht notwendigerweise abwertend. Wenn man behauptet, eine Frau zu sein bedeute, ein Bedürfnis danach zu haben, anderen mit mütterlicher Fürsorge zu begegnen, dann kann man diese Art der Fürsorge und das damit verbundene Bild von Frauen durchaus positiv bewerten. Dennoch ist – auch angesichts der Geschichte der Frauen – eine solche Zuschreibung moralisch unzulässig, weil sie die Eigenschaft, eine Frau

zu sein, ohne guten Grund mit einem Bedürfnis nach mütterlicher Fürsorge identifiziert. Hebt man ein solches Bedürfnis als identifizierendes Merkmal hervor, unterstellt man allen Frauen, dieses Bedürfnis zu haben und es als wichtig für das eigene Selbstbild zu betrachten. Doch diese Unterstellung kann in zweifacher Weise falsch sein, zum einen dann, wenn Frauen tatsächlich dieses Bedürfnis haben, es aber nicht als zentral für ihr Selbstbild begreifen, und zum anderen, wenn sie es nicht haben und ihnen deshalb ein angeblich entscheidendes Merkmal dafür, ein Frau zu sein, fehlt. In beiden Fällen wird die Person nicht durch eine negative Zuschreibung abgewertet. Dennoch wird sie missachtet, insofern gar nicht erst die Möglichkeit besteht, sie in ihrer spezifischen Persönlichkeit zu sehen und zu schätzen (vgl. Jenkins. 2016.).

Einem Menschen in einer Haltung der Sorge zu begegnen, bedeutet, dem anderen ein Minimum an Wohlwollen und Interesse entgegenzubringen und ihn nicht rein instrumentell zu betrachten. Ein so verstandenes Konzept der Sorge ist hilfreich, um zu verstehen, inwieweit wir prima facie auch gegenüber fremden Menschen verpflichtet sind, sie wertzuschätzend zu behandeln. Die Wertschätzung einer Person bezieht sich auf ihre Persönlichkeit und wenn man ihr Interesse sowie basales Wohlwollen und Vertrauen entgegenbringen will, ist es erforderlich, sich zumindest bis zu einem gewissen Grad für ihr Selbstbild zu interessieren (vgl. Hartmann. 2011. 222.). Denn vom Selbstbild einer Person hängt es ab, was sie als kränkend oder demütigend empfindet. Kränkungen und Demütigungen sind besondere Arten der Verletzung, die mit bestimmten Vorstellungen von Ehre und individueller Würde verbunden sind. Um jemanden wertzuschätzen, muss man diese Vorstellungen nicht allesamt teilen. Denn auch dann, wenn man sie nicht teilt, kann man anerkennen, dass sie für die Person von Bedeutung sind. Es muss einem beispielsweise nicht wichtig sein, Kinder zu bekommen, um diesen Wunsch einer anderen Person anzuerkennen. Völlig beiläufig darüber hinwegzugehen oder Witze darüber zu machen, dass sie noch immer keine Kinder hat, würde sie zurecht verletzen und kränken.

Dass ein Minimum an Wertschätzung auch damit verbunden ist, anderen zu vertrauen, liegt daran, dass wir es in der Regel ebenfalls als kränkend erleben, wenn wir den Eindruck haben, unsere Vertrauenswürdigkeit stets unter Beweis stellen zu müssen. Für einen achtungsvollen Umgang ist es deshalb wichtig, dass wir eine gewisse Rücksichtnahme auf unsere Interessen und Wünsche erwarten und dem anderen zugleich unterstellen, dass er diese Rücksicht auch nimmt (vgl. Scanlon. 2008. 141; Hartmann. 2011. 184f.). Interesse und Wohlwollen richtet sich demnach darauf, den anderen in seiner individuellen Persönlichkeit wahrzunehmen, während Vertrauen mit der Erwartung einhergeht, dass uns das Gegenüber seinerseits wertzuschätzend gesinnt ist.

Moralische Achtung zeichnet sich vor diesem Hintergrund also einerseits durch eine angemessene Distanz zum anderen Mensch aus sowie andererseits durch eine wertschätzende Haltung, die mit einer bestimmten Form der Sorge verbunden ist. Zu einer wertschätzenden Haltung sind wir aufgrund unserer Nahbeziehungen verpflichtet, wobei von der Art der Beziehung abhängig ist, worin genau diese Wertschätzung besteht. Ein Minimum an Wertschätzung schulden wir *prima facie* aber auch allen anderen Menschen, denen wir in unserem Alltag begegnen. Denn auch, wenn wir keine spezifische Beziehung zu jemandem haben, können wir ihn durch eine missachtende oder gering-schätzig Haltung kränken oder demütigen.

Die Untersuchung der moralischen Pflichten in Nahbeziehung hat gezeigt, dass moralische Achtung nicht nur bedeutet, gegenüber anderen moralisch richtig zu handeln, indem wir bestimmte Dingen tun oder unterlassen. Wir sollten einander darüber hinaus auch gut behandeln, womit eine wertschätzende Haltung verbunden ist, die abhängig davon, in welchem Verhältnis wir zu jemandem stehen, in unterschiedlichen Verhaltensweisen ihren Ausdruck findet. In jedem Fall ist mit dieser Haltung aber verbunden, dass wir andere in ihrer individuellen Persönlichkeit anerkennen, ihnen mit Wohlwollen und Vertrauen begegnen sollten. Vor diesem Hintergrund ist die Frage, welchen Grund eine Person hat, sich selbst wertzuschätzen, leicht zu beantworten. Es ist schlicht und ergreifend gut, Menschen so zu behandeln und also auch sich selbst. Sie ist zwar nicht dazu verpflichtet, doch das spricht keineswegs dagegen, diese Haltung zu sich selbst einzunehmen.

Sich wertzuschätzen, setzt voraus, dass man es berücksichtigungswert findet, worum man sich sorgt oder was einem am Herzen liegt (vgl. Frankfurt. 2001; 2009.), man begegnet sich mit Wohlwollen, hat grundsätzlich Vertrauen in sich selbst und schätzt sich dafür, dass man die ist, die man ist. Wer sich selbst wertschätzt, sorgt sich um seine moralische und persönliche Integrität. Eine solche Haltung verlangt uns mehr ab als die basale Wertschätzung, die wir anderen gegenüber zeigen sollen, und zwar einerseits dann, wenn andere Menschen uns nicht hinreichend achten. Denn wem daran liegt, dass er angemessen behandelt wird, ist in solchen Augenblicken herausgefordert, sich zu einer erlittenen Missachtung, Kränkung oder Demütigung zu verhalten. Andererseits können wir auch unsererseits dafür verantwortlich sein, dass die eigene Selbstwertschätzung infrage steht. Wenn man beispielsweise glaubt, gegenüber anderen Menschen nicht gleichberechtigt zu sein, seine Integrität aufs Spiel setzt, oder wenn man sich in Situationen begibt, in denen man von anderen bloßgestellt wird, hat man unter Umständen allen Grund, sich selbst weniger wertzuschätzen. Der Mangel an Selbstachtung, der darin zum Ausdruck kommt, ist meistens nichts, was einer Person bloß widerfährt.

Wir sind meistens dafür verantwortlich, unsere Selbstachtung zu schützen und haben, wenn wir es versäumen, gute Gründe uns dieses Verhalten übelzunehmen. Hier deutet sich bereits an, dass eine Haltung der Selbstachtung mit besonderen Herausforderungen verbunden ist, denen ich mich im dritten Teil der Arbeit widmen werde.

Zwischenfazit: Keine Pflicht zur Selbstachtung, aber Selbstachtung verpflichtet

Eine abschließende Antwort auf die Frage, ob wir zur Selbstachtung verpflichtet sind, gebe ich mit dieser Untersuchung nicht, insofern ich kein Argument geliefert habe, dass es prinzipiell unmöglich ist, zur Selbstachtung verpflichtet zu sein. Doch die Begründungen für ein zwischenmenschliches Achtungsgebot, die ich hier untersucht habe, können nicht auf das Selbstverhältnis übertragen werden. Im Zuge dieser Prüfung habe ich allerdings wichtige Aspekte ausmachen können, die sowohl für den Begriff Achtung als auch für den der Selbstachtung relevant sind. Für beide Konzepte spielt es eine entscheidende Rolle, Menschen als vulnerabel gegenüber Schädigungen zu sehen, sie in ihrem moralischen Status anzuerkennen und ihnen hinsichtlich ihrer individuellen Persönlichkeit grundsätzlich mit Wertschätzung zu begegnen. Gegenüber anderen sind wir auf dieser Basis zur Achtung verpflichtet, doch uns selbst gegenüber sind wir es nicht. Es ist zudem deutlich geworden, dass Achtung sich nicht nur in bestimmten Handlungen zeigt, sondern auch mit einer bestimmten Haltung verbunden ist. Um jemanden zu achten, reicht es meistens nicht, richtig zu handeln, sondern es gilt auch, ihn gut zu behandeln. Insofern wir verantwortlich für unseren Umgang mit uns selbst sind, können wir uns auch selbst in einer bestimmten Haltung begegnen und wertschätzen.

Diese Überlegungen sagen aber noch nichts darüber, worin eine Haltung der Selbstachtung genau besteht. Deshalb ist der Gegenstand des letzten Teils der Untersuchung nun nicht länger die Frage, ob wir zur Selbstachtung verpflichtet sind, sondern wozu wir verpflichtet sind, wenn wir uns selbst achten wollen. An einigen Stellen hat sich bereits angedeutet, dass das etwas mit der Frage zu tun hat, wie man damit umgeht, für Verletzungen der Würde, wie zum Beispiel Kränkungen oder Demütigungen, anfällig zu sein. Derartige Verletzungen stoßen einer Person nicht einfach zu wie Schicksalsschläge, sondern sie passieren durch und zwischen Menschen. Die Betroffenen stehen deshalb vor der Frage, wie sie sich gegenüber denjenigen verhalten, die sie missachtend oder geringschätzig behandeln. Wer sich selbst achtet, ist einerseits darum bemüht, seine individuelle Würde zu schützen und zu wahren, sowie andererseits sich selbst wertschätzen zu können. Was es heißt, eine solche Haltung einzunehmen, untersuche ich deshalb im folgenden dritten Teil der Arbeit. Zunächst fasse ich die bisherigen Ergebnisse aber noch einmal knapp zusammen und schließe damit die Untersuchung von etwaigen Pflichten gegenüber sich selbst ab.

Bei dem Begriff der Selbstachtung handelt es sich um ein reflexives Kompositum aus *selbst* und *Achtung*. Komposita, mit denen wir zwischenmenschliche Verhaltensweisen, Handlungen oder Einstellungen auch auf uns selbst beziehen, gibt es einige. Oft lässt sich das Tun in Bezug auf uns selbst nicht einfach in Analogie zum zwischenmenschlichen Handeln beschreiben. Dennoch ist es hilfreich, sich die Verwendung der Begriffe im zwischenmenschlichen Kontext anzuschauen und daran entlang zu prüfen, was es mit dem selbstbezüglichen Verhalten auf sich hat. Im Falle von *Achtung* hat sich das als ein vielschichtiges Unterfangen erwiesen, weil der Begriff nicht bloß in einer Bedeutung verwendet wird. Wir sprechen in unterschiedlicher Weise über *Achtung*, nicht nur indem wir verschiedene grammatische Formen mit verschiedenen Konnotationen verwenden, sondern auch insofern wir eine Person *für etwas* oder *als etwas* beziehungsweise *jemanden* achten können. Man kann einem Menschen Hochachtung für besondere Leistungen entgegenbringen, ihn in seiner spezifischen Rolle achten und schließlich auch als den Menschen, der er ist. Zudem kann man auch *auf jemanden achten*, sich also um ihn sorgen und ihm gegenüber als verantwortlich betrachten. Je nachdem, wovon Achtung handelt, sind wir gegenüber der anderen Person unterschiedlich eingestellt und es sind verschiedene Verhaltensweisen und Handlungen damit verbunden.

In einem moralisch konnotierten Sinn wird *Achtung* oft als eine grundlegende moralische Forderung verstanden. Wir können andere nicht nur achten, sondern wir sollen es auch tun. Vor diesem Hintergrund habe ich die Frage gestellt, ob es nicht nur für den moralischen Umgang miteinander erforderlich ist, dass wir einander mit Achtung begegnen, sondern auch für den Umgang mit sich selbst. Eine Implikation von *Selbstachtung* wäre dann, dass wir in Bezug auf uns selbst bestimmte moralische Pflichten hätten, die sich aus dem Achtungsgebot ergäben. So naheliegend diese Überlegung auf den ersten Blick erscheinen könnte, so schnell ist man auch mit einem sehr grundlegenden Einwand konfrontiert. Denn der Gedanke, dass das, was wir allein in Bezug auf uns selbst tun, überhaupt etwas mit Moral zu tun hat und ethisch begründet werden kann, leuchtet nicht notwendigerweise ein. Ganz im Gegenteil werden Ethik und Moral häufig so verstanden, dass sich diese Konzepte allein auf das Handeln und Verhalten gegenüber anderen Menschen beziehen. In Bezug auf uns selbst von Pflichten zu sprechen, wäre dann also völlig verfehlt.

Um zu prüfen, ob es stimmt, dass unser Selbstverhältnis außerhalb der moralischen Sphäre liegt, habe ich mir verschiedene Begründungen für das moralische Gebot der Achtung genauer angesehen und sie daraufhin untersucht, ob sie sich auf das Selbstverhältnis übertragen lassen. Die Forderung

nach moralischer Achtung trägt zum einem dem Umstand Rechnung, dass Menschen vulnerabel gegenüber Schädigungen sind. Es ist prima facie geboten, sie nicht zu verletzen, um Leid zu vermeiden und ein gemeinsames Zusammenleben zu ermöglichen. Auf das Selbstverhältnis einer Person lässt sich dieses Gebot allerdings nicht übertragen. Wenn wir nur selbst von einer Schädigung betroffen und bereit sind, diese in Kauf zu nehmen, gibt es keinen Grund dafür, sie dennoch für verboten zu halten. Schließlich haben wir es selbst in der Hand, ob wir uns Schaden zufügen oder es unterlassen. Doch nicht nur die Tatsache, dass wir es selbst entscheiden können, sondern auch die, dass wir ein Recht darauf haben, diese Entscheidung zu treffen, stehen einem Verbot der Selbstschädigung entgegen.

Deshalb habe ich anschließend als zweite Begründung für das Achtungsgebot das Konzept der moralischen Rechte untersucht. Jemandem Achtung entgegenzubringen, bedeutet demnach auch, ihn in seinem moralischen Status anzuerkennen. Das heißt, wir dürfen andere nicht in ihrem Recht auf Selbstbestimmung verletzen und es steht uns nicht zu, ihnen Pflichten aufzuerlegen. Eine Inhaberin moralischer Rechte zu sein, geht also damit einher, dass andere dieser Person gegenüber spezifische Pflichten haben. Darüber hinaus implizieren moralische Rechte auch eine bestimmte zwischenmenschliche Praxis, die es uns ermöglicht, Ansprüche aneinander zu stellen und von anderen Rechenschaft zu verlangen, wenn sie berechnigte Ansprüche missachten. In der metaphorischen Rede, auf Augenhöhe mit jemanden zu sein, kommt dieses Verhältnis zwischen Inhaberinnen und Inhabern von Rechten zum Ausdruck. Dies ist auch ein Grund, weshalb moralische Rechte für das Konzept der Selbstachtung eine zentrale Bedeutung haben. Sich selbst zu achten, setzt voraus, dass man nicht glaubt, grundsätzlich anderen Menschen untergeordnet zu sein. Wenn eine Person in ihrem moralischen Status missachtet wird, hat sie guten Grund, den anderen zur Rechenschaft zu ziehen und zu fordern, dass ihre Rechte anerkannt werden. Dementsprechend sind Kämpfe um die Anerkennung moralischer Rechte aus zwei Gründen wertvoll. Einerseits, weil sie bestenfalls dazu führen, dass Menschen in ihren Rechten nicht länger verletzt werden, andererseits aber auch deshalb, weil sie ein Ausdruck der Selbstbehauptung und Selbstermächtigung sind. Wer um seine Rechte kämpft, fordert ein zwischenmenschliches Verhältnis, in dem die Beteiligten einander gleichgestellt sind. Rechte setzen uns also in den Stand, einen Anspruch erheben zu können, und verpflichten andere, gerechtfertigte Ansprüche zu erfüllen. Die Person selbst ist aufgrund ihres moralischen Status allerdings nicht dazu verpflichtet, sich zu achten, schließlich wäre dann die Pointe eines Rechts auf Selbstbestimmung dahin. Zudem ist nicht klar, was

es bedeuten könnte, einen Anspruch gegenüber sich selbst zu erheben. Denn etwas zu beanspruchen, beschreibt eine Praxis, die die Differenz von (mindestens) zwei Menschen voraussetzt.

Diese Praxis ist damit verbunden, dass wir einander für unser Handeln verantwortlich betrachten. Das tun wir nicht nur in einem abstrakten Sinne, insofern wir uns selbst und anderen Verantwortung für bestimmte Handlungen zuschreiben, sondern wir reagieren auch in einer bestimmten Weise aufeinander. Wir nehmen unterschiedliche reaktive Haltungen ein, sind beispielsweise empört oder dankbar, nehmen jemandem etwas übel, verzeihen ihm oder fühlen uns durch sein Verhalten gekränkt. Reaktive Haltungen treten insbesondere in konkreten zwischenmenschlichen Begegnungen und Beziehungen auf, die mit bestimmten normativen Erwartungen verbunden sind. Welche dieser Erwartungen gerechtfertigt sind, hängt von der Art der jeweiligen Beziehung ab. Am Beispiel der Eltern-Kind-Beziehung und der Freundschaft habe ich untersucht, wie sich spezifische Pflichten aufgrund von Nahbeziehungen rechtfertigen lassen. Neben großen Unterschieden, die zwischen den Arten von Beziehungen bestehen, habe ich dabei auch Gemeinsamkeiten festgestellt. Nahbeziehungen zeichnen sich im Allgemeinen dadurch aus, dass wir gegenüber anderen Menschen nicht nur zu konkreten Handlungen verpflichtet sind, sondern ihnen außerdem in einer bestimmten Haltung begegnen sollten. Unabhängig davon, welche Pflichten eine spezifische Nahbeziehung mit sich bringt, gilt gegenüber nahstehenden wie fremden Menschen, dass wir sie *prima facie* wertschätzend behandeln sollten. Der Grund dafür ist, dass es in der Regel verletzend und leidvoll ist, wenn einem diese Wertschätzung nicht entgegengebracht wird, weil wir vulnerabel gegenüber Demütigungen und Kränkungen sind. Wie genau ein wertschätzender Umgang aussieht, hängt dann wiederum sehr davon ab, in welcher Art von Beziehung Menschen zueinander stehen.

Für die Frage, ob wir die Pflicht haben, uns selbst zu achten, sind Nahbeziehungen deshalb so interessant, weil wir auch zu uns selbst in einer besonderen Beziehung stehen. Aus diesem Grund habe ich untersucht, ob sich aus dem Selbstverhältnis einer Person eine Pflicht zur Selbstachtung ableiten lässt. Meine Untersuchung hat allerdings ergeben, dass dieses Verhältnis keine Quelle derartiger Pflichten ist, und zwar deshalb, weil es normativ unbestimmt ist. Mit sogenannten dicken Begriffen wie *Vater* oder *Freundin* sind normative Implikationen verbunden, mit dem Konzept *Verhältnis zu sich selbst* dagegen nicht. Obwohl wir also ein Verhältnis zu uns selbst haben und dieses zumindest in der Weise besonders ist, dass wir es zu keinem anderen Menschen haben, handelt es sich nicht um eine Nahbeziehung die zum Beispiel mit einer Freundschaft gleichzusetzen wäre.

Einen Raum für zwischenmenschliche Wertschätzung gibt es auch, wenn wir nicht in einer spezifischen Nahbeziehung zu jemandem stehen. Aus diesem Grund können wir von anderen auch dann geringschätzig behandelt und in unserer Würde bedroht werden, wenn wir unbekannten Menschen begegnen. Deshalb habe ich dafür argumentiert, dass wir prima facie allen Menschen ein Minimum an Interesse, Wohlwollen und Vertrauen entgegenbringen sollten, um sie um ihrer selbst willen zu schätzen. Eine Pflicht gegenüber sich selbst lässt sich auch hier nicht ableiten. Wenn es jedoch prinzipiell gut ist, Menschen wertschätzend zu behandeln, dann gilt das auch in Bezug auf uns selbst, sodass wir durchaus gute Gründe für einen bestimmten Umgang mit uns selbst haben. Wer sich selbst nicht wertschätzt, hat möglicherweise einen allen Grund, sich das übelzunehmen, weil wir nun einmal selbst dafür verantwortlich sind, wie wir mit uns umgehen. Diese Verantwortung ernst zu nehmen, ist eine Bedingung, um sich selbst achten zu können, und wer eine solche Haltung einnimmt, sorgt sich darum, sich selbst wertschätzen zu können.

Die Kriterien, die Menschen für den Umgang mit sich selbst als maßgeblich betrachten, können selbstverständlich sehr unterschiedlich sein und sind nicht notwendigerweise damit vereinbar, sich als die Person zu achten, die man ist. Man kann sich andienend und unterwürfig gegenüber anderen verhalten, kann das, was einem wichtig ist, nicht berücksichtigungswert finden, sich unbarmherzig verurteilen, seinem eigenen Urteil grundsätzlich misstrauen oder auch versuchen, sich der Verantwortung in Bezug auf sich selbst zu entziehen. Manche dieser Verhaltensweisen mögen ein Hinweis auf einen Mangel an Selbstachtung sein, gleichzeitig ist aber auch denkbar, dass sie zu einem Selbstbild gehören, das man für erstrebenswert hält und an dem man sein Verhalten bemisst. Das Konzept der Selbstachtung wirft dementsprechend zwei verschiedene Fragen auf. Ob jemand Selbstachtung hat, ist erstens davon abhängig, dass er sich für den Umgang mit sich selbst für verantwortlich hält. Eine Einstellung, die sich auch darin äußert, dass man mit selbst-reaktiven Einstellungen auf das eigene Verhalten reagiert, sich beispielsweise Dinge übelnimmt oder Scham empfindet. Die zweite Frage betrifft den Maßstab, an dem die Person ihre Selbstachtung bemisst. Das Selbstverhältnis ermöglicht es uns, in Bezug auf uns selbst aus bestimmten Gründen handeln zu wollen und unser Verhalten angesichts dieser Gründe zu bewerten. Wer sich selbst achtet, nimmt eine Haltung ein, aus der heraus er sich als individuelle Person anerkennt und ein schätzenswertes Selbstbild entwickelt, das sich damit vereinbaren lässt.

All das klingt unproblematisch, solange man sich tatsächlich für schätzenswert hält. Doch das ist keineswegs selbstverständlich, im Gegenteil hat man auch immer wieder Grund dafür, mit sich selbst zu hadern. In diesem Sinne ist

eine Haltung der Selbstachtung fragil und mit einer herausfordernden Spannung verbunden. Einerseits geht es darum, sich um seinetwillen zu schätzen und in seiner Persönlichkeit und Individualität anzuerkennen, andererseits ist aber der Maßstab, an dem man sein Verhalten bemisst, nicht beliebig. Denn wer sich selbst erniedrigt, sich nicht für berücksichtigungswert hält oder sich selbst grundsätzlich mit Argwohn begegnet, schätzt sich offensichtlich nicht als die Person wert, die er ist. Wenn man bestimmte Aspekte der eigenen Persönlichkeit nicht schätzt, kann man entweder prüfen, ob der Maßstab, den man an sich anlegt, angemessen ist. Oder man kann versuchen, sich zu verändern. Zugleich ist aber der Einfluss auf die eigene Persönlichkeit auch begrenzt. Man kann sich nicht einfach neu erfinden, wie man gern wäre, oder entscheiden, dass man vollkommen frei von bestimmten Bedürfnissen, Sorgen und Sehnsüchten ist. Wer das versucht, hat ein unpassendes Bild von sich selbst, vielleicht weil er im Irrtum über sich ist oder einer Selbsttäuschung unterliegt. In jedem Fall kann er sich nicht als den wertschätzen, der er ist, denn dazu müsste er ein Bild von sich haben, das im Großen und Ganzen mit seiner Persönlichkeit übereinstimmt. Die Selbstwertschätzung einer Person hängt demnach zum einen an ihrem Selbstbild, das hinreichend attraktiv sein muss. Zum anderen bedeutet es jedoch auch, dass sie dazu steht, wer sie ist. Diese Ambivalenz kann herausfordernd sein, wenn man sich darum sorgt, sich selbst wertschätzen zu können.

Führt man sich zudem vor Augen, wie viel an der Haltung hängt, die man zu sich selbst einnimmt, wird klar, warum Selbstachtung so wichtig ist. Denn eine Person, der es schwerfällt, dazu zu stehen, wer sie ist, stört sich nicht bloß daran, dass sie nicht so gut rechnen kann, beim Singen keinen Ton hält oder ihre Ohren zu groß findet. Vielmehr stellt sie ihren persönlichen Wert infrage und leidet möglicherweise massiv darunter. Die Gründe dafür können vielfältig sein. Sie können beispielsweise darin liegen, dass man fragliche Kriterien von anderen Menschen übernimmt und dann an einem daran orientierten Selbstbild scheitert. Menschen, die Diskriminierung erfahren, können es beispielsweise deshalb schwerer haben, sich selbst wertzuschätzen, weil sie sich an Kriterien orientieren, die sie zwar vor Diskriminierung schützen würden, die sie selbst aber gerade nicht erfüllen. Besonders deutlich erkennbar ist diese Herausforderung, wenn Menschen massive Verletzungen der Menschenwürde erleben und die damit verbundenen, schrecklichen Erfahrungen sich anschließend nicht in ein akzeptables Bild von sich selbst integrieren lassen (vgl. Stoecker. 2003. 149.). Wenn das der Fall ist, hat man vielleicht allen Grund daran zu zweifeln, dass man sich zu einer Haltung der Selbstachtung entscheiden kann.

Eine Haltung der Selbstachtung hängt von der moralischen und persönlichen Integrität einer Akteurin ab und es handelt sich dabei um ein komplexes Unterfangen. Es ist eine Haltung, um die mitunter schwer gerungen werden muss, denn wer sich nicht achtet, stellt den eigenen Wert als individuelle Person infrage. Moralisch ist das zwar erlaubt, doch es gibt gute Gründe dafür, sich um eine Haltung der Selbstachtung zu bemühen. Was genau es mit dieser Haltung auf sich hat, ist Gegenstand des dritten Teils der Untersuchung. Dabei werde ich mich zunächst dem Begriff der Haltung widmen, mich dann den verschiedenen Aspekten einer Haltung der Selbstachtung widmen und schließlich untersuchen, was es heißt, sich selbst zu achten, und warum es gut ist, das zu tun.

TEIL III

Eine Haltung der Selbstachtung

Diese Untersuchung ist der Frage gewidmet, ob *Selbstachtung* als ein moralisches Selbstverhältnis verstanden werden kann und, falls ja, welche moralischen Implikationen dieses Konzept enthält. Im Zuge der Analyse dreier unterschiedlicher Begründungen einer Pflicht zur moralischen Achtung konnte ich nicht feststellen, dass wir zur Selbstachtung verpflichtet sind. Das heißt, wir tun nichts moralisch Falsches, wenn wir keine Haltung der Selbstachtung einnehmen. Zugleich ist aber auch deutlich geworden, dass der Bereich der Moral nicht nur richtiges und falsches Handeln umfasst. Je nachdem, in welcher Haltung wir anderen Menschen begegnen, behandeln wir diese Menschen moralisch besser oder schlechter. Einen anderen Menschen zu achten, heißt deshalb auch, wertschätzend mit ihm umzugehen. Ein Verständnis von Selbstachtung, das mit einer entsprechenden wertschätzenden Haltung in Bezug auf uns selbst verbunden ist, bedeutet, ein moralisches Selbstverhältnis zu haben. Wichtig zu betonen ist allerdings, dass diese wertschätzende Haltung eine andere Bedeutung hat, als die Selbstwertschätzung, die ich im ersten Kapitel als ein reflexives und evaluatives Konzept beschrieben habe, das ohne einen moralischen Maßstab auskommt. Ich werde mich im Folgenden an dem Konzept der Wertschätzung orientieren, das sich aus der Untersuchung des moralischen Achtungsgebots ergeben hat. Wertschätzung habe ich dort als eine Haltung beschrieben, die erforderlich ist, um nahstehenden Menschen mit Achtung zu begegnen. Das Gegenteil von dieser Form der Wertschätzung ist Geringschätzung und beides zielt auf die individuelle Persönlichkeit eines Menschen. Dennoch spielt der Maßstab, der dem Selbstwertgefühl einer Person zugrunde liegt und in der Selbstwertschätzung seinen Ausdruck findet, auch in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Wer sich selbst achten will, muss auf die Gründe reflektieren, aus denen er sich für schätzenswert hält.

Das moralische Achtungsgebot verpflichtet uns also nicht dazu, ein moralisches Verhältnis zu sich selbst einzunehmen, aber man kann sich zu einer solchen Haltung entschließen, so wie man sich beispielsweise entschließen kann, eine Freundschaft zu führen. Falls man das tut, ist es nicht beliebig, wie man mit sich selbst umgeht. Ich unterscheide im Folgenden drei Aspekte von

Selbstachtung, die jeweils qualitativ voneinander unterschieden sind. Erstens verstehe ich *Selbstachtung* als eine Haltung, die man sich selbst gegenüber einnehmen kann. Notwendig ist für diese Haltung, dass man sich an einem bestimmten Selbstbild orientiert, das man für erstrebenswert hält. Man betrachtet sich als verantwortlich dafür, sich um sein Selbstbild und sein Ansehen zu kümmern. Diese Haltung einzunehmen bedeutet, sich um seine individuelle Würde zu sorgen. Um sich selbst zu achten, ist zweitens erforderlich zu berücksichtigen, wer man ist (vgl. Appiah. 2010. xiv.). Das eigene Selbstbild darf nicht damit vereinbar sein, dass man als Person von anderen Menschen missachtet wird. Stattdessen sollte man von anderen erwarten, keine Schaden zu erfahren, in seinem moralischen Status anerkannt zu werden sowie mit einem Minimum an Wertschätzung behandelt zu werden. Einer Person, die sich selbst achtet, geht es sowohl darum, ihre individuelle Würde und ihr Ansehen zu schützen als auch ihre Würde als Mensch. Eine Haltung der Selbstachtung zielt letztlich darauf, dass man sich dafür wertschätzt, die Person zu sein, die man ist. Man muss also einem Selbstbild, das schätzenswert sowie an der eigenen Identität als individuelle Person orientiert ist, im Großen und Ganzen entsprechen.

Im weiteren Verlauf wird sich zeigen, dass alle drei Aspekte eng miteinander verbunden sind. Als soziale Wesen ist es uns nicht gleichgültig, wie wir von anderen Menschen angesehen werden. Deshalb beeinflussen die Lebensumstände einer Person meistens erheblich, welches Selbstbild sie entwickelt. Ebenso sehr beeinflussen diese Umstände, wer sie ist. Ihre Persönlichkeit wird durch die Menschen, Institutionen und weiteren Lebensbedingungen, mit und in denen sie lebt, geprägt. Von unserer Identität und unserem Selbstbild hängt schließlich ab, inwieweit wir uns dessen bewusst und sicher darüber sind, dass andere Menschen die moralische Pflicht haben, uns als verletzte Wesen zu berücksichtigen und uns in unserem moralischen Status anzuerkennen. Aus diesem Grund ist Selbstachtung eine Haltung und nicht bloß eine Überzeugung, die sich auf die eigenen Bedürfnisse und Rechte bezieht. Es ist sehr schwer, diese Haltung einzunehmen, wenn man von anderen Menschen nicht geachtet wird. Dabei muss sich ein Mangel an Achtung auch nicht unbedingt in Schädigungen oder Rechtsverletzungen ausdrücken. Wer beharrlich von anderen Geringschätzung erfährt, hat es in der Regel schwerer, sich selbst als schätzenswerte und achtungswürdige Person zu betrachten.

Aus welchen Gründen wir uns für schätzenswert halten und ob wir gegenüber anderen unseren Anspruch auf Achtung geltend machen, lässt sich also nur auf der theoretischen Ebene klar voneinander trennen. Das muss allerdings auch nicht verwundern, wenn man bedenkt, dass im ersten Teil dieser Arbeit deutlich geworden ist, dass *Achtung* kein rein ethisches Konzept ist,

sondern seinen Ursprung in einer Praxis der Anerkennung und Wertschätzung hat, in der es auch um das Ansehen und die Ehre von Personen geht, und nach wie vor eng damit verwoben ist (s. Kapitel 3). In diesem dritten Teil der Untersuchung geht es nun darum, die unterschiedlichen Aspekte von Selbstachtung und ihre Verbindungen nachzuvollziehen, um zu verstehen, was man tun muss, um eine Haltung der Selbstachtung im vollen Umfang des Begriffs einnehmen zu können. Wenn man sich darum sorgt, ob man einem bestimmten Maßstab, einem Selbstbild, entspricht, nimmt man eine Haltung der Selbstachtung ein und es ist einem nicht gleichgültig, wie man von anderen und sich selbst gesehen wird. Vermutlich haben die meisten Menschen, die dazu fähig sind, Selbstachtung in diesem Sinne, und sorgen sich darum, wie sie von anderen gesehen werden. Sie streben danach, ein bestimmtes Bild von sich selbst zu erfüllen. Daraus folgt allerdings nicht, dass man sich auch als die Person achtet, die man ist, denn oft genug will man Bilder erfüllen, die nicht viel damit zu tun haben, wer man eigentlich ist. Unter diesen Umständen achtet man sich nicht selbst, weil man sich gewissermaßen verfehlt. Wenn man sich selbst achten will, muss man sich also nicht nur an einem bestimmten Selbstbild orientieren, sondern auch daran, was und wer man ist. Es geht dabei einmal darum, dass man eine Person ist, sowie zum anderen um die eigene Persönlichkeit. Auch wenn man Einfluss auf sich selbst und die eigene Persönlichkeit hat, kann man sich doch nicht völlig frei erfinden, das heißt, um sich selbst zu achten, muss man sich als die akzeptieren, die man ist.

Je nachdem, welche Bilder wir als schätzenswert beurteilen und welche nicht, ist es leichter oder schwerer sich als die Person anzunehmen, die man ist. Eine Passung zwischen dem Selbstbild und der Persönlichkeit macht eine Haltung der Selbstachtung stabil. Je weiter beides voneinander entfernt ist, desto wahrscheinlicher wird diese Diskrepanz sichtbar und man wird nicht als die Person gesehen, als die man gesehen werden will. Um sich selbst zu achten, muss man sich kennenlernen, um eine Idee davon zu bekommen, wer man ist. Daraus folgt allerdings nicht, dass man die Person, die man ist, zwangsläufig wertschätzt. Vielen Menschen ist dieses Problem im Kleinen oder im Großen vertraut. Wir hadern mit bestimmten Charakterzügen, die wir haben, mit Talenten, die wir nicht haben, mit moralischen Verfehlungen, die wir begangen haben, mit unserem Aussehen, damit, wie viele Freunde wir haben, ob wir eine Liebesbeziehung führen oder einen Beruf haben, der uns erfüllt. Sich selbst im Großen und Ganzen als die wertzuschätzen, die man ist, ist oft nicht leicht, auch deshalb, weil Selbstbilder meist sehr komplex sind. Sie beziehen sich auf die unterschiedlichen Facetten einer Persönlichkeit und sind mit normativen Vorstellungen verbunden, an denen wir uns bei der Gestaltung des eigenen Lebens und im Umgang mit uns selbst orientieren. Ein Selbstbild ist also

nicht nur eine Zustandsbeschreibung, sondern enthält auch einen Maßstab, anhand dessen man die eigene Persönlichkeit bewertet. Dieser Maßstab ist individuell verschieden und kann sehr eigensinnig sein. Was jemand in Bezug auf die eigene Persönlichkeit als erstrebenswert betrachtet, hängt einerseits daran, wer er ist. Andererseits ist die Frage, wie wir von anderen und uns selbst wahrgenommen werden wollen, davon abhängig, wie wichtig uns bestimmte Aspekte unserer Persönlichkeit und unseres Lebens sind.

Dadurch dass uns Dinge wichtig sind und es uns nicht gleichgültig ist, wer wir sind, werden wir in einer bestimmten Weise verletztlich. Wir können uns gekränkt fühlen, wenn andere Menschen auf das, woran uns liegt, herablicken, wenn sie es geringschätzen oder lächerlich machen. Wir können uns bloßgestellt fühlen, wenn andere demonstrieren, dass wir von dem Bild, dem wir entsprechen wollen, weit entfernt sind. Wir können uns schämen, wenn wir erkennen, dass wir unseren eigenen Ansprüchen nicht Genüge tun. Wir können gedemütigt werden, wenn andere sich gar nicht darum scheren, wer wir sind und dass uns überhaupt etwas am Herzen liegt. Der Zusammenhang zwischen unserem Selbstbild und Ansehen sowie der Frage, wie andere Menschen mit uns umgehen, macht uns in unserer Würde verletztlich. Denn sich zu schämen sowie sich bloßgestellt, gekränkt, gedemütigt oder geringgeschätzt zu fühlen, sind Indikatoren dafür, dass die Würde der Person betroffen ist. In solchen Augenblicken besteht eine Differenz zwischen dem Selbstbild der Person und der Weise, wie sie von anderen Menschen gesehen wird. Wenn wir in unserer Würde verletzt werden, wird es schwerer, uns selbst zu achten und als die wertzuschätzen, die wir sind. Für eine Haltung der Selbstachtung bedeuten Würdeverletzungen deshalb eine Herausforderung.

Eine zentrale These dieses dritten Teils ist dementsprechend, dass man Selbstachtung als eine Haltung verstehen sollte, die mit zwei Anliegen verbunden ist, nämlich erstens, die eigene Würde zu schützen, sowie zweitens, sich selbst wertzuschätzen. Im siebten Kapitel werde ich zunächst das Konzept der Haltung untersuchen, um zu verstehen, wodurch sich Haltungen grundsätzlich auszeichnen. Ich beginne dabei mit der epistemischen Herausforderung, dass möglicherweise gar nicht klar ist, woran wir erkennen können, dass jemand eine bestimmte Haltung hat, insofern Haltungen mit mentalen Zuständen einhergehen und wir diese nicht buchstäblich sehen können. Ganz allgemein verstehe ich eine Haltung als eine bestimmte Form von Dispositionen, sich zur Welt und zu sich selbst zu verhalten. Solche Dispositionen entstehen im Laufe unseres Lebens oft ganz nebenbei und sind mit bestimmten Vorstellungen von der Welt und von uns selbst verbunden. Dabei müssen wir uns weder der Dispositionen noch der Vorstellungen bewusst sein und somit auch nicht einer bestimmten Haltung, – *Selbstachtung* ist dafür ein

gutes Beispiel. Wenn Menschen etwa einen Mangel an Selbstachtung haben, ist ihre Haltung gegenüber sich selbst mit bestimmten Verhaltensdispositionen und Überzeugungen verbunden. Vielleicht neigen sie dazu, ihre Anliegen und Bedürfnisse nicht wichtig zu nehmen, oder sie glauben, in der Regel weniger Wertschätzung als andere Menschen zu verdienen. Diese Haltung muss einer Person nicht bewusst sein, sondern sie entsteht vielleicht durch unbewusste Prägungen, die unreflektierte Urteile bezüglich des eigenen Werts beinhalten. Die Frage, die sich dann aber unmittelbar anschließt, ist, ob die Person überhaupt für ihren Mangel an Selbstachtung verantwortlich ist, denn dafür müsste sie Möglichkeit haben, sich zu ihren Dispositionen zu verhalten.

Im achten Kapitel untersuche ich deshalb, wodurch sich die Haltung der Selbstachtung auszeichnet und ob wir verantwortlich für sie sein können. Ich gehe zunächst darauf ein, dass Personen eine bestimmte Identität haben, die Gegenstand ihrer Selbstachtung sein sollte. Um sich selbst achten zu können, müssen wir ein bestimmtes Selbstbild haben, das uns entspricht und es uns ermöglicht, die eigene Würde vor Verletzungen zu schützen. Die Fragilität einer Haltung der Selbstachtung rührt daher, dass wir einerseits daran zweifeln können, ob wir unserem Selbstbild hinreichend entsprechen. Andererseits können wir auch das Bild infrage stellen, sodass wir den Maßstab, anhand dessen wir unsere Persönlichkeit bemessen, verlieren. Wer aus dem einen oder anderen Grund seinem Selbstbild nicht entspricht, hält sich (in einer bestimmten Hinsicht) nicht für schätzenswert und reagiert darauf häufig mit Scham. Scham interpretiere ich als eine selbst-reaktive Emotion, die impliziert, dass wir uns dafür verantwortlich halten, dass wir die sind, die wir sind. Hier widme ich mich also noch einmal dem Problem der Verantwortung und gehe davon aus, dass wir grundsätzlich die Möglichkeit haben, Einfluss auf unsere Haltung zu nehmen. *Selbstachtung* setzt voraus, für sich selbst verantwortlich zu sein, auch wenn wesentliche Aspekte der eigenen Persönlichkeit stark durch das Handeln anderer Menschen geprägt worden sind. Für diejenige, die mit sich selbst nicht einverstanden ist, kann darin eine große Herausforderung bestehen. Eine Haltung der Selbstachtung ist unter Umständen also ein Drahtseilakt, da die eigene Persönlichkeit einerseits etwas ist, das man vorfindet, und sie andererseits dadurch geformt wird, wie man sich zu ihr verhält.

Im Zentrum des neunten Kapitels steht deshalb die Frage, was es heißt, sich selbst zu achten. Zunächst prüfe ich hier die Idee, ob es sich bei der Selbstachtung um eine würdevolle Haltung handelt. Eine würdevolle Erscheinung zeichnet sich dadurch aus, dass eine Person nicht vorgibt etwas zu sein, was sie gar nicht ist. Wenn Selbstachtung hier als eine Haltung beschrieben wird, die unter anderem davon handelt, dass man seinem Selbstbild entspricht, dann strahlt man dabei möglicherweise eine ähnliche Stimmigkeit aus. Ich komme

allerdings zu dem Schluss, dass die Beschreibung von *Selbstachtung* als einer würdevollen Haltung weder notwendig noch hinreichend ist. Das wird besonders deutlich, wenn man den Blick darauf legt, wann es schwer ist, sich selbst zu achten. In Momenten, in denen man mit der Diskrepanz zwischen seiner Identität und seinem Selbstbild ringt, erscheint man nicht unbedingt würdevoll, doch gerade dieses Ringen kann ein Ausdruck von Selbstachtung sein. Erschwert wird eine (ethische) Haltung der Selbstachtung, wenn man unerreichbare Vorstellungen davon hat, wer man sein sollte, aber auch dann, wenn die eigenen Vorstellungen damit vereinbar sind, von anderen Menschen nicht angemessen geachtet zu werden. An dieser Stelle rückt wieder das Konzept der Würde in den Fokus, insofern es oft bedrohlich oder verletzend für die individuelle Würde einer Person ist, von anderen Menschen Kränkungen, Geringschätzung, Beschämung und andere Formen der Missachtung zu erfahren. In solchen Situationen ist es herausfordernd, sein Gesicht zu wahren und seine Selbstachtung aufrechtzuerhalten. Zudem können wir auch in einer Weise gedemütigt werden, die eine Verletzung unserer Menschenwürde bedeutet. Dann ist es für die betroffene Person ausgesprochen schwer, ein attraktives Bild von sich selbst zu bewahren oder überhaupt erst zu entwickeln.

Manchmal haben Menschen allerdings auch gute Gründe, jemandem ihre Wertschätzung vorzuenthalten oder ihm sogar mit Geringschätzung zu begegnen. Für das Selbstverhältnis gilt dies gleichermaßen, nicht alle Aspekte der eigenen Persönlichkeit sind schätzenswert und manchmal können wir auch in sehr wesentlichen Punkten nicht damit einverstanden sein, dass wir die sind, die wir sind. Im zehnten und letzten Kapitel widme ich mich deshalb der Frage, was es für die Selbstachtung einer Person bedeutet, solche Gründe zu haben. Ich argumentiere dafür, dass Selbstachtung sich auch darin zeigt, all diesen Gründen zum Trotz ein attraktives Selbstbild anzustreben. Denn das Verhältnis zu sich selbst bietet einer Person die Chance, auch solche Seiten in das eigene Selbstbild zu integrieren, die unattraktiv, moralisch verwerflich oder beschämend sind. Wer beispielsweise moralische Verfehlungen begangen hat und sich deshalb nicht wertschätzt, kann mit Hilfe eines geeigneten Selbstbildes danach streben, seine Verhaltensdispositionen und damit sich selbst zu verändern. Entscheidend ist schließlich, dass das Selbstbild insgesamt hinreichend attraktiv ist, um sich selbst achten und wertschätzen zu können. Es gibt aber wie gesagt auch Erfahrungen, die es einem sehr schwer oder sogar unmöglich machen, ein solches Bild zu entwickeln. Solche Erfahrungen stoßen Menschen unverschuldet zu, wenn sie Opfer von Menschenwürdeverletzungen werden. Dieser Gedanke berührt das sogenannte Paradox der Entwürdigung. Demnach könnte ein Mensch einen Grund haben, sich selbst nicht wertzuschätzen, obwohl er sich nichts hat zu Schulden kommen lassen. Mit dieser

Herausforderung für den Begriff der Selbstachtung wird am Ende der Arbeit noch einmal sehr deutlich, dass wir auf die Achtung und Wertschätzung anderer Menschen angewiesen sind, um uns selbst achten zu können.

Das Konzept der Haltung

Eine Haltung ist mit einem äußerlich wahrnehmbaren Ausdruck verbunden, mit etwas, das man an der Erscheinung, dem Handeln oder Verhalten einer Person bemerken kann. Wenn wir über Haltungen sprechen, schöpfen wir oft aus einem großen Fundus an sprachlichen Bildern. Wir sprechen davon, dass man *aufrecht gehen* kann, wenn man seine moralische Integrität gewahrt hat. Umgekehrt sagt man manchmal, jemand sei rückgratlos, weil er den eigenen Werten nicht treu geblieben ist. Wer reumütig ist, sieht aus *wie ein geschlagener Hund*. Unaufrichtige Menschen werden mit einem Wurm verglichen, mit einem Tier also, das nicht im Entferntesten die Möglichkeit hat, aufrecht zu gehen (vgl. Kant. AA VI, 437; Schiller. 1993.). Von einer Person, der es an Engagement und Eifer fehlt, sagen wir, sie *lasse sich hängen*. Und schließlich gibt es Situationen, die man *erhobenen Hauptes* verlässt. Damit mag man möglicherweise tatsächlich die Körperhaltung meinen, die jemand im fraglichen Moment eingenommen hat, doch es sind auch der Stolz oder die Selbstachtung damit verbunden, die die betreffende Person sich nicht hat nehmen lassen. Ebenso wie wir Körperhaltungen als Metaphern für Geisteshaltungen verstehen, begreifen wir auch, was es bedeutet, wenn eine Person ein *autoritäres Auftreten* hat oder ihre Erscheinung einen *selbstvergessenen Eindruck* macht.

Selbstachtung ist ebenfalls etwas, das man zum einen daran erkennen kann, wie eine Person erscheint, wie sie sich verhält oder handelt. Zum anderen hat Selbstachtung im weitesten Sinne mit bestimmten Gedanken, Überzeugungen, Gefühlen und anderen mentalen Zuständen zu tun. Ganz allgemein könnte man Haltungen als eine Kombination aus inneren und äußeren Zuständen beschreiben. Allerdings birgt das die Gefahr gewisser sprachlicher Verwirrungen. Denn wenn ‚innen‘ und ‚außen‘ hier als örtliche Begriffe verstanden werden, dann, so muss man annehmen, geschieht etwas im Inneren des Menschen und etwas in seinem äußeren Gebaren, was auf rätselhafte Weise verbunden ist, beispielsweise durch eine Beziehung von Ursache und Wirkung. Das Innere verursacht dann das äußerlich Sichtbare oder umgekehrt.

Dieses Verständnis der Begriffe bringt zwei Schwierigkeiten mit sich, nämlich erstens das Problem des Fremdpsychischen und zweitens, damit verbunden, die Idee, dass man von der Warte der ersten Person einen privilegierten Zugang zu sogenannten inneren Vorgängen habe. Man kann die Begriffe *innen* und *außen* aber auch anders verstehen, nämlich im Sinne psychischer Geschehnisse einerseits und Handlungs- oder Verhaltensweisen

andererseits. Das Konzept der Haltung lässt sich damit als ein Verhältnis beschreiben zwischen bestimmten mentalen Zuständen einer Person und dem, wie sie handelt, erscheint und sich verhält. Für dieses Verständnis von Haltung möchte ich im Folgenden argumentieren und werde dafür zunächst kurz auf das Problem des Fremdpsychischen und den privilegierten Zugang der ersten Person eingehen. Anschließend betrachte ich Haltungen als etwas, das uns zu bestimmten Handlungs- und Verhaltensweisen disponiert. Und schließlich unterscheide ich drei zentrale Aspekte von Haltungen, die, wie ich hoffe, zu einem differenzierteren Verständnis des Konzeptes beitragen. Daran anschließend geht es im achten Kapitel dann um das Konzept der Selbstachtung als einer Haltung zu sich selbst.

7.1 Das Problem des Fremdpsychischen und der privilegierte Zugang der ersten Person

Die sprachlichen Bilder und Vergleiche, die ich oben genannt habe, zeigen, dass wir bestimmte Einstellungen von Menschen daran erkennen können, was sie tun, wie sie auftreten, wie sich ihre Gestik und Mimik darstellt usw. Es scheint eine Entsprechung zu geben zwischen dem, was jemand denkt, glaubt, meint, fühlt, und dem, wie er von anderen Menschen wahrgenommen wird. Doch nicht immer, wenn wir einen bestimmten Eindruck von einer Person haben, liegen wir damit auch richtig. Jemand kann sich sehr hilfsbereit und rücksichtsvoll verhalten, doch das bedeutet nicht zwangsläufig, dass er tatsächlich auch hilfsbereit und rücksichtsvoll ist. Wenn er eigentlich nichts von Hilfsbereitschaft und Rücksicht hält und sich bloß deshalb so verhält, weil es eine nützliche Strategie ist, um ein ganz anderes Ziel zu erreichen, etwa um langfristig andere Menschen besser ausnutzen zu können, würde man nicht von ihm sagen wollen, er sei eine hilfsbereite und rücksichtsvolle Person. Offensichtlich stimmt das nach außen Gezeigte dann nicht mit den Überzeugungen der Person überein. Um einen solchen Irrtum zu erklären, sagt man umgangssprachlich manchmal, dass man anderen Menschen ‚eben nur vor den Kopf schau‘. So, wie man bei einer geschlossenen Keksdose prinzipiell nicht wissen kann, was drinsteckt, solange man nicht reingeschaut hat, können wir auch prinzipiell nichts darüber wissen, was in anderen Menschen vorgeht, mit dem einzigen Unterschied, dass es bei Menschen auch keine Möglichkeit gibt, hineinzuschauen.

Diese Rede von *innen* und *außen* ist allerdings zweideutig. Denn *Innen* kann einerseits eine lokale Bedeutung haben, etwa dann, wenn man wissen

will, was in der Keksdose ist. Wenn es um Gedanken, Überzeugungen, Gefühle etc. von Menschen geht, bezeichnet *innen* allerdings keinen Ort, sondern der Begriff bezieht sich auf die mentalen Zustände einer Person. Diese beiden Verwendungsweisen wurden und werden nicht immer klar auseinandergehalten, was insbesondere im wirkmächtigen Konzept des Dualismus von Körper und Geist zum Ausdruck kommt sowie in den Vorstellungen, die sich aus diesem Dualismus ableiten. Dazu zählt das Problem des Fremdpsychischen und die damit verbundenen Frage, wie wir eigentlich etwas darüber wissen können, in welchen mentalen Zuständen sich eine andere Person befindet (vgl. Wisdom. 1941.). Es gehört dazu ebenso die Vorstellung, dass eine Person einen privilegierten Zugang zu ihren inneren Zuständen hat, weil sie via Introspektion in der Lage ist, ihre Gedanken, Gefühle und ähnliches unmittelbar zu erkennen.

Vereinfacht betrachtet, ist der Mensch in der dualistischen Vorstellung eine Einheit, die aus einem Körper und einem Geist besteht, wobei der Geist in irgendeiner Weise mit dem Körper verbunden ist, um mit ihm zu interagieren. Da wir nur den Körper anderer Menschen sehen können, den Geist aber nicht, stehen wir gemäß dieser Theorie vor dem Problem, nur auf indirektem Weg Erkenntnisse über die inneren Zustände von Menschen gewinnen zu können (vgl. Hyslop. 1995. 6.). Offensichtlich wird *Innen* in dieser Beschreibung in seiner lokalen Bedeutung verstanden. Die Person, um deren Innenleben es geht, hat ihrerseits allerdings einen privilegierten Zugang zu ihren mentalen Zuständen, da sie mit Hilfe der Introspektion ‚in sich hineinschauen‘ kann. Sie kann den Blick nach innen wenden und wahrnehmen, welche Gedanken sich dort befinden und welche Gefühle sie bewegen (vgl. Ryle. 1963. 156ff.).

Die Tatsache, dass wir uns regelmäßig über die Einstellungen anderer Menschen täuschen, scheint diese Beschreibung auf den ersten Blick zu bestätigen. Ohne den unmittelbaren Zugang über die Introspektion stehen uns offenbar nur indirekte Wege zur Verfügung, mehr oder weniger zuverlässige Hypothesen über die unsichtbaren Gedanken und Gefühle unseres Gegenübers von seinem sichtbaren Verhalten ableiten zu können. Eine moderne, neurowissenschaftliche Antwort auf dieses Problem sind bildgebende Verfahren, die etwas über die Zustände des Gehirns einer Person verraten. Diese Verfahren produzieren Bilder von Gehirnzuständen und vielleicht hofft man, mit dem, was dort sichtbar wird, eindeutige Aussagen über die inneren Zustände einer Person treffen zu können. Dieser Vorstellung liegt die Prämisse zugrunde, dass hirnpfysiologische Zustände mit mentalen Zuständen identisch seien oder es letztere womöglich gar nicht gibt (vgl. Schramme. 2012.). Das Problem ist allerdings, dass wir keine Gehirnzustände im Sinn haben, wenn von Introspektion die Rede ist. Wir können auf Bildern, die bestimmte Aktivitäten in Gehirnarealen

zeigen, keine Überzeugungen, Gedanken oder Gefühle erkennen und vor allem können wir sie nicht wiedererkennen, da wir auch bei der Introspektion keine derartigen Entitäten sehen.

Das dualistische Bild des Menschen geht von höchst unplausiblen Prämissen aus (vgl. Ryle. 1963. 13ff.). In der Philosophiegeschichte findet man zum Beispiel die Vorstellung von einem „inneren“ und einem „äußeren“ Menschen (Aquino. 1886–1892. *Questio* 75, 76.)⁹ oder von einem Körper, den man sehen und anfassen kann, im Gegensatz zu einem Geist oder eine Seele, bei denen das nicht geht¹⁰. Der Mensch ist demnach ein Wesen, das aus zwei sehr unterschiedlichen Entitäten zusammengesetzt ist, was auf den ersten Blick auch recht einleuchtend erscheint, weil wir Gedanken ja tatsächlich nicht anfassen können, Arme, Beine und andere Körperteile dagegen sehr wohl (vgl. Descartes. 1994. 17ff.). Problematisch wird es jedoch, wenn man fragt, wie beides zusammenhängt, denn das Zusammenspiel zwischen zwei Entitäten, die unter anderem darüber definiert sind, das jeweils andere gerade nicht zu sein (vgl. Descartes. 1984. 7.), ist schwer vorstellbar. Muss nicht auch etwas Seele im Körper stecken, damit die Seele den Körper kraft ihrer Willensakte in Bewegung setzen kann? Und steckt nicht manchmal auch etwas Körperliches in unseren Seelen, etwa wenn wir vor Scham rot werden oder vor lauter Angst ganz weiß?

Angesichts der Schamesröte scheint es uns zudem gar nicht prinzipiell unmöglich zu sein, mentale Zustände unserer Mitmenschen wahrzunehmen. Wer beispielsweise zum Bahnhof rennt, will wahrscheinlich noch einen Zug erwischen. Dass die Freundin traurig ist, bemerkt man an ihrem Gesichtsausdruck oder an ihrer brüchigen Stimme. Und wenn jemand nervös ist, ist das häufig nicht zu übersehen. Gewiss, manchmal täuschen wir uns. Wir wissen nicht immer, ob unser Gegenüber gerade lacht oder weint oder ob jemand ärgerlich oder bloß konzentriert ist, aber häufig eben doch, auch wenn wir nicht unbedingt angeben können, woher genau dieses Wissen stammt (vgl. Austin. 1979. 85.). In manchen Situationen ist man auch bewusst darum bemüht, vor anderen zu verbergen, was man denkt, fühlt oder wie es einem geht, beispielsweise wenn man sehr unsicher ist, wenn man eine Blamage kleinhalten möchte oder wenn man Poker spielt. Doch dass ein Irrtum möglich ist, heißt nicht, dass es prinzipiell unmöglich ist, etwas zu erkennen – ganz im Gegenteil, da, wo wir irren können, da können wir eben auch richtig liegen

9 Aquino ordnet das Denken und die Vernunft dem inneren Menschen zu, während die Empfindungen und sinnlichen Eindrücke dem äußeren Menschen zukommen, weil diese ohne den Körper nicht zu denken sind. Vgl. auch Platon. 2001a (Phaidon).

10 Descartes behauptet beispielsweise, dass „[...] alles, was in uns ist, und von dem wir in keiner Weise begreifen können, daß es einem Körper zu kommen kann, unserer Seele zugeteilt werden [muß].“ (vgl. Descartes. 1984. 7.).

(vgl. Austin. 1979. 88.). Angenommen, wir sind überzeugt davon, dass noch Brot im Haus ist, und stellen nach dem Einkauf fest, dass wir uns geirrt haben. Die Feststellung, dass entgegen unserer Annahme kein Brot im Haus ist, ist kein Grund anzunehmen, dass wir es grundsätzlich nicht hätten wissen können, ob welches da ist oder nicht. Gemütslagen anderer Menschen festzustellen, ist oft nicht schwerer als nachzuschauen, ob Brot da ist oder nicht. So sehen wir zum Beispiel trotz oder gerade wegen des angestregten Lächelns, dass unser Gegenüber jeden Moment in Tränen ausbrechen wird. Ebenso kann jemand, der unaufrichtig ist, klarerweise den Eindruck machen, dass er anderen etwas vormacht. Und manchmal spürt man, dass eine Person wütend oder traurig ist, ohne dass sie das in diesem Moment selbst von sich weiß. Diese Beispiele widersprechen nicht nur der Vorstellung, dass die mentalen Zustände anderer Menschen nur auf indirektem Wege erkennbar sind. Sie sprechen auch gegen die Annahme, dass wir grundsätzlich einen privilegierte Zugang zu unseren eigenen mentalen Zuständen haben.

Zugegeben, oft ist es auch viel schwieriger, etwas über die Stimmungslage oder die Absichten eines Menschen zu erfahren, als zu schauen, ob der Brotkasten leer ist oder nicht. Doch das gilt nicht nur in Bezug auf andere Menschen, sondern auch in Bezug auf uns selbst. Dass es schwieriger ist, liegt nicht daran, dass uns ein bestimmter Zugang zum Menschen grundsätzlich verwehrt ist, etwa weil wir keinen Deckel abheben und reinschauen können, sondern es liegt daran, dass Gemüts- und Stimmungslagen, Absichten, Gefühle oder Überzeugungen oftmals sehr komplexe Gegenstände sind. Man kann sie nicht einfach sehen, wie man ein Brot sehen kann, oder hören wie ein Vogelgezwitscher, sondern es handelt sich um Gegenstände, die größtenteils sprachlich vermittelt sind. Nicht immer gelingt es uns, die richtigen Worte dafür zu finden, was wir denken, hoffen, wünschen, fühlen, glauben, wollen und ebenso wenig können wir immer auf Anhieb verstehen, was andere Menschen bewegt (vgl. Austin. 1979. 103f.). Diese Schwierigkeit ist aber kein Grund, von einem dualistischen Bild des Menschen auszugehen. Vielmehr ist es ein Hinweis darauf, dass unser psychisches Erleben sozial vermittelt ist (vgl. Austin. 1979. 110.). Das bedeutet, weder sind uns die mentalen Zustände anderer Menschen grundsätzlich verborgen, sondern wir tauschen uns normalerweise mit anderen darüber aus, was sie denken, glauben oder fühlen, noch ist es so, dass wir den Blick bloß ‚nach innen wenden‘ müssen, um zu erfahren, was uns selbst beschäftigt und bewegt. Auch hier benötigt man die sprachliche Vermittlung im Austausch mit anderen Menschen oder mit sich selbst. Der Austausch mit sich selbst kann dabei als eine Simulation der Gespräche mit anderen Menschen verstanden werden, und dient als ein Mittel, um uns selbst besser zu verstehen (vgl. Stoecker. 2011. 49ff.).

Am Konzept der Haltung wird deutlich, dass der Dualismus von Körper und Seele unplausibel ist und weder das Problem des Fremdpsychischen noch der privilegierte Zugang der ersten Person überzeugende Beschreibungen unseres Verhältnisses zu anderen Menschen oder zu uns selbst darstellen. Denn einerseits schleifen sich Haltungen ein und häufig sind es andere Menschen, die eine Person darauf aufmerksam machen, dass sie einen Hang zum Perfektionismus hat, dass sie mutig ist oder dazu neigt, sich vorschnell eine Meinung zu bilden. Wenn das stimmt, spricht es gegen die Annahme des privilegierten Zugangs der ersten Person zu ihren inneren Zuständen. Andererseits lassen Haltungen es abwegig erscheinen, dass wir vor anderen Menschen stehen wie vor verschlossenen Dosen und nur blind raten oder kompliziert ableiten können, was diese Menschen bewegt. Vielmehr ist es so, dass gerade Haltungen dazu führen, dass wir einander oft gut einschätzen können, weil sie wie Muster in unserem Verhalten und Handeln sind. Selbstverständlich führt unsere Wahrnehmung dieser Muster auch immer wieder zu Irrtümern, sei es, weil Menschen uns täuschen oder weil wir Dinge voreingenommen oder ungenau wahrnehmen und beurteilen. Doch der Umstand, dass Menschen sich in bestimmten Haltungen begegnen, macht beispielsweise so etwas wie Vertrauen überhaupt erst möglich (vgl. Austin, 1979, 112ff.). Durch Haltungen haben wir im zwischenmenschlichen Umgang eine gewisse Orientierung, insofern sie uns zu bestimmten Handlungs- und Verhaltensweisen disponieren.

7.2 Haltungen und Dispositionen

Haltungen führen dazu, dass wir einander leichter einschätzen können. Wenn man von einer Person beispielsweise sagt, sie sei hilfsbereit, beschreibt man damit eine bestimmte Verhaltenstendenz dieser Person, nämlich dass sie in Situationen, in denen andere Menschen Unterstützung gebrauchen können, bereit ist, diese zu geben. Die Person zeigt damit eine Disposition, in einer bestimmten Weise zu handeln. Solche Dispositionen haben Menschen auch in ihren emotionalen Reaktionen, wenn sie zum Beispiel dazu neigen, schnell besorgt zu sein, besonders intensiv sinnliche Freuden zu genießen oder leicht in Rage zu geraten. Diese Tendenzen bedeuten nicht, dass man immer, wenn es einen Anlass gibt, in der einen oder anderen Weise zu reagieren, auf eine bestimmte Verhaltensweise festgelegt ist. Ein genussfreudiger Mensch genießt nicht bei jeder Gelegenheit und eine hilfsbereite Person hilft nicht immer, beide verhalten sich aber häufig in entsprechender Weise, wenn sie die Möglichkeit haben.

Eine Haltung zu haben, geht also mit bestimmten Dispositionen einher (vgl. Stoecker. 2011. 48ff.). Durch die Haltung sind wir zu bestimmten Handlungen, Verhaltensweisen und Emotionen disponiert, ähnlich wie ein Glas dazu disponiert ist, zu zerbrechen, wenn es zu Boden fällt, oder ein Samenkorn dazu zu keimen, wenn man es in Erde steckt. Hier wie dort steht nicht fest, dass das Glas zerbricht, das Korn keimt oder der Mensch in einer bestimmten Weise handelt. Es spielen weitere Faktoren eine Rolle, beispielsweise die Beschaffenheit des Bodens, auf den das Glas fällt, oder die Feuchtigkeit der Erde, in die man das Korn steckt. Auch im Falle von Handlungs- und Verhaltensdispositionen sind die Umstände einer Situation relevant dafür, ob jemand in einer bestimmten Weise reagiert. Es hängt daran, mit welchen Personen man zu tun hat, worum es in einer Situation geht, aber vermutlich auch an anderen Dingen, wie zum Beispiel, ob man gerade hungrig, müde, entspannt oder verängstigt ist. Es gibt also einerseits Faktoren, die uns beeinflussen, auf die wir selbst aber keinen Einfluss haben. Die hilfsbereite Person könnte beispielsweise in einer Situation tatenlos zusehen, wie sich der gerade gestürzte Radfahrer wieder aufrappelt, weil er unmissverständlich zu verstehen gegeben hat, dass er auf keinen Fall Hilfe will. Andererseits gibt es auch solche Faktoren, die uns darin beeinflussen, ob wir unserer Disposition nachgeben, auf die wir durchaus Einfluss haben. Die hilfsbereite Person könnte zum Beispiel von verschiedener Seite die Rückmeldung bekommen, dass sie ihre Hilfe manchmal geradezu aufdrängt und man sich nur mit Mühe dagegen wehren kann. Diese Rückmeldungen könnte sie sich zu Herzen nehmen und entscheiden, etwas aufmerksamer dafür zu sein, dass ihre Hilfe manchmal eben auch nicht erwünscht ist.

Die Tatsache, dass wir auf diese Weise Einfluss darauf nehmen können, ob wir uns entsprechend unserer Disposition verhalten oder nicht, unterscheidet Menschen von Gläsern und Samenkörnern und damit auch die Disposition von einer Haltung. Anders als das Konzept der Disposition impliziert dasjenige der Haltung, dass wir die Möglichkeit haben, uns einer Disposition bewusst zu sein und uns zu dieser zu verhalten (vgl. Weber-Guskar. 2016. 95ff.). Damit führen Haltungen also einerseits zu einer gewissen Stabilität in unseren Handlungs- und Verhaltensweisen, andererseits können wir aber auch entgegen unserer Disposition agieren, weil wir uns dafür entschieden haben. Wenn die hilfsbereite Person sich die Rückmeldungen ihrer Mitmenschen zu Herzen nimmt, tut sie genau das, sie verhält sich in einer bestimmten Weise zu ihrer Disposition. Das könnte dazu führen, dass ihre Haltung, nämlich in bestimmten Situationen andere Menschen zu unterstützen, weniger stabil wird. Die Reaktionen ihrer Mitmenschen haben ihr bewusst gemacht, dass

Hilfe zwar grundsätzlich eine gute Sache ist, eine allzu proaktive Bereitschaft dazu aber als bedrängend oder paternalistisch empfunden werden kann. Die ausschließliche Orientierung daran, dass es wertvoll ist, Hilfe zu leisten, hat sich für die Person als zu undifferenziert erwiesen, und sie bezieht weitere Überlegungen mit ein, wie etwa die, anderen einen gewissen Raum zu lassen, um ein Bedürfnis nach Hilfe von sich aus formulieren zu können. Das zeigt, dass eine weniger differenzierte Haltung zwar bei einer größeren Vielfalt an Situationen als Orientierungshilfe dienen kann und zudem von anderen vermutlich als stabiler wahrgenommen wird. Demnach wäre es für die hilfsbereite Person gewiss übersichtlicher, daran festzuhalten, dass es immer eine gute Sache ist zu helfen. Gleichzeitig liegt es aber nahe, hier die Gefahr einer starren oder dogmatischen Haltung zu sehen.

Dennoch ist die Stabilität von Haltungen nützlich und wichtig, einerseits, weil damit eine gewisse Verlässlichkeit verbunden ist, andererseits, weil sie dabei hilft, dass man ‚nicht aus der Rolle fällt‘, sondern die Fassung wahren kann. Haltungen können also nicht nur Orientierung in unserem Handeln und Denken bieten, sondern uns manchmal auch davor schützen, unser Gesicht zu verlieren. Ein Lehrer beispielsweise, dessen Klasse außer Rand und Band geraten ist und der von den Schülerinnen und Schülern mit Spott und Hohn überschüttet wird, versucht vielleicht, obwohl er sich sehr gekränkt und verletzt fühlt, eine professionelle Haltung aufrechtzuhalten, um sich nicht noch angreifbarer zu machen. Er bemüht sich darum, *Haltung zu bewahren*, um sich in dieser nervenaufreibenden Situation so gut wie möglich zu schützen. Die imperative Form von *Haltung bewahren* mit ihrem militärischen Ursprung rekurriert auf ein Gebot der Selbstbeherrschung, das auch in vielen anderen Kontexten eine selbstverständliche Konvention ist oder war (vgl. Cicero 1873.). Eine Haltung zu bewahren im Sinne der Selbstbeherrschung bedeutet vor allem, die eigenen Affekte, Gefühle oder Leidenschaften unter Kontrolle zu haben und sich von diesen nicht dazu verleiten zu lassen, seine (vermeintlichen) Schwächen oder seine Verletzlichkeit vor anderen zu zeigen. Bei aller Stabilität, die eine solche Selbstkontrolle mit sich bringt, gibt es allerdings auch gute Gründe daran zu zweifeln, dass es immer erstrebenswert ist, in diesem Sinne Haltung zu wahren. Es stimmt zwar, dass uns eine Haltung, die beispielsweise mit einer bestimmten Rolle verbunden ist, davor schützen kann, beschämt oder bloßgestellt zu werden. Doch die Forderung nach permanenter Selbstbeherrschung würde wohl zu einem sehr distanzierten und kühlen zwischenmenschlichen Umgang führen und dazu, dass allein der bloße Anschein von Schwäche oder fehlender Selbstkontrolle stigmatisierend wäre. Deshalb ist es nicht erstrebenswert, um jeden Preis Haltung zu bewahren, sondern man sollte einer derartigen Forderung vielmehr mit Skepsis begegnen.

Die Stabilität, die mit Haltungen verbunden ist, rührt nicht nur daher, dass man sich anstrengen kann, eine bestimmte Haltung zu bewahren. Haltungen zeichnen sich auch dadurch aus, dass wir uns bewusst oder unbewusst für unbestimmte Dauer auf sie festlegen. Man kann sich nicht in einem Moment für eine Haltung entscheiden und diese einnehmen, so wie man sich für eine Handlung entscheiden und diese umsetzen kann. Haltungen wachsen mit der Zeit, sie bilden sich heraus. Sie ergeben sich aus unserem Verhalten, das wir gegenüber anderen oder uns selbst an den Tag legen, daraus, wie andere oder wir selbst auf unser Verhalten reagieren, und welche Gründe wir beim Handeln als relevant betrachten. Wenn Haltungen unbewusst sind, entstehen sie beispielsweise aus Gewohnheiten oder weil sie sich praktisch bewähren. Wenn man sich ihrer bewusst ist, kann man prüfen, welche Gründe mit ihnen verbunden sind. Das ermöglicht auch, eine Haltung zu überdenken und an ihr zu arbeiten. Doch je nachdem, um was für eine Art von Haltung es sich handelt, kann es mitunter auch sehr schwierig sein, sie zu verändern. Möglicherweise ist es sogar so, dass wir zumindest bis zu einem gewissen Grad auf manche Haltungen festgelegt sind. Dieser Gedanke liegt dann nahe, wenn man Haltungen auch als einen Teil des Charakters oder der Persönlichkeit eines Menschen betrachtet. Es ist zwar möglich, den eigenen Charakter zu verändern, doch man stößt dabei auch immer wieder an Grenzen.

Auch bei der Selbstachtung kann es sein, dass man sich seiner Haltung nicht bewusst ist. Vielleicht hat jemand eine unerschütterliche Selbstachtung, die sein Leben lang noch nicht infrage gestellt wurde, oder er hat einen Mangel an Selbstachtung, ohne sich dessen bewusst zu sein. Man muss sich also nicht bewusst darüber sein, Selbstachtung (nicht) zu haben. Die Tatsache aber, dass diese Haltung eng mit der eignen Identität verbunden sowie gleichzeitig fragil und angreifbar ist, macht die Frage, ob man sich seiner Selbstachtung bewusst ist, interessant. Denn nur dann, wenn man sie reflektiert, kann man dieses Verhältnis zu sich selbst gestalten. Dies scheint mir auch deshalb wichtig zu sein, weil Selbstachtung für die Art und Weise wie man Dinge tut, welche Dinge man tut, wie man sich von anderen behandeln lässt und wie man selbst mit anderen Menschen umgeht, oftmals eine entscheidende Rolle spielt. Eine Person kann beispielsweise ihre Selbstachtung daraus beziehen, dass sie andere Menschen herabsetzt. Eine andere ist dagegen bereit, sich klein zu machen oder servil zu verhalten, um den Zuspruch und die Anerkennung anderer Menschen zu erheischen. Wieder jemand anderes entscheidet sich aus einer Haltung der Selbstachtung heraus, gegen die Unterdrückung zu kämpfen, deren Opfer er ist. In allen Fällen ist das, was die Person tut und wie sie es tut, ein Ausdruck ihrer Persönlichkeit. Wenn man also etwas über die Selbstachtung einer Person sagt, ist darin auch eine Einschätzung ihres Charakters enthalten.

Geht man außerdem davon aus, dass man dieses Verhältnis zu sich selbst reflektieren kann, schließt sich die Frage an, inwiefern man eine Haltung der Selbstachtung gestalten kann und inwieweit man dafür verantwortlich ist, dass man sich selbst achtet. Je nachdem, welche Fälle man sich vor Augen führt, können die Intuitionen diesbezüglich sehr unterschiedlich sein. Beim Kriecher, der sich in erheischter Anerkennung sonnen will und zu diesem Zwecke sein Fähnlein nach dem Winde hängt, scheint es intuitiv viel naheliegender, ihm empört seinen Mangel an Selbstachtung vorhalten zu wollen, als im Falle einer Person, die sich von anderen demütigen lässt, weil sie Zeit ihres Lebens Geringschätzung oder Missachtung erfahren hat. Die Frage, ob man dafür verantwortlich ist, dass man sich selbst achtet, spielt aber nicht nur eine Rolle, wenn es darum geht, den Charakter eines Menschen zu beurteilen und im Zuge dessen zu prüfen, wie er mit seiner Verantwortung in Bezug auf sich selbst umgeht. Selbstachtung und Verantwortung sind auch aus der Perspektive der ersten Person eng miteinander verbunden. Menschen beispielsweise, die gegen Geringschätzung und Missachtung kämpfen, um eine Haltung der Selbstachtung zum Ausdruck zu bringen, wehren sich dabei nicht nur gegen die schlechte Behandlung seitens anderer. Sie betrachten sich zugleich auch als verantwortlich dafür, diesen Kampf zu führen und sich nicht ausschließlich als Opfer der erlittenen Missachtung zu sehen. Die Selbstzuschreibung von Verantwortung ist dementsprechend wichtig, um sich selbst achten zu können.

Zusammengefasst ist für den Begriff der Haltung dreierlei relevant: Erstens spielt es eine Rolle, auf welchen Vorstellungen eine Haltung ruht. Die hilfsbereite Person hält es für gut, anderen zu helfen, und wer sich der Etikette streng verpflichtet fühlt, betrachtet es als entblößend, vor anderen Schwäche zu zeigen. Zweitens kann man sich einer Haltung bewusst oder nicht bewusst sein, wovon abhängt, ob man sie beeinflussen kann oder nicht. Und drittens kann man eine Person als verantwortlich für ihre Haltungen betrachten oder nicht. Alle drei Aspekte sind auch für eine Haltung der Selbstachtung relevant.

7.3 Drei Aspekte von Haltungen

Für das Verständnis einer Haltung der Selbstachtung erscheint es mir hilfreich, zunächst allgemeiner darauf zu schauen, was Haltungen kennzeichnet. Die genannten drei Aspekte ermöglichen einen differenzierteren Blick auf das Konzept. Das sind einmal bestimmte Vorstellungen, die als Maßstab einer Haltung dienen können. Wer beispielsweise eine Haltung der Gelassenheit erstrebenswert findet, wird eine Idee davon haben, was Gelassenheit ausmacht, und

versuchen, sich dieser Vorstellung anzunähern. Menschen können sich zudem in bestimmten Haltungen begegnen. Im Verlauf der Untersuchung habe ich die sogenannten reaktiven Einstellungen oder Emotionen als besonders grundlegende Formen zwischenmenschlicher Haltungen hervorgehoben, weil sie ein Indikator dafür sind, ob wir unser Gegenüber grundsätzlich für verantwortlich halten oder nicht. Als selbst-reaktive Einstellungen und Emotionen sind sie auch für das Selbstverhältnis relevant. Denn dadurch, dass wir uns selbst als verantwortlich und zuständig betrachten, sind wir überhaupt erst in der Lage, dieses Verhältnis zu gestalten. Um das Konzept der Haltung besser zu verstehen, sind neben den Vorstellungen und reaktive Emotionen aber auch unbewusste Einstellungen von Bedeutung, die unseren Umgang mit anderen Menschen und uns selbst prägen, die wir uns aber nicht ohne Weiteres bewusst machen können. Manchmal stehen solche Einstellungen im krassen Gegensatz zu unseren bewussten moralischen Überzeugungen. Sie beeinflussen also unser moralisches Handeln in relevanter Weise und es stellt sich die Frage, ob man für diese Einstellungen verantwortlich sein kann, obwohl man sich ihrer nicht bewusst ist. Im Folgenden untersuche ich nun der Reihe nach diese drei Aspekte von Haltungen, also erstens die Vorstellungen, zweitens die reaktiven Emotionen und drittens die unbewussten Einstellungen, um schließlich zu einer Definition von *Haltung* zu gelangen. Im Anschluss wende ich mich dann der Haltung der Selbstachtung zu.

7.3.1 *Vorstellungen*

Alltagssprachlich ist der Begriff der Haltung sehr weit und wird in diversen Zusammenhängen verwendet. Jemand hat beispielsweise eine politische Haltung, insofern er sich aus bestimmten Gründen politisch positioniert oder er hat eine dezidierte Haltung zu Fragen der Außenpolitik. In zwischenmenschlichen Beziehungen begegnen wir Menschen ebenfalls in bestimmten Haltungen. Man kann zu jemandem freundschaftlich eingestellt sein, was bedeutet, dass man sich für den anderen interessiert, ihm vertraut und ihn in besonderem Maße wertschätzt. Dabei sind Interesse, Vertrauen und Wertschätzung jeweils für sich genommen Haltungen und eine freundschaftliche Haltung ist dementsprechend komplex. Ein weiteres Beispiel sind Haltungen, die wir in Bezug auf bestimmte soziale Rollen einnehmen, etwa eine Lehrerin, die im Laufe ihres Berufslebens eine bestimmte Haltung in Bezug auf ihre Profession ausbildet. Ihre Haltung geht mit bestimmten Vorstellungen davon einher, wie sie ihrer Rolle als Lehrerin gerecht werden kann. Diese Beispiele veranschaulichen, dass wir in Bezug auf ganz unterschiedliche Gegenstände Haltungen ausbilden können. Manchmal sind sie uns bewusst, wie bei der Lehrerin, die immer wieder darüber nachdenkt, was eine gute Lehrerin

ausmacht. Ein andermal nimmt man eine Haltung eher unbewusst ein, wie es zum Beispiel zwei Freundinnen tun könnten, die nicht großartig darüber nachdenken, was es heißt miteinander befreundet zu sein, sondern die ihre Freundschaft einfach so hinnehmen, wie sie ist. Kurz gesagt, handelt es sich bei diesen Beispielen um Haltungen, die inhaltlich mit bestimmten Vorstellungen verbunden sind, etwa darüber, was gute Politik, gute Lehrerinnen oder gute Freunde ausmacht. Auch wenn uns diese Haltungen nicht immer bewusst sein müssen, können wir sie uns bewusst machen. Das ist zwar nicht immer nötig, doch spätestens dann, wenn es zu widerstreitenden Überzeugungen oder zwischenmenschlichen Konflikten kommt, ist man damit konfrontiert, über seine eigenen Vorstellungen nachzudenken.

Die Selbstachtung einer Person bezieht sich ebenfalls auf konkrete Vorstellungen, etwa davon, was ‚unter ihrer Würde ist‘, wann sie glaubt, ihre Selbstachtung aufs Spiel zu setzen, oder wofür sie meint, die Wertschätzung anderer Menschen verdient zu haben. Von einer Person wie dem Kriecher, der sich stets an die Vorstellungen anderer Menschen anpasst, sagt man, dass er keinerlei Selbstachtung habe. Die Frage, worin eine Haltung der Selbstachtung besteht, hängt dementsprechend auch daran, ob man bestimmte Vorstellungen braucht, um sich selbst achten zu können. Einerseits könnte man meinen, dass es nur darauf ankommt, was eine Person individuell als schätzenswert betrachtet, andererseits aber scheinen nicht alle Gründe dafür, sich selbst wertzuschätzen, gleichermaßen gut zu sein. Ein Sohn, der sich nur dann wertschätzen kann, wenn er allen Ideen gerecht wird, die sein Vater für die Zukunft seines Sohnes hat, irrt sich möglicherweise darin, was es heißt, ein guter Sohn zu sein. Dennoch sind die Vorstellungen davon, unter welchen Umständen wir uns wertschätzen können, individuell sehr verschieden. Einer Person beispielsweise, die großen Wert darauf legt, immer schick gekleidet zu sein, könnte es nach dem Umzug ins Pflegeheim schwerfallen, in den Spiegel zu schauen, wenn ihr dort nur noch der Jogginganzug als Tageskleidung angeboten wird. Auch wenn es naheliegend ist, dass man es dieser Person ermöglichen sollte, sich schick zu kleiden, folgt daraus nicht, dass alle Menschen, die sich im Jogginganzug wohlfühlen, ein Problem mit ihrer Selbstachtung haben (sollten).

Dieses Beispiel spricht dafür, dass es bei einer Haltung der Selbstachtung auf das Selbstbild der Person ankommt und darauf, ob es ihr gelingt, dieses Bild zu erfüllen oder nicht, während das Beispiel des Sohnes nahelegt, dass es auch einen überindividuellen Maßstab für unsere Vorstellungen von Selbstachtung gibt. Noch deutlicher wird letzteres, wenn die Selbstachtung einer Person auf moralisch verwerfliche Vorstellungen rekurriert. Es könnte in dem genannten Pflegeheim zum Beispiel auch eine Bewohnerin geben, die es nicht

mit ihrem Selbstbild vereinbaren kann, von einer türkischen Pflegekraft versorgt zu werden. Offensichtlich hängt das Selbstbild dieser Person mit einer rassistischen Haltung zusammen. Anders als beim Sohn, der seinem Vater alles recht machen will, möchte man bei dieser Person nicht nur um ihretwillen ihre verfehlten Vorstellungen kritisieren, sondern vor allem deshalb, weil ihre Haltung dazu führt, dass sie sich moralisch verwerflich gegenüber anderen Menschen verhält.

Die Vorstellungen des beflissenen Sohnes sind nicht deshalb verfehlt, weil sie dazu führen, dass er andere Menschen moralisch verwerflich behandelt. Verfehlt sind sie aber dennoch, weil sein Bild eines guten Sohnes nicht damit vereinbar ist, dass er auch eigenen Interessen folgt und überlegt, worin für ihn ein erfülltes Leben bestehen könnte. Freilich könnte seine Antwort sein, dass ein erfülltes Leben für ihn eben sei, es seinem Vater in allen Belangen recht zu machen. Er müsste dann allerdings auch zugeben, dass sein Selbstbild sehr eindimensional ist und im Grunde mit einem Fremdbild, nämlich demjenigen des Vaters, in eins fällt, insofern es sich auf die Rolle beschränkt, der Sohn seines Vaters zu sein. Aus dieser Haltung heraus ist er zwar nicht dazu disponiert, moralisch verwerflich zu handeln. Dennoch spricht einiges dafür, ihm zu sagen, dass er allen Grund dazu hätte, ein vielfältigeres Bild von sich selbst zu entwickeln. Ein solches Bild wäre eine Voraussetzung dafür, sich als den wertzuschätzen, der er ist, und nicht bloß als Sohn, der den Vorstellungen seines Vaters entsprechen kann. Nicht alle Vorstellungen, die mit einer Haltung der Selbstachtung verbunden sein können, sind geeignet, sich in seiner individuellen Persönlichkeit zu achten und wertzuschätzen. Welcher Vorstellungen es dabei bedarf, werde ich im achten Kapitel noch ausführlicher untersuchen.

An dieser Stelle möchte ich nun zunächst auf einen weiteren Aspekt von Haltungen eingehen, nämlich auf die sogenannten reaktiven Emotionen, die wir sowohl in Bezug auf andere als auch auf uns selbst haben können. Bei reaktiven Emotionen oder Einstellungen (*reactive attitudes*) handelt es sich um ein Konzept, das auf Strawson (1994) zurückgeht und von dem bereits im ersten und zweiten Kapitel die Rede war. Wer sich in seiner Selbstachtung infrage gestellt sieht, reagiert darauf oft mit derartigen Emotionen. Vielleicht fühlt sich ein Lehrer, der von der Schulleiterin kritisiert wird, in seiner Ehre verletzt und ist empört über die Kritik, weil er sich selbst für einen sehr guten Lehrer hält. Und die Bewohnerin des Pflegeheims empfindet es möglicherweise als beschämend, sich jeden Tag im Jogginganzug zu sehen, wenn sie in den Spiegel schaut. Diese Reaktionsweisen beziehen sich auf die jeweiligen Selbstbilder der Personen. Zugleich sind sie auch mit der Selbstzuschreibung von Verantwortung verbunden, genauer gesagt mit dem Bedürfnis, sich darum zu kümmern, dem eigenen Selbstbild zu entsprechen.

7.3.2 *Reaktive Emotionen*

Als ein Element von Achtung habe ich im dritten Kapitel reaktive Einstellungen beschrieben, die wir sowohl gegenüber anderen Menschen und auch zu uns selbst einnehmen. Diese Einstellungen sind grundlegender Teil einer zwischenmenschlichen Praxis, in der wir Ansprüche und Erwartungen an andere Menschen stellen. Im fünften Kapitel habe ich dafür argumentiert, dass ein moralischer Status für unsere zwischenmenschlichen Beziehungen eine wichtige Rolle spielt, insofern durch ihn begründet ist, dass wir gleichberechtigte Individuen sind, und als solche dazu verpflichtet, die Rechte anderer Menschen nicht zu verletzen. Gegenüber anderen einen Anspruch erheben zu dürfen, impliziert bestimmte Verhaltensweisen und Einstellung, allen voran diejenige, sie als verantwortlich dafür zu betrachten, was sie tun und wie sie sich verhalten. Die Zuschreibung von Verantwortung ist mit bestimmten emotionalen Einstellungen verbunden. Wenn wir also bestimmte Vorstellungen davon haben, was wir für richtig halten und wer wir sind oder sein wollen, gehen damit Erwartungen an das eigene Verhalten und dasjenige anderer Menschen einher. Je nachdem ob unseren Erwartungen entsprochen wird, können wir positiv überrascht, in ihnen bestätigt oder auch enttäuscht werden, und wenn dergleichen geschieht, reagieren wir dementsprechend auch in emotionaler Weise auf unsere Mitmenschen oder auf uns selbst. Strawson bezeichnet diese Reaktionen als *reactive attitudes and feelings* (Strawson. 1994. 49.) und nennt einige Beispiele, wie *jemandem dankbar zu sein, jemanden etwas übelzunehmen, sich gekränkt zu fühlen* sowie *Reue* und *Gewissensbisse* oder auch *Scham* zu empfinden (vgl. Strawson. 1994. 48ff.).

Man kann diese reaktiven Einstellungen daraufhin prüfen, ob es beispielsweise gerechtfertigt ist, jemandem eine Sache übelzunehmen, oder ob die andere Person vielleicht gar nichts falsch gemacht hat (vgl. Fischer und Ravizza. 1994. 4ff; Deigh. 2012. 208ff.). Wenn sich die Schulleiterin über den Arbeitsstil des Lehrers empört, hält dieser ihr vielleicht entgegen, dass ihre Vorstellungen davon, was einen guten Lehrer ausmacht, völlig unangemessen seien. Läge er damit richtig, wäre die Empörung der Schulleiterin unbegründet. Die Tatsache, dass wir reaktive Einstellungen und Emotionen haben, weist aber allererst auf etwas anderes hin, nämlich darauf, dass wir jemanden für das, was er denkt und tut, verantwortlich halten. Die Schulleiterin hält den Lehrer offensichtlich für seinen Arbeitsstil verantwortlich und zieht ihn, da sie diesen Stil problematisch findet, dafür zur Rechenschaft. Der Lehrer ist dementsprechend mit der Erwartung konfrontiert, Gründe dafür zu liefern, warum er in einer bestimmten Weise arbeitet. Vielleicht ist die Schulleiterin insbesondere darüber empört, dass der Lehrer seiner Aufgabe nicht nachgekommen ist, Konzepte zum digitalen Unterrichten auszuarbeiten. Doch der Lehrer rechtfertigt

sich für dieses Versäumnis, indem er auf seine zusätzliche Arbeitsbelastung hinweist. Er muss viel Vertretungsunterricht leisten, da der Krankenstand im Kollegium aktuell sehr hoch ist. Für die Schulleiterin könnte das ein Grund sein, das Versäumnis des Lehrers als entschuldigt zu werten. Er ist zwar nach wie vor grundsätzlich für diese Aufgabe verantwortlich, doch in dieser Situation war es ihm nicht möglich, beides zu schaffen – den Vertretungsunterricht und die Entwicklung neuer Konzepte. Wir begegnen Menschen also dann in reaktiven Einstellungen, wenn wir sie für moralisch verantwortlich halten. Wenn etwas schief läuft, es gleichzeitig aber Gründe dafür gibt, die als Rechtfertigung gelten können, ändern sich damit in der Regel auch die reaktiven Einstellungen gegenüber der Person und man nimmt ihr das Versäumnis nicht länger übel.

Allerdings schreiben wir nicht allen Menschen moralische Verantwortung zu. Ein kleines Baby trägt für nichts moralische Verantwortung und ebenso wenig Menschen, die sich zum Beispiel in einer akuten Psychose befinden oder eine starke geistige Behinderung haben. Der Lehrer, der nach der Arbeit nach Hause fährt und sich dort um sein geistig schwerbehindertes Kind kümmert, wird diesem keine Vorwürfe dafür machen, dass es beim Abendessen den Kakao verschüttet. Anders als er selbst in der Situation mit der Schulleiterin ist sein Kind aber nicht entschuldigt, weil es einen guten Grund dafür gab, den Kakao zu verschütten. Stattdessen muss das Kind gar nicht entschuldigt werden, weil es kein Adressat für moralische Vorwürfe ist. Würde man es für irgendetwas zur Verantwortung ziehen, nähme man ihm gegenüber eine grundsätzlich verfehlte Haltung ein. Den grundsätzlich unterschiedlichen Umgang mit Menschen, die verantwortungsfähig sind, und solchen, die es nicht sind, kann man also als eine grundlegende soziale Praxis verstehen, die große Teile unseres zwischenmenschlichen Lebens formt. Ich habe bereits im ersten Kapitel darauf hingewiesen, dass beides ein Ausdruck von Achtung sein kann. Wir sind einerseits verpflichtet, der besonderen Verantwortung gegenüber einem anderen Menschen gerecht zu werden, zu dem wir in einer bestimmten Beziehung stehen. Andererseits sind wir ebenfalls dazu verpflichtet, einen Menschen in seiner Verantwortungsfähigkeit und Eigenständigkeit ernst zu nehmen (vgl. Strawson. 1994. 51ff.).

Für meine Untersuchung sind zudem die beiden folgenden Gesichtspunkte von Strawsons Ansatz besonders wichtig. Erstens zeigt er, dass wir eine Praxis der Verantwortung haben, die nicht ohne Emotionen auskommt, und zweitens haben reaktive Emotionen Einfluss auf die Haltungen, die wir anderen gegenüber einnehmen. Der erste Punkt, dass unsere Praxis der Verantwortung von Emotionen geprägt ist, ist sehr plausibel, wenn man bedenkt, welche Rolle Verantwortung in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen spielt.

In Beziehungen nehmen wir bestimmte Rollen gegenüber anderen ein, aufgrund derer wir spezifischen Pflichten haben. Je nach Art der Beziehung sind wir zwar sehr verschieden emotional involviert und verletzlich. Da man *prima facie* jedoch in allen Beziehungen zu einem Minimum an Vertrauenswürdigkeit und Wertschätzung verpflichtet ist, können auch Menschen, die einem nicht besonders nahestehen, zurecht enttäuscht, empört, dankbar und ähnliches mehr sein, je nachdem, wie gut oder schlecht man seiner Verantwortung gerecht wird (vgl. Scanlon. 2008. 122ff.). Ebenso ist der zweite Punkt sehr plausibel, nämlich dass reaktive Einstellungen und Emotionen sich auf die Haltungen gegenüber anderen auswirken. Wenn jemand das Vertrauen eines Freundes enttäuscht, wird dieser ihm den Vertrauensbruch nicht nur übelnehmen, sondern vielleicht auch in Zukunft weniger offenherzig begegnen oder sogar die Freundschaft beenden (vgl. Scanlon. 2008. 123.).

Mit unserer sozialen Praxis sind also normative Erwartungen verbunden, die unsere Beziehungen prägen. Je nachdem, ob unsere Erwartungen übertroffen, enttäuscht oder erfüllt werden, reagieren wir mit unterschiedlichen reaktiven Emotionen, wie beispielsweise Dankbarkeit, Empörung oder Vertrauen. Wenn es uns nicht gelingt, die Erwartungen anderer Menschen zu erfüllen, haben wir auch in Bezug auf uns selbst oft reaktive Emotionen, beispielsweise empfinden wir Gewissensbisse, Reue oder Scham (vgl. Strawson. 1994. 57.). Wer ein schlechtes Gewissen hat oder etwas bereut, hält sich für verantwortlich dafür, normative Erwartungen enttäuscht und sich gegenüber anderen moralisch verwerflich verhalten zu haben. Es kann sich dabei um Erwartungen handeln, die andere an eine Person stellen und ebenfalls um solche, die man an sich selbst richtet. Oft ist es so, dass man das, was andere von einem erwarten, auch von sich selbst erwartet, doch selbstverständlich können diese Erwartungen auch auseinanderfallen. Es gibt auch Erwartungen, die nur die Person selbst an sich stellt. Die Bewohnerin des Pflegeheims, von der weiter oben die Rede war, schämt sich vielleicht, im Jogginganzug dazusitzen, wenn sie von ihrem Sohn Besuch bekommt, und das obwohl sie weiß, dass ihr Sohn gar nicht erwartet, dass sie etwas anderes trägt. Sie schämt sich also allein deshalb, weil sie selbst den Anspruch an sich hat, schick angezogen zu sein, und sich Zeit ihres Lebens darum bemüht hat. Es gehört zu ihrem Bild von sich selbst, wie sie sich gern vor anderen Menschen zeigen möchte. Wer sich schämt, erfüllt nicht die Vorstellung davon, wer er sein und wie er gesehen werden möchte (vgl. Williams. 2000. 91.).

Mit einer Haltung der Selbstachtung sind also bestimmte Vorstellungen verbunden, sie sind Teil des Selbstbildes einer Person. Dieses Bild muss einem nicht in Gänze bewusst sein. Manchmal wird man dessen erst dann gewahr, wenn man es verfehlt und das Gefühl der Scham darauf aufmerksam macht.

Davon abgesehen kann es selbstverständlich auch sein, dass jemand gar keine eigenen Vorstellungen davon hat, wie er sein will, obwohl er in der Lage wäre, ein Selbstbild zu entwickeln. Vielleicht ist es ihm nur insofern wichtig, bestimmte Erwartungen zu erfüllen, als diese von anderen Menschen an ihn herangetragen werden und er Sanktionen vermeiden möchte, die drohen, wenn er die Erwartungen nicht erfüllt. Diese Person nimmt keine Haltung der Selbstachtung ein und ist, wenn das Ergebnis des zweiten Teils meiner Untersuchung stimmt, auch nicht dazu verpflichtet, Selbstachtung auszubilden. Häufiger ist es aber wohl so, dass Menschen bestimmte Vorstellungen davon haben, wer sie sein wollen. Diesen Menschen sind Schamgefühle vertraut, wenn sie ihren Vorstellungen nicht entsprechen, und zwar auch dann, wenn keine Pflichten gegenüber anderen Menschen versäumt oder deren Erwartungen enttäuscht werden. Scham kann sich also auch auf das Verhalten einer Person gegenüber sich selbst beziehen, etwa dann, wenn sie dessen gewahr wird, dass sie hinter den eigenen Ansprüchen zurückbleibt (vgl. Thomason. 2018. 69.).

Um das Konzept der Haltung differenzierter zu betrachten, habe ich zunächst die Annahme verfolgt, dass unsere Haltungen mit bestimmten Vorstellungen davon verknüpft sind, wie etwas ist oder sein sollte. Auch eine Haltung der Selbstachtung rekurriert auf Vorstellungen von der eigenen Identität und davon, wie man sein will. Zu einer Haltung, die sich auf Menschen bezieht (auf andere oder auf sich selbst), gehören darüber hinaus bestimmte reaktive Einstellungen und Emotionen, die unter anderem implizieren, dass man andere oder sich selbst für verantwortlich hält. Welche Haltung man gegenüber anderen oder sich selbst einnimmt, ist dementsprechend auch davon bestimmt, ob man reaktive Einstellungen und Emotionen gegenüber der Person hat. Die Zuschreibung von Verantwortung hat sich bisher als plausibel erwiesen, sofern eine Person in der Lage ist, Vorstellungen und Erwartungen, die an sie herangetragen werden oder die sie selbst hat, zu prüfen und ihr Denken und Handeln damit abzugleichen. Diese Verantwortung bezieht sich also nicht ausschließlich auf einzelne Handlungen oder Verhaltensweisen einer Person, sondern auch auf die jeweilige Haltung, die sie gegenüber anderen oder sich selbst einnimmt. Wer beispielsweise das Geheimnis eines Freundes verrät, obwohl er versichert hat, es nicht zu tun, hat nicht nur ein Versprechen gebrochen, sondern zeigt, dass er keinen Wert auf eine vertrauensvolle Freundschaft legt. Er drückt damit eine bestimmte Haltung aus, für die sein Freund ihn zur Rechenschaft ziehen kann. Man kann annehmen, dass der Person spätestens dann, wenn der Freund sie zur Rede stellt, bewusst wird, dass sie sich falsch verhalten hat. Dieses Bewusstsein in Verbindung mit der Möglichkeit, dass man auch anders hätte handeln zu können, rechtfertigt die Zuschreibung von moralischer Verantwortung (vgl. Wagner. 2020. 40ff.).

Doch was ist mit Haltungen, die dazu führen, dass wir uns schlecht verhalten, die uns aber nicht bewusst sind? Wenn jemand in einem Umfeld aufwächst, in dem sexistische und rassistische Haltungen unhinterfragt reproduziert werden, ist er sich möglicherweise nicht bewusst darüber, dass er diese Haltungen weiterträgt und sich deshalb diskriminierend gegenüber bestimmten Menschen verhält. Diese unbewussten Einstellungen werden unter dem Begriff der impliziten (Vor-)Urteile (*implicit biases*) diskutiert und empirische Untersuchungen zeigen, dass die meisten Menschen derartige implizite Vorurteile haben (vgl. Brownstein und Saul. 2016a, b.). Es handelt sich dabei um Urteile oder Einstellungen, derer wir uns nicht bewusst sind und die in krassem Gegensatz zu unseren moralischen Überzeugungen stehen können, welche wir reflektiert haben und aus guten Gründen für wahr halten. Für das Konzept der Haltung erscheinen mir diese unbewussten Einstellungen ebenso relevant, wie bestimmte Vorstellungen und reaktive Emotionen, denn sie prägen unser Verhalten, Denken und Handeln, auch wenn wir nicht ohne Weiteres in der Lage sind, sie zu reflektieren. Die Frage, ob wir für unsere Haltungen verantwortlich sind, ist gerade in diesem Zusammenhang spannend, denn einerseits scheint es gerechtfertigt zu sein, jemandem moralische Vorwürfe zu machen, wenn er sich sexistisch oder rassistisch verhält. Andererseits aber ist es offenbar sehr schwierig, sich von impliziten Urteilen zu befreien, womit infrage steht, inwieweit man auf diese Aspekte des eigenen Verhaltens überhaupt Einfluss nehmen kann. Diese Überlegungen sind zum einen für die Zuschreibung von Verantwortung gegenüber anderen relevant. Zum anderen spielen sie eine wichtige Rolle für das Konzept der Selbstachtung, weil auch das Selbstverhältnis von fragwürdigen unbewussten Einstellungen geprägt sein kann.

7.3.3 *Unbewusste Einstellungen*

Unsere Haltungen sind von unbewussten Einstellungen und Urteilen geprägt, die teils sehr hilfreich und aus moralischer Sicht vollkommen unproblematisch sein können, teils aber auch zu moralisch verwerflichen Verhaltensweisen führen. Gewiss leiten uns unbewusste Einstellungen, wenn wir uns im Straßenverkehr bewegen oder im Supermarkt an der Kasse stehen, wenn wir bei einem Unfall spontan zur Hilfe eilen oder ein Gespräch mit einem nahstehenden Menschen führen. Vermutlich kommt beispielsweise tiefes Vertrauen gegenüber nahstehenden Menschen oder ein rudimentäres Vertrauen gegenüber Fremden nicht ohne bestimmte Einstellungen aus, derer wir uns nicht in Gänze bewusst werden können. Zugleich aber gibt es auch implizite Einstellungen, die zu diskriminierenden, herabwürdigenden, missachtenden oder geringschätzigen Verhaltensweisen führen. Diese Hypothese wird unter

anderem durch eine mittlerweile sehr bekannte empirische Untersuchung belegt, den sogenannten *Implicit Association Test*. Während dieses Tests sind die Testpersonen aufgefordert, so schnell wie möglich Wörter oder Bilder bestimmten Kategorien zuzuordnen und dabei so wenige Fehler wie möglich zu machen (vgl. Brownstein und Saul. 2016c. 4.). Der bekannteste Test prüft implizite Einstellungen, die die Testpersonen gegenüber anderen Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe haben. Die Testperson sieht beispielsweise das Gesicht eines schwarzen Menschen und muss entscheiden, ob sie es der Kategorie „European American“ oder „African American“ zuordnet. Unter diesen deskriptiven Kategorien sind zudem die normativen Begriffe „Bad“ oder „Good“ aufgeführt, wobei die Kombinationen (*European American – Good; European American – Bad; African American – Good; African American – Bad*) wechseln. Der *Implicit Association Test* zeigt, dass siebzig Prozent der weißen Testpersonen eine schnellere Zuordnung mit weniger Fehlern vornehmen, wenn die Paare *European American – Good* und *African American – Bad* auftauchen. Die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben daraus zunächst den naheliegenden Schluss gezogen, dass die weißen Testpersonen in Bezug auf die Gruppe, der sie selbst angehören, bestimmte positive Vorurteile haben. Doch dasselbe Ergebnis gilt auch für vierzig Prozent der schwarzen Testpersonen, weshalb man ebenfalls darauf schließt, dass sich in impliziten Einstellungen gesellschaftliche Werte und Stereotype spiegeln. Man geht deshalb davon aus, dass das Ergebnis eine Kombination aus unbewusster Bevorzugung aufgrund von Gruppenzugehörigkeit und einer Sensibilität für gesellschaftliche Bewertungen bestimmter sozialer Gruppen zeigt, die impliziten Einstellungen zugrunde liegen (vgl. Brownstein und Saul. 2016c. 5f.).

Für Menschen, die rassistische Überzeugungen weit von sich weisen und jederzeit Partei für den Kampf gegen Diskriminierung ergreifen würden, ist das Ergebnis dieses Tests erschreckend, denn es spricht dafür, dass wir weder wissen noch kontrollieren können, ob wir uns rassistisch verhalten oder nicht. Zudem wurden implizite Einstellungen, die zu diskriminierendem Verhalten führen, auch gegenüber anderen sozialen Gruppen festgestellt, beispielsweise gegenüber Menschen mit Behinderungen, älteren Menschen oder Personen, die nicht den heterosexuellen Normen entsprechen (vgl. Brownstein und Saul. 2016d. 1.). Menschen verhalten sich auch dann diskriminierend gegenüber Mitgliedern bestimmter sozialer Gruppen, wenn sie explizit gegen derartige Diskriminierungen kämpfen oder selbst zu der jeweiligen Gruppe gehören (vgl. Brownstein und Saul. 2016c. 2.). So kann man etwa auch dann, wenn man eine feministisch engagierte Frau ist, unbewusst Frauen für weniger glaubwürdig in ihrer Zeugenschaft halten (vgl. Saul. 2013b. 40.).

Derartige implizite Einstellungen sind relevant für den Begriff der Haltung, da sie unsere Verhaltens- und Handlungsdispositionen unter Umständen stark beeinflussen. Wir sind aufgrund impliziter Einstellungen möglicherweise geneigt, andere ungerecht zu behandeln und haben nicht auf Antrieb die Möglichkeit, das zu bemerken. Doch wenn wir es nicht bemerken können und dementsprechend keine Kontrolle darüber haben, ob wir uns diskriminierend verhalten, stellt sich die Frage, ob wir für diese Verhaltensweisen zur Rechenschaft gezogen werden können. Das Problem der impliziten Einstellungen betrifft nicht nur unsere Haltungen gegenüber anderen Menschen, sondern auch jene, die wir zu uns selbst einnehmen. Eine Haltung der Selbstachtung könnte dadurch untergraben werden, dass sich die Person aufgrund impliziter Einstellungen für weniger berücksichtigungswert oder schätzenswert hält als andere Menschen. Vielleicht gehört sie zu einer Gruppe, deren Mitglieder regelmäßig Diskriminierung erfahren. Oder ihr wurde in anderen Zusammenhängen lange Zeit eine geringschätzig und herabwürdigende Haltung entgegengebracht. Menschen, die zu benachteiligten Gruppen gehören, haben unter Umständen mit solchen Prägungen zu kämpfen (vgl. Saul. 2013a. 41ff.). Dabei ist es keineswegs selbstverständlich, dass sich jemand darüber bewusst ist, dass er ungerecht oder herabwürdigend behandelt wird. Viele Befreiungsbewegungen, wie etwa der feministische Kampf um Geschlechtergerechtigkeit, die Arbeiterbewegung, die Black Lives Matter-Bewegung oder der Kampf Psychiatrieerfahrener um Achtung und Würde, spiegeln wider, dass bestimmte Überzeugungen auch tief in diejenigen Menschen abgesunken sind, die unter ihnen leiden. Denn diese Bewegungen richten sich in der Regel auch an Betroffene, um ihnen die Situation, in der sie sich befinden, bewusst zu machen. Wenn man eine Haltung der Selbstachtung als moralisches Selbstverhältnis versteht, betrachtet man eine Person als verantwortlich in Bezug auf ihren Umgang mit sich selbst. Doch ist diese Zuschreibung von Verantwortung auch dann gerechtfertigt, wenn Menschen sich ihres moralischen Status erst bewusst werden müssen, um entschieden dafür einzustehen, dass ihre Rechte anerkannt werden (vgl. Fischer und Ravizza. 1994. 6f.)?

Implizite Einstellungen sind Prägungen, die Menschen im Laufe ihrer Geschichte erfahren, ohne dass sie sich dessen bewusst sind. Man kann zwar wissen, dass man bestimmte implizite Einstellungen hat, allerdings braucht man dazu Mittel wie den *Implicit Association Test*, eine Reflexion der eigenen Haltung reicht also nicht aus (vgl. Washington und Kelly. 2016. 18.). Auf den ersten Blick lädt das zu der Schlussfolgerung ein, dass man keine Kontrolle über seine impliziten Einstellungen hat und deshalb nicht für sie verantwortlich ist. Daraus würde aber auch folgen, dass man beispielsweise einer Chefin, die aufgrund ihrer impliziten Einstellungen bevorzugt männliche

Kandidaten einstellt, keine moralischen Vorwürfe machen dürfte, wenn ihre Entscheidungen durch entsprechende unbewusste Dispositionen geleitet sind. Hier lohnt es sich jedoch, einmal genauer zu schauen, wofür genau die Chefin verantwortlich oder nicht verantwortlich sein könnte. Als Chefin ist sie aufgrund ihrer sozialen Rolle offenbar dafür verantwortlich, wen sie einstellt und wen nicht. Dank ihrer impliziten Einstellung kommt es dazu, dass ihre Einstellungspraktiken ungerecht sind, ohne dass sie das weiß. Doch was sie weiß oder nicht weiß, ist nicht unbedingt entscheidend dafür, sie zur Rechenschaft ziehen zu können. Sie hat zwar weder Kontrolle darüber, welche impliziten Einstellungen sie hegt, noch ob eine konkrete Entscheidung von diesen Einstellungen beeinflusst wird. Wenn sie aber wissen kann, dass ihre Entscheidungen in dieser Weise beeinflusst sein können, trägt sie durchaus Verantwortung dafür, inwiefern sie dieses Wissen in ihren Entscheidungen über die Stellenvergabe berücksichtigt (vgl. Washington und Kelly. 2016. 19ff.).

Unbewusste Einstellungen sind wie gesagt auch dann relevant, wenn einem daran gelegen ist, sich selbst zu achten. Zum einen kann es sein, dass Menschen, die es aufgrund bestimmter Erfahrungen und Behandlungen ohnehin schon schwerer haben, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen, bestimmte gesellschaftliche Bewertungen verinnerlicht haben, ohne dies zu bemerken. Zum anderen kann es das Selbstbild einer Person infrage stellen, wenn sie realisiert, dass ihre unbewussten Einstellungen im Konflikt stehen mit ihren reflektierten und begründeten moralischen Vorstellungen. Wer sich entschieden gegen Rassismus, Sexismus oder anderen Formen der Diskriminierung positioniert, nimmt es wahrscheinlich nicht mit einem Schulterzucken hin, wenn er erfährt, dass sein Verhalten aufgrund unbewusster Einstellungen wahrscheinlich dennoch diskriminierend ist.

In diesem Kapitel habe ich mich dem Begriff der Haltung gewidmet. Haltungen drücken sich sowohl in mentalen Zuständen aus als auch in Handlungen und Verhaltensweisen aus. Wer eine spezifische Haltung erkennen lässt, ist dispositioniert, in bestimmter Weise zu denken, zu fühlen, zu handeln und sich zu verhalten. Um eine Haltung zu verstehen, ist es hilfreich, sie insbesondere im Hinblick auf drei Aspekte zu beurteilen, nämlich in Bezug auf die Vorstellungen, reaktiven Emotionen und impliziten Einstellungen, die mit der Haltung verbunden sind. Grundsätzlich sind Menschen dann für ihre Haltungen verantwortlich, wenn sie die Möglichkeit haben, sich ihrer Dispositionen bewusst zu sein oder zu werden. Denn unter diesen Umständen sind sie in der Lage, sich bewusst zu ihrem Handeln, ihren intentionalen und ebenso ihren unbewussten Einstellungen zu verhalten. Je nachdem, in welcher Weise man sich zu seinen Dispositionen verhält, nimmt man unterschiedliche Haltungen ein. Wer sich etwa darin übt, mutiger zu sein, versucht, eine bestimmte

emotionale Disposition zu entwickeln, und ein Teil der Haltung, die diese Person einnimmt, besteht dann in der Regulation einer bestimmten Emotion (vgl. Weber-Guskar. 2016. 99.).

So, wie man grundsätzlich Wege finden kann, sich seiner Haltungen gegenüber der Welt oder anderen Menschen bewusst zu werden, gilt dies auch für Haltungen in Bezug auf sich selbst. Wir können das Verhältnis zu uns selbst also gestalten und uns dazu entscheiden, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen. Wer Selbstachtung hat, hat bestimmte Vorstellungen davon, wer er ist und wer er sein will. Außerdem fühlt er sich dafür verantwortlich, diesen Vorstellungen zu entsprechen. Dennoch hat er möglicherweise auch unbewusste Einstellungen, die seine Identität, sein Selbstbild und sein Verhalten prägen, und es ist eine separate Frage, inwieweit wir für unsere unbewussten Einstellungen verantwortlich sind. Die Vorstellungen, die im Selbstbild einer Person enthalten sind, bilden einen bestimmten normativen Maßstab. Selbstachtung hat, wer diesen normativen Maßstab weitestgehend erfüllen und seinem Selbstbild gerecht werden kann. Um zu verstehen, was das genau bedeutet, untersuche ich nun die Konzepte der Identität und des Selbstbildes. Je geringer die Differenz ist zwischen der Identität einer Person und den Vorstellungen davon, wer sie sein will, desto leichter kann sie eine Haltung der Selbstachtung einnehmen. Fallen Identität und Selbstbild dagegen auseinander, empfinden Menschen oftmals Scham, weil sie nicht so sind, wie sie sein und gesehen werden wollen. Scham ist eine selbst-reaktive Emotion und ein Indikator dafür, dass die Selbstachtung einer Person instabil ist. Eine stabile Haltung ist im Gegensatz dazu ein Ausdruck von Integrität. Doch auch wenn die Integrität einer Person gewahrt ist, ist damit noch nicht gesagt, dass sie sich als die, die sie ist, achtet und wertschätzt. Denn hier kommt es auch darauf an, welche Persönlichkeit und welches Selbstbild jemand hat und aus welchen Gründen er sich für schätzenswert hält.

Selbstachtung als eine Haltung zu sich selbst

Darin, wie Menschen zu sich selbst verhalten, kann man oftmals eine bestimmte Haltung erkennen, die sie zu sich selbst eingenommen haben, sei dies nun in bewusster oder unbewusster Weise geschehen oder, was wahrscheinlich meistens der Fall ist, in einer Mischung aus beidem. Eine Haltung zu sich selbst ist dadurch bestimmt, dass eine Person bestimmte Dispositionen hat, sich in Bezug auf sich selbst zu verhalten. Selbstachtung, so habe ich behauptet, zielt vor dem Hintergrund eines moralischen Maßstabs darauf, sich selbst wertschätzen zu können. Es ist aber bisher nicht klar geworden, was das genau bedeutet. Wertschätzen kann man sich zunächst einmal für alles Mögliche, zum Beispiel dafür, ein guter Freund zu sein, dafür, dass man schlagfertig oder eine erfolgreiche Musikerin ist. In diesen Fällen schätzt man sich für bestimmte Eigenschaften wert, die man offenbar wichtig findet. Bei einer ethischen Haltung der Selbstachtung geht es aber nicht nur darum, dass jemand einzelne Merkmale seiner Persönlichkeit wertschätzt. Gegenstand der Haltung ist vielmehr die Person selbst. Sich selbst zu achten, bedeutet also einerseits, eine Haltung einzunehmen sowie andererseits Gegenstand dieser Haltung zu sein. Wie aber ist das möglich? Muss sich die Person dafür gewissermaßen verdoppeln, damit sie sowohl die Akteurin als auch Gegenstand der Selbstachtung sein kann? Diese Beschreibung ist auf den ersten Blick entweder unplausibel oder man muss sie metaphorisch verstehen. Im Folgenden will ich jedoch dafür argumentieren, dass weder das eine noch das andere zutreffen muss.

Dass sich ein Mensch nicht verdoppeln muss, um sich selbst zu achten, es also nicht zwei Menschen aus Fleisch und Blut geben muss, scheint offensichtlich zu sein. In diesem Zusammenhang sind die Begriffe *Mensch* und *Person* hilfreich, die ich bisher weitgehend synonym verwendet habe. Es gibt allerdings eine Differenz zwischen den Begriffen, die für das Konzept der Selbstachtung relevant sind. Mit dem Begriff der Person können wir etwas adressieren, was mit dem Begriff *Mensch* nicht möglich ist. Man kann beispielsweise eine *Person* zur Verantwortung ziehen und damit eine juristische Person meinen, die aber kein Mensch, sondern eine Körperschaft ist. Man kann metaphysische Überlegungen dazu anstellen, ob Personen sich durch bestimmte Fähigkeiten oder Merkmale auszeichnen, die nicht alle Menschen teilen, aber möglicherweise bestimmte Tiere oder Wesen, die uns bisher noch nicht bekannt sind. Manchmal bezieht man sich mit dem Begriff der Person auch auf einen spezifischen

moralischen Status, mit dem bestimmte Rechte verbunden sind. So wird beispielsweise in der Abtreibungsdebatte das Argument vorgebracht, schon Embryonen käme der Personenstatus zu und somit auch ein Recht auf Leben, weshalb eine Abtreibung nicht zu rechtfertigen sei (vgl. Damschen und Schönecker. 2011.). All diese Beispiele sprechen dafür, dass es Unterschiede zwischen *Personen* und *Menschen* gibt. Diese Unterschiede müssen hier allerdings nicht nachgezeichnet werden, da diejenigen, die eine Haltung der Selbstachtung einnehmen können, verantwortungsfähige Personen sind, die auf sich selbst Bezug nehmen sowie ihr Handeln nach bestimmten Kriterien ausrichten können. Wer sich selbst achtet, betrachtet sich als Person und erwartet von anderen Menschen dementsprechend, mit moralischer Achtung behandelt zu werden. Treffen die genannten Bedingungen nicht zu, ist man nicht in der Lage, sich selbst zu achten oder einen Mangel an Selbstachtung zu haben. Diejenigen, die diese Voraussetzungen zur Selbstachtung erfüllen, haben eine komplexe Identität, die man alltagssprachlich *Persönlichkeit* oder *Charakter* nennt¹¹. Neben dem eigenen Personsein ist auch diese individuelle Identität Gegenstand der Selbstachtung, dasjenige, worauf jemand Bezug nimmt, wenn er sich als die Person achtet, die er ist. Für die Haltung der Selbstachtung spielt es dementsprechend eine Rolle, was diese Person ausmacht und unter welchen Umständen sie sich selbst für schätzenswert hält.

8.1 Identität – Was macht eine Person aus?

Der Begriff der Identität kann in Bezug auf Personen in mindestens viererlei Weise verstanden werden (vgl. Wedelstaedt. 2016. 21ff.). Es kann erstens um die Zuschreibung von personaler Identität in Abgrenzung zu Entitäten gehen, die keine Personen sind. Zweitens wird in der philosophischen Debatte zur Identität die Frage diskutiert, woran man erkennt, dass jemand genau eine Person ist. Dies betrifft die synchrone Einheit der Person zu einem bestimmten Zeitpunkt. Personen betrachten wir zudem als Entitäten, die über einen Zeitraum hinweg existieren, in der Regel von der Geburt bis zum Tod. Hierbei handelt es sich um einen dritten Aspekt der *personalen Identität*, nämlich der diachronen Einheit einer Person (vgl. Stoecker. 2019a.). Schließlich kann man, viertens, fragen, was eine Person ausmacht, wodurch sich ihre Persönlichkeit auszeichnet oder welchen Charakter sie hat. Während die ersten drei Aspekte vor allem in

11 Woraus nicht folgt, dass alle jene, die die Bedingungen nicht erfüllen, keine individuelle Identität haben. Sie können sich aber nicht in derselben Weise ins Verhältnis zu dieser setzen.

philosophischen Fachdiskussionen zu finden sind, ist diese vierte Frage nach der Identität einer Person nah an dem, was wir im Alltag unter diesem Begriff verstehen (vgl. Wedelstaedt. 2016. 18ff.). Mir geht es im Folgenden um diese vierte Weise, in der man den Begriff der Identität verwenden kann.

Wenn man eine Person beschreiben will, versucht man, bestimmte Merkmale zu nennen, die die Person ausmachen. Das können beispielsweise soziale Rollen sein, die jemand einnimmt, der Beruf, den jemand ausübt, Interessen, die er verfolgt, Dinge, für die er sich engagiert, Überzeugungen, die er hat, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder auch eine Art und Weise, wie er der Welt, dem Leben oder bestimmten Situationen begegnet. Gerade Letzteres passt dazu, dass wir eine Person oft auch beschreiben, indem wir ihr bestimmte Haltungen zuschreiben. Wir sagen über andere zum Beispiel, sie seien gelassen, konfliktscheu, zugewandt, loyal, misstrauisch, selbstgewiss, unzuverlässig oder vertrauenswürdig. Man beschreibt Haltungen, die jemand gegenüber anderen Menschen einnimmt, die er im beruflichen Kontext zeigt oder angesichts bestimmter Herausforderungen im Leben. Solche Beschreibungen sind geeignet, um jemandem eine bestimmte Einstellung in einem konkreten Moment zuzuschreiben, aber auch, um eine grundsätzliche Haltung zu benennen, die man bei ihm auszumachen glaubt.

Auch das Verhältnis, das eine Person zu sich selbst einnimmt, gehört zu ihrer Identität. Sie kann beispielsweise großes Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten haben, einen Hang dazu, sich selbst etwas vorzumachen oder in übertriebener Weise von sich selbst überzeugt sein. Wenn man den Charakter einer Person beschreiben will, gehört also auch die Frage nach Selbstachtung dazu. Teil der Identität einer Person sind demnach auch der Maßstab, an dem die Person ihre Selbstwertschätzung bemisst, die Verantwortung, die jemand für sich selbst übernimmt, sowie die Frage, wie man sich von anderen Menschen behandeln lässt. Es sind damit bestimmte Verhaltens-, Denk- und Gefühlsdispositionen angesprochen. Dazu zählen auch solche Dispositionen, die den Umgang mit den eigenen Dispositionen betreffen. Wer die Tendenz hat, schnell aus der Haut zu fahren, überlegt sich vielleicht, wie er das verhindern kann. Wer ängstlich ist, mutige Menschen aber besonders schätzenswert findet, wird möglicherweise versuchen, seine Emotionsdisposition zu beeinflussen. Allgemeiner gesprochen, erlaubt dieser Umgang mit den eigenen Dispositionen, dass man sich fragen kann, was man als die Person tun und wie man sich als die Person verhalten soll, die man ist (vgl. Stoecker. 2004. 112.). Man nimmt also eine bestimmte Haltung zu sich selbst ein, aus der heraus man versuchen kann, bestimmte Dispositionen zu beeinflussen und damit zugleich auch, sich selbst zu verändern (vgl. Stoecker. 2004. 109.).

Nicht nur man selbst, sondern auch andere Menschen können beschreiben, was eine Person ausmacht, und diese Beschreibung kann damit übereinstimmen, was diese Person selbst über sich denkt, muss es aber nicht (vgl. Wedelstaedt. 2016. 26.). Insofern kann es sein, dass sich jemand über sich selbst irrt. Vielleicht glaubt er, ein aufgeschlossener Mensch zu sein, die meisten anderen nehmen ihn aber eher als zurückgezogen und unnahbar wahr. Ebenso kann es passieren, dass die Beschreibungen anderer Menschen der Identität einer Person nicht gerecht werden. Vielleicht irren sie sich, weil sie die Person nicht genau genug wahrnehmen oder weil ihre Wahrnehmung von bestimmten Vorannahmen geprägt ist. Solche Vorannahmen können dazu führen, dass durch die Beschreibungen von Personen bereits Bewertungen zum Ausdruck kommen. Manchmal geschehen diese Bewertungen implizit, beispielsweise wenn sich jemand bei der Beschreibung einer Person auf bestimmte Merkmale bezieht, auf die er sich bei anderen Personen in der Regel nicht beziehen würde. Das passiert etwa in Bezug auf Merkmalen wie dem der Hautfarbe, des Geschlechts, der sexuellen Orientierung oder der Herkunft. Um Auskunft über die Identität einer Person zu geben, bezieht man sich auf diese Merkmale häufig nur dann, wenn die Person nicht weiß, nicht männlich, nicht heterosexuell ist oder wenn sie aus einem anderen Land stammt. Es muss sich dabei keineswegs um eine falsche Beschreibung handeln, da die betreffende Person tatsächlich schwarz oder schwul ist. Es handelt sich auch nicht zwangsläufig um eine problematische Beschreibung. Doch der Umstand, dass man eine weiße oder heterosexuelle Person nicht anhand dieser Merkmale beschrieben hätte, trägt dazu bei, dass die Person in bestimmter Weise betrachtet und ihre Identität dadurch geprägt wird. Letzteres geschieht vermutlich nicht, wenn solche Beschreibungen die Ausnahme sind. Doch wenn sie sich wiederholen, steht die Person irgendwann vor der Herausforderung, sich dazu verhalten zu müssen, dass sie oft in Bezug auf diese bestimmten Merkmale beschrieben wird. Beschreibungen, mit denen jemand vorrangig durch die Zugehörigkeit zu bestimmten, in der Regel benachteiligten Gruppen identifiziert wird, können diskriminierend sein. Doch auch unabhängig davon nimmt man grundsätzlich eine Haltung dazu ein, wie man von anderen gesehen wird. Dadurch haben die Wahrnehmung und Beurteilung anderer indirekt Einfluss auf die eigene Identität.

Die Identität von Menschen hängt von vielen verschiedenen Faktoren ab (vgl. Appiah. 2010.). Die gesellschaftlichen und politischen Umstände, unter denen sie aufwachsen und leben, spielen dabei unter anderem eine wichtige Rolle. Gleiches gilt für die Erziehung, die man erlebt, für die Menschen, zu denen man in Nahbeziehungen steht, und die Institutionen, in die man eingebunden ist wie zum Beispiel die Schule. Lange bevor man sich Gedanken

über seine Identität machen kann, wird diese bereits geformt und bildet sich heraus. Dementsprechend kann man die eigene Persönlichkeit nicht einfach wählen, wird sich aber dennoch zu ihr verhalten (vgl. Appiah. 2010. 17ff.). Das Verhältnis einer Person zu ihrer Identität kann deshalb sehr herausfordernd sein, weil sie einerseits vieles als gegeben hinnehmen muss und andererseits immer wieder vor der Frage steht, ob sie damit einverstanden ist oder versuchen will, bestimmte Aspekte und Dispositionen zu verändern. Dieses Verhältnis ist für das Konzept der Selbstachtung von zentraler Bedeutung.

Wer eine Haltung der Selbstachtung einnimmt, kann nicht nur beschreiben, was ihn ausmacht, sondern hat außerdem eine Vorstellung davon, wie er sein will. Nicht immer gelingt es einer Person, ihren Ansprüchen zu genügen. Dann wird sie einer Diskrepanz gewahr zwischen der Vorstellung davon, wer sie sein will, und wer sie tatsächlich ist. Wenn diese Diskrepanz groß ist, kann es schockierend sein, sich ihrer bewusst zu werden, weil klar ist, dass man sich nicht einfach ändern und an das Bild anpassen kann, das man gern erfüllen würde:

Sometimes we are mysterious to ourselves: during a moment of crisis, we might legitimately ask, 'Who am I? What have I become?' People often claim or worry that they have become what they hate or become what they fear, and such worries reflect their own sense of powerlessness about their own identities. (Thomason. 2018. 68.)

Krista Thomason spricht davon, dass man sich in manchen Augenblicken oder Lebensphasen nicht versteht und sich in Bezug darauf, wer man ist, ohnmächtig fühlen kann. In Anbetracht dessen, dass die Lebensbedingungen und das soziale Umfeld die individuelle Identität einer Person stark prägen, liegt es nahe, dass man für sich selbst weder ein offenes Buch noch in der Lage ist, die eigene Persönlichkeit frei nach den eigenen Wünschen zu gestalten (vgl. Stoecker. 2006b. 154f.). Doch Fragen wie *Wer bin ich? Was ist aus mir geworden?* können nicht nur schmerzhaft sein, weil man sich in einem bestimmten Moment so hinnehmen muss, wie man ist, sondern auch, weil man es versäumt hat, Einfluss auf die eigene Persönlichkeit zu nehmen, oder es in einer Weise getan hat, mit der man nicht mehr einverstanden ist. Das heißt zugleich aber auch, dass man sich selbst nicht grundsätzlich machtlos ausgeliefert ist. Man kann immer wieder prüfen, welches Selbstbild man als Maßstab anlegt und ob man diesem entspricht. Doch auch wenn man das tut, ist es selbstverständlich möglich, dass man die eigene Persönlichkeit falsch einschätzt oder einem Selbstbild entsprechen will, dass man zu einem späteren Zeitpunkt als fragwürdig betrachtet. In diesem Augenblick erlebt man dann vielleicht das, wovon Thomason in dem Zitat spricht.

Obwohl wir also einerseits unsere Identität nicht wählen können wie ein Kleidungsstück, das wir anziehen, oder ein Buch, das wir lesen möchten, gibt es andererseits durchaus einen Weg, sich selbst zu verändern, indem man seine Gewohnheiten hinterfragt, sich bestimmten Einflüssen aussetzt oder entzieht und seine Überzeugungen auf ihre Gültigkeit hin prüft (vgl. Stoecker. 2004. 109.). Das Verhältnis zwischen der eigenen Identität und dem eigenen Selbstbild ist zentral dafür, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen. Da man ein unpassendes Bild von sich selbst entwickeln kann, und es wie gesagt nicht leicht ist, sich selbst zu verändern, kann es zu einer Differenz zwischen Identität und Selbstbild kommen. Sich einer solchen Differenz bewusst zu werden, kann dazu führen, dass man sich schämt, weil man in einer bestimmten Weise gesehen wird oder sich selbst sieht, mit der man nicht einverstanden ist. Die Selbstachtung einer Person gerät dann ins Wanken, ihre Haltung ist weniger stabil und ihre persönliche Integrität ist bedroht.

Zusammengefasst verstehe ich das Konzept der Identität hier im Sinne der Persönlichkeit eines Menschen. Sie umfasst alle Eigenschaften, die diese Person ausmachen. Wenn wir die Persönlichkeit eines anderen oder unsere eigene beschreiben, nehmen wir dabei unter anderem Bezug auf bestimmte Haltungen, die wir der Person zuschreiben. Diese Haltungen werden geprägt von Menschen, die uns umgeben, und von Umständen, unter denen wir leben. Wir prägen sie aber auch selbst, weil wir die Möglichkeit haben, uns zu unseren Haltungen und damit zu Aspekten unserer Persönlichkeit zu verhalten. Es ergibt sich hieraus ein gewisses Spannungsverhältnis, insofern man einerseits seine eigene Identität als gegeben hinnehmen muss, andererseits jedoch seine Handlungen, Verhaltensweisen und Haltungen beeinflussen und sich dadurch bewusst verändern kann. Für eine stabile Haltung der Selbstachtung ist es eine Voraussetzung, dass die eigene Identität dem normativen Maßstab, an dem wir unsere Persönlichkeit bemessen, im Großen und Ganzen entspricht. Allerdings ist damit noch nicht gesagt, dass diese Haltung bedeutet, dass sich eine Person als die, die sie ist, achtet und wertschätzt. Denn das hängt auch von ihrem Selbstbild ab, worauf ich nun im folgenden Abschnitt eingehen werde.

8.2 Selbstbild

Unter einem Selbstbild kann man eine Sammlung von Vorstellungen verstehen, die man sich über sich selbst macht (vgl. Deigh. 1983; Weber-Guskar. 2016. 232.). Ein Selbstbild erschöpft sich nicht in der Beschreibung dessen, wie man sich selbst wahrnimmt, sondern ist wesentlich dicker, insofern es auch mit normativen Vorstellungen verbunden ist, beispielsweise davon, wie man

bestimmte Rollen ausfüllen sollte. Eine Person, die glaubt, ihre Rolle als Pflegekraft gut auszufüllen, hat bestimmte Vorstellung davon, was eine gute Pflegekraft ausmacht. Man kann sie nach den Gründen ihrer Einschätzung fragen und erwarten, dass sie bestimmte Eigenschaften, Verhaltensweisen, Haltungen etc. nennt, die ihr für den Beruf maßgeblich erscheinen. Sie kann sich vor dem Hintergrund dieser Gründe also als Pflegekraft wertschätzen. Diese Feststellung allein sagt allerdings noch nichts darüber aus, welchen Stellenwert diese berufliche Rolle für die Person hat. Vielleicht ist es ihr sehr wichtig, eine gute Pflegekraft zu sein, weil sie ihren Beruf liebt. Oder es spielt für sie nur eine untergeordnete Rolle, denn eigentlich strebt sie eine musikalische Karriere an und die Arbeit in der Klinik dient vor allem dazu, den notwendigen Lebensunterhalt zu verdienen. Oder aber für ihr Selbstbild ist beides gleichermaßen wichtig, sowohl die Arbeit als Pflegekraft als auch ihr musikalisches Engagement (vgl. Williams. 1981.).

Selbstbilder sind komplex, da wir in der Regel sehr viele verschiedene Rollen in unserem Leben einnehmen, denen gerecht zu werden schwierig ist, insbesondere dann, wenn sie miteinander in Konflikt geraten. Wir stehen also nicht nur vor der Herausforderung, die jeweiligen Rollen auszufüllen, sondern auch, mit ihnen umzugehen, ihre Anforderungen gegeneinander abzuwägen und zu entscheiden, wie wichtig uns die einzelnen Rollen sind (vgl. Stoecker. 2004. 111f.). Das heißt, man kann diese Rollen reflektieren und prüfen, welche Ansprüche man mit ihnen verbindet, und in diesem Zuge Haltungen zu ihnen einnehmen. Das Selbstbild bezieht sich also auf diese verschiedenen Rollen und beinhaltet bestimmte Vorstellungen und Bewertungen der Person. Auch für das Selbstbild gilt das, was ich über die Identität einer Person gesagt habe. Es ist ebenfalls davon geprägt, unter welchen Umständen man aufwächst und lebt. Es wird von Haltungen, Werten und Überzeugungen geformt, die man in seinem Umfeld vermittelt bekommt (vgl. Weber-Guskar. 2016. 221ff.). Dies geschieht beispielsweise, indem man bestimmte Vorstellungen in das Bild von sich selbst übernimmt, oft ohne es bewusst zu bemerken. Doch auch wenn vieles unbewusst und nebenbei in das Selbstbild einer Person einsinken kann, gibt es zugleich auch die Möglichkeit, dieses Bild zu gestalten und zu entwerfen (vgl. Mummendey. 2002. 2.).

Ein Selbstbild drückt sich darin aus, was Menschen tun, was sie für wichtig halten, worum sie sich sorgen und wonach sie streben. Andere Menschen reagieren darauf und formen das Bild mit, sei es, indem sie es unterstützen, es ablehnen oder mit Desinteresse und Gleichgültigkeit darauf reagieren. Die Reaktionen anderer Menschen spiegeln ihre eigenen Haltungen wider. Wenn der wohlherzogene Teenager anspruchsvoller Eltern seine berufliche Zukunft in der Gastronomie sieht und es völlig abwegig findet, studieren zu gehen,

könnten die Eltern darauf mit Vorbehalten und Ablehnung reagieren. Vielleicht wollen sie aber auch verstehen, wie ihr Sohn auf diese Idee kommt. Dann ist es an dem Sohn, seinen Eltern zu erklären, warum ihm an der Arbeit in der Gastronomie so viel mehr liegt als an einer Karriere, die er mit einem Studium entwickeln könnte. Der Sohn kann mit Hilfe von Gründen versuchen, den Eltern seine Vorstellungen und damit einen Teil seines Selbstbildes verständlich zu machen (vgl. Weber-Guskar. 2016. 163ff.). Wir reagieren auf die Selbstbilder anderer Menschen, indem wir sie mit unseren eigenen Vorstellungen abgleichen. Es gibt Selbstbilder, die man gut verstehen und nachvollziehen kann, mit denen man sich selbst auch bis zu einem gewissen Grad identifizieren kann. Am anderen Ende des Spektrums gibt es aber auch solche, die einem in weiten Teilen unverständlich erscheinen. Je nachdem, in welchem Umfeld wir leben, ist es leichter oder schwerer Selbstbilder zu entwickeln, die mit der eigenen Identität vereinbar sind. Édouard Louis beschreibt in *Das Ende von Eddy*, dass ihm in seiner Jugend gar nicht die Möglichkeit eines passenden Selbstbildes zur Verfügung stand, weil die Menschen in dem Dorf, in dem er lebte, tiefsitzende Ressentiments gegen homosexuelle Männer hegten. Statt ein Selbstbild zu entwickeln, das er mit seiner Identität in Verbindung bringen kann, versucht er als Zwölfjähriger mit erheblicher Anstrengung seine Identität zu verändern, um zu einem „echten Kerl“ zu werden (Louis. 2019. 167.). Doch das Bild steht in starkem Kontrast zu ihm selbst. Er beschreibt sich als einen Jungen, dessen Stimme, Gestik und Körpersprache deutlich feminer gerieten als die der anderen Jungen im Dorf:

Dieses Gehabe war stärker als ich, und ebenso wenig konnte ich für meine schrille Stimme. Auch meine Art zu gehen war nicht selbst gewählt, der ausgeprägte, viel zu stark ausgeprägte Hüftschwung, recht, links, rechts, links, und ebenso die gellenden Schreie, die aus meinem Körper kamen, ich stieß sie nicht selbst aus, sie kamen eigenmächtig aus meiner Kehle, wenn ich überrascht oder froh war oder mich erschrak. (Louis. 2019. 26.)

Dieses Beispiel zeigt, wie wichtig es ist, ein Selbstbild entwickeln zu können, bei dem die Chance besteht, es in Einklang zu bringen mit der eigenen Identität. Andernfalls leiden Menschen darunter, dass sie nur mit großer Kraftanstrengung dazu stehen zu können, wer sie sind. Die Gefahr von anderen durch Bloßstellungen, Demütigungen oder gar Misshandlungen bedroht und beschämt zu werden, ist unter diesen Umständen groß. Eddy erfährt in seinem Dorf, in der Familie und in der Schule schlimme Demütigungen und Misshandlungen. Die Menschen in seinem Umfeld drängen ihm nicht nur das Bild des *echten Kerls* auf, das er dann mit aller Kraft als sein Selbstbild aufzubauen versucht. Sie stellen ihn zudem regelmäßig darin bloß, dass er diesem

Bild nicht im Entferntesten entspricht. Dieses Beispiel zeigt, dass man nicht nur daraufhin beurteilt wird, welches Selbstbild man hat, sondern mindestens ebenso sehr daraufhin, wie groß der Abstand zwischen der eigenen Identität und seinem Selbstbild ist. Sich als jemand darzustellen, der man eigentlich nicht ist, heißt eine Rolle zu spielen, eine Persönlichkeit zu imitieren, die nicht die eigene ist. Je weniger die Rolle zu einem passt, desto größer ist die Gefahr, aus der Rolle zu fallen, und wer aus der Rolle fällt, der blamiert sich, wird noch weiter bloßgestellt oder von anderen beschämt. Schlimmstenfalls verliert man sein Gesicht. Das, was man gegenüber anderen präsentiert, wird als eine hohle Maske gesehen und nicht länger geglaubt. Weiter oben habe ich behauptet, dass Menschen in solchen Situationen häufig mit Scham reagieren. Die Frage ist nun, was dafürspricht, dass es tatsächlich so ist.

8.3 Scham

Man kann versuchen, die Verbindung zwischen dem Konzept der Selbstachtung und dem der Scham begrifflich zu fassen, wie es beispielsweise Gabriele Taylor tut. Sie behauptet, dass Selbstachtung zu haben damit einhergeht, unter bestimmten Bedingungen Scham zu empfinden. Würde man gar keine normativen Erwartungen an das eigene Verhalten stellen, wäre man schamlos (vgl. Taylor. 1995. 161.), ein Zustand, der möglicherweise bequem, aber gewiss nicht erstrebenswert ist. Wer Selbstachtung hat, ist in der Lage, sich selbst im Hinblick auf einen bestimmten normativen Maßstab zu beurteilen. Wenn man diesem Maßstab weitestgehend entspricht, ist es leichter, seine Selbstachtung aufrechtzuerhalten. Wenn Menschen aber gedemütigt oder herabgesetzt werden, wenn sie merken, dass sie bestimmte eigene Ansprüche nicht erfüllen können, wenn sie sich eingestehen müssen, dass sie fehlbar oder verletzlich sind, oder wenn sie glauben, vor anderen Menschen bloßgestellt zu sein, werden sie einer Differenz gewahr, die zwischen dem, was sie sind oder erleben, und ihrem Selbstbild besteht. Eine solche Differenz ist zwar nicht zwangsläufig mit Scham verbunden, sie kann es aber oftmals sein.

Man schämt sich, wenn man glaubt, dass man sich in einer Weise verhält oder erscheint, die man selbst oder die andere als verwerflich, lächerlich, ungenügend oder abschätzig beurteilen (vgl. Williams. 2000. 105.). Im Augenblick der Scham steht man vor vollendeten Tatsachen und fühlt sich den Blicken anderer Menschen oder auch dem eigenen hilflos ausgeliefert (vgl. Sartre. 1998. 457ff; Lotter. 2011b. 77ff.). Man möchte im Boden versinken oder hat, wie Williams sagt, den „Wunsch, der Raum, den ich gerade einnehme, möge sofort leer sein“ (Williams. 2000. 105.). In diesem Sinne fehlt dem, der sich schämt,

die Kontrolle über die Situation, er kann nicht verhindern, sich zu blamieren, gedemütigt zu werden oder sein Gesicht zu verlieren. Gleichzeitig bedeutet Scham aber auch, dass man sich für verantwortlich dafür hält, wie man von anderen oder sich selbst wahrgenommen wird. Im Zusammenhang mit den reaktiven Einstellungen und Emotionen, die wir gegenüber anderen haben, habe ich bereits erwähnt, dass Scham eine reaktive Emotion ist, die sich auf die Person selbst richtet. Die Person schreibt sich selbst die Verantwortung dafür zu, dass sie in einer Weise gesehen wird, in der sie nicht gesehen werden will. Anders als im Falle der Schuld, die man in Bezug auf andere empfindet, ist man bei der Scham selbst diejenige, auf die sich das Gefühl bezieht (vgl. Williams. 2000; Lotter. 2015, 105.). Man erlebt einerseits also eine Art Kontrollverlust, da man es gern verhindert hätte, in bestimmter Weise gesehen zu werden, andererseits aber glaubt man trotzdem, dafür verantwortlich zu sein. Auf den ersten Blick passt das schlecht zusammen, da die Zuschreibung von Verantwortung in der Regel mit der Bedingung verbunden ist, dass man etwas hätte anders machen können, während Scham offenbar bedeutet, dass einem Kontrolle gerade abhanden gekommen ist (vgl. Fischer und Ravizza. 1994. 6f; Thomason. 2018. 69; Talbert. 2019.).

Eine Möglichkeit, auf dieses Problem zu reagieren, besteht darin, nur diejenigen Fälle von Scham ernst zu nehmen, bei denen die Akteurin die Chance hatte, anders zu handeln. Eine Lügnerin beispielsweise, die sich schämt, weil ihre Lüge aufgedeckt wurde, hätte auch aufrichtig sein können. Sie schämt sich deshalb zurecht. Wer sich aber schämt, obwohl er gar nichts dazu beigetragen hat, um in die beschämende Situation zu geraten, unterliegt nach diesem Verständnis von Scham einem Irrtum. Manchmal werden diese ‚irrigen‘ Fälle von Scham als irrational beschrieben oder damit erklärt, dass die Betroffenen falsche Überzeugungen hegen (vgl. Deonna et al. 2011. 108ff; Thomason. 2018. 29ff.). Oder man löst das Problem, indem man die fragliche Kontrolle nicht auf das Handeln der Person bezieht, sondern auf ihre Überzeugungen und Werte. Um angemessene Scham handle es sich demnach nur dann, wenn man seine Überzeugungen und Werte unter bestimmten Bedingungen infrage stellt oder aufgibt. Wenn man ihnen aber treu bleibt, habe man keinen Anlass sich zu schämen, unabhängig davon, was man tut. Scham wäre folglich angemessen, wenn man sich moralisch korrumpieren lässt und seine moralische Integrität preisgibt (vgl. Taylor. 1995. 165ff.). Schämt man sich aber, obwohl es eigentlich fremde Standards und Maßstäbe sind, die man verfehlt, so seien dies Momente „falscher Scham“ (vgl. Taylor. 1995. 169.). Falsch deshalb, weil man die normativen Standards in solchen Augenblicken nur vorübergehend annimmt, sie tatsächlich aber nicht vertritt. Eine Person könnte dementsprechend

angemessene Scham vermeiden, indem sie ihren eigenen Standards treu und damit integer bleibt.

Beide Lösungen erscheinen mir unbefriedigend, denn es ist nicht irrational, sich für Dinge zu schämen, an denen man nichts ändern kann (vgl. Deigh. 1983. 232ff.). Wer sich etwa dafür schämt, dass andere ihn geringschätzen, weil er kein *echter Kerl* ist, nicht aus gutem Hause kommt oder weil er behindert ist, reagiert in diesen Augenblicken nicht irrational, auch wenn er für das fragliche Merkmal nichts kann. Wenn man sich schämt, ist man in seiner ganzen Person davon betroffen und als diese fühlt man sich verantwortlich dafür, wer man ist. Aus diesem Grund erscheint es mir falsch, das Gefühl der Scham von der Person loszulösen und nur auf bestimmte Eigenschaften zu beziehen, um es in einem nächsten Schritt dann als irrational zu beschreiben. Diese Überlegung spricht gegen den ersten Lösungsvorschlag. Nach dem zweiten Lösungsvorschlag liegt die Integrität einer Person allein darin, dass sie weiterhin an ihre eigenen Überzeugungen glaubt, doch auch das ist nicht plausibel. Es stimmt zwar, dass eine Person, die gezwungen wird, entgegen ihren Überzeugungen moralisch verwerfliche Dinge zu tun, nicht ihre moralische Integrität verletzt, schließlich lag es außerhalb ihrer Möglichkeiten, etwas an der Situation zu ändern. Doch auch wenn die Person ihren moralischen Überzeugungen treu bleibt, ist die Scham, die sie empfindet, nicht falsch oder unangemessen. Schamgefühle beziehen sich nicht in erster Linie oder ausschließlich auf moralische Fehltritte. Wer sich dafür schämt, im Sterne-Restaurant nicht die Etikette zu beherrschen, muss nicht glauben, dass es sich dabei um eine moralische Frage handelt. Es ist eher so, dass er dem Bild, das er von sich zeigen möchte, nicht gerecht wird, und glaubt, dass andere ihn deshalb in einem schlechten Licht sehen. Das kann mit moralischen Verfehlungen zu tun haben, aber eben auch mit anderen Dingen. Ich denke deshalb, dass Scham sich nicht nur auf die moralische Integrität einer Person bezieht, sondern auch auf ihre persönliche Integrität (vgl. Stoecker. 2003, 2004.). Wer gezwungen ist, moralisch verwerflich zu handeln, muss nicht fälschlicherweise glauben, dass seine moralische Integrität verletzt ist. Dennoch kann das Handeln mit seinem Selbstbild unvereinbar sein und das bedeutet, dass dadurch seine persönliche Integrität beschädigt wurde.

Aus diesen Überlegungen folgt also zweierlei. Erstens bezieht Scham sich nicht ausschließlich auf einzelne Handlungen oder Eigenschaften, sondern immer auch auf die Person im Ganzen und als diese fühlen Menschen sich dafür verantwortlich, wer sie sind. Zweitens betrifft diese Verantwortung nicht nur das moralische Handeln, sondern eben auch die Frage, was die Person individuell ausmacht und wie sie sich darstellt. Dies umfasst alle möglichen

ihrer Eigenschaften, angefangen von Handlungs- und Verhaltensweisen, über ihre Haltungen bis hin zu Merkmalen wie der Herkunft, dem Körper, den geistigen Fähigkeiten, der sexuellen Orientierung, einem Dialekt und vielem anderen mehr. Denn all diese Eigenschaften gehören zu der individuellen Identität einer Person.

Da Scham immer damit einhergeht, in einer bestimmten Weise gesehen zu werden, handelt es sich um ein soziales Geschehen. Zwar kann man sich auch vor sich selbst schämen, doch auch dafür ist wesentlich, dass man aus der vorgestellten Perspektive eines anderen auf sich blickt (vgl. Williams. 2000. 96ff; Lotter. 2011b. 113ff.). Dieser Umstand erklärt, warum Scham mit einem Gefühl des Kontrollverlustes verbunden ist, da man keinen unmittelbaren Einfluss darauf hat, wie man von anderen gesehen und beurteilt wird. Mittelbar besteht er aber sehr wohl, denn wir nehmen ständig Einfluss darauf, wie andere Menschen uns sehen. Doch in Augenblicken der Scham stehen wir viel schlechter da, als uns lieb ist, und können daran nichts ändern. Diesen Kontrollverlust habe ich weiter oben als einen Aspekt der Scham beschrieben, der nicht gut damit zusammenzupassen scheint, dass man sich gleichzeitig als verantwortlich dafür betrachtet, wer man ist. Tatsächlich stehen die beiden Aspekte aber nicht im Gegensatz zueinander, denn sie beziehen sich auf zwei verschiedene Gegenstände, einmal auf die Frage, wie man von anderen gesehen wird, und zum anderen darauf, dass man dafür verantwortlich ist, die zu sein, die man ist. Doch auch wenn es sich hier um zwei unterschiedliche Gegenstände handelt, sind die beiden Aspekte eng miteinander verknüpft und diese Verbindung macht Schamgefühle so prekär. Sowohl für die eigene Identität als auch für das Selbstbild einer Person ist es wichtig, wie sie von anderen gesehen wird. Und je nachdem, wie groß die Diskrepanz zwischen der Identität und dem Selbstbild ist, ist es für die Person leichter oder schwieriger, der genannten Verantwortung gerecht zu werden und für sich einzustehen.

Wie wichtig es ist, in einem akzeptablen Licht von anderen gesehen zu werden, kann man an den vielfältigen Situationen sehen, in denen Menschen dazu neigen, sich zu schämen. Es kann beschämend sein, wie Luft behandelt zu werden oder auf andere Weise Missachtung zu erfahren. Menschen reagieren mit Scham, wenn ihre Grenzen verletzt werden und sie nicht selbst darüber bestimmen können, was und wie viel sie von sich preisgeben. Scham entsteht auch, wenn man ausgegrenzt wird, wenn andere Menschen einem vermitteln, dass man nicht ‚normal‘ sei, ihre Erwartungen nicht erfülle oder man ‚nicht gut genug‘ für sie sei (vgl. Immenschuh und Marks. 2014. 37ff.). Es kann beschämend und ehrverletzend sein, schlecht angesehen zu werden, selbst dann, wenn man nicht die Werte teilt, die dem Urteil der anderen

Menschen zugrunde liegen. Denn die damit einhergehende Ablehnung spürt man unmittelbar im Kontakt mit anderen, während die Beurteilung der in Rede stehenden Werte einen differenzierteren Reflexionsprozess erfordert. Wir können zwar danach streben, uns von Missachtung, Ausgrenzung und vielleicht auch von Grenzverletzungen zu distanzieren, indem wir ihre Genese nachvollziehen und die impliziten Normen und Werte auf ihre Gültigkeit überprüfen. Dennoch kann man sich nicht grundsätzlich davor schützen, ein Opfer von Beschämung zu werden, eben weil wir als soziale Wesen grundlegende Bedürfnisse nach Anerkennung, Schutz, Zugehörigkeit und Integrität haben (vgl. Immenschuh und Marks. 2014. 56.). Das heißt, das Selbstbild und die Wertschätzung einer Person für sich selbst bestehen nicht losgelöst davon, welches Bild andere Menschen von der Person haben, und ob sie ihr Wertschätzung entgegenbringen.

Wer sich schämt, wird in einer Weise gesehen, mit der er nicht einverstanden ist. Er hat also eine andere Vorstellung von sich selbst, ein bestimmtes Selbstbild, das nicht dazu passt, wie er in der fraglichen Situation erscheint. Die Differenz zwischen dem, wie man erscheint, und wie man zu sein glaubt oder wie man sein will, macht es schwer, die eigene Selbstachtung aufrechtzuerhalten. Man kann in diesen Momenten nicht dafür einstehen, wer man ist, sondern hadert stattdessen mit der eigenen Identität. Die Gründe dafür können wie gesagt divers sein. Es kann sein, dass man seinen eigenen Ansprüchen nicht genügt. Die Dame im Pflegeheim, die ihren Besuch nicht im Jogginganzug empfangen möchte, könnte es deshalb nicht wollen, weil sie sich als eine stets schick gekleidete Person sieht und diesen Anspruch an sich selbst erfüllen möchte. Man kann sich auch schämen, weil man bestimmten Konventionen nicht genügt. Der Gast des Sterne-Restaurants, der mit der Etikette nicht vertraut ist, schämt sich vor seiner Begleitung vielleicht dafür, dass er aus einer Arbeiterfamilie kommt und mit den Gepflogenheiten dieser vornehmeren Welt nicht viel anzufangen weiß. Im besonderen Maße tritt Scham aber dann auf, wenn man gedemütigt, verhöhnt oder verachtet wird. Dafür gibt es drastische Beispiele, aber auch subtilere, wie eines, von dem Louis in *Das Ende von Eddy* erzählt. In dem Dorf, in dem Eddy aufwächst, wird es wertgeschätzt, viel zu wiegen. Viele seiner Familienmitglieder sind fettleibig und machen Witze darüber, dass er dünn und schwächling gebaut ist. Diese Bemerkungen veranlassen ihn schließlich dazu, den Plan zu fassen, dick zu werden, und er nimmt innerhalb eines Jahres 20 Kilogramm zu (vgl. Louis. 2019. 14f.). Scham kann also eine korrektive Funktion haben und dadurch dem Selbstschutz dienen (Taylor. 1985. 161; Lotter. 2011b. 83ff.). In dem Moment, in dem man sie empfindet, kann man zwar nicht mehr viel tun, sondern ist

der Situation ausgeliefert. Doch gerade aufgrund dieser Ohnmacht und dem Gefühl, nicht schätzenswert zu sein, kann Scham dazu motivieren, eine ähnliche Situation in Zukunft zu vermeiden (vgl. Williams. 2000. 92ff.).

Eine Möglichkeit, Scham zu vermeiden, besteht darin, sich den Vorstellungen anzunähern, die man im Augenblick der Scham nicht erfüllen konnte. Weil Louis' Protagonist dafür verhöhnt wird, dünn und schwächlich zu sein, will er dick werden, in der Hoffnung, dann mehr Wertschätzung von anderen Menschen zu erfahren. Dieses Beispiel ist bedrückend und man will sofort einwenden, dass die Wertschätzung einer Person nicht von ihrem Körperbau abhängen sollte. Stattdessen will man den Jungen ermutigen, den Demütigungen etwas entgegenzusetzen. Auch das kann ein Weg sein, die Scham zu verringern, auch wenn er in der Regel sehr viel mehr Mut und Kraft sowie Reflexions- und Durchhaltevermögen fordert. Die motivierende Kraft von Scham wird allerdings oft auch als etwas Positives betrachtet, insbesondere dann, wenn Scham die Reaktion auf moralische Verfehlungen ist. Wenn sich jemand dafür schämt, hinter dem Rücken seines Freundes schlecht über ihn gesprochen zu haben, und daraufhin motiviert ist, sein Verhalten wiedergutzumachen oder in Zukunft loyaler zu sein, spielt dieses Gefühl eine wichtige Rolle für die Freundschaft und die charakterliche Entwicklung der Person. Vollkommen schamlos zu sein, ist also keineswegs erstrebenswert.

Zu Beginn dieses Abschnitts habe ich behauptet, dass ein besonderer Zusammenhang zwischen *Scham* und *Selbstachtung* besteht. Scham empfinden zu können, ist eine besondere Fähigkeit und eine Voraussetzung dafür, sich selbst achten zu können. Nur dann, wenn man einen normativen Maßstab dafür hat, wer und wie man sein will, kann man an diesem Maßstab scheitern und wünscht sich dann womöglich, im Boden zu versinken. Scham ist ein Indikator dafür, dass Menschen mit ihrer Identität oder ihrem Selbstbild hadern, und das wiederum erschwert es ihnen, sich selbst zu achten und für sich einzustehen. Wer Scham empfindet und sich einer Diskrepanz zwischen der eigenen Identität und seinem Selbstbild bewusst wird, kann sich dazu verhalten und Einfluss auf sein Verhalten und seine Dispositionen nehmen. Ebenso kann die Scham Anlass sein, das eigene Selbstbild zu überprüfen. Dass wir in der Lage sind, Haltungen gegenüber uns selbst zu beeinflussen, passt gut dazu, Scham als eine selbst-reaktive Emotion zu betrachten, die mit der Selbstzuschreibung von Verantwortung verbunden ist. Wenn es stimmt, dass Scham sich auf die gesamte Person bezieht und nicht allein auf einzelne Eigenschaften oder Handlungen, dann betrachtet man sich als verantwortlich dafür, dass man die ist, die man ist. Angesichts dessen aber, dass vieles von der Identität einer Person durch bestimmte Gegebenheiten festgelegt ist und durch Umstände oder andere Menschen stark beeinflusst wird, ist gar nicht

klar, ob wir tatsächlich dafür verantwortlich sind, dass wir die sind, die wir sind.

8.4 Sind wir verantwortlich dafür, dass wir die sind, die wir sind?

Manche Menschen schämen sich wie Eddy für ihren Körper. Andere schämen sich für ihre Herkunft, ihre sexuelle Orientierung oder ihr Geschlecht, für ihre Bildung, ihre Hautfarbe und vieles andere mehr, das sie weder bestimmen noch an dem sie etwas ändern können (vgl. Thomason. 2018. 66f.). Laut Thomason schämen wir uns sogar am häufigsten für Aspekte unserer Persönlichkeit, die wir nicht gewählt haben: „We most frequently feel shame about, what I will call, our nonvoluntary identities.“ (Thomason. 2018. 69f.). Welche Hautfarbe man hat, wie man sexuell orientiert ist, ob man sich weder als Frau noch als Mann sieht, woher man kommt, welchen Bildungshintergrund man hat usw. sind offensichtlich Eigenschaften, für deren Zustandekommen man selbst nicht verantwortlich ist. Deshalb ist es vielleicht doch naheliegend, diese Fälle von Scham als irrational zu betrachten, denn wenn man keinen Einfluss auf etwas hat, scheint es falsch zu sein, sich selbst dafür als verantwortlich zu betrachten.

In diesem Abschnitt untersuche ich nun genauer, was es bedeutet, dafür verantwortlich zu sein, dass man die Person ist, die man ist. Denn wenn man behaupten will, dass jemand, dem etwas an seiner Selbstachtung liegt, ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst einnehmen sollte, dann muss er grundsätzlich auch in der Lage dazu sein. Man muss ihm also die Verantwortung für dieses Verhältnis zuschreiben können. Diese Verantwortung bezieht sich auf das komplexe Verhältnis zwischen der Identität, die in vielerlei Hinsicht nicht gewählt ist, und dem Selbstbild einer Person. Eine Haltung der Selbstachtung nimmt eine Person dann ein, wenn sie sich um dieses Verhältnis kümmert und ihr daran gelegen ist, eine Übereinstimmung zwischen dem, was sie für wichtig hält, worum sie sich sorgt oder wonach sie strebt und ihrem tatsächlichen Handeln, Verhalten, Denken und Fühlen herzustellen. Diese Übereinstimmung könnte man auch als *persönliche Integrität* bezeichnen. Die Person verkörpert das, was sie zu sein vorgibt, es besteht kein Bruch zwischen ihrem Selbstbild und ihrer Persönlichkeit. Im Zusammenhang mit der korrekativen Funktion von Scham ist deutlich geworden, dass man sich um seine persönliche Integrität bemühen kann, indem man entweder versucht, seinem Selbstbild zu entsprechen oder das Selbstbild zu verändern, falls es allzu weit von der eigenen Identität entfernt ist.

So gesehen ist es also erst einmal plausibel, einer Person Verantwortung für ihre Selbstachtung zuzuschreiben. Doch was bedeutet das für diejenige,

die sich für etwas schämt, was zwar Teil ihrer Identität ist, was sie aber nicht ändern kann? Die einfachste Antwort lautet, dass sie dann eben ihr Selbstbild ändern muss, um ihre persönliche Integrität herstellen oder wahren zu können. Das würde allerdings bedeuten, dass es letztendlich irrelevant ist, welches Bild man von sich selbst hat, solange es nur mit der eigenen Persönlichkeit zur Deckung gebracht werden kann. Das stimmt jedoch mitnichten und hat sich am Beispiel von Eddy bereits gezeigt. Das Umfeld, in dem Menschen leben, hat großen Einfluss darauf, welchem Bild ein Mensch zu entsprechen versucht. Louis' Text zeigt das sehr deutlich. Der ganze Roman handelt vom Kampf des Protagonisten, das Bild des *echten Kerls* zu erfüllen, auch dann, wenn bereits unzählige Erfahrungen dafür sprechen, dass diese Bild überhaupt nicht zu seiner Persönlichkeit passt. Erst am Ende der Geschichte entschließt Eddy sich, sein Umfeld zu verlassen, und auch hier lässt Louis keinen Zweifel daran, dass das die letzte Option für Eddy ist:

Der einzige Ausweg, der sich mir bot, der mir noch blieb, war die Flucht.

Mir liegt daran, hier zu zeigen, dass die Flucht nicht etwa ein Plan war, den ich innerlich schon lange hegte, als wäre ich ein gefangenes Tier, das sich nach Freiheit sehnte, als hätte ich schon immer weg gewollt, denn die Flucht war im Gegenteil die letzte noch verbleibende Möglichkeit nach einer langen Reihe von Niederlagen gegen mich selbst. Und so erlebte ich auch die Flucht zunächst als Resignation, als Scheitern. In diesem Alter hätte Erfolg darin bestanden, so zu sein wie die anderen. Ich hatte alles versucht. (Louis. 2019. 198.)

Wenn die persönliche Integrität also darin besteht, dass Identität und Selbstbild übereinstimmen, und das Selbstbild in großem Maße von dem Umfeld abhängt, in dem man lebt, zeigt dies einerseits, dass man nicht jedes beliebige Bild für erstrebenswert hält, sondern vermutlich ein solches, das Anerkennung, Zugehörigkeit und Schutz seitens der Gemeinschaft verspricht. Doch dann stellt sich die Frage, ob man tatsächlich für das Bild verantwortlich sein kann, das den Maßstab dafür liefert, wie man sich zu sich selbst verhält. Für eine Haltung der Selbstachtung ist dieser Maßstab entscheidend, da er Gründe dafür liefert, sich selbst wertzuschätzen. Falls das Selbstbild einer Person also zu einem großen Teil vom sozialen Umfeld geprägt und die Person selbst nicht für dieses Bild verantwortlich ist, hat sie insoweit keinen Einfluss auf die Gründe, die Teil ihrer Haltung der Selbstachtung sind.

Damit zeichnen sich auf den ersten Blick zwei Möglichkeiten hinsichtlich der Verantwortung für die eigene Selbstachtung ab. Entweder ist man verantwortlich für sein Selbstbild und es bleibt unerklärlich, warum Menschen in einer Situation wie Eddys so lange an einem unpassenden Bild festhalten.

Oder man trägt keine Verantwortung für das eigene Selbstbild, weil man nichts daran ändern kann, sondern es durch den Kontext bestimmt wird, in dem man lebt. Im ersten Fall liegt die Verantwortung ganz bei der Person selbst, im zweiten Fall liegt sie allein bei den Menschen im Umfeld der Person. Beide Möglichkeiten halte ich allerdings nicht für plausibel, da es einerseits unter bestimmten Bedingungen sehr schwierig, manchmal vielleicht sogar unmöglich ist, ein Selbstbild zu entwickeln, das im Kontrast zu den Vorstellungen der Mitmenschen steht. Andererseits gibt es oft aber trotz allem die Möglichkeit, ein vorgegebenes Bild zu hinterfragen und es abzulehnen. Schließlich wäre es andernfalls völlig unrealistisch, dass Eddy es jemals schaffen könnte, seine Situation zu verändern. Die Herausforderung, die diese Ambivalenz für das Konzept der Selbstachtung bedeutet, wird noch größer, wenn die Person gar nicht merkt, dass sie sich (teilweise) verleugnen muss, um einem bestimmten Selbstbild zu entsprechen, sondern ihre Identität zu großen Teilen damit in Einklang bringen kann.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Selbstachtung hat Thomas E. Hill sein Augenmerk auf dieses Problem gelegt. Der Aufsatz „Servility and Self-Respect“ (1973) handelt davon, worin Selbstachtung besteht und dass sie durch Servilität untergraben wird¹². Um das Phänomen der Servilität zu veranschaulichen, beschreibt Hill drei beispielhafte Figuren, die sich aus unterschiedlichen Gründen unterwürfig gegenüber anderen Menschen verhalten. Gemeinsam ist aber allen, dass sie ihre eigenen Interessen, Anliegen oder Bedürfnisse zugunsten anderer Menschen zurückstellen und glauben, dass sie entweder weniger Rechte haben, weniger Berücksichtigung verdienen oder dass ihre Rolle einfach darin besteht, anderen dienlich zu sein. Hill bezeichnet zwei der Figuren als *Uncle Tom* und *Deferential Wife*. Fast fünfzig Jahre nach Erscheinen seines Artikels liegt bezüglich dieser Bezeichnungen das Bedenken nahe, dass die geschichtsträchtige Stereotypisierung als solche ethisch problematisch ist. Doch Hills Wahl, einen Schwarzen und eine Frau als Illustration für Servilität zu nehmen, beruht auf einer Kritik an gesellschaftlichen Vorstellungen und Strukturen, die Menschen mit bestimmten Merkmalen diskriminieren (vgl. Hill. 1973. 93f.). In Bezug auf das Konzept der Selbstachtung ist es eine wichtige Frage, was für Menschen daraus folgt, einer bestimmten Gruppe anzugehören, die eine lange Geschichte der Diskriminierung, Unterdrückung und Stigmatisierung hat. Auf die jeweilige Geschichte der Schwarzen oder der Frauen werde ich hier nicht eingehen, sondern allgemeiner adressieren, was es für das Selbstverhältnis einer Person bedeutet, zu einer Gruppe mit einer derartigen Geschichte zu gehören.

12 Siehe dazu auch Friedman. 1985., Baron. 1985.

Das Adjektiv *servil* verwendet man, um eine Person als unterwürfig, andienend oder kriecherisch zu beschreiben. Wer servil ist, der erniedrigt sich selbst, indem er anderen Menschen gegenüber zum Ausdruck bringt, dass seine Interessen weniger zählen, dass er der Rücksichtnahme nicht wert ist oder seine Rechte nicht einklagt. Es gibt außerdem die Redewendung, dass jemand ‚sein Fähnlein nach dem Winde hängt‘, sich also stets an die Gegebenheiten anpasst, die durch die Meinungen und Erwartungen anderer Menschen geformt werden. Wer sich servil verhält, leistet keinen Widerstand. Statt nach einem eigenen Maßstab zu handeln, richtet sich die servile Person nach den Vorstellungen anderer Menschen, um deren Erwartungen erfüllen zu können. Die eigene Persönlichkeit wird dementsprechend so präsentiert oder verändert, dass sie möglichst gut zu den Vorstellungen und Erwartungen der anderen passen. Hills Figuren verhalten sich jeweils in unterschiedlicher Weise servil. Die Figur des Schwarzen glaubt, dass es richtig sei, dass Schwarze schlechter behandelt werden als Weiße. Die Figur der untergebenen Ehefrau meint, dass ihr Selbstbild sich darin erschöpfe, eine fürsorgliche, dienliche Frau zu sein, die sich allen Wünschen und Launen ihres Mannes fügt und es akzeptiert, wenn ihr Mann sie schlecht behandelt oder demütigt. Beide Figuren sind dementsprechend damit einverstanden, ein geringeres Maß an Wertschätzung und Achtung zu erfahren als andere Menschen. Die Gründe dafür mögen unterschiedlich sein. Doch anders, als ich es vor wenigen Sätzen behauptet habe, zeichnen sich die Figuren dadurch aus, dass es *ihr* Maßstab, ihr Bild von sich selbst ist, die ihren Haltungen zugrunde liegen und die sich unter anderem auf ihren Platz als Person innerhalb der moralischen Gemeinschaft beziehen (vgl. Hill. 1973. 90.). Vor diesem Hintergrund kann man zwischen Servilität, wie ich sie zunächst beschrieben habe, und derjenigen, die Hill seinen Figuren zuschreibt, unterscheiden. Im ersten Fall hängt jemand sein Fähnlein nach dem Winde, um instrumentelle Vorteile in einer Situation zu erreichen. Wenn das ein Merkmal seiner Persönlichkeit ist, ist die Person offenbar nicht an einer Haltung der Selbstachtung interessiert, da die normativen Maßstäbe, an denen sie ihr Handeln ausrichtet, tatsächlich fremde sind und nur dann angelegt werden, wenn es für sie nützlich ist. Sie hat keinen Maßstab, mit Hilfe dessen sie ihre Persönlichkeit beurteilt und fragt nicht danach, ob sie sich wertschätzen kann oder nicht.

Für Hills Figuren gilt das nicht. Sie haben jeweils ein Bild von sich selbst und diesen Bildern ist gemeinsam, dass beide glauben, anderen Menschen grundsätzlich untergeordnet zu sein, weniger Ansprüche stellen zu können, und schlechte Behandlungen seitens ihrer Mitmenschen als angemessen zu betrachten. Ein Grund dafür könnten unbewusste Einstellungen sein, die die Figuren mit vielen Mitgliedern der Gesellschaft teilen. Diese Einstellungen

sind beispielsweise davon geprägt, dass Schwarze und Frauen lange Zeit als Menschen zweiter Klasse betrachtet wurden, dass ihnen weniger Rechte zugesprochen und sie von Weißen beziehungsweise von Männern systematisch unterdrückt wurden. Es gibt dementsprechend tief verwurzelte, gesellschaftliche Bilder, die laut der *implicit bias*-Forschung nach wie vor Einfluss auf unser Denken, Verhalten, Empfinden und Handeln haben (vgl. Brownstein und Saul. 2016b.). Mitglieder diskriminierter Gruppen sind dann mit diesen Bildern konfrontiert, wenn sie auf Menschen treffen, die noch immer felsenfest davon überzeugt sind, dass es richtig ist, rassistische oder sexistische Ansichten zu vertreten. Sie werden ebenfalls damit konfrontiert, wenn Menschen, die Rassismus und Sexismus für verwerflich halten, unbewusste Einstellungen haben, die diesen Bildern entsprechen.

Schließlich werden die beschriebenen Figuren aber auch mit den überkommenen gesellschaftlichen Vorstellungen konfrontiert, weil sie Teil ihres Selbstbildes sind. Nicht nur andere, sondern auch sie selbst glauben, weniger Rechte zu haben oder weniger Berücksichtigung beanspruchen zu dürfen. Die von Hill beschriebene Figur der Ehefrau beispielsweise glaubt zwar nicht, dass Frauen gegenüber Männern intellektuell oder in anderer Weise unterlegen seien. Doch so, wie Hill sie beschreibt, ist ihr Selbstbild hauptsächlich davon bestimmt, dass sie ihre Rolle als sorgende und dienende Ehefrau erfüllt (vgl. Hill. 1973. 89.). Dieses Bild ist stark von bestimmten gesellschaftlichen Vorstellungen (der damaligen Zeit) geprägt, gleichzeitig ist es aber ihr Selbstbild und nicht bloß eine fremde Vorstellung, die sie vorübergehend übernommen hat. Man kann sich vor diesem Hintergrund fragen, ob derartige Vorstellungen die Selbstbestimmung einer Person mitformen oder sie eher beeinträchtigen (vgl. Appiah. 2010. xiv.). Das ist es, was auch im Zitat von Louis zum Ausdruck kommt. Das, was jemand sein will, und die Frage, wie er sich zu sich selbst verhält, ist in hohem Maße dadurch bestimmt, mit welchen Vorstellungen und Erwartungen er in seinem Umfeld konfrontiert wird. Gleichzeitig ist beides aber auch ein Teil von ihm, etwas, mit dem er sich identifiziert oder zumindest zu identifizieren versucht. Demzufolge haben wir wenig Einfluss darauf, unter welchen Bedingungen unsere Selbstbilder entstehen, und dass diese Bilder höchstwahrscheinlich auch von unbewussten Einstellungen bestimmt werden. Ist es angesichts dessen plausibel, Menschen für verantwortlich dafür zu halten, nach welchem Maßstab sie sich selbst beurteilen?

Insbesondere dann, wenn es um unbewusste Einstellungen geht, könnte man leicht zu dem Schluss gelangen, dass man dafür gar nicht verantwortlich sein kann. Jemand wäre dann weder für sein Selbstbild verantwortlich, das er auf Basis dieser Einstellungen entwickelt, noch dafür, wie er andere Menschen sieht. Folglich könnte man auch niemandem einen Vorwurf machen, wenn er

beispielsweise eine Frau aufgrund solcher Einstellungen sexistisch behandelt. Diesen Punkt habe ich bereits im Abschnitt zu unbewussten Einstellungen diskutiert und bin dort zu dem Ergebnis gekommen, dass es tatsächlich sein kann, dass jemand keine moralische Verantwortung dafür trägt, wenn er aufgrund seiner unbewussten Einstellungen eine diskriminierende Haltung gegenüber anderen Menschen einnimmt. Dies ist allerdings nur dann der Fall, wenn er prinzipiell keine Möglichkeit hat, von diesen Einstellungen zu wissen. Wer in den 1960er Jahren bekennender Antisexist war, sich aber dennoch unbewusst sexistisch verhalten hat, der war darauf angewiesen, dass andere Menschen dieses Verhalten bemerkten und ihn darauf hinwiesen. Wenn aber alle Menschen in seinem Umfeld ähnliche unbewusste Einstellungen hatten, waren solche Hinweise eher unwahrscheinlich. Heute sieht die Lage allerdings anders aus, insbesondere dann, wenn man in einem bestimmten epistemischen Umfeld lebt. Wer weiß oder wissen kann, dass es unbewusste Einstellungen gibt, die zu diskriminierendem Verhalten gegenüber anderen Menschen führen, ist dafür verantwortlich, diesem Verhalten in irgendeiner Form entgegenzuwirken oder vorzubeugen (vgl. Washington und Kelly. 2016. 19ff.). Für die Frage, ob eine Person für ihr Selbstbild verantwortlich ist, gilt das Gleiche, mit dem Unterschied, dass wir der Person keinen moralischen Vorwurf dafür machen dürften, wenn sie sich selbst gegenüber eine sexistische oder rassistische Haltung einnimmt, weil sie nicht dazu verpflichtet ist, sich selbst zu achten.

Sich der Verantwortung für derartige unbewusste Einstellungen gewahr zu werden, ist unter Umständen ein harter Brocken. Weiter oben habe ich von dem Beispiel einer Chefin gesprochen, die überzeugte Antirassistin und Antisexistin ist. Wenn sie nun damit konfrontiert wird, dass sie mit ihrer Stellenvergabe trotzdem Menschen diskriminiert, ist das für sie vermutlich ein Schock. Vielleicht ist ihr erster Impuls, die eindeutige Faktenlage negieren zu wollen, weil diese in keiner Weise zu ihrem Selbstbild passt. Letztlich steht sie aber vor der Aufgabe, ihr Selbstbild anzupassen. In diesem Moment ist ihre Haltung zu sich selbst erschüttert oder zumindest instabil. Ihre bewussten moralischen Überzeugungen stimmen nicht mit ihrem Verhalten überein und sie wird dieser Diskrepanz zwischen ihrer Identität und seinem Selbstbild gewahr. Vielleicht empfindet sie in diesem Augenblick Scham, in jedem Fall wirkt es verunsichernd und bedroht ihre Integrität. Diese Integrität, die man auch als „Übereinstimmung von Selbstbild und Lebensvollzug“ (vgl. Pollmann. 2005. 77ff, 90.) oder „interne Harmonie“ (vgl. Brownstein. 2016. 220.) bezeichnen kann, ist wichtig, um sich selbst wertschätzen zu können. Denn wenn man glaubt, dass man den eigenen Vorstellungen im Großen und Ganzen entspricht, kann man einverstanden damit sein, wer man ist. Deshalb kann es schockierend sein, von unbewussten Einstellungen zu erfahren, die

nicht zum eigenen Selbstbild passen. Der Psychologe John Bargh spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „kognitiven Monster“, das unser Handeln ohne unser Wissen steuert (vgl. *The cognitive monster*, Bargh. 1999.). Offensichtlich ist das, was Menschen an sich selbst beobachten und von sich sagen können, nicht erschöpfend, um zu erklären, warum sie die Dinge glauben, die sie glauben, und warum sie tun, was sie tun (vgl. Payne und Cameron. 2010. 445.). Doch ist das eine neue Erkenntnis? Ich denke nicht. Denn sowohl durch andere Menschen als auch durch empirische Tests erfahren wir immer wieder Dinge über uns, die wir selbst nicht an uns bemerken (können). Es ist für uns vielleicht nicht immer angenehm, aber auch nicht skandalös, dass wir uns nicht in Gänze selbst erkennen können. Der Vorstellung, dass das möglich wäre, liegt noch immer das unplausible Bild zugrunde, dass eine Person durch Introspektion einen privilegierten Zugang zu sich selbst hat und letztlich die einzige verlässliche Instanz ist, die über sich Auskunft geben kann. Doch gegen diese Vorstellung habe ich bereits zu Beginn des siebten Kapitels argumentiert.

Unbewusste Einstellungen können allerdings nicht nur andere Menschen diskriminieren, sondern gleichzeitig auch die eigene Person selbst betreffen. Dies ist offenbar bei den Figuren der Fall, die Hill beschrieben hat. Der Schwarze glaubt, weniger Rechte zu haben als Weiße. Die Ehefrau hält es für ihre Bestimmung als Frau, für ihren Mann zu sorgen und ihm zu dienen. In beiden Fällen spielen bestimmte Überzeugungen und Werthaltungen eine Rolle, die in den 1970er Jahren gesellschaftlich verbreitet waren und es teilweise immer noch sind. Es sind mit diesen Einstellungen gesellschaftliche Erwartungen verbunden, die an Menschen herangetragen werden, oder bestimmte Vorstellungen davon, was es heißt, ein Schwarzer oder eine Frau zu sein. Auch diejenigen, die zu einer dieser Gruppen gehören, nehmen wahrscheinlich wie die meisten Mitglieder der Gesellschaft unbewusst diese Vorstellungen an. Gleichzeitig aber ist die Person, insofern sie von diesen Vorstellungen betroffen ist, auch mit den entsprechenden Erwartungen konfrontiert. Eddy beispielsweise versucht, ein *echter Kerl* zu sein, weil das von ihm erwartet wird. Und auch er erwartet es von sich selbst und anderen, obwohl ihm dieses Bild befremdlich erscheint. Unbewusste Einstellungen einer Gemeinschaft können dazu führen, dass Menschen eine bestimmte Identität zugeschrieben wird und sie entsprechend dieser (vermeintlichen) Identität behandelt werden. Von Eddy wird erwartet, ein *echter Kerl* zu sein, von einem Schwarzen, dass er es hinnimmt, als Mensch mit einem geringeren moralischen Status behandelt zu werden, und eine Frau scheint gut beraten, wenn sie tut, was ihr Mann sagt. Auch wenn einem selbst diese Bilder überholt oder allzu stereotyp erscheinen, sind sie denkbar und entsprechen nicht selten auch heute noch der Realität. Für Menschen, an die diese Bilder herangetragen werden, ist damit eine besondere

Herausforderung verbunden, insofern sie in einen Konflikt geraten, weil sie nicht die Identität haben, die ihnen von anderen zugeschrieben wird. Vielleicht versuchen sie, den Konflikt zu lösen, indem sie ihre Identität anpassen und ein Selbstbild entwickeln, das mit den jeweiligen Erwartungen vereinbar ist. Eddy beispielsweise verfolgt lange den Versuch, ein anderer zu werden, obwohl das mit seiner Identität nicht zu vereinbaren ist. Ebenso könnte Hills Figur der Ehefrau bestimmte Dinge, die ihr im Leben wichtig sind, ignorieren, um ein Selbstbild zu haben, das auf die Rolle der Ehefrau beschränkt und damit vereinbar ist, den Bedürfnissen ihres Mannes stets Vorrang zu geben.

Eine Person kann also unbewusst von bestimmten Vorstellungen beeinflusst sein, die sie unmittelbar selbst betreffen. Wenn sie keine Chance hat, sich dieser Einstellungen bewusst zu werden, ist es nicht gerechtfertigt, sie in dieser Hinsicht für verantwortlich zu halten. Oft scheint es mir allerdings so zu sein, dass bestimmte Vorstellungen und Erwartungen vorherrschend sind und das Selbstbild einer Person maßgeblich beeinflussen, die nicht vollkommen unbewusst sind. Der Schwarze ist vielleicht schon mit den antirassistischen Positionen der Bürgerrechtsbewegung in Berührung gekommen. Ebenso ist sich die Frau wahrscheinlich dessen bewusst, dass andere Frauen gegen ihre Unterdrückung kämpfen. Und auch Eddy ahnt möglicherweise, dass es andere Bilder als die des *echten Kerls* gibt. Zudem sind alle drei grundsätzlich in der Lage, sich zum Verhältnis zwischen ihrer Identität und ihrem Selbstbild zu verhalten, sodass man sie als verantwortlich dafür betrachten kann, dass sie die sind, die sie sind (vgl. Stoecker. 2006b. 154.). Gleichzeitig ist aber hoffentlich auch deutlich geworden, wie schwierig es mitunter sein kann, ein Selbstbild zu entwickeln, das nicht den gesellschaftlichen Vorstellungen und normativen Erwartungen der Mitmenschen entspricht. Diese Vorstellungen und Erwartungen sind oftmals Teil der Identität von Personen, die gleichzeitig unter diesen Bildern leiden, weil sie schlecht behandelt, gedemütigt oder missachtet werden. Wenn ich Louis richtig verstehe, betont er in seinem Roman aus diesem Grund, dass Eddys Situation nicht mit einer Art Gefangenschaft zu vergleichen ist. Eddy will ein *echter Kerl* sein, auch wenn dieses Bild nicht zu ihm passt und die fehlende Entsprechung mit dem Bild der Grund dafür ist, permanente Demütigungen erleiden zu müssen. Es ist ihm wichtig und dieser Wunsch ist ein Teil von ihm. Die Tatsache, dass sein Selbstbild durch seine Lebensumstände geprägt ist, macht den Wunsch nicht weniger zu seinem. Durch dieses und die anderen Beispiele wird deutlich, wie sehr die eigene Identität mit demütigenden, geringschätzigen oder verachtenden Einstellungen in Bezug auf sich selbst verwoben sein kann. Dieser Umstand macht eine Person nicht weniger verantwortlich dafür, dass sie die ist, die sie ist. Doch es lässt sich nicht leugnen, wie schwierig es sein kann, mit dieser

Verantwortung umzugehen, wenn man versucht, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen.

Weiter oben habe ich behauptet, dass jemand eine solche Haltung einnimmt, wenn ihm daran gelegen ist, eine Übereinstimmung zwischen dem, was er für wichtig hält, und seinem tatsächlichen Handeln, Verhalten, Denken und Fühlen herzustellen. Alle drei Beispiele zeugen davon, dass die Personen sich in diesem Sinne um ihre Selbstachtung bemühen. Sie tun das, indem sie ein Selbstbild entwickeln, das dazu passt, wie sie von anderen behandelt werden, und indem sie versuchen, ihre Identität zu verändern, um einem bestimmten Bild zu entsprechen. Beides sind Weisen, seine persönliche Integrität zu schützen, indem man eine „Übereinstimmung von Selbstbild und Lebensvollzug“ herstellt (Pollmann. 2005. 90.). Gleichzeitig sind beide Möglichkeiten aber damit vereinbar, dass man gedemütigt oder missachtet wird, und vor allem auch damit, dass man eine solche Behandlung hinnimmt, möglicherweise sogar angemessen findet, eben weil es Teil der eigenen Identität und des Selbstbildes ist, so behandelt zu werden. Aus diesem Grund sind die Figuren in den Beispielen zwar um ihre Selbstachtung bemüht und teilweise gelingt es ihnen sogar, ihre persönliche Integrität zu wahren. Dennoch achten diese Figuren sich nicht selbst und können sich nicht dafür schätzen, dass sie die sind, die sie sind. Denn das setzt voraus, dass man sich keinen geringeren moralischen Status zuschreibt als anderen Menschen, dass man die eigene Identität nicht leugnet und dass man nicht nur eine bestimmte Rolle ausfüllt, sondern ein Selbstbild entwickelt, das die eigene Persönlichkeit in ihren vielfältigen Facetten widerspiegelt.

Zusammengefasst haben Menschen Selbstachtung, wenn sie sich um ihre persönliche Integrität kümmern, darum, dass ihre Identität und ihr Selbstbild nicht zu weit auseinanderliegen. Manchmal ist es ausgesprochen schwierig, seine persönliche Integrität zu wahren, weil bestimmte Vorstellungen und normative Erwartungen dazu führen, dass man entweder sich selbst verleugnen oder ein bestimmtes Selbstbild annehmen muss, um innerhalb einer Gemeinschaft grundlegende Bedürfnisse nach Anerkennung, Schutz und Zugehörigkeit erfüllen zu können. Das zeigt, welche große Rolle die Wertschätzung anderer Menschen für die eigene Selbstachtung spielt. Bestimmte Vorstellungen und normative Erwartungen sind aufgrund ihrer langen Geschichte so selbstverständlich, dass sie die Wahrnehmung, das Verhalten und Denken der Menschen beeinflussen, ohne dass diese sich dessen bewusst sind. Wenn solche unbewussten Einstellungen dazu führen, dass Menschen diskriminiert werden, sind sie ein moralisches Problem, da sie auch dann wirken, wenn bewusste moralische Überzeugungen diesen Vorstellungen entgegenstehen. Vor diesem Hintergrund habe ich die Frage diskutiert, ob

wir dafür verantwortlich sein können, dass wir die sind, die wir sind. Denn einerseits ist eine solche Verantwortung die Voraussetzung dafür, dass man eine bestimmte Haltung zu sich selbst einnehmen kann. Andererseits ist aber auch deutlich geworden, wie stark die Identität und das Selbstbild durch die (unbewussten) Vorstellungen einer Gemeinschaft geprägt werden. Ich habe dafür argumentiert, dass jemand, der sich auf Basis von unbewussten Einstellungen in einer bestimmten Weise verhält, dafür nur dann moralische Verantwortung trägt, wenn er eine Möglichkeit hat, von diesen Einstellungen zu erfahren. Das bedeutet, wir wären nicht dafür verantwortlich, dass wir die sind, die wir sind, wenn die Einstellungen zu uns selbst größtenteils unbewusst wären. Oft ist es aber so, dass man sich der jeweiligen Vorstellungen bewusst werden kann, sodass man im Großen und Ganzen dafür verantwortlich ist, wer man ist. Diese Verantwortung drückt sich darin aus, dass Menschen sich um ihre persönliche Integrität kümmern. Unabhängig davon ist es allerdings sehr schwierig, eine Identität oder ein Selbstbild zu entwickeln oder aufrechtzuerhalten, die in starkem Kontrast zu den Vorstellungen und Erwartungen der Gemeinschaft stehen. Die Tatsache, dass wir grundlegende soziale Bedürfnisse haben, bezüglich derer wir auf die Gemeinschaft angewiesen sind, macht uns anfällig dafür, eine Haltung zu uns einzunehmen, die sich damit vereinbaren lässt, dass man gedemütigt und missachtet wird. Eine solche Haltung ist zwar eine Form von Selbstschutz, doch man achtet sich weder als Person noch in seiner individuellen Persönlichkeit und beides sind Voraussetzungen, um sich als die wertzuschätzen, die man ist.

In diesem Kapitel habe ich dafür argumentiert, dass Selbstachtung eine Haltung ist, die jemand zu sich selbst einnimmt. Gegenstand dieser Haltung ist die Identität der Person. Um sich selbst achten zu können, braucht es aber auch ein Selbstbild, es ist der Maßstab, nach dem sich die Person beurteilt. Wenn man seinem Selbstbild nicht entspricht, sich also nicht so verhält, wie man es von sich selbst erwartet, entsteht eine Diskrepanz zwischen der Identität und dem Selbstbild. Oft ist es so, dass Menschen sich in den Momenten schämen, in denen sie sich einer solchen Diskrepanz bewusst werden. Das Gefühl der Scham habe ich als eine selbst-reaktive Emotion beschrieben, die mit der Selbstzuschreibung von Verantwortung verbunden ist. Scham bezieht sich nicht bloß auf einzelne Handlungen oder Eigenschaften, sondern auf die Person in Gänze, und wer sich schämt, fühlt sich dafür verantwortlich, dass er der ist, der er ist. Da die Identität von Menschen stark von Umständen und anderen Menschen beeinflusst wird, habe ich die Frage untersucht, ob wir überhaupt dafür verantwortlich sein können, dass wir die sind, die wir sind. Grundsätzlich habe ich diese Frage positiv beantwortet, da wir uns die eigene Identität zwar nicht aussuchen, wir uns aber dennoch zu ihr verhalten und sie

beeinflussen können. Diese Weise, sich zu sich selbst zu verhalten, ist ebenfalls Teil der eigenen Persönlichkeit, und wenn wir bestimmte Dispositionen oder Verhaltensweisen einüben oder versuchen sie abzulegen, dann verändern wir damit auch uns selbst. Wie jemand ist, hängt in entscheidendem Maß davon ab, welches Selbstbild er entwickelt und aufrechterhält. Bestimmte soziale Bedingungen können dazu führen, dass eine Person ein unpassendes Selbstbild für sich annimmt. Unter diesen Umständen bemüht sich ein Person zwar darum, die eigene Identität und das Selbstbild miteinander in Einklang zu bringen, doch es ist für sie sehr schwierig, sich selbst als die zu achten, die sie ist. Denn das bedeutet, sich sowohl um das eigene Ansehen und die damit verbundene individuelle Würde zu sorgen als auch um die eigene Würde als Mensch.

Dennoch gilt, dass die Person dafür Verantwortung trägt, dass sie die ist, die sie ist, jedenfalls dann, wenn sie nicht hauptsächlich von unbewussten Einstellungen geleitet wird. Angesichts dessen, wie sehr Menschen mitunter darum kämpfen müssen, sich selbst achten zu können, könnte diese Zuschreibung von Verantwortung auf den ersten Blick wie eine Zumutung wirken. Doch würde man jemandem diese Verantwortung absprechen, obwohl er sie tragen kann, wäre das ein Ausdruck von mangelnder Achtung ihm gegenüber. Es würde bedeuten, ihn nicht als selbstbestimmungsfähige Person ernst zu nehmen und aus diesem Grund paternalistisch zu behandeln. Wer um seine Selbstachtung kämpfen muss, weil andere Menschen ihm ein bestimmtes Bild aufdrängen, hat es gewiss schwerer, sich selbst zu bestimmen. Doch jemanden so zu behandeln, als sei er nicht in der Lage, diese Verantwortung für sich zu übernehmen, würde bedeuten, ihm Unrecht zu tun und ihn in seiner Würde zu verletzen. Man würde es ihm damit noch schwerer machen, sich selbst als die Person zu achten, die er ist.

Die Wertschätzung eines Menschen in seiner individuellen Persönlichkeit setzt voraus, dass man ihn moralisch achtet, ihm also keinen Schaden zufügt, seinen moralischen Status anerkennt und ihm ein Minimum an Vertrauen, Wohlwollen und Interesse entgegenbringt. Im zweiten Teil der Arbeit bin ich zu dem Ergebnis gekommen, dass diese Bestimmung von moralischer Achtung in Bezug auf die Haltung der Selbstachtung weder notwendig noch hinreichend ist. Denn Selbstachtung ist damit vereinbar, sich selbst zu schädigen, und moralische Rechte haben wir gegenüber anderen Menschen, jedoch nicht gegenüber uns selbst. Zudem zeigen die unterschiedlichen Weisen, in denen man seine Selbstachtung aufs Spiel setzen kann, dass die basale Wertschätzung, die wir anderen Menschen grundsätzlich entgegenbringen sollten, nicht hinreichend ist, um sich selbst zu achten. Wenn man sich selbst achtet, ist man darum bemüht, seine Integrität zu schützen, für sich einzustehen und

es als wichtig zu betrachten, dass das, worum man sich sorgt, berücksichtigt wird. Sowohl das eigene Verhalten als auch dasjenige anderer Menschen können diesen Bemühungen entgegenstehen. Die eigene Integrität nicht zu schützen oder die eigenen Anliegen nicht wichtig zu nehmen, macht eine Person anfälliger für Würdeverletzungen. Für den letzten Teil dieser Arbeit ist nun noch die Frage offen, was es genau bedeutet, sich als die individuelle Person, die man ist, zu achten und wertzuschätzen.

Was heißt es, sich selbst zu achten?

Demütigungen, Bloßstellungen und Kränkungen können die Würde eines Menschen verletzen und je nachdem, wie sich eine Person verhält, kann sie ihre Würde ihrerseits gefährden oder versuchen, sie zu schützen, um ihre Selbstachtung aufrechtzuerhalten. An verschiedenen Stellen dieser Arbeit ging es bereits darum, was man tun sollte, um andere nicht in ihrer Würde verletzen. Es ist jedoch ebenfalls ein Anliegen dieser Untersuchung herauszufinden, wie man die eigene Würde schützen kann, das heißt, was man also tun sollte, wenn man sich selbst achten will. Auch dann, wenn es um das Selbstverhältnis der Person geht, spielt es eine wichtige Rolle, wie sich das Verhältnis zu anderen Menschen gestaltet. Denn einerseits können andere uns in unserer Selbstachtung unterstützen, indem sie wertschätzend mit uns umgehen. Andererseits können andere es uns deutlich erschweren, uns selbst achten, denn man wird durch und vor anderen Menschen gedemütigt, bloßgestellt, beschämt oder gekränkt. Dementsprechend hat *Würde* etwas damit zu tun, wie wir vor anderen erscheinen und von ihnen gesehen werden. Deshalb liegt uns in der Regel viel daran, vor anderen nicht das Gesicht zu verlieren, uns möglichst attraktiv oder wenigstens akzeptabel zu präsentieren, um von ihnen geachtet und geschätzt zu werden (vgl. Stoecker. 2004.).

Wer hingegen sein Gesicht verliert, bloßgestellt oder beschämt wird, ringt darum, nicht würdelos zu erscheinen. Angesichts dessen könnte man auf die Idee kommen, dass Selbstachtung genau das Gegenteil davon ist und eine Person, die sich selbst achtet, würdevoll in Erscheinung tritt (vgl. Weber-Guskar. 2016. 108ff, 171ff.). Eine würdevolle Haltung ist mit Erhabenheit, Unabhängigkeit und Kontrolle verbunden, vielleicht auch mit einer gewissen Macht oder Herrschaft. Als *würdevoll* werden besondere Akte beschrieben sowie die Personen, um die es dabei geht, beispielsweise eine Rede, die mit einem besonderen Habitus gehalten wird, die Königin bei ihrer Krönung, der gemessene Schritt, mit dem sich jemand durch den Raum bewegt, die Weise, in der ein Leichnam hergerichtet wird, aber auch das erhobene Haupt eines Menschen, dem es gelingt, einer leidvollen und unvermeidbaren Situation gefasst entgegenzutreten. Die mit diesen Beispielen verbundenen Vorstellungen knüpfen an ein bestimmtes Bild des Menschen an, das zumindest im westlichen Denken seit langer Zeit existiert und bis heute präsent ist (vgl. Bayertz. 2014.). Vor dem Hintergrund, dass Selbstachtung als Haltung auch einen sichtbaren Ausdruck

findet, stellt sich die Frage, ob Selbstachtung darin besteht, würdevoll in Erscheinung treten.

9.1 Ist eine Haltung der Selbstachtung eine würdevolle Haltung?

Eine Idee, wie andere auf die Würde einer Person angemessen reagieren, stammt von Aurel Kolnai und könnte dafür sprechen, dass Würde zu haben bedeutet, würdevoll in Erscheinung zu treten: „Dignity commands emphatic respect, a reverential mode of response, an ‚upward-looking‘ type of the *pro* attitude; a ‚bowing‘ gesture if I may so call it.“ (Kolnai. 2013. 55.) Diese Form des emphatischen Respekts oder der ehrfürchtigen Resonanz, die damit verbunden ist, zu jemandem aufzuschauen oder sich vor ihm zu verneigen, macht *Würde* zu etwas, das einem Menschen Erhabenheit verleiht. Dazu passen die typischen Einstellungen, die Kolnai mit Würde verbunden sieht, wie Contenance, Ruhe, Unnahbarkeit, geduldig sein statt ängstlich-defensiv, Gelassenheit, eine bestimmte Form der Selbstbehauptung etc. (vgl. Kolnai. 2013. 56.). Die Haltung, von der Kolnai hier spricht, lässt sich leicht mit dem Begriff *würdevoll* in Verbindung bringen. *Würdevoll* scheint diejenige zu sein, die selbstbeherrscht, unabhängig und unverletzlich wirkt (vgl. Weber-Guskar. 2016. 109.).

Wir sprechen davon, dass jemand Würde ausstrahlt, eine würdevolle Rede hält oder würdevoll auftritt (vgl. Weber-Guskar. 2016. 92.) und es kann wie gesagt würdevoll wirken, wenn man *gemessenen Schrittes* oder *erhobenen Hauptes* geht. Schon um die Zeitenwende beschreibt Ovid in seiner Schilderung der Entstehung der kosmischen Ordnung die Körperhaltung des Menschen als etwas Besonderes. Er betrachtet die „bis dahin nicht bekannten menschlichen Formen“ als Ausdruck der überlegenen Stellung des Menschen gegenüber dem Tier, insofern der Mensch „nach dem Bildnis der alles regierenden Götter“ geformt wurde (Ovid. 2017. 43.).

Während die übrigen Wesen gebückt zum Erdboden blicken, ließ er [der Welterschöpfer, NR] den Menschen den Kopf hoch halten und hieß ihn den Himmel schauen und aufrecht das Antlitz empor zu den Sternen erheben. (Ovid. 2017. 43.)

In dieser Vorstellung ist es der aufrechte Gang, der den Menschen zum Menschen macht und ihn auf das Höhere und Göttliche hin ausrichtet (vgl. Bayertz. 2014. 13f.). Die westliche Geschichte hat viele Bilder, die Überlegenheit, Erhabenheit, Herrschaft und Macht mit der aufrechten Haltung des Menschen verbinden und ihn damit gegenüber dem Tier auszeichnen. Im

Bild des Würdenträgers, dem eine bestimmte Macht und ein besonderer Status zukommt, findet man diese Vorstellungen wieder und ebenso in dem Gedanken, dass *Würde* etwas mit Unabhängigkeit, Selbstständigkeit und Autonomie zu tun hat. Würdenträger ist, wer ein hohes Amt innehat, das es zu repräsentieren gilt. Eine Würdenträgerin wird von anderen Menschen in einer Weise behandelt, wie es zu Kolnais Beschreibung passt. Vor einer Person, die ein hohes Amt bekleidet, kann es angemessen sein, sich zu verneigen, um damit seinem Bewusstsein Ausdruck zu verleihen, dass dieses Amt mit einem bestimmten, höheren Status im Vergleich zu denjenigen verbunden ist, die dieses Amt nicht bekleiden. Gleichzeitig ist aber auch eine Würdenträgerin ihrerseits verpflichtet, sich dieses Amtes würdig zu erweisen. Sie kann sich nicht benehmen wie jedermann, sondern muss als Repräsentantin bestimmte Normen beachten. Sie tritt in diesem Amt nicht als die individuelle Person auf, die sie ist, sondern nimmt eine bestimmte Rolle ein, die mit konkreten Anforderungen verbunden ist.

Ausgehend von der römischen *dignitas*, die mit einer besonderen (politischen) Stellung verbunden war, entwickelt Marcus Tullius Cicero ein allgemeines Verständnis der menschlichen Würde, mit dem ebenfalls bestimmte Verhaltensnormen verbunden sind, wie etwa klug zu handeln sowie maßvoll und beherrscht zu sein (vgl. Cicero. 1873.). *Würde* ist damit nicht mehr auf bestimmte Ämter beschränkt, sondern eine Aufgabe, die man grundsätzlich als Mensch erfüllen sollte. Merkmale wie Selbstständigkeit, Vernunft, Stärke und Unnahbarkeit sind auch im 18. und 19. Jahrhundert eng mit den Vorstellungen von Würde verbunden (vgl. Stoecker und Neuhäuser. 2013. 49f.). Und noch heute sind diese Qualitäten Teil unserer Vorstellungen davon, was würdevoll ist. Nach wie vor passen diese Beschreibungen, wenn es um die Würde eines Amtes geht, denn einerseits sind mit besonderen Ämtern in der Regel eine bestimmte Macht und Unnahbarkeit verbunden, die es der Inhaberin dieses Amtes erlauben, selbstständig zu agieren. Andererseits leuchtet es ein, dass man den anspruchsvollen Aufgaben solcher Ämter entsprechen sollte, etwa indem man klug handelt, sich Unabhängigkeit und Integrität bewahrt und dergleichen mehr. Je nachdem, in welchem Ausmaß eine Amtsinhaberin ihre Aufgaben verfehlt, wird sie der Würde des Amtes möglicherweise nicht gerecht.

Betrachtet man aber den Menschen wie Ovid als ein Ebenbild der Götter, dann wäre es allen Menschen gegenüber angemessen, ihnen mit einer gewissen Ehrfurcht zu begegnen, zu ihnen emporzublicken oder sich vor ihnen zu verneigen. Zugleich müsste man sich als Mensch aber auch seinerseits dieser besonderen Stellung als würdig erweisen, beispielsweise indem man von seiner Fähigkeit zur Vernunft Gebrauch macht sowie selbstständig, stark, klug und unnahbar ist, denn nur dann könnte man eine würdevolle Haltung

aufrechterhalten. Für die Frage, ob Selbstachtung eine würdevolle Haltung ist, hieße es, dass diese Haltung bedroht wäre, sobald es der Person nicht gelänge, die beschriebenen Merkmale zu verkörpern. Dementsprechend anspruchsvoll ist auch ein Selbstbild, das sich an diesen Merkmalen orientiert. Augenblicke, in denen man nicht selbstständig, vernünftig, stark, klug und unnahbar ist, bieten dann einen Anlass zur Scham. Doch strenggenommen hätten wir ständig einen Anlass, uns zu schämen, weil es nun einmal mit unserem menschlichen Sein verbunden ist, auf andere angewiesen zu sein, unvernünftig zu handeln, Schwäche zu zeigen usw. Diese Merkmale einer würdevollen Haltung sind deshalb viel zu weit von unseren alltäglichen Erfahrungen entfernt. Das Menschen- und Selbstbild, das aus ihnen folgt, ist unerreichbar und lässt die Idee, dass sich eine Haltung der Selbstachtung in einer würdevollen Erscheinung zeigt, fragwürdig erscheinen.

Selbstachtung hat sich in der bisherigen Untersuchung als eine Haltung erwiesen, durch die wir besonders verletzlich und angreifbar werden und die unter anderem gerade darin besteht, dass man eigene Wege finden muss, mit dieser Verletzlichkeit umzugehen, statt sie zu leugnen. Kolnais Begriff von Würde sowie das Bild der Würdenträgerin, die ein besonderes Amt innehat, sind aus diesem Grund nicht geeignet, um die Haltung der Selbstachtung zu beschreiben. Hinzukommt, dass eine so verstandene würdevolle Haltung keineswegs erstrebenswert erscheint, weil sie uns um wichtige Qualitäten in unseren Nahbeziehungen brächte. Diese Beziehungen sind sehr davon geprägt, dass Menschen einander Fürsorge, Interesse, Anerkennung, Schutz und Zuneigung entgegenbringen. In ihnen geht es nicht in erster Linie darum, unabhängig von anderen zu sein, sondern sich auf andere Menschen einzulassen, ihnen zu vertrauen und sich um sie zu sorgen. Zugleich sind Nahbeziehungen meist ein wichtiger Teil im Leben von Menschen. Sie sind kein nebensächlicher Schauplatz, der für das Bild des Menschen bloß eine untergeordnete Rolle spielt, sondern wir sind als soziale Wesen allererst Beziehungswesen. Diese Überlegungen sprechen also offensichtlich dagegen, dass Selbstachtung als eine würdevolle Haltung verstanden werden sollte.

Allerdings könnte man hier einwenden, dass es nicht die Merkmale sein müssen, auf die ich bisher eingegangen bin, die eine würdevolle Haltung ausmachen. Schließlich entstammen sie ursprünglich einem Konzept der Amtswürde und es scheint naheliegend, dass mit der menschlichen Würde andere Vorstellungen verbunden sind. Eva Weber-Guskar schlägt beispielsweise vor, dass die Merkmale, um die es bei der menschlichen Würde geht, sich aus dem jeweiligen Selbstbild einer Person ergeben. Demzufolge wäre eine Person dann würdevoll, wenn sie ihrem Selbstbild entspricht (vgl. Weber-Guskar. 2016. 149.). Dieser Vorschlag steht allerdings vor der großen Herausforderung, dass

Menschen ihre Würde auch dann gefährden können, wenn sie ihrem Selbstbild entsprechen. Hills Figures, die des Schwarzen und die der Ehefrau, kann man sich durchaus so vorstellen, dass sie ihrem Selbstbild entsprechen. Es gehört zu ihrem Selbstbild, weniger Rechte zu haben bzw. die eigene Identität auf eine bestimmte Rolle festgelegt zu sehen. Doch gerade die Annahmen, nicht gleichberechtigt zu sein oder den eigenen Wert allein daraus abzuleiten, dem Ehemann dienlich zu sein, scheinen mit dem Konzept der Würde nicht vereinbar, vorausgesetzt, dass man die Herabsetzung des moralischen Status einer Person sowie Demütigungen als Verletzungen der Würde versteht. Dieser Herausforderung könnte man begegnen, indem man bestimmte Vorannahmen macht, die ein Selbstbild erfüllen muss, um Teil einer würdevollen Haltung zu sein (vgl. Weber-Guskar. 2016. 216ff.). Dazu zählen laut Weber-Guskar grundlegende Ansprüche unter anderem darauf, „als Mensch behandelt zu werden“ (vgl. Weber-Guskar. 2016. 220. Herv. im Org.). Das heißt, erst unter bestimmten Prämissen ist die Übereinstimmung mit seinem Selbstbild hinreichend, um eine würdevolle Haltung innezuhaben. *Selbstachtung* wäre also nur dann eine würdevolle Haltung, wenn diese Prämissen erfüllt wären, lässt sich aber nicht grundsätzlich als eine solche definieren. In dieser Hinsicht ist Weber-Guskars Definition voraussetzungsreicher, als es zunächst den Anschein hat, was dagegenspricht, die Haltung der Selbstachtung als würdevolle Haltung zu verstehen.

Hinzukommt, dass auch die Annahme, man müsse seinem Selbstbild entsprechen, um sich selbst zu achten, zu anspruchsvoll ist. In diesem Zusammenhang ist eine Unterscheidung wichtig, die ich bereits zu Beginn des dritten Teils dieser Untersuchung formuliert habe. Nicht jede Person, die ihrem Selbstbild entspricht, achtet sich als die Person, die sie ist. Zugleich ist es umgekehrt auch plausibel, dass es nicht notwendig ist, seinem Selbstbild zu entsprechen, um sich selbst zu achten. Die Geschichte von Eddy, auf die ich bereits mehrfach eingegangen bin, zeigt das sehr gut. Louis erzählt, dass Eddy es nicht schafft, seinem Selbstbild als *echter Kerl* zu entsprechen, und ihm schließlich außer der Flucht kein anderer Ausweg bleibt. Eddy betrachtet seine Flucht als ein Scheitern und tatsächlich scheitert er ja auch daran, eine Übereinstimmung zu seinem Selbstbild herzustellen. Dennoch ist seine Flucht ein Akt der Selbstachtung, es ist der Moment, in dem Eddy seine Identität annimmt und nicht länger bereit ist, sich selbst zu verleugnen. Die Einsicht, dass er an seinem Selbstbild scheitert, ermöglicht es ihm also überhaupt erst, sich selbst zu achten.

Man könnte hier einwenden, dass Eddy in diesem Moment sein Selbstbild aufgibt, es deshalb also gar nicht länger sein Selbstbild ist, und in gewisser Weise stimmt das auch. Es stimmt aber eben nur in gewisser Weise, denn in

der Regel, und das zeigt auch die Geschichte von Eddy, ist es ein langes Hin und Her, ein anstrengendes Ringen, bis eine Person zu dem Punkt gelangt, ein bestimmtes Bild von sich selbst aufzugeben. Ein eindeutiger Punkt, an dem das geschieht, ist zudem oftmals gar nicht auszumachen. Selbstbilder werden nicht ausgetauscht, wie das Foto in einem Wechselrahmen. Es sind komplexe normative Vorstellungen über das Verhältnis von sich selbst und der Welt und sie sind eng mit der Haltung zu sich selbst verwoben. Selbstbilder entwickeln sich oder bröckeln, sie verändern sich, können reflektiert und infrage gestellt werden, doch man legt sie nicht ab wie einen alten Hut.

Wie aber komme ich zu der Behauptung, dass seine Flucht für Eddy die Möglichkeit eröffnet, sich als den zu achten, der er ist? Eine Antwort liegt auf der Hand, wenn man bedenkt, dass es Eddy nicht gelingen wird, seine Identität mit dem beschriebenen Selbstbild in Übereinstimmung zu bringen. Die Flucht bietet dann die Chance, ein passenderes Selbstbild zu entwickeln. Doch das kann nicht die einzige Antwort sein, denn auch wenn man seinem Selbstbild entspricht, folgt daraus nicht notwendigerweise, dass man sich selbst achtet, wie ich es anhand der Figuren von Hill veranschaulicht habe. Um eine Haltung einzunehmen, aus der heraus man sich selbst achtet, spielt das Verhältnis zwischen der eigenen Identität und seinem Selbstbild eine wichtige Rolle. Eine Voraussetzung dafür ist, die eigene Identität zu berücksichtigen, und zwar einerseits in Bezug darauf, dass man eine Person ist, sowie andererseits in Bezug auf seine individuelle Persönlichkeit. Auch wenn es nicht notwendigerweise so ist, dass die Identität und das Selbstbild übereinstimmen müssen, um sich selbst zu achten, kann eine fehlende Übereinstimmung leichter dazu führen, dass man seine Selbstachtung einbüßt. Dies liegt schließlich auch daran, dass mit einer Haltung der Selbstachtung das Anliegen verbunden ist, sich selbst wertschätzen zu können. Wer die eigene Identität oder sein Selbstbild infrage stellt, schätzt sich (in einer bestimmten Hinsicht) selbst nicht wert, wodurch die Selbstachtung der Person fragiler wird.

Bis hierher habe ich in diesem dritten Teil im siebten Kapitel zunächst das Konzept der Haltung untersucht. Haltungen sind beeinflussbare Dispositionen, die Menschen zu bestimmten Verhaltensweisen, Handlungen, Gedanken und Gefühlen haben. Sie zeichnen sich insbesondere durch drei Merkmale aus, nämlich erstens durch bestimmte Vorstellungen, aus denen sich oft normative Erwartungen gegenüber anderen und uns selbst ergeben. Zweitens sind reaktive Emotionen ein Aspekt von Haltungen und spielen eine wichtige Rolle für unsere moralische Praxis, wenn es darum geht, anderen und uns selbst Verantwortung zuzuschreiben. Und drittens werden unsere Haltungen auch durch unbewusste Einstellungen geprägt. Normative Vorstellungen innerhalb einer Gesellschaft formen oft unbemerkt unsere Bilder von anderen

und uns selbst mit und können dazu führen, dass wir andere oder uns selbst nicht achten.

Gegenstand des achten Kapitels war das Konzept der Selbstachtung als einer Haltung zu sich selbst. Um Selbstachtung zu haben, muss man eine Vorstellung davon haben, wer man ist, sowie einen normativen Maßstab, anhand dessen man sich selbst beurteilt. Diesen Maßstab habe ich als Selbstbild beschrieben. Wer Selbstachtung hat, will in einer bestimmten Weise angesehen werden, um sich selbst wertschätzen zu können. Selbstachtung zielt demnach auf den Schutz der individuellen Würde. Die Übereinstimmung zwischen der Identität und dem Selbstbild einer Person kann zu einer stabilen Haltung der Selbstachtung beitragen. Instabil wird diese Haltung in Augenblicken der Scham, in denen wir nicht so gesehen werden, wie wir gesehen werden wollen. Als selbstreaktive Emotion weist Scham daraufhin, dass wir uns als verantwortlich dafür betrachten, wer wir sind. Zugleich bedeutet Scham, einen Kontrollverlust zu erleben, weil wir in dem Moment nicht verhindern können, in einem schlechten Licht dazustehen. Obwohl diese beiden Aspekte der Scham auf den ersten Blick unvereinbar wirken, habe ich dafür argumentiert, dass eine Person tatsächlich verantwortlich dafür ist, die zu sein, die sie ist. Wenn man bedenkt, dass die Identität und das Selbstbild einer Person oft von anderen Menschen, Umständen und unbewussten Einstellungen geprägt sind, steht diese Verantwortung steht allerdings wiederum infrage. Dennoch bleibt es mit einigen Einschränkungen dabei, dass wir für unsere Persönlichkeit Verantwortung tragen, weil wir uns zu unserer Identität und unserem Selbstbild verhalten können. Auch wenn diese Verantwortung unter Umständen eine Zumutung sein kann, ist es wichtig, von anderen diesbezüglich ernstgenommen zu werden, nicht zuletzt deshalb, weil sie eine notwendige Voraussetzung dafür ist, sich selbst achten zu können.

Diese Verantwortung zu tragen, ist leicht, wenn man sich als die Person wertschätzen kann, die man ist. Andernfalls hadert man mit sich selbst, mit der eigenen Identität und seinem Selbstbild, was es wiederum schwer macht, sich selbst zu achten. Welche Gründe wir haben können, uns selbst nicht wertzuschätzen, ist deshalb Gegenstand des folgenden Unterkapitels.

9.2 Was es schwer macht, sich selbst zu achten

Eine ethische Haltung der *Selbstachtung* ist zwar eine grundlegende Haltung, die eine Person zu sich einnimmt, gleichzeitig ist es aber oft nicht leicht, zu dieser Haltung zu finden und sie zu bewahren. Es gibt vielfältige Weisen, in denen man daran scheitern kann, sich selbst zu achten. Um das

exemplarisch zu zeigen, bin ich bisher vor allem auf die Romanfigur von Eddy eingegangen.

In dem Roman *Was vom Tage übrig blieb* von Kazuo Ishiguro (2021) wird eine andere Geschichte erzählt, die aber auch von der Frage nach der Selbstachtung handelt. Stevens, der Protagonist, ist ein Butler mit einer unerschütterlichen beruflichen Ehre (vgl. auch Appiah. 2010. 10ff.). Teil seiner Ehrvorstellungen ist es, sich als Person stets zurückzunehmen, nach Möglichkeit keine eigenen Bedürfnisse und Anliegen zu entwickeln, sondern stattdessen perfekt, fast unsichtbar, dem Herrn des Hauses zu Diensten zu sein. Stevens hat ein klar umrissenes Selbstbild, das mit seiner Identität übereinzustimmen scheint, tatsächlich aber achtet er sich nicht selbst. Der Grund dafür ist, dass Stevens sich bereitwillig wie ein Mensch zweiter Klasse behandeln lässt, dem weniger Rechte zustehen als jenen, die im sozialen Gefüge aufgrund ihres Geldes, ihrer Bildung oder ihrer Herkunft eine höhere Position einnehmen. Stevens unterliegt in seiner Vorstellung davon, was es heißt, sich selbst zu achten, einer Verwechslung. Dasjenige, was lediglich einen Teil von ihm ausmacht, nämlich sein Beruf und die damit verbundene Ehre, ist für ihn der alleinige Gegenstand seiner Selbstwertschätzung. Dies führt dazu, dass er sich demütigen lässt, ohne es zu bemerken, aber auch dazu, dass ihm andere soziale Rollen abhandeln kommen. Er vermag es nicht, seiner innigen Wertschätzung Ausdruck zu verleihen, die er für seine jahrelang an seiner Seite arbeitende Kollegin empfindet. Indem Stevens sich ausschließlich mit seiner beruflichen Rolle als Butler identifiziert, akzeptiert er ein Leben, in dem Privatheit keinen Platz hat. Er ist nicht Stevens, der auch Butler ist, sondern er ist der Butler Stevens, weshalb er sich nicht darum kümmert, seine individuelle Identität als Mensch zu entwickeln und zu schützen. Das Beispiel von Stevens wirkt zugegebenermaßen etwas aus der Zeit gefallen, denn Butler mit einer derart unumstößlichen Berufsehre gibt es heute vermutlich nur noch selten. Menschen allerdings, die sich beinahe ausschließlich mit ihrer Berufstätigkeit identifizieren und ihr Selbstbild im Großen und Ganzen darauf reduzieren, gibt es durchaus. Möglicherweise besteht für sie eine ähnliche Gefahr wie für Stevens, sich um den Preis des beruflichen Erfolgs Demütigungen gefallen zu lassen und sich nicht um die Menschen zu kümmern, die aus persönlichen Gründen wichtig für sie sind.

Eddys Situation ist eine andere. Er sieht sich durchaus als individueller Mensch, lebt aber in einem Umfeld, in dem die Vorstellung davon, wie ein schätzenswerter und achtungswürdiger Mensch zu sein hat, eingeschränkt und grob ist. Eddy kann sich nicht in seiner individuellen Persönlichkeit achten, weil es in diesem Umfeld keine echte Option ist, ein schwuler, femininer Junge mit zartem Körperbau zu sein. Eine Persönlichkeit mit solchen Merkmalen ist dort per se der Missachtung und Geringschätzung anderer Menschen

ausgesetzt. Dementsprechend hat Eddy als der, der er ist, gar keine Chance, sein Gesicht zu wahren. Entweder gibt er sich permanent den Demütigungen preis oder er versucht, ein anderer zu werden. Unabhängig davon, wie er sich entscheidet, ist es ihm in dieser Situation unmöglich, sich als die Person wertzuschätzen, die er ist. Ein Selbstbild zu haben, das nicht zur eigenen Persönlichkeit passt, macht es schwer, sich in seiner Würde zu schützen. Dagegen ein Selbstbild zu entwickeln, das allen Wertvorstellungen der Mitmenschen zuwiderläuft, birgt die Gefahr, von ihnen schlecht angesehen und abschätzig behandelt zu werden, was wiederum für die Würde der betroffenen Person bedrohlich ist. Die eigene Würde hängt eben nicht nur daran, ein gutes Ansehen zu genießen, sondern auch daran, die Gewissheit zu haben, dass man als die Person gesehen wird, die man ist. Dieses Beispiel zeigt, wie sehr Selbstachtung davon abhängt, wie man von anderen Menschen gesehen und behandelt wird und ob diese bereit sind, das Selbstbild der Person zu akzeptieren und bestenfalls als wertzuschätzen.

In Eddys Situation ist der Einfluss auf sein Selbstbild seitens anderer Menschen extrem, insbesondere da er in diese Lage hineingeboren wird und erst nach und nach eine Ahnung davon bekommt, dass es auch ganz anders sein könnte. Doch Beziehungen zu anderen Menschen können es uns auch in anderer Weise schwer machen, die zu sein, die wir sind oder sein wollen. Besonders bedrohlich für die Selbstachtung ist das beispielsweise dann, wenn wir entgegen unseren moralischen Überzeugungen handeln und mit anderen etwas tun oder geschehen lassen, das verwerflich ist. So sieht beispielsweise Anna, die Protagonistin aus der Geschichte „Wir töten Stella“ von Marlen Haushofer, dabei zu, wie ihr Ehemann kaltherzig die Einsamkeit und Sehnsucht nach Geborgenheit einer jungen Frau ausnutzt. Stella, die junge Frau, wohnt während ihres Studiums eine Zeitlang bei der Familie. Annas Ehemann beginnt ein sexuelles Verhältnis mit Stella und Anna schaut tatenlos zu, obwohl sie weiß, dass ihr Mann Stella in eine schwere seelische Notlage bringen und ihre Einsamkeit und Verzweiflung nur verschlimmern wird. Tatsächlich führen die Ereignisse dazu, dass Stella schließlich Suizid begeht. Anna fühlt sich schuldig, weil ihr der Mut gefehlt hat, in das Geschehen einzugreifen. Sie wollte das Bild der ‚glücklichen Familie‘ nicht zerstören, wollte ihrem Sohn die scheinbar heile Welt erhalten, statt sich darum zu bemühen, Stella zu schützen. Anna leistet keinen Widerstand, obwohl sie weiß, dass sie es tun müsste. Es gelingt ihr nicht, für ihre moralischen Werte einzustehen und die damit verbundenen Konsequenzen zu akzeptieren. In einer Situation wie Annas ist es schwer, sich selbst zu achten, denn es hieße anzuerkennen, dass man moralisch nicht integer ist und sein Selbstbild in einem wichtigen Belang nicht erfüllt. Man steht dann vor einer ähnlichen Aufgabe wie Eddy, da man sich eingestehen muss,

dass man, obwohl es einem sehr wichtig ist, nicht die Person ist, die man gern wäre. Es liegt auf der Hand, dass in diesen Situationen die Haltung der Selbstachtung instabil wird und ins Wanken gerät.

Wenn man es in wesentlichen Bereichen nicht schafft, die Person zu sein, die man sein will, kann man versuchen, einen Umgang damit zu finden. Man kann versuchen, das zu tun, was Eddy tut, und die Umstände verlassen, in denen es so schwer ist, sich selbst zu achten. Man kann in den sauren Apfel beißen und die eigene Verantwortung anerkennen, wenn man sich seiner moralischen Verfehlungen bewusst wird. Eine naheliegende Option ist allerdings auch, sich selbst etwas darüber vorzumachen, wer man ist, die eigene Persönlichkeit also gar nicht erst anzuerkennen. Dieser Weg lockt mit der Aussicht, dem Leid und Schmerz zu entgehen, die damit verbunden sind, sich unter diesen Umständen als die Person zu sehen, die man ist. Wer sich (und andere) über sich selbst täuscht, versucht, sein Gesicht zu wahren, indem er vorgibt, ein anderer zu sein.

In diesem Zusammenhang ist die Geschichte von Hank interessant, die der Film *Swiss Army Man* erzählt. Obwohl der Film mit einem Suizidversuch von Hank beginnt, wirkt er wie eine absurde, teilweise alberne Komödie, in der Hank sich mit einer Leiche anfreundet, die er Manny nennt. Die Geschichte erzählt davon, wie die beiden durch einen Wald streifen. Sie sind auf der Suche nach Zivilisation und sprechen während ihres Weges über die sozialen Normen und Regeln, nach denen eine Gesellschaft funktioniert. Manny, der vollkommen schamlos seine körperlichen Bedürfnisse thematisiert, wundert sich, dass Hank seinerseits so schamvoll und gehemmt ist. Es wird deutlich, dass Hank versucht, jemand zu sein, der mit basalen menschlichen Bedürfnissen nicht viel zu schaffen hat. Möglicherweise kommt sein Bild von sich selbst nah an die althergebrachten Vorstellungen von Würde, über die ich weiter oben gesprochen habe. Er will kontrolliert und selbstbeherrscht sein, souverän und stark. Am Ende wird allerdings klar, dass Hank Manny und sich selbst etwas vorgemacht hat. Er entpuppt sich als ein schüchterner, verklemmter Mensch, der einer schönen Frau nachstellt, womöglich weil er keinen Mut hat, Beziehungen einzugehen. Als Zuschauerin versteht man in diesem Moment den Anfang des Films, den Augenblick, in dem Hank so verzweifelt war, dass er sich das Leben nehmen wollte. Offensichtlich war er einsam und sah keinen anderen Ausweg. Hanks Geschichte ist ein weiteres Beispiel dafür, aus welchen Gründen es schwer sein kann, sich selbst zu achten. Nicht jeder ist der selbstsichere und lässige Typ, der selbstverständlich schöne Frauen anspricht. Hank scheint sich aber zu wünschen, so zu sein, und zugleich auch seine körperlichen und seelischen Bedürfnisse völlig unter Kontrolle zu haben. Da beides nicht zutrifft, sondern er sich im Gegenteil vielmehr von seinen unerfüllten

Bedürfnissen beherrscht fühlt, sieht er offenbar keinen Grund dafür, sich selbst wertzuschätzen, was wiederum seine Selbstachtung bedroht.

Ähnlich wie Eddy versucht er, einem Selbstbild zu entsprechen, dem er nicht entsprechen kann. Das Besondere an Hanks Geschichte ist, dass er sich und andere zunächst erfolgreich darüber täuscht, wer er ist. Dementsprechend stellt der Augenblick, in dem die Täuschung auffliegt, eine besondere Herausforderung für seine Selbstachtung dar. Er muss nicht nur anerkennen, dass er sein Selbstbild nicht erfüllen kann, sondern zugleich damit fertig werden, dass er vor anderen Menschen sein Gesicht verliert, weil er eben nicht der ist, der er zu sein vorgibt – ein mutiger und unabhängiger Mensch, der sich im Geflecht der sozialen Normen souverän zurechtfindet. Wenn man andere und sich selbst darüber täuscht, wer man ist, bedroht das die Haltung der Selbstachtung also in doppelter Weise. Zum einen nimmt man sich, wenn man sich selbst verleugnet, die Chance, sich als die Person zu achten, die man ist, und zum anderen verliert man im Augenblick der Entlarvung sein Gesicht.

Man kann sich aber nicht nur deshalb selbst verleugnen, weil man aufgrund eines bestimmten Selbstbildes Schwierigkeiten hat, die eigene Identität anzuerkennen. Manchmal verleugnen sich Menschen, weil sie ihre eigenen Bedürfnisse und Vorstellungen nach denjenigen anderer richten, in der Hoffnung, sie mögen sich dann erfüllen. Beispiele dafür sind Casting- und Realityshows oder andere Formen, in denen man vor der Öffentlichkeit private Dinge von sich preisgibt, um dafür Aufmerksamkeit und Anerkennung zu bekommen. Man nimmt dabei das Risiko in Kauf, öffentlich bloßgestellt oder lächerlich gemacht zu werden, vielleicht weil es einem wichtig ist, überhaupt wahrgenommen zu werden, oder weil man die Situation falsch einschätzt und glaubt, sich in einem guten Licht präsentieren zu können. Für die Würde einer Person wird es besonders prekär, wenn diese nicht bemerkt, dass die Anerkennung, die ihr zuteilwird, weil sie sich zur Schau stellt, keine Wertschätzung ihrer selbst ist, sondern bloß der Unterhaltung oder den finanziellen Interessen anderer Menschen dient. Sie gibt es in dieser Situation auf, sich selbst zu schützen, und wird nicht zuletzt deshalb von anderen Menschen herabgewürdigt und lächerlich gemacht. Auch in solchen Augenblicken hat man oft keine Chance mehr, sein Gesicht zu wahren.

Für die Figuren in den verschiedenen Beispielen ist es aus unterschiedlichen Gründen schwer, sich selbst zu achten. Manche versuchen, jemand anderes zu sein, als sie sind, wie Eddy und Hank es tun. Manche beschränken ihr Selbstbild auf eine bestimmte Rolle, so wie beispielsweise Stevens sich nur als Butler sieht, aber auch so, wie die von Hill beschriebene Frau sich allein mit ihrer Rolle als Ehefrau identifiziert. Manche übergehen etwas, das ihnen sehr wichtig ist, so wie Anna ihren moralischen Überzeugungen nicht folgt oder wie

die Teilnehmerin einer Realityshow private und intime Aspekte ihrer Persönlichkeit offenbart, um berühmt zu werden. Und auch die Figur des Schwarzen, der sich seiner moralischen Rechte nicht bewusst ist, kann sich selbst nicht achten, wenn er damit einverstanden ist, von anderen nicht in seinem moralischen Status anerkannt zu werden. All dies sind Beispiele für Situationen, in denen es besonders schwer ist, sich selbst zu achten. Sie haben außerdem gemeinsam, dass die Figuren in diesen Situationen besonders anfällig dafür sind, von anderen beschämt und gedemütigt zu werden. Entweder, weil das Selbstbild von vornherein damit vereinbar ist, von anderen Menschen missachtet zu werden, oder aber, weil ihre Haltung der Selbstachtung instabil ist, aufgrund der großen Diskrepanz zwischen ihrem Selbstbild und ihrer Identität. Diese Diskrepanz erschwert es, sich in seiner Persönlichkeit anzuerkennen und seine individuelle Würde zu schützen und damit eben auch, sich als die Person achten wertschätzen zu können, die man ist.

Die Beispiele machen noch einmal deutlich, dass eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen bedeutet, in seiner Würde verletzt werden zu können. Eine Würdeverletzung ist damit verbunden, in seinem moralischen Status infrage gestellt oder in einer Weise gesehen zu werden, die nicht mit dem eigenen Selbstbild vereinbar ist. Da eine Würdeverletzung die betroffene Person also offenbar schädigt, liegt es auf den ersten Blick nahe, dass es eine moralische Pflicht besteht, die Würdeverletzungen verbietet. Dieser Gedanke knüpft auch an das Ergebnis des zweiten Teils dieser Arbeit an, nämlich dass wir verpflichtet sind, andere Menschen nicht zu schädigen und ihnen mit einem Minimum an Wertschätzung zu begegnen. Darüber hinaus sind wir verpflichtet, die moralischen Rechte anderer Menschen nicht zu verletzen. Die besondere Vulnerabilität, die durch das empfindliche Verhältnis zwischen dem Selbstbild und der Identität einer Person entsteht, spricht dafür, dass Würdeverletzungen grundsätzlich verboten sind. Dagegen spricht jedoch, dass es manchmal sogar angemessen sein kann, die Persönlichkeit eines Menschen infrage zu stellen, beispielsweise dann, wenn die Person moralisch verwerfliche Haltungen einnimmt oder es Teil ihres Selbstbildes ist, andere Menschen herabzuwürdigen. Für einen überzeugten Sexisten kann es beispielsweise würdeverletzend sein, wenn seine Frau von ihm verlangt, sich seinen familiären und häuslichen Pflichten zu widmen. Trotzdem ist die Frau keineswegs verpflichtet, ihren Mann in dieser Hinsicht zu schonen.

Wir sind also in besonderer Weise verletzlich, insofern wir gekränkt, bloßgestellt, erniedrigt, beschämt oder entwürdigt werden können. Das Prinzip des Nichtschadens, der moralische Status und die Pflicht, Menschen grundsätzlich wertschätzend zu begegnen, sprechen stark für eine moralische Pflicht, sie in ihrer Würde zu schützen. Allerdings scheinen nicht alle Würdeverletzungen

kategorisch verboten zu sein. Im nächsten Abschnitt widme ich mich deshalb der Frage, ob es unterschiedliche Arten von Würdeverletzungen gibt und ob darunter auch solche sind, die sich unter keinen Umständen rechtfertigen lassen. Für das Konzept der Selbstachtung sind diese Überlegungen aufschlussreich, weil erkennbar wird, dass eine Person sich nicht zwangsläufig selbst achtet, auch wenn sie Teile ihrer Persönlichkeit wertschätzt.

9.3 Würdeverletzungen

Im ersten Teil dieses Kapitel habe ich die Frage untersucht, ob Selbstachtung zu haben bedeutet, eine würdevolle Haltung einzunehmen. Je nachdem, was man unter *Würde* versteht, ist eine würdevolle Haltung allerdings entweder nicht notwendig oder nicht hinreichend, um sich selbst zu achten. Nicht notwendig ist es, würdevoll zu erscheinen, wenn man unter *Würde* versteht, dass ein Mensch sich vernünftig und beherrscht verhält, dass er stark und unabhängig ist. Unvernünftiges Verhalten, leidenschaftliche Ausschweifungen, schwach oder von anderen abhängig zu sein, all dies lässt sich mit einer Haltung der Selbstachtung vereinbaren. Falls man *Würde* hingegen als eine Haltung im Sinne einer stimmigen Erscheinung versteht, bei der die Person ihrem Selbstbild entspricht, erweist sich dies als nicht hinreichend dafür, sich selbst zu achten. Der Grund dafür ist, dass man auch einem Selbstbild entsprechen kann, das damit vereinbar ist, von anderen Menschen gedemütigt und erniedrigt zu werden, und das scheint gerade nicht würdevoll zu sein.

Im vorausgegangenen Abschnitt ist deutlich geworden, dass Menschen in ihrer Würde verletzlich sind. Durch eine Demütigung, Beschämung oder Erniedrigung, aber auch durch Kränkungen und andere Verletzungen der Ehre fügt man einem Menschen eine bestimmte Art von Schaden zu, der es ihm erschwert, seine Selbstachtung aufrechtzuerhalten. Ich habe bereits angedeutet, dass es Gründe geben kann, Menschen in dieser Weise zu verletzen, denn nicht jede Person hat ein Selbstbild, das mit dem Achtungsgebot gegenüber anderen Menschen vereinbar ist. In solchen Momenten mag es zwar schmerzhaft und verletzend sein, wenn eine Person nicht als die wertgeschätzt wird, die sie ist, es ist aber dennoch gerechtfertigt, ihr diese Wertschätzung vorzuenthalten.

Oft ist es moralisch verwerflich, eine Person dadurch in ihrer Würde zu verletzen, dass man sie in ihrer individuellen Persönlichkeit nicht schätzt. Um das nachzuvollziehen, kann man sich die Situation von Eddy vor Augen führen, der in seinem Umfeld keine Chance hat, ein attraktives Bild von sich selbst zu entwickeln, das zu seiner Persönlichkeit passt. Eddy steht deshalb vor dem

Problem, sich als die Person, die er ist, nicht wertschätzen zu können. Allerdings kann man die eigene Persönlichkeit auch zurecht in einem kritischen Licht sehen. So hat beispielsweise Anna, die es in Kauf nimmt, dass ihr Ehemann die junge Frau verletzt und missachtet, möglicherweise allen Grund, sich Vorwürfe zu machen und sich für ihren Mangel an moralischer Integrität zu schämen. Und Stevens, der Butler, täte gut daran, sein Selbstbild infrage zu stellen, und sich seiner moralischen Rechte bewusst zu werden, um sich nicht nur als Butler, sondern als die Person achten zu können, die er ist. Die Frage, wann man als die Person, die man ist, Wertschätzung verdient hat, ist oft nicht leicht zu beantworten, insbesondere, wenn es einem zwar an Selbstachtung fehlt, man sich aber anderen Menschen gegenüber nicht verwerflich verhält. Im zweiten Teil dieser Arbeit hat sich gezeigt, dass moralische Vorwürfe nicht gerechtfertigt sind, insoweit der Mangel an Achtung nur die Person selbst betrifft, weil sie keine Pflicht hat, sich selbst zu achten. Dennoch kann auch ein Mangel an Selbstachtung ein Grund dafür sein, jemanden nicht wertzuschätzen. Ein recht eindeutiges Beispiel dafür ist der Kriecher, dessen Persönlichkeit man insgesamt nicht als attraktiv und schätzenswert beurteilt. Allgemeiner gesprochen, kann man eine Person mehr oder weniger in ihrer Persönlichkeit wertschätzen, und dies hängt unter Umständen auch aber selbstverständlich nicht nur daran, ob sie sich selbst achtet oder nicht.

Manchmal gibt es aber auch Umstände, unter denen es sogar gerechtfertigt sein kann, einer Person nicht nur die eigene Wertschätzung vorzuenthalten, sondern sie sogar bloßzustellen. So wäre es nicht moralisch verwerflich, sondern ein mutiges Zeichen von Zivilcourage, jemanden, der eine Person aufgrund ihrer sexuellen Identität beleidigt hat, vor den Augen anderer zur Rede zu stellen, auch wenn man dabei riskiert, dass er sich dadurch bloßgestellt und beschämt fühlt. Es scheint also plausibel zu sein, dass unterschiedliche Persönlichkeiten in verschiedenem Maße schätzenswert sind und es Situationen geben kann, in denen man eine Person nicht vor einer Verletzung ihrer individuellen Würde schützen muss. Mit Blick auf den zweiten Teil dieser Arbeit zum Gebot der moralischen Achtung melden sich hier zugleich aber auch Zweifel an. Wie passt es zu diesem Gebot, das uns verpflichtet, anderen keinen Schaden zuzufügen und sie in ihren moralischen Rechten nicht zu verletzen, dass wir Menschen unter Umständen in ihre Würde verletzen dürfen? Eine Würdeverletzung besteht schließlich auch dann – und gerade dann – wenn man den moralischen Status einer Person missachtet. Es ist herabsetzend und demütigend, nicht als gleichberechtigtes Mitglied der Gemeinschaft anerkannt zu werden, weil Würde eben nicht nur darin besteht, dass man in einer bestimmten Weise erscheint, wie es beispielsweise Menschen mit einer

würdevollen Haltung gelingt. Würde zu haben, bedeutet auch, als gleicher Mensch geachtet zu werden (vgl. Stoecker und Neuhäuser. 2013. 62.).

In Hills Überlegungen zum Konzept der Selbstachtung spielt es eine zentrale Rolle, dass sich eine Person als gleichberechtigt gegenüber anderen Menschen betrachtet. Die von ihm beispielhaft beschriebenen Figuren zeichnen sich dadurch aus, dass sie für sich selbst annehmen, weniger Rechte als andere Menschen zu haben (vgl. Hill. 1973. 97.). Auch im Falle der Romanfigur Stevens wird deutlich, dass er sich zwar um die Übereinstimmung mit seinem Selbstbild bemüht und sich um sein Ansehen als Butler sorgt, sich selbst aber nicht achten kann, weil es Teil seines Selbstbild ist, einen geringeren moralischen Status als andere zu haben. Besonders deutlich wird dieser Punkt gegen Ende des Romans, wenn Stevens in einer Gaststätte mit Fremden zusammensitzt und sich über den *wahren Gentleman* und verschiedene Vorstellungen von Würde unterhält. Die Gesprächsrunde ist sich einig, dass man „einen wahren Gentleman von einem falschen unterscheiden [kann], der nur in feinen Kleidern steckt“ (Ishiguro. 2021. 222.). Ein falscher Gentleman mag verschiedene Attribute eines Gentlemans präsentieren können, zum wahren Gentleman wird er jedoch erst, wenn er auch bestimmte Überzeugungen und Einstellungen hegt. Ihm fehlt, so könnte man es vor dem Hintergrund der vorausgegangenen Überlegungen zum Selbstverhältnis einer Person sagen, die Übereinstimmung zwischen seiner Identität und dem Bild, das er von sich hat und gegenüber anderen zu zeigen versucht. Dementsprechend glaubt Stevens, dass nur ein wahrer Gentleman Würde haben kann. Vom politisch engagierten Mr. Harry Smith wird ihm dazu jedoch Folgendes entgegengehalten:

Wir haben das Recht errungen, freie Bürger zu sein. Und zu den Vorrechten eines Menschen, der als Engländer auf die Welt kommt, gehört es, dass er – ganz gleich, wer er ist und ob er reich oder arm ist –, dass er frei geboren ist und dass er seine Meinung frei äußern und seinen Parlamentsabgeordneten wählen und auch wieder abwählen kann. Darum geht es in Wirklichkeit bei der Würde [...]. (Ishiguro. 2021. 224.)

Smith behauptet, dass unabhängig davon, wer man ist und wie man sich repräsentiert, alle Menschen den gleichen Anspruch auf Freiheit und politische Beteiligung haben. Rechte, die Stevens nicht für sich beanspruchen würde, weil er glaubt, zu einer gesellschaftlichen Klasse zu gehören, der das nicht zustünde. Stevens Vorstellungen von Würde wären demnach damit vereinbar, dass Menschen je nach Klasse oder sozialer Zugehörigkeit nicht denselben moralischen Status hätten. Entsprechend wüsste Stevens vermutlich auch nichts mit dem Konzept der Menschenwürde anzufangen, mit der Idee,

dass alle Menschen ein Recht darauf haben, vor bestimmten Verletzungen bedingungslos geschützt zu werden.

Die Frage ist nur, wodurch sich diese Verletzungen, vor denen wir bedingungslos geschützt werden sollen, gegenüber anderen Würdeverletzungen auszeichnen. Haben Menschen zwei Würden? Dann gäbe es einmal die individuelle Würde, die beispielsweise dem wahren Gentleman zugeschrieben wird, die aber auch Gegenstand von Eddys Suche nach einem für ihn passenden Selbstbild ist, die Hank verfehlt, wenn er sich selbst verleugnet, die Anna aufs Spiel setzt, wenn sie nicht nach ihren moralischen Überzeugungen handelt, und die man riskiert, wenn man sich selbst vor anderen Menschen unbedacht bloßstellt, um sein Bedürfnis nach Anerkennung zu befriedigen. Bei der zweiten Würde handelte es sich dann um die Menschenwürde, die darin bestünde, einen bestimmten moralischen Status zu haben, aufgrund dessen man Gleiche unter Gleichen ist und der mit bestimmten moralischen Rechten verbunden ist (vgl. Schaber. 2017.). Diese beiden Perspektiven weisen auf eine wichtige Differenz hin, um unterschiedliche Qualitäten von Würdeverletzungen voneinander zu trennen, doch es heißt nicht, dass jeder Mensch zwei Würden hat. Sinnvoller ist es, Würde als einen Begriff zu verstehen, der sich auf eine spezifische Verletzlichkeit des Menschen bezieht, nämlich gedemütigt, beschämt, herabgesetzt, bloßgestellt etc. werden zu können. Demnach sind wir in einer besonderen Weise vulnerabel, und zwar einerseits in Bezug auf unsere individuelle Persönlichkeit sowie andererseits in Bezug auf unser Personsein. Das bedeutet, die individuelle Würde bezieht sich darauf, eine bestimmte soziale Identität zu haben, während die Menschenwürde auf die personale Identität eines Menschen rekurriert (vgl. Neuhäuser. 2015. 465f.). Dementsprechend lässt sich dann auch zwischen Würdeverletzungen und Menschenwürdeverletzungen unterscheiden. Beispiele für paradigmatische Verletzungen der Menschenwürde sind Folter oder Versklavung und es ist unmittelbar einleuchtend, warum Verletzungen der Menschenwürde ausnahmslos verboten sind. Aber auch Verletzungen der individuellen Würde sind prima facie verboten, da wir verpflichtet sind, Menschen mit Wertschätzung zu begegnen, allerdings mit der Einschränkung, dass es Gründe dafür geben kann, einer Person ihr (moralisch) verfehltes Verhalten vor Augen zu führen.

Der Rückgriff auf die Idee, dass Menschen zweierlei Würde haben, löst das Problem, dass manche Würdeverletzungen absolut verboten sind, während dieses Verbot für andere nur prima facie gilt. Es ist wichtig, diesen Unterschied zu betonen, um deutlich zu machen, dass es manchmal Gründe dafür geben kann, einen Menschen bloßzustellen, niemals aber dafür, jemanden zu foltern oder zu versklaven. Die Benennung dieses Unterschieds erklärt allerdings nicht, warum Menschenwürdeverletzungen kategorisch verboten sind und

ob ein engerer Zusammenhang zwischen der individuellen Würde und der Menschenwürde besteht. Einleuchtend ist es, dass Menschen in beiden Fällen Grund haben, sich gedemütigt zu fühlen, wenn ihre Würde verletzt wird. Dieser Grund besteht unabhängig davon, ob sie darin bloßgestellt werden, dass sie es wie Hank nicht schaffen, zu sich selbst zu stehen, ob sie wie Eddy davon abgehalten werden, ein attraktives Selbstbild zu entwickeln, oder ob sie wie Anna vor sich selbst und vor anderen Scham über ihren Mangel an moralischer Integrität empfinden. Erst recht haben die beiden Figuren, die Hill beschreibt, einen Grund, sich gedemütigt zu fühlen, da sie in einem sozialen Umfeld leben, in dem sie als Menschen zweiter Klasse behandelt werden (vgl. Margalit. 2012. u.a. 21f, 106f.). Ihnen wird abgesprochen, den gleichen moralischen Status wie andere zu haben. Allen Beispielen ist gemeinsam, dass es für die Betroffenen mehr oder weniger schwierig ist, eine individuelle Vorstellung davon, wer sie selbst sind und sein wollen, zu entwickeln oder zu bewahren. Sie scheitern daran, ihren eigenen und selbstbestimmten Ausdruck dessen zu finden, was ihnen wichtig ist und wie sie gesehen werden wollen. Das geschieht aus unterschiedlichen Gründen, mal, weil die Person selbst etwas versäumt, ein andern Mal, weil andere sie daran hindern, ein attraktives Selbstbild zu entwickeln, oder aber, weil sie durch viel zu enge gesellschaftliche Vorstellungen glauben, auf eine bestimmte Rolle festgelegt zu sein, und vermutlich oft aus einer Mischung dieser Gründe. Schlimmstenfalls können Menschen aber auch daran scheitern, weil sie Dinge erfahren haben, die sich nicht in ein attraktives Selbstbild integrieren lassen. Verletzungen der Menschenwürde wie Folter oder Versklavung stellen solche Erfahrungen dar (vgl. Stoecker. 2010. 111f.).

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun begründen, warum Verletzungen der Menschenwürde kategorisch verboten sind, während Verletzungen der individuellen Würde manchmal gerechtfertigt sein können. Weil Menschen bloßgestellt, gekränkt, erniedrigt und gedemütigt werden können, sind sie in ihrer Würde verletzlich. Würdeverletzungen bedeuten, dass man in einer Weise gesehen wird, die sich nicht mit seinem Selbstbild vereinbaren lässt. Dies geschieht ebenfalls bei Verletzung der Menschenwürde, hinzukommt aber, dass solche Verletzungen dazu führen, kaum noch eine Chance zu haben, ein attraktives und selbstbestimmtes Bild von sich auszubilden oder zu bewahren (vgl. Stoecker. 2003. 147ff.). Diese Situation ist äußerst leidvoll und schmerzhaft, insbesondere dann, wenn die Person keinen Weg findet, sich selbst achten und wertschätzen zu können. Darüber hinaus lassen Verletzungen der Menschenwürde die Betroffenen mit der Last einer Verantwortung zurück, die ihnen zwar zukommt, doch der sie nicht oder nur unter größter Anstrengung gerecht werden können, der Aufgabe nämlich, sich um ihre individuelle Würde und den Schutz derselben zu kümmern, die durch die Verletzung der Menschenwürde

ebenfalls angegriffen wird. Diese Verantwortung kann man nicht an andere übertragen und gibt man sie auf, dann nur um den Preis, keine Haltung der Selbstachtung einnehmen zu können.

Positiv ausgedrückt, sind wir verpflichtet, die Menschenwürde anderer zu schützen, weil dies eine zentrale Voraussetzung dafür ist, der Verantwortung bezüglich sich selbst nachkommen und eine individuelle Würde ausbilden zu können. Bedroht ist die Menschenwürde dann, wenn eine Person in ihren moralischen Rechten verletzt und dadurch in ihrem Status als Gleiche unter Gleichen nicht anerkannt wird. Der Schutz der Menschenwürde ist kategorisch geboten. Doch auch Verletzungen der individuellen Würde sind in der Regel leidvolle Erfahrungen, weshalb wir hier *prima facie* verpflichtet sind, die individuelle Würde anderer Menschen zu schützen. Davon kann es allerdings auch Ausnahmen geben, beispielsweise dann, wenn das Selbstbild einer Person Vorstellungen beinhaltet, die sich nicht mit dem Schutz der (Menschen-)Würde vereinbaren lassen. Dementsprechend sind wir beispielsweise nicht verpflichtet, die Persönlichkeit einer Rassistin oder eines Sexisten wertzuschätzen. Im Gegenteil scheint es hier vielmehr angezeigt, die Personen auf ihre ethisch verwerflichen Haltungen aufmerksam zu machen und sie in ihrem Selbstbild infrage zu stellen, in der Hoffnung, dass sie ihre Haltungen überdenken.

Die Diskussion der unterschiedlichen Arten von Würdeverletzungen hat gezeigt, dass wir sowohl von anderen Menschen als auch von uns selbst geachtet werden müssen, um unsere Würde vor Verletzungen zu schützen (vgl. Neuhäuser. 2015. 462.). Gemäß dem Gebot der moralischen Achtung sind wir dazu verpflichtet, einander als verletzbare und gleichberechtigte Wesen zu achten. Zudem sollten wir anderen mit Wertschätzung begegnen, um ihre Würde zu schützen und sie darin zu unterstützen, ihre Würde zu bewahren (vgl. Stoecker. 2010. 112.), auch wenn es Umstände gibt, unter denen diese Pflicht nicht gilt. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn wir gute Gründe haben, die Persönlichkeit eines Menschen nicht wertzuschätzen.

Für das Konzept der Selbstachtung wird vor dem Hintergrund dieser Überlegungen deutlich, warum eine Person sich selbst für etwas wertschätzen kann, ohne sich als die Person zu achten, die sie ist. Denn Gegenstand ihrer Wertschätzung muss nicht zwangsläufig sie selbst als Person sein, sondern es können auch nur bestimmte Eigenschaften oder Anteile ihrer Persönlichkeit sein. Unter Umständen kann die Haltung, die sie zu sich selbst einnimmt, dann dazu beitragen, dass andere Menschen sie demütigend oder erniedrigend behandeln. Zur Selbstachtung gehört deshalb auch die Erwartung, von anderen Menschen mit moralischer Achtung behandelt zu werden.

Gleichzeitig können nicht nur anderen Menschen, sondern auch man selbst gute Gründe haben, die eigene Persönlichkeit oder bestimmte Anteile derselben nicht wertzuschätzen. Wenn man beispielsweise moralisch verwerflich gehandelt hat, eine unterwürfige und servile Haltung gegenüber anderen einnimmt, wenn man nicht dazu stehen kann, wer man ist, oder den eigenen Ansprüchen aus Gründen wie Willensschwäche oder Bequemlichkeit nicht genügt, ist die eigene Persönlichkeit in wesentlichen Punkten möglicherweise tatsächlich nicht besonders attraktiv. Es gilt selbstverständlich nach wie vor, dass keine Pflicht zur Selbstachtung besteht. Hier ist jedoch darüber hinaus die Frage spannend, ob man sich überhaupt achten sollte, wenn man einen Grund hat, seine Persönlichkeit beziehungsweise wichtige Aspekte derselben als nicht schätzenswert zu betrachten. Im folgenden Kapitel wird es dementsprechend um den Unterschied zwischen Selbstachtung und Selbstwertschätzung gehen und um die Frage, unter welchen Umständen die jeweilige Haltung aus moralischen Gründen gerechtfertigt ist.

Weil ich ich bin – oder: Warum es gut ist, sich selbst zu achten

Einer Person, die sich selbst achtet, liegt etwas daran, sich als die wertschätzen zu können, die sie ist. Doch was bedeutet es, sich selbst wertzuschätzen? Im zweiten Teil dieser Arbeit habe ich mich mit der Frage beschäftigt, wie sich Wertschätzung gegenüber anderen Menschen ausdrückt. Abhängig davon, in welcher Beziehung man zu einer Person steht, kann die Antwort auf diese Frage unterschiedlich ausfallen. Die wertschätzende Haltung einer Freundin unterscheidet sich von derjenigen einer Vorgesetzten oder eines Vaters. Das heißt, in Nahbeziehungen nehmen wir spezifische Rollen ein und je nachdem, welche Rolle einem zukommt, sind mit einer wertschätzenden Haltung unterschiedliche Pflichten verbunden. Begriffe wie *Freund*, *Mutter*, *Vater*, *Chefin*, *Ehemann* etc. sind dicke Begriffe, die nicht nur das Verhältnis beschreiben, in dem jemand zu einem Menschen steht, sondern auch normative Vorstellungen davon enthalten, was es heißt jemandes *Freund*, *Mutter*, *Vater*, *Chefin* oder *Ehemann* zu sein. Vor diesem Hintergrund habe ich geprüft, ob sich das Verhältnis einer Person zu sich selbst analog zu solchen Begriffen verstehen lässt und damit ebenfalls normative Implikationen verbunden sind. Doch wenn man dieses Verhältnis nicht bereits im Vorfeld als Freundschaft zu sich selbst oder etwas ähnliches definiert, lässt sich die Rolle, die man für sich selbst spielt, nicht ohne Weiteres näher bestimmen. Das heißt, bei dem Verhältnis einer Person zu sich selbst handelt es sich nicht um ein dickes Konzept, es enthält also nicht von vornherein normative Vorstellungen darüber, wie man mit sich selbst umgehen sollte.

Neben den spezifischen Formen von Wertschätzung, die wir einander aufgrund von Nahbeziehungen schulden, gibt es allerdings auch ein Minimum an Wertschätzung, zu dem wir *prima facie* gegenüber allen Menschen verpflichtet sind. Wie für die spezifischeren Formen von Wertschätzung gilt auch für diese, dass man sich für den anderen Menschen als konkretes Individuum interessiert und ihn nicht in einer rein instrumentellen Weise betrachtet. Es gehört ebenfalls dazu, dem anderen ein Minimum an Vertrauen entgegenzubringen und ihm mit einem gewissen Wohlwollen zu begegnen. Da das Selbstverhältnis einer Person zu unspezifisch ist, um daraus eine bestimmte Form der Wertschätzung ableiten zu können, schien es auf den ersten Blick naheliegend, Selbstwertschätzung in dieser allgemeinen und unspezifischen

Weise zu verstehen. Doch angesichts der verschiedenen Beispiele und Weisen, in denen es schwer sein kann, sich selbst zu achten, wird schnell klar, dass Selbstwertschätzung mehr erfordert, als sich selbst ein distanzierendes Interesse und Wohlwollen sowie ein Minimum an Vertrauen entgegenzubringen. Wenn es darum geht, ein bestimmtes Selbstbild zu entwickeln, den eigenen moralischen Überzeugungen gerecht zu werden, für sich einzustehen und sich vor Demütigungen zu schützen, ist dieses Minimum an Wertschätzung viel zu mager, um ein Ausdruck von Selbstwertschätzung zu sein.

Auch wenn keine konkreten normativen Vorstellungen mit dem Selbstverhältnis einer Person verbunden sind, gibt es dennoch Aspekte, durch die sich dieses Verhältnis in besonderer Weise auszeichnet. Dazu zählt die Relation zwischen der Identität einer Person und ihrem Selbstbild. Wir können uns nicht nur darüber bewusst sein, wer wir sind und was uns ausmacht, sondern haben zudem in der Regel auch Vorstellungen davon, wer wir sein wollen. Zwischen der Identität und dem Selbstbild einer Person besteht meistens ein gewisser Abstand, weil das Selbstbild mit bestimmten Ansprüchen an die eigenen Handlungs- und Verhaltensweisen sowie an den Charakter verbunden ist, die man oft nicht in Gänze erfüllt. Manchmal ist dieser Abstand aber auch größer und man leidet darunter, dass man seinem Selbstbild nicht gerecht werden kann. Dieses Leid besteht unter anderem darin, dass man sich nicht als die Person wertschätzen kann, die man ist. Wenn das der Fall ist, reagieren Menschen häufig mit Scham. Sie sind in diesem Moment einerseits mit ihrer eigenen Identität konfrontiert, die ihnen nicht schätzenswert erscheint, andererseits zeigt Scham, dass sich die betreffende Person als verantwortlich dafür betrachtet, wer sie ist. Scham zu empfinden, bedeutet dementsprechend, sich selbst Verantwortung dafür zuzuschreiben, dass man sich nicht wertschätzen kann.

10.1 Gründe, sich selbst nicht wertzuschätzen

Das Selbstbild einer Person kann sehr idiosynkratisch sein und nicht jedes Selbstbild ist dabei hilfreich, eine wertschätzende Haltung zu sich einzunehmen. Die unterschiedlichen Gründe, inwiefern ein Selbstbild in dieser Weise hinderlich sein kann, habe ich an den verschiedenen Beispielen veranschaulicht. Einer der Gründe war ein Selbstbild, das sich lediglich auf eine spezifische Rolle beschränkt, wie ich es an den Figuren des Butlers und der Ehefrau dargestellt habe. Mit einem solchen Selbstbild kann man sich selbst deshalb nicht gerecht werden, weil die Persönlichkeit von Menschen deutlich vielfältiger ist und sich nicht in einer Rolle erschöpft. Außerdem ist es

unter diesen Umständen gut möglich, dass die fraglichen Rollen stark von den Vorstellungen anderer Menschen bestimmt sind und dementsprechend wenig Platz für eigene Vorstellungen lassen. Dies birgt die Gefahr, dass man die mit den Rollen verbundenen Vorstellungen nicht hinterfragt, sondern ihnen einfach folgt. Wer unhinterfragt bestimmte Rollenbilder übernimmt, wird seiner Verantwortung dafür, dass er der ist, der er ist, nicht gerecht. Denn dafür wäre es erforderlich, selbstständig zu prüfen, an welchem Selbstbild man sich orientieren will. Wenn diese Rollen zudem damit verbunden sind, dass andere demütigend, bloßstellend, herablassend oder erniedrigend mit der betreffenden Person umgehen, wird es schwierig für sie, sich vor solchen Würdeverletzungen zu schützen.

Sich wertzuschätzen impliziert, das eigene Verhalten und den eigenen Charakter anhand eines bestimmten Maßstabs, dem Selbstbild, zu beurteilen. Wenn die Ansprüche, die man an das eigene Verhalten und seinen Charakter anlegt, unerreichbar sind, schafft man es nicht, sich selbst wertzuschätzen. Deshalb ist ein Selbstbild, das nicht zu der eigenen Persönlichkeit passt, hinderlich, um eine wertschätzende Haltung zu sich einzunehmen. Am Beispiel der Geschichten von Eddy und Hank ist dieses Problem deutlich geworden. Eddy lebt in einem Umfeld, in dem es ihm nicht möglich ist, ein Selbstbild zu entwickeln, das zu seiner Persönlichkeit passt. Die Menschen um ihn herum sind homophob und haben Vorstellungen davon, wie Jungen und Männer sein sollen, denen Eddy in keiner Hinsicht entspricht. Hanks Geschichte handelt weniger davon, welche Vorstellungen andere an ihn herantragen, auch wenn das gewiss den Hintergrund seiner Situation bildet. Seine Geschichte habe ich aber vor allem deshalb ausgewählt, weil daran sichtbar wird, dass es besonders schwer ist, sich zu achten, wenn man sich selbst (und anderen) etwas vornimmt. Wer sich über sich selbst täuscht, tappt im Dunkeln darüber, wer er ist, und kann dementsprechend auch kein Selbstbild entwickeln, das zu der eigenen Persönlichkeit passt. Wahrscheinlich ist außerdem, dass man sich deshalb selbst täuscht, weil man verschleiern will, dass man seinem angestrebten Selbstbild nicht entspricht. Die Selbsttäuschung verhindert allerdings auch, eine wertschätzende Haltung zu entwickeln, indem man passendere Vorstellungen von sich selbst entwickelt. Hinzu kommt, dass wer sich selbst täuscht, in besonderem Maße riskiert, bloßgestellt zu werden. Wenn andere das Täuschungsmanöver durchschauen, könnten sie dies offenlegen, und in diesem Moment gelingt es nicht mehr, sich so zu zeigen, wie man von anderen gesehen werden will. Im schlimmsten Fall verliert man sein Gesicht (vgl. Stoecker. 2003. 145.). Sich selbst zu täuschen, ist deshalb bedrohlich für die eigene Würde.

Um sich selbst wertzuschätzen zu können, braucht es also ein bestimmtes Selbstbild, auch wenn dieses individuell sehr verschieden sein kann. Wenn

das Selbstbild bestimmte Bedingungen erfüllt, trägt es dazu bei, dass eine Person sich als die wertschätzen kann, die sie ist. Für eine Haltung der Selbstachtung spielt es aber auch eine entscheidende Rolle, wer man ist. In unseren Beziehungen zu anderen Menschen können wir gute Gründe haben, jemanden nicht in seiner individuellen Persönlichkeit wertzuschätzen, und mir scheint es offensichtlich, dass dies auch für die eigene Persönlichkeit gelten kann. Ein Beispiel dafür ist die Geschichte von Anna, die daran scheitert, gemäß ihrer moralischen Überzeugungen zu handeln. Wahrscheinlich hätte sie verhindern können, dass Stella großes Leid erfährt, doch sie hat es versäumt, in die Situation einzugreifen. Selbstverständlich spielen die Gründe für ihr Verhalten eine wichtige Rolle und ohne diese zu kennen, kann man sich nur ein vorläufiges Bild der Lage machen. Wenn es aber so ist, dass sie aufgrund von einer gewissen Lethargie oder dem Bedürfnis nach oberflächlicher Harmonie nicht versucht hat, Stella zu helfen, dann ist es für Anna angemessen, sich moralische Vorwürfe zu machen, schließlich handelt es sich um ein gravierendes und folgenschweres Versäumnis. Vermutlich ist es für sie fortan nicht leicht, ihre Verfehlungen in ein attraktives Bild von sich selbst zu integrieren. In ähnlicher Weise kann es jemandem ergehen, der moralisch verwerfliche Haltungen vertritt, beispielsweise rassistische oder sexistische Einstellungen. Wenn sich diese Person eines Tages bewusst darüber wird, dass ihre Haltungen moralisch verwerflich sind und dass sie Menschen aufgrund dieser Haltungen missachtet und gedemütigt hat, wird sie sich möglicherweise nicht länger wertschätzen können. Wie Anna hat auch sie gute Gründe dafür.

Man muss allerdings nicht moralisch verwerflich handeln, um die Wertschätzung für sich selbst infrage zu stellen. Wenn Hank vor der Aufgabe steht anzuerkennen, dass er sich selbst getäuscht hat, anstatt zu sich zu stehen, ist er gewiss nicht stolz darauf. Er wird sich ohnehin schon dafür schämen, dass er an seinem anspruchsvollen Selbstbild gescheitert ist. Hinzu kommt dann auch noch die Einsicht, dass er sich selbst etwas vorgemacht hat. Hank kann zwar versuchen, es sich verständlich zu machen, warum er sich selbst getäuscht hat. Ein solcher Prozess macht es irgendwann leichter, negative Charakterzüge an sich selbst zu akzeptieren. Doch es ist unter Umständen ein langer Weg, währenddessen Hank mit den Aspekten seiner Persönlichkeit fertig werden muss, die er nicht schätzen kann oder will. Auch Hank hat also nachvollziehbare Gründe dafür, warum es ihm schwerfällt, eine wertschätzende Haltung zu sich einzunehmen.

Bei Eddy könnte man auf den ersten Blick denken, dass er nicht mit sich selbst zu hadern braucht und allen Grund hat, sich wertzuschätzen. Schließlich ist er ein Opfer seiner Umstände und es sind die Vorstellungen anderer Menschen, die ihn davon abhalten, sich selbst zu achten. Diese Beschreibung verkennt

jedoch zweierlei. Erstens ist es immer noch Eddy, der die Verantwortung dafür trägt, welches Verhältnis er zu sich selbst einnimmt. Auch wenn andere Menschen dafür verantwortlich sind, dieses Verhältnis beschädigt zu haben, gibt es für Eddy keine Möglichkeit, sich davon zu befreien, verantwortlich dafür zu sein, wer er ist. Zugleich erschwert diese Beschädigung aber, der eigenen Verantwortung gerecht zu werden. Würde Eddy diese Last deshalb ablegen wollen, und sich infolgedessen ausschließlich als Opfer seiner Umstände sehen, hieße das, die Chance aufzugeben, sich selbst achten und ein attraktives Selbstbild entwickeln zu können. Er wäre dann etwaigen weiteren Würdeverletzungen ausgesetzt, ohne auch nur versuchen zu können, sich selbst davor zu schützen. Aus diesem Grund ist Eddys Situation besonders schlimm. Er ist verantwortlich dafür, der zu sein, der er ist, obwohl andere Menschen ihn durch die Verletzung seiner Würde und seiner moralischen Rechte zu einem Opfer degradiert haben. Seine Identität ist maßgeblich durch diese Erfahrungen beeinflusst und es ist offenkundig eine schwere Aufgabe, all den Erlebnissen zum Trotz ein passendes und attraktives Bild von sich selbst zu entwickeln. Je nachdem, was Menschen erfahren, kann eine solche Aufgabe auch unlösbar sein (vgl. Stoecker. 2010. 111f.). Allgemeiner gesprochen müssen Menschen, die gravierende Verletzungen ihrer Würde erfahren (haben), nicht nur damit fertig werden, dies in ihr Selbstbild zu integrieren. Sie müssen auch damit leben, dass sie für sich selbst verantwortlich sind, auch wenn andere Menschen ihr Selbst massiv beschädigt haben. Das macht eine Haltung der Selbstachtung besonders prekär.

Ich bin nun noch einmal auf die unterschiedlichen Beispiele eingegangen, um zu zeigen, dass die Gründe, die man dafür haben kann, sich selbst nicht wertzuschätzen, sehr verschieden sein können. Vorausgesetzt, dass man tatsächlich einen solchen Grund hat, stellt sich nun die Frage, ob und warum man sich dann überhaupt um seine Selbstachtung bemühen sollte. Schließlich kann es in Bezug auf andere Menschen erlaubt, mitunter sogar geboten sein, ihnen Wertschätzung vorzuenthalten (vgl. Stoecker. 2010. 111; Neuhäuser. 2021. 261ff.). Gilt für das Selbstverhältnis dann entsprechend, dass es angemessen wäre, sich unter bestimmten Umständen die eigene Wertschätzung vorzuenthalten und keine Haltung der Selbstachtung einzunehmen?

Ich denke, das Gegenteil ist der Fall. Der Grund dafür liegt in der Struktur dessen, was ich unter einer ethischen Haltung der Selbstachtung verstehe. Nach den bisherigen Überlegungen setzt eine Haltung der Selbstachtung voraus, dass man ein Verhältnis zu sich selbst einnehmen kann. Dieses Verhältnis ermöglicht es, Einfluss auf seine Verhaltensdispositionen zu nehmen, sich selbst dadurch zu verändern und die eigene Persönlichkeit zu gestalten. Das Selbstbild dient dabei als Maßstab, um sich selbst zu beurteilen. All dies sind

Voraussetzungen dafür, dass man sich wertschätzen kann, doch sie liefern keinen Grund, es zu tun. Dieser Grund ist nach meinem Dafürhalten man selbst – auch wenn das auf den ersten Blick nach einem Widerspruch aussieht.

10.2 Selbstbehauptung – allen Gründen zum Trotz

Sollte man auch dann eine Haltung der Selbstachtung einnehmen, wenn man Gründe dafür hat, sich selbst nicht wertzuschätzen? Mögliche Gründe dafür, die eigene Persönlichkeit als nicht schätzenswert zu beurteilen, habe ich im vorausgegangenen Abschnitt anhand der verschiedenen Beispiele erläutert. Nun ist also die Frage, was dafürspricht, sich diesen Gründen zum Trotz, selbst zu achten. Es sind vor allem drei Aspekte einer Haltung der Selbstachtung, die hier eine Rolle spielen, nämlich erstens, dass man als Person verantwortlich dafür ist, die zu sein, die man ist. Zweitens ist man (in der Regel) nicht für alle Zeiten auf eine bestimmte Identität festgelegt, sondern man hat aufgrund seines Verhältnisses zu sich selbst die Möglichkeit, sich zu beeinflussen und zu verändern. Und drittens ist die Haltung der Selbstachtung mit einer Selbstbehauptung verbunden. Wer eine solche Haltung einnimmt, hat nicht bloß eine bestimmte Meinung von sich selbst, sondern drückt mit seiner Haltung ein bestimmtes Werturteil in Bezug auf sich selbst aus. Auf die beiden ersten Punkte bin ich in dieser Arbeit an unterschiedlichen Stellen bereits ausführlich eingegangen. Ich habe erläutert, warum einer Person die Verantwortung dafür zukommt, dass sie die ist, die sie ist, und inwiefern diese Verantwortung damit verbunden ist, Einfluss auf sich selbst zu nehmen. Der dritte Aspekt, die Selbstbehauptung, ergibt sich aus den beiden anderen. Dennoch halte ich es für entscheidend, ihn eigens anzuführen, weil erst dadurch verständlich wird, warum es sich bei der Selbstachtung um ein moralisches Verhältnis zu sich selbst handelt.

Wenn man eine Haltung der Selbstachtung einnimmt, deren Anliegen es ist, sich als die wertzuschätzen, die man ist, gilt es, ein Selbstbild zu entwickeln, das einerseits zur eigenen Identität passt und das andererseits auch tatsächlich schätzenswert ist. An dieser Stelle kommt bereits Moral ins Spiel, da ich davon ausgehe, dass man sich nur dann wertschätzen kann, wenn das eigene Selbstbild nicht damit vereinbar ist, von anderen in seinem Personsein missachtet zu werden oder anderen in dieser Weise zu begegnen. Aufgrund der Relation zwischen der eigenen Identität und dem Selbstbild einer Person ist ihre Selbstachtung mit verschiedenen Urteilen verbunden, nämlich in Bezug auf ihr Selbstbild und auf ihre Identität sowie auf das Verhältnis zwischen beiden. Insofern man sich als verantwortlich betrachtet, kümmert

man sich darum, seinem Selbstbild möglichst zu entsprechen. Gleichzeitig gilt es aber auch, das Bild selbst zu prüfen. Menschen haben sehr individuelle, teils idiosynkratische Vorstellungen davon, wann sie ihre Persönlichkeit als schätzenswert betrachten. Um sich wertzuschätzen, reicht es aber nicht, diese Vorstellungen zu erfüllen. Denn Wertschätzung setzt voraus, dass es einem tatsächlich um die Person selbst geht, dass man sich um ihretwillen sorgt (vgl. Stoecker. 2003, 145.), was bedeutet, dass man ihr mit Interesse, Vertrauen und Wohlwollen begegnet. Wer sich achtet, sorgt sich dementsprechend um sich selbst, das heißt, es geht ihm um sich und darum, eine schätzenswerte Persönlichkeit entwickeln oder bewahren zu können.

Einem Menschen kann es auch dann in dieser Weise um sich gehen, wenn er Gründe hat, die eigene Persönlichkeit nicht wertzuschätzen. Wer eine Haltung der Selbstachtung einnimmt, drückt damit aus, dass er glaubt, einem bestimmten Bild grundsätzlich entsprechen zu können, auch dann, wenn es Dispositionen im Verhalten und Charakter gibt, die (noch) nicht mit diesem Bild vereinbar sind. Diese Haltung impliziert kein rein affirmatives Urteil bezüglich der eigenen Persönlichkeit, sondern vielmehr eine Behauptung darüber, wer man glaubt sein zu können, und dass man sich allein um seiner selbst willen dafür engagiert, diesem Bild zu entsprechen. Man könnte dies sogar als eine Selbstbehauptung im wortwörtlichen Sinne verstehen, insofern sie der Ausgangspunkt ist, von dem aus man sein Selbst konstituiert. Wenn man um seine Selbstachtung kämpfen muss, weil man Gründe hat, die eigene Persönlichkeit nicht wertzuschätzen, kann man diese Haltung jenen Gründen zum Trotz einnehmen und es sich dadurch ermöglichen, eine schätzenswerte Identität zu entwickeln. Deshalb besteht kein Widerspruch darin, sich auch dann zu achten, wenn man Gründe hat, sich selbst nicht wertzuschätzen.

Es ist unter diesen Umständen allerdings ohne Frage viel schwieriger, eine solche Haltung einzunehmen und zu bewahren, als wenn man sich aus einer stabilen Haltung heraus der eigenen Wertschätzung gewiss ist. Zudem hängt es auch von den Gründen dafür ab, warum man die eigene Persönlichkeit nicht wertschätzen kann. Einerseits muss man sich dieser Gründe bewusst sein oder bewusst werden können. Gesellschaftliche Vorstellungen, die über Generationen hinweg prägen, können dazu führen, dass eine Person es selbstverständlich findet, von anderen in ihrer Würde und ihren moralischen Rechten verletzt zu werden. Es kann ebenfalls sein, dass eine Person ihr Selbstbild in einem Umfeld entwickelt, indem sie keine Achtung und Wertschätzung erfährt. Unter diesen Umständen bestehen große psychologische Hindernisse dafür, sich selbst achten zu können. Und schließlich kann man daran scheitern, sich selbst zu achten, weil es schlicht nicht möglich ist, einem Selbstbild zu entsprechen, dass man akzeptabel findet, beispielsweise weil man große

moralische Schuld auf sich geladen hat, bei der man es nicht schafft, sie in ein attraktives Bild von sich selbst zu integrieren. Oder aber es sind Verletzungen der Menschenwürde einer Person, die ihr angetan wurden und es massiv erschweren, sich selbst zu achten.

10.3 Das Paradox der Entwürdigung

Die Annahme, dass es Gründe dafür gibt, sich selbst nicht zu achten, weil man von anderen in seiner Menschenwürde verletzt wurde, führt zum sogenannten Paradox der Entwürdigung, das Avishai Margalit beschrieben hat (vgl. Margalit. 2012. 121ff; Stoecker. 2003.). Die Frage ist, ob ein Mensch, der durch massive Demütigungen in seinem Selbst derart beschädigt wird, dass er kein für ihn passendes und attraktives Selbstbild mehr entwickeln kann, deshalb einen Grund hat, sich selbst nicht zu achten. Wichtig ist, dass mit *Grund* hier keine psychologischen Gründe gemeint sind (vgl. Margalit. 2012. 127.), und genau darin liegt die große Herausforderung dieser Frage. Es geht also darum, ob ein Mensch durch eine Entwürdigung eine Form von Schaden erfahren kann, wodurch er aufhört, der Grund dafür zu sein, sich selbst zu achten.

Dieser Gedanke erscheint monströs, denn er bedeutet, dass eine Person aufhören würde, ihrer Selbstachtung wert zu sein, und zwar nicht etwa deshalb, weil sie selbst kolossale moralische Verfehlungen begangen hat, sondern weil andere sie in fundamentaler Weise moralisch verletzt haben. Nicht weniger monströs wäre es allerdings, die erlittene moralische Beschädigung ausschließlich als eine Kränkung der individuellen Würde zu beschreiben. Es wäre falsch, weil nicht allein die persönliche Integrität der betroffenen Person beschädigt wird, sondern weil sie massiv in ihrem moralischen Status missachtet wird. Menschenwürdeverletzungen treffen eine Person in ihrem Personsein und das bedeutet unter anderem, dass die Voraussetzung dafür infrage gestellt wird, sich selbst als schützenswert und gleichberechtigt im Verhältnis zu anderen zu betrachten. Das heißt, es steht nicht nur in Rede, dass die Person von anderen in angemessener Weise wertgeschätzt wird, sondern vielmehr, dass sie überhaupt Adressatin einer solchen moralischen Wertschätzung sein könnte. Dieser qualitative Unterschied zwischen einer Verletzung der Person und der Persönlichkeit ist wichtig, um nachzuvollziehen, welche Bedeutung Verletzungen der Menschenwürde für die Selbstachtung der betroffenen Personen haben. Welche Behandlungen genau Menschenwürdeverletzungen darstellen, lasse ich hier offen und beziehe mich auf die paradigmatischen Beispiele der Folter und Versklavung. Dennoch möchte ich betonen, dass Menschenwürdeverletzungen viel alltäglicher sind, als es diese Beispiele

nahelegen. Eine Vergewaltigung oder ein Angriff auf Leib und Leben sind ebenfalls Handlungen, bei denen die Person massiv geschädigt und in fundamentaler Weise in ihrem moralischen Status infrage gestellt wird.

Margalit betont in seiner Beschreibung des Paradox der Entwürdigung, dass derartige Verletzungen in zweierlei Weisen beschrieben werden können, nämlich einmal im Hinblick auf die Psyche der betroffenen Person und zum anderen in Bezug auf ihre normative Situation (vgl. Margalit. 2012. 125ff.). Es ist offenkundig, dass solche schrecklichen Behandlungen schwere psychische Schädigungen mit sich bringen. Dennoch ist der Unterschied zwischen einer psychischen und einer moralischen Beschädigung wichtig. Denn einerseits kann es sein, dass Menschen Verletzungen ihrer Menschenwürde erfahren, ohne sich gedemütigt zu fühlen (vgl. Margalit. 2012. 21.), beispielsweise weil sie keinen Begriff davon haben, weil ihnen die kognitiven Voraussetzungen dafür fehlen oder sie in der Situation mit anderen Nöten (wie Angst, Schmerzen, Hunger) beschäftigt sind (vgl. Stoecker. 2003. 138ff.). Andererseits ist es auch deshalb wichtig, auf die moralischen Schädigungen als solche hinzuweisen, um die besondere Verwerflichkeit dieser Handlungen benennen zu können. Würde man dies ausschließlich darüber beschreiben, welche individuellen Auswirkungen die Behandlung auf die Psyche einer Person hat, würde die Bewertung der moralischen Verwerflichkeit am Ende davon abhängen, wie verheerend die psychischen Folgen für einzelne Menschen sind. Tatsächlich ist die moralische Verwerflichkeit aber unabhängig davon zu bewerten, was solche Erfahrungen für einen bestimmten Menschen bedeuten. Um zu erklären, was den besonderen Horror von Menschenwürdeverletzungen ausmacht, ist es deshalb notwendig, sie nicht nur als psychische, sondern auch als moralische Beschädigung zu beschreiben (vgl. Margalit. 2012. 127ff.). Die Frage, die sich aus dieser Beschreibung ergibt, ist wie gesagt, ob Menschen, wenn sie als Opfer von Menschenwürdeverletzungen in ihrem Personsein infrage gestellt werden, einen Grund haben, sich selbst nicht länger zu achten, weil sie kein passendes und attraktives Selbstbild mehr entwickeln können. Doch wenn dieser Grund tatsächlich bestünde, wären auch andere Menschen darin gerechtfertigt, der Person ihre Wertschätzung vorzuenthalten. Das heißt, sie hätten einen Grund, diesem Menschen nicht mit Wohlwollen, Vertrauen und Interesse zu begegnen, weil er das Opfer einer so schrecklichen Behandlung geworden ist. Dieser Schluss ist aber offensichtlich falsch.

Ich habe behauptet, dass jemand auch dann einen Grund hat, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen, wenn andere Menschen gleichzeitig Gründe dafür haben, ihm ihre Wertschätzung vorzuenthalten. Das heißt, eine Person kann sich auch dann um ihre Würde sorgen, wenn ihre Persönlichkeit oder wichtige Anteile derselben nicht schätzenswert sind. Beispielsweise könnte

sie sich deshalb nicht wertschätzen, weil sie sich gravierende moralische Verfehlungen hat zuschulden kommen lassen. Aufgrund dieser Verfehlungen enthalten andere Menschen der Person möglicherweise zurecht ihre Wertschätzung vor. Die oben beschriebene Geschichte von Anna könnte dafür ein gutes Beispiel sein, je nachdem, welche Gründe sie hatte, Stella nicht vor ihrem Ehemann zu schützen. Auch in Eddys Geschichte, auf die ich mich mehrfach bezogen habe, kann man davon sprechen, dass er teilweise mit einer wenig attraktiven Persönlichkeit fertig werden muss, weil er jahrelang von anderen Menschen gedemütigt und missachtet und dadurch zu einem Opfer degradiert wurde.

Haben aber andere Menschen ebenfalls einen Grund, Eddy in seiner Persönlichkeit weniger wertzuschätzen? Es ist naheliegend, diese Frage zu verneinen, weil Eddy offensichtlich nicht dafür verantwortlich ist, den Stempel des Opfers auf der Stirn zu tragen, die Verantwortung liegt bei all jenen, die missachtend mit ihm umgegangen sind. Zugleich könnte es auch deshalb leicht sein, die Frage zu verneinen, weil Eddy eine Romanfigur ist, zu der niemand eine persönliche Beziehung hat. Es handelt um eine Geschichte der Selbstermächtigung und die Demütigungen, von denen sie erzählt, scheinen aufgrund der Erzählperspektive zumindest in Teilen schon überwunden zu sein. Würde die Erzählung keine derartige Selbstbehauptung enthalten, sondern stattdessen aus einer Haltung des Opferseins erzählt, ergäbe sich ein anderes Bild des Protagonisten. Gewiss würde man auch dann Empörung gegenüber den Menschen empfinden, die so schändlich mit Eddy umgegangen sind. Zugleich würde man wahrscheinlich Mitleid für Eddy empfinden und ihn vor allem als Opfer seiner Mitmenschen und Umstände sehen und nicht als einen Menschen, der für sich einsteht und Verantwortung dafür übernimmt, wer er ist und sein will. An diesem Beispiel wird noch einmal deutlich, dass ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis besteht zwischen dem Selbstbild einer Person und dem Bild, das andere sich von dieser Person machen. Einerseits hängt das Selbstbild von jemandem in erheblichen Maße davon ab, wie er von anderen behandelt wird. Andererseits ist die Wahrnehmung sowie der Umgang, den andere mit ihm pflegen, davon abhängig, wie er sich selbst sieht und zeigt. Sieht er sich selbst vornehmlich als Opfer, wird er wahrscheinlich auch von anderen so wahrgenommen. Denn wenn der Fokus vor allem darauf liegt, dass er von anderen in seiner Identität beschädigt wurde, treten wesentliche Aspekte seiner Persönlichkeit in den Hintergrund. Er erfährt dadurch eine geringere Wertschätzung für die vielfältigen Anteile seiner Persönlichkeit, als es ihm gemäß wäre. Dementsprechend folgenreich ist es, Menschen, die schwere Demütigungen und Missachtung erlebt haben, in einem umfassenden Sinne

als Opfer zu betrachten. Jemanden als Opfer zu sehen, kann zudem bedeuten, ihn in seinem Personsein und seiner Eigenverantwortung nicht ernst zu nehmen, sondern darauf zu reduzieren, was ihm widerfahren ist. Zugleich sind Menschen aber manchmal in einem weitreichenden Sinne Opfer von schweren Würdeverletzungen und es wäre ebenso verfehlt, diesen Umstand kleinzureden, denn das hieße, die Tragweite und Schwere der erlittenen Verletzungen zu bagatellisieren.

Wie schwierig es ist, jemanden nicht hauptsächlich als Opfer zu sehen und zugleich die Verletzungen anzuerkennen, die er erlitten hat, hängt gewiss von den jeweiligen Menschen ab sowie von den Umständen, in denen sie sich befinden. Aus der Distanz oder in Bezug auf einen Roman scheint man deshalb sehr leicht sagen zu können, dass es keinen Grund gibt, eine Person weniger wertzuschätzen, weil andere sie wie ein Opfer behandelt haben. Wenn man jedoch in einer zwischenmenschlichen Beziehung zu ihr steht, in der es um wechselseitige Wertschätzung geht, verhält es sich wesentlich komplizierter, eben weil das Selbstbild einer Person und die Wahrnehmung seitens anderer voneinander abhängen. Vor diesem Hintergrund wird noch einmal der Stellenwert deutlich, den das Selbstbild hat, denn es wirkt sich darauf aus, wie man von anderen gesehen und in welcher Weise man wertgeschätzt wird.

Was es für die Person selbst bedeutet, sich als ein Opfer zu sehen, zeichne ich im Folgenden noch einmal exemplarisch an der Figur von Eddy nach. Bisher bin ich davon ausgegangen, dass Eddy Wege findet, die demütigenden Erfahrungen in sein Selbstbild zu integrieren und es allen Widrigkeiten zum Trotz hinreichend attraktiv gestalten zu können (was auch der Geschichte entspricht, die Louis erzählt). Wem es gelingt, eine solch schwierige Aufgabe zu bewerkstelligen, der nimmt eine rebellische Haltung der Selbstachtung ein, er lässt es nicht zu, dass andere Menschen ihm die Möglichkeit nehmen, sich selbst zu achten. Um das zu schaffen, muss man die Verantwortung dafür übernehmen, dass man die Person ist, die man ist. Man betrachtet sich selbst als verantwortlich, obwohl es einen wesentlichen Teil der eigenen Identität ausmacht, ein Opfer der Missachtung anderer zu sein. Das heißt, man übernimmt Verantwortung für Folgen, die man nicht selbst, sondern andere verschuldet haben. Dies zu tun, bedeutet, eine Chance zu haben, die schrecklichen Erfahrungen in das Bild von sich selbst integrieren und trotz allem ein attraktives Selbstbild aufbauen zu können (vgl. Stoecker. 2003. 149.). Auch wenn es eine unsägliche Ungerechtigkeit ist, diese Verantwortung übernehmen zu müssen, scheint es doch die einzige Möglichkeit zu sein, nach solchen Erfahrungen seine Selbstachtung zu bewahren und ein wertschätzendes Verhältnis zu sich selbst zu entwickeln.

Die Alternative wäre, sich nicht als verantwortlich dafür zu betrachten, dass man die ist, die man ist. Man hätte dazu allen Grund, schließlich haben andere Menschen dafür gesorgt, die Identität der eigenen Person in so fundamentaler Weise zu beschädigen. Zugleich aber würde man, indem man sich nicht in der Verantwortung für sich selbst sieht, die Möglichkeit verlieren, sein Selbstbild zu bestimmen und zu gestalten. Dieses Dilemma hinsichtlich der Eigenverantwortung spiegelt die Situation wider, in die eine Person gebracht wird, wenn sie ein Opfer von Menschenwürdeverletzungen ist. Die Peiniger haben ihr mit brutalen Mitteln ein inakzeptables Selbstbild aufgedrängt und sie damit um eine existenzielle Form der Selbstkontrolle gebracht (vgl. Margalit. 2012. 122; Stoecker. 2019b. 25.). Die schrecklichen Erfahrungen sind nun ein wesentlicher Teil der Identität der Person und es kann unter bestimmten Umständen eine unlösbare Aufgabe sein, ein passendes und zugleich attraktives Bild von sich selbst zu entwickeln (vgl. Stoecker. 2010. 111.). Die Weigerung, darin einzuwilligen, dass dies die Identität ist, mit der sie fortan leben soll, kann als ein Versuch verstanden werden, die eigene Würde zu schützen. Die Person ist dann nicht bereit, sich als die anzunehmen, zu der sie durch die Verletzungen ihrer Menschenwürde von anderen gemacht wurde und ihre Gründe sind nicht von psychologischer, sondern von moralischer Art.

Wenn es um eine Haltung der Selbstachtung geht, stehen Menschen, die solchen Behandlungen zum Opfer gefallen sind, also vor einem Dilemma. Entweder betrachten sie sich als verantwortlich dafür, dass sie die sind, die sie sind. Dann nehmen sie die Identität an, die ihnen von anderen Menschen aufgezwungen wurde, haben aber dadurch die Chance, vielleicht wieder ein attraktives Bild von sich selbst entwickeln zu können. Oder aber sie lehnen diese Verantwortung ab und geben damit die Möglichkeit auf, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen. Denn um sich selbst zu achten, müssten sie dafür einstehen, dass sie die sind, die sie sind, und versuchen, ein Selbstbild zu entwickeln, auf Grundlage dessen sie sich wertschätzen können.

Die Tatsache, dass wir grundsätzlich für die eigene Identität verantwortlich sind, erklärt das Problem, von dem ich ausgegangen bin. Zum einen, so hatte ich festgestellt, haben wir keinen Grund, jemanden geringzuschätzen, weil er von anderen zu einem Opfer degradiert wurde. Zum anderen hängen die Identität und das Selbstbild eines Menschen wesentlich davon ab, wie er von anderen Menschen behandelt wird. Wer von anderen zu einem Opfer gemacht wird, könnte deshalb einen Grund haben, sich nicht länger selbst zu achten. Die betroffene Person ist also einerseits dafür verantwortlich, dass sie die ist, die sie ist, hat jedoch andererseits einen guten Grund, nicht darin einzuwilligen, sich selbst als ein Opfer zu betrachten, das der schrecklichen Behandlung durch ihre Peiniger ohnmächtig ausgeliefert war.

Am Begriff der Scham habe ich gezeigt, dass Augenblicke der Ohnmacht prinzipiell damit vereinbar sind, für sich selbst verantwortlich zu sein, denn es sind zwei verschiedene Fragen, wie man in einem bestimmten Augenblick gesehen wird, und ob man die Möglichkeit hat, die eigene Identität und das Selbstbild zu gestalten. Wenn man sich schämt, leidet das eigene Ansehen, weil man nicht in seiner individuellen Würde geachtet und geschätzt wird beziehungsweise, weil man sich selbst nicht achtet. In Augenblicken der Scham hat man nicht die Möglichkeit, sich selbst wertzuschätzen, da der Abstand zwischen Identität und Selbstbild zu groß ist. Doch sich selbst zu achten, bedeutet auch und vor allem, dass man in solchen Augenblicken versucht, die eigene Würde zu schützen, indem man sie entweder verteidigt oder langfristig Einfluss auf seine Identität und sein Selbstbild nimmt. Dadurch wiederum entsteht die Möglichkeit, sich wertschätzen zu können.

Verletzungen der Menschenwürde zeichnen sich allerdings dadurch aus, dass Menschen nicht nur hinsichtlich ihrer individuellen Persönlichkeit Geringschätzung erfahren, sondern dass sie in ihrem Personsein angegriffen werden. Andere Menschen leugnen durch ihr Handeln, dass die Person aufgrund ihrer Vulnerabilität berücksichtigt werden muss und dass sie einen Anspruch darauf hat, in ihren Rechten anerkannt zu werden. Weil diese Form der Missachtung unter keinen Umständen gerechtfertigt ist, steht die betroffene Person also in jedem Fall vor der Aufgabe, ihre Würde zu verteidigen. Um das zu tun, muss sie sich selbst behaupten, und sich dafür als die Person annehmen, die sie ist. Doch die Ohnmacht, die mit Verletzungen der Menschenwürde verbunden ist, ist von anderer Art als diejenige, die wir in Momenten der Scham erfahren, wenn wir ausschließlich in unserer individuellen Würde verletzt werden. Sie bezieht sich nicht allein darauf, wie man in seiner Persönlichkeit angesehen wird, sondern auf das Ansehen als Mensch und Person. Die Ohnmacht, die mit Menschenwürdeverletzungen einhergeht, stellt die Voraussetzung dessen infrage, was es uns überhaupt erst ermöglicht, die eigene Würde zu schützen und gegen Angriffe zu verteidigen. Diese Ohnmacht gegenüber der Missachtung durch andere Menschen ist nicht nur Teil einer beschämenden Situation, sondern sie betrifft in einem weitreichenden Sinne die eigenen Identität. Es ist unter diesen Umständen nicht nur schwer, die Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, sondern vielmehr paradox, weil man sich, wenn man für sich einstehen will, auch für die Folgen der schweren moralischen Verfehlungen anderer zuständig fühlen muss. Entweder nimmt die Person ihre Identität an, zu der es gehört, von anderen zu einem Opfer degradiert worden zu sein. Oder aber sie übernimmt nicht die Verantwortung für sich selbst, eben weil es andere Menschen waren, die ihr Selbst so massiv beschädigt haben. Im ersten Fall steht die Person vor der Aufgabe, schwere Würdeverletzungen

in ihr Selbstbild integrieren und sich zugleich *als Person* behaupten zu müssen. Im zweiten Fall lehnt sie diese Aufgabe ab, verliert aber dadurch auch die Möglichkeit, sich selbst zu achten.

Behauptet habe ich, dass man selbst der Grund dafür ist, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen (*Weil ich ich bin*), da es dem eigenen Personsein entspricht. Hierin liegt die große Chance, die damit verbunden ist, für sich selbst Verantwortung zu übernehmen. Das Paradox der Entwürdigung besteht nach den vorangegangenen Überlegungen darin, dass Verletzungen der Menschenwürde die betroffene Person mit einem Widerspruch konfrontieren, wenn sie sich selbst achten will. Selbstverständlich gilt auch für Menschen, die Opfer von Würdeverletzungen geworden sind, dass sie selbst der Grund für eine Haltung der Selbstachtung sind. Zugleich aber hat man unter diesen Umständen ebenfalls einen guten Grund, nicht für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, weil die Erfahrung, ein Opfer zu sein, von anderen zu einem Teil der eigenen Identität gemacht wurde. Das Personsein als basaler Teil ihres eigenen Selbstverständnisses wird durch diese Erfahrung infrage gestellt. Für meine These, dass man selbst der Grund für eine Haltung der Selbstachtung ist, folgt aus diesen Überlegungen eine beklemmende Einschränkung: Gravierende Beschädigungen des eigenen Selbst durch die menschenwürdeverletzende Behandlung seitens anderer bedeuten, dass man sich selbst als Grund dafür abhandenkommen kann, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen. Ob das in einer konkreten Situation tatsächlich der Fall ist, lässt sich jedoch nur aus Sicht derjenigen bewerten, die diese Verletzungen erlitten haben.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie sehr wir grundsätzlich auf die Achtung anderer Menschen angewiesen sind, um uns selbst achten zu können (vgl. Margalit. 2012. 125ff.). Menschen, die gedemütigt und missachtet werden, müssen oft hart um ihre Selbstachtung kämpfen. Neben den psychologischen Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, bedeutet der Kampf um Selbstachtung auch immer ein Ringen mit der eigenen Verantwortung. Die Verantwortung dafür zu übernehmen, dass man die ist, die man ist, kann unter Umständen eine große Last sein, insbesondere dann, wenn die eigene Identität durch andere stark beschädigt wurde, man selbst aber dafür zuständig ist, aus dem, was man hat, ein attraktives Selbstbild zu entwickeln. Diese Verantwortung nicht zu übernehmen, hat für die Betroffenen allerdings ebenfalls schlimme Folgen. Denn dann wird man weder die Chance haben, sich selbst wertzuschätzen, noch sich zu achten und für sich einzustehen, um seine Würde in einer positiven Weise zu schützen. Beide Wege zeigen, dass das Bedürfnis danach, sich selbst achten und wertschätzen zu können, Menschen in besonderer Weise verletzlich macht.

Die Überschrift dieses letzten Kapitels entspricht dem Titel der gesamten Arbeit und lautet, *Weil ich ich bin – oder warum es gut ist, sich selbst zu achten*. Dem ersten Teil dieser Ankündigung habe ich entsprochen, indem ich dafür argumentiert habe, dass man selbst der Grund dafür ist, eine Haltung der Selbstachtung einzunehmen. Man ist dieser Grund, insofern es einem wichtig ist, die eigene Würde zu schützen, und weil man als Person verantwortlich dafür ist, die zu sein, die man ist. Für sich einzustehen, weil man für sich selbst in dieser Weise Sorge trägt, bedeutet, die Verantwortung für die eigene Identität und für sein Selbstbild zu übernehmen.

Nun bleibt am Ende die Frage übrig, warum es gut sein sollte, das zu tun. Gut ist diese Haltung vermutlich nicht im Sinne der Effizienz oder Bequemlichkeit. Sich selbst zu achten, erfordert unter Umständen eine Menge Mut und Kraft sowie ein immenses Durchhaltevermögen. Es ist ein Wagnis und ein Weg, der erst dadurch entsteht, dass man ihn geht. Warum also sollte man sich trotz dieser Herausforderungen darauf einlassen? Ich denke, dass die Antwort wiederum *um seiner selbst willen* lautet. Wer sich selbst achtet, eröffnet sich die Möglichkeit, er selbst sein und für sich einstehen zu können. Menschen darin zu unterstützen, eine individuelle Würde, die ihnen gemäß ist, zu entwickeln und zu schützen, ist moralisch gut. Es ist gut, sich um jemandes willen zu sorgen, indem man sich für ihn interessiert, ihm Wohlwollen entgegenbringt und Vertrauen. Anders als bei vielen Fragen, mit denen ich mich in dieser Arbeit beschäftigt habe, scheint es mir hier unerheblich zu sein, ob es dabei um andere geht oder um einen selbst – es ist grundsätzlich gut, Menschen wertschätzend zu behandeln. Ein wichtiger Unterschied besteht allerdings doch zwischen der Wertschätzung gegenüber anderen Menschen und derjenigen in Bezug auf sich selbst. Gegenüber anderen Menschen kann es Gründe geben, die es erlauben oder möglicherweise sogar erfordern, jemandem Wertschätzung vorzuenthalten, weil er sich moralisch verwerflich verhalten hat. In Bezug auf sich selbst kann es zwar ebenso Gründe geben, sich selbst nicht wertzuschätzen, doch sich selbst zu achten, bedeutet, sich auch und gerade unter diesen Umständen um seine Würde und Selbstwertschätzung zu kümmern und dementsprechend die Verantwortung dafür zu übernehmen, dass man die ist, die man ist.

Es gibt jedoch auch Umstände, aufgrund derer man sich möglicherweise nicht als Grund dafür betrachten kann, die Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, nämlich dann, wenn andere Menschen die eigene Menschenwürde massiv verletzt haben. Selbstverständlich will man auch hier sagen, dass es gut ist, wenn die Person trotz allem eine Haltung der Selbstachtung einnimmt. Man will es allein deshalb sagen, weil niemand ausschließlich als ein

Opfer angesehen werden sollte. Angesichts des Dilemmas, vor dem Menschen in einer solchen Situation hinsichtlich ihrer Selbstachtung steht, erscheint die Frage, ob es moralisch gut ist, sich selbst zu achten, jedoch beinah bedeutungslos. Vermutlich deshalb, weil hier weniger die Güte als vielmehr die Möglichkeit von Selbstachtung in Rede steht. Die himmelschreiende Ungerechtigkeit und existenzielle Tragweite, die mit dieser Situation verbunden sind, zeigen noch einmal sehr deutlich, warum Achtung gegenüber anderen Menschen moralisch geboten ist.

Fazit

Eine Person, die sich selbst achtet, sorgt sich darum, eine individuelle Würde zu entwickeln und zu bewahren. Sie lebt nach einem selbstbestimmten Maßstab, der es ihr ermöglicht, sich als Person und in ihrer individuellen Persönlichkeit anzunehmen. Wenn sie diesen Maßstab erfüllt, kann sie sich als die Person wertschätzen, die sie ist. Das Selbstverhältnis einer Person impliziert eine Verantwortung dafür, dass sie die ist, die sie ist. Wer diese Verantwortung übernimmt, hat zwei Anliegen, nämlich erstens, die eigene Würde zu schützen, sowie zweitens, sich selbst wertzuschätzen. Der Schutz der eigenen Würde ist mit moralischen Erwartungen an andere und an sich selbst verbunden, weshalb Selbstachtung als ein moralisches Konzept zu verstehen ist.

Gegenüber anderen Menschen sind wir aufgrund unserer moralischen Verantwortung verpflichtet, ihnen mit Achtung zu begegnen. In diesem Punkt unterscheidet sich das Selbstverhältnis von unserem Verhältnis zu anderen. Denn, obwohl wir auch in Bezug auf uns selbst moralische Verantwortung übernehmen können, folgt daraus keine Pflicht, uns selbst zu achten. Zu diesem Ergebnis bin ich im zweiten Teil der Arbeit gekommen. Ich habe dafür argumentiert, dass wir anderen keinen Schaden zufügen und sie nicht in ihren Rechten verletzen dürfen. Darüber hinaus sollten wir ihnen mindestens mit einem Minimum an Wertschätzung begegnen. Bei dem Versuch, diese Pflichten auf das Selbstverhältnis einer Person zu übertragen, wurde deutlich, dass die drei unterschiedlichen Begründungen für ein moralisches Gebot der Achtung keine Pflicht zur Selbstachtung rechtfertigen. Weder haben wir aufgrund des Nichtschadensprinzips, aufgrund unserer moralischen Rechte noch aufgrund der Beziehung zu uns selbst die Pflicht, uns zu achten.

Neben diesem negativen Ergebnis hat die Untersuchung der verschiedenen Begründungen für Achtung zugleich auch positive Ergebnisse gehabt. Im Zusammenhang mit dem Prinzip des Nichtschadens hat sich gezeigt, dass sich dieses moralische Prinzip allein auf den zwischenmenschlichen Bereich bezieht. Andere zu schädigen, ist deshalb moralisch verwerflich, weil wir davon ausgehen müssen, dass andere Menschen Leid vermeiden wollen. Unseren Mitmenschen nicht willkürlich Leid anzutun, ist zudem grundlegende Voraussetzung für friedliches Zusammenleben. Würden wir analog dazu auch davon ausgehen, dass eine Person sich selbst kein Leid zufügen darf, wäre das allerdings bevormundend. Der Grund dafür ist, dass wir berechtigt sind, uns selbst zu bestimmen. Dieses Recht besteht unter anderem darin, dass wir gegenüber anderen eine bestimmte Immunität genießen, die es ihnen verbietet, paternalistische Entscheidungen zu unserem (vermeintlichen) Wohl zu treffen.

Das Recht auf Selbstbestimmung beschreibt einen Raum, den uns andere Menschen zugestehen müssen, auch um unsere eigene Identität nach einem selbstbestimmten Maßstab gestalten und dadurch eine individuelle Würde entwickeln zu können. In diesem Zusammenhang ist deutlich geworden, wie wichtig moralische Rechte für die Selbstachtung einer Person sind. Von seinen Rechten Gebrauch und sich damit seinen Raum zu eigen zu machen, ist ein wichtiger Ausdruck von Selbstachtung. Hier deutet sich bereits an, dass Selbstachtung nicht nur darin besteht, bestimmte Dinge zu tun, sondern insbesondere spezifische Einstellungen in Bezug auf sich selbst und die eigenen Rechte zu haben. Diese Einstellungen handeln unter anderem davon, dass man sich im Verhältnis zu seinen Mitmenschen für gleichberechtigt hält und sich dessen bewusst ist, bestimmte Ansprüche erheben zu dürfen. Auch im Rahmen der Untersuchung unserer Pflichten aufgrund zwischenmenschlicher Nahbeziehungen hat sich gezeigt, dass spezifische Einstellungen im Umgang miteinander sehr wichtig sind. Wir sind innerhalb unserer Nahbeziehungen nicht nur zu einzelnen Handlungen verpflichtet, sondern sollten darüber hinaus auch bestimmte Haltungen einnehmen, die der jeweiligen Beziehung entsprechen. Als eine grundlegende Haltung, zu der wir prima facie in allen zwischenmenschlichen Beziehungen verpflichtet sind, habe ich die Sorge beschrieben, die eine Voraussetzung dafür ist, eine Person um ihrer selbst willen zu schätzen. Auch diese Pflicht besteht nicht in Bezug auf uns selbst, da das Selbstverhältnis einer Person begrifflich betrachtet keine moralischen Implikationen enthält. Dennoch haben wir die Möglichkeit, uns selbst ebenfalls um unseretwillen zu schätzen.

Eine Person, die Selbstachtung hat, hält ein bestimmtes Selbstbild für erstrebenswert. Sie glaubt, schätzenswert zu sein, wenn sie dieses Bild erfüllt. Gelingt ihr das nicht oder wird sie von anderen Menschen schlecht angesehen, bloßgestellt oder beschämt, hat sie einen Grund, sich um ihre individuelle Würde zu sorgen. Wenn andere die Person in ihrer individuellen Würde verletzen, ist das prima facie moralisch falsch, da wir sogar im Gegenteil (nahstehende) Menschen darin unterstützen sollten, ihre individuelle Würde auszubilden. Allerdings sind nicht alle Selbstbilder, die Menschen für erstrebenswert halten, auch tatsächlich schätzenswert, und wenn diese Bilder mit moralisch verwerflichen Haltungen verbunden sind, dann gehen damit verwerfliche Handlungs- und Verhaltensdispositionen einher. Unter Umständen können wir deshalb Gründe dafür haben, eine Person in ihrer individuellen Persönlichkeit geringzuschätzen.

Sowohl die Wertschätzung als auch die Geringschätzung der Persönlichkeit setzen die Eigenverantwortung der Person voraus. Jemanden in diesem Sinne für verantwortlich zu halten, ist dann gerechtfertigt, wenn die Person

auch ein anderes Selbstbild entwickeln und Einfluss auf die eigene Persönlichkeit nehmen kann. Grundsätzlich sind wir dazu in der Lage, eine spezifische Haltung auszubilden oder unsere Haltungen zu verändern, auch wenn das oftmals nicht leicht ist. Denn Haltungen, die Teil der eigenen Persönlichkeit sind, gehen mit Gewohnheiten, komplexen Vorstellungen, Gefühlen und mit unbewussten Einstellungen einher. Wenn wir die Möglichkeit haben, uns auf dem einen oder anderen Weg dieser Haltungen bewusst zu werden, können wir nach und nach Einfluss auf unsere Handlungs-, Gefühls- und Verhaltensdispositionen nehmen. Unter diesen Umständen ist es gerechtfertigt, jemanden dafür verantwortlich zu halten, dass er der ist, der er ist.

Wie gesagt, wir sind nicht um unseretwillen verpflichtet, eine bestimmte Haltung zu uns selbst einzunehmen. Doch wenn wir uns selbst achten wollen, dann ist nicht jede beliebige Haltung dazu geeignet. Gegenstand dieser Haltung muss die eigene Identität sein und zu dieser gehört es, einen moralischen Status innezuhaben. Deshalb bedeutet eine ethische Haltung der Selbstachtung unter anderem, nicht damit einverstanden zu sein, von anderen Menschen missachtet zu werden. Bei der Untersuchung unserer moralischen Rechte ist deutlich geworden, wie wichtig es ist, sich seines moralischen Status bewusst zu sein, um sich selbst zu achten. Da unser Personsein aber nicht losgelöst von unserer Persönlichkeit ist, sondern wir als Personen eine individuelle Identität haben, kommt es eben auch darauf an, wie wir uns zu dieser verhalten. Wer sich achtet, versucht ein Selbstbild zu entwickeln, das nicht mit der Missachtung seitens anderer Menschen vereinbar ist und das sowohl zu der eigenen Persönlichkeit passt als auch tatsächlich schätzenswert ist. Angesichts dessen, dass wir Gründe haben können, mit unserer Persönlichkeit zu hadern, ist eine Haltung der Selbstachtung mitunter fragil. Zugleich ist es aber wichtig, keine starre und dogmatische Haltung einzunehmen, weil wir uns verändern und auch das eigene Selbstbild kein statisches ist. Sich selbst zu achten, ist in diesem Sinne kein Zustand, sondern vielmehr ein fortwährender Prozess.

Sich diesem Prozess zu stellen, ist auch dann gut, wenn wir Gründe haben, uns selbst nicht wertzuschätzen. Zum einen deshalb, weil wir dadurch die Chance bekommen, uns selbst wertzuschätzen zu können. Schließlich ist es grundsätzlich möglich, einem attraktiven Selbstbild zu entsprechen, weil wir sowohl unser Selbstbild als auch die eigene Identität beeinflussen können. Zum anderen ist es deshalb gut, dass sich eine Person selbst achtet, weil es ihr ermöglicht, sich vor Verletzungen ihrer Würde zu schützen. Ob ihr dies tatsächlich gelingt, hängt jedoch auch daran, welcher Art von Würdeverletzungen sie ausgesetzt ist. Verletzungen der Menschenwürde können es einer Person sehr schwer oder sogar unmöglich machen, eine Haltung der Selbstachtung zu bewahren oder wiederherzustellen.

Die besondere Schwere moralischer Schädigungen, durch die sich Menschenwürdeverletzungen auszeichnen, zeigt, dass es wichtig ist, zwischen den Begriffen *Person* und *Persönlichkeit* zu unterscheiden. Es macht einen erheblichen Unterschied, ob jemand für Teile seiner Persönlichkeit geringgeschätzt wird oder ob sein moralischer Status als Person missachtet wird. Zugleich habe ich in dieser Arbeit zu zeigen versucht, wie eng beides dennoch miteinander verbunden ist. Das Eingangszitat von Rebecca Solnit macht das fast spürbar. Sich des eigenen moralischen Status bewusst zu sein, ist etwas, das die Persönlichkeit durchdringen muss, wenn man für sich selbst eintreten und anderen ebenfalls den Raum lassen will, dies für sich zu tun. Es ist eben keine Frage der Dekoration, an welchem Bild von sich selbst man sich orientiert. Erst dann, wenn man beide Aspekte berücksichtigt – sein Selbstbild und die eigene Identität – achtet man sich und übernimmt tatsächlich Verantwortung dafür, wer man ist und sein will. Wer sich an dieser Stelle nun immer noch fragt, warum wir das tun sollten, wenn doch keine moralische Pflicht dazu besteht, dem würde ich antworten: weil du du bist und ich ich bin und weil wir die Gemeinsamkeit teilen, nicht dieselben zu sein.

Literaturverzeichnis

- Ach, Johann S. und Arnd Pollmann. 2012. Selbstvertrauen, Selbstbehauptung, Selbstwertschätzung. Die Triple-S-Bedingung personaler Autonomie. *Preprints of the Centre for Advanced Studies in Bioethics*, 42.
- Acht. In *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 2000. Pfeifer, Wolfgang. München. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Appiah, Kwame Anthony. 2010. *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aquin, Thomas von. 1886–1892. *Summa Theologiae*. Regensburg: G. J. Manz.
- Aristoteles. 1985. *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Felix Meiner.
- Austin, J. L. 1979. Other Minds 1. *Philosophical Papers*: Oxford University Press: 76–116.
- Badhwar, Neera Kapur. 1987. Friends as Ends in Themselves. *Philosophy and Phenomenological Research* 48, 1: 1–23.
- Badhwar, Neera Kapur. 2019. Introduction: The Nature and Significance of Friendship. *Friendship. A Philosophical Reader*. Hg. Badhwar, Neera Kapur. Cornell: Cornell University Press: 1–36.
- Bargh, John A. 1999. The Cognitive Monster. *Dual-process theories in social psychology*. Hg. Chaiken, S und Y Trope. New York: Guilford Press: 361–382.
- Baron, Marcia. 1985. Servility, critical deference and the deferential wife. *Philosophical Studies* 48, 3: 393–400.
- Battenberg, Friedrich. 2020. Acht. *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Hg. Cordes, Albrecht; Hans-Peter Haferkamp; Bernd Kannowski; Heiner Lück; Heinrich de Wall; Dietrich Werkmüller; Christa Bertelsmeier-Kierst und Ruth Schmidt-Wiegand. Berlin: Erich Schmidt Verlag: 59–65.
- Bayertz, Kurt. 2014. *Der aufrechte Gang*. München: C.H. Beck.
- Beauchamp, Tom L. und James F. Childress. 2009. *Principles of Biomedical Ethics*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Beier, Kathi. 2010. *Selbsttäuschung*. Berlin: De Gruyter.
- Beisswenger, Mario (2014). Zu viele Klischees über Sexarbeit. *Menschen Machen Medien*. Berlin, Ver.di.
- Bentham, Jeremy. 1843. Anarchical Fallacies; Being An Examination of the Declarations of Rights Issued During the French Revolution. *The Works of Jeremy Bentham*. Hg. Bowring, John. Edinburgh: William Tait: 489–534.
- Bittner, Rüdiger. 2009. Achtung und ihre moralische Bedeutung. *Analyse & Kritik* 31, 2: 339–350.
- Bornmüller, Falk. 2012. *Selbstachtung: Anspruch und normative Geltung affirmativer Selbstverhältnisse*. Göttingen: de Gruyter.

- Bourdieu, Pierre. 1999. *Die feinen Unterschiede Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boxill, B R. 1976. Self-respect and protest. *Philosophy & Public Affairs* 6, 1: 58–69.
- Brighouse, Harry und Adam Swift. 2015. Berechtigte Parteilichkeit von Eltern. *Familiäre Pflichten* Hg. Betzler, Monika und Barbara Bleisch. Berlin Suhrkamp: 175–216.
- Brownstein, Michael. 2016. Context and the Ethics of Implicit Bias. *Implicit Bias and Philosophy, Volume 2*. Hg. Brownstein, Michael und Jennifer Saul. Oxford Oxford University Press: 214–234.
- Brownstein, Michael und Jennifer Saul, Hg. 2016a. *Implicit bias and philosophy Volume 1*. Oxford: Oxford University Press.
- Brownstein, Michael und Jennifer Saul, Hg. 2016b. *Implicit bias and philosophy Volume 2*. Oxford: Oxford University Press.
- Brownstein, Michael und Jennifer Saul. 2016c. Introduction. *Implicit Bias and Philosophy, Volume 1*. Hg. Brownstein, Michael und Jennifer Saul. Oxford: Oxford University Press: 1–19.
- Brownstein, Michael und Jennifer Saul. 2016d. Introduction. *Implicit Bias and Philosophy, Volume 2*. Hg. Brownstein, Michael und Jennifer Saul. Oxford: Oxford University Press: 1–8.
- Callhoun, Cheshire. 2016. *Standing for Something*. New York: Oxford University Press: 123–153.
- Cicero, Marcus Tullius 1873. *Cicero's drei Bücher von den Pflichten*. Stuttgart: Hoffmann'sche Verlags-Buchhandlung.
- Damschen, Gregor und Dieter Schönecker, Hg. 2011. *Der moralische Status menschlicher Embryonen: Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Darwall, Stephan. 2006. *The Second-Person Standpoint*. Cambridge u.a.: Harvard University Press.
- Darwall, Stephan. 2007. Reply to Korsgaard, Wallace, and Watson. *Ethics* 118: 52–69.
- Darwall, Stephan. 2013. Respect as Honor and as Accountability. *Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II*. Oxford: Oxford University Press Oxford: 11–29.
- Darwall, Stephen L. 1977. Two kinds of respect. *Ethics* 88, 1: 36–49.
- Deigh, John. 1983. Shame and self-esteem: A critique. *Ethics* 93, 2: 225–245.
- Deigh, John. 2012. Reactive Attitudes Revisited. *Morality and the Emotions*. Hg. Bagnoli, Carla: Oxford Scholarship Online: 197–216.
- Demmerling, Christoph und Hilge Landweer. 2007. *Philosophie der Gefühle*. Stuttgart: Metzler.
- Deonna, Julien; Raffaele Rodogno und Fabrice Teroni. 2011. *In Defense of Shame*. Oxford und New York: Oxford University Press.

- Descartes, René. 1984. *Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg: Meiner.
- Descartes, René. 1994. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Dillon, Robin S. 1992. Respect And Care Toward Moral Integration. *Canadian Journal of Philosophy* 22: 105–132.
- Dillon, Robin S. 1995. *Dignity, Character and Self-Respect*. London: Routledge.
- Dillon, Robin S. *Respect*. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018.
- Eribon, Didier. 2017. *Gesellschaft als Urteil*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Feinberg, Joel. 1970. The Nature and Value of Rights. *The Journal of Value Inquiry* 4, 4: 243–257.
- Feinberg, Joel. 1987. *The Moral Limits of the Criminal Law: Harm to others*: Oxford University Press.
- Feinberg, Joel. 1991. In Defence of Moral Rights. *Oxford Journal of Legal Studies* 12, 2: 149–169.
- Fischer, John Martin und Mark Ravizza. 1994. Introduction. *Perspectives on Moral Responsibility*. Hg. Fischer, John Martin und Mark Ravizza. Ithaca: Cornell University Press: 1–41.
- Frankfurt, Harry G. 2001. Vom Sorgen oder: Woran uns liegt. Hg. Guckes, Barbara und Monika Betzler. Berlin: Akademie Verlag.
- Frankfurt, Harry G. 2007. *Sich selbst ernstnehmen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frankfurt, Harry G. 2009. The importance of what we care about. Cambridge: Cambridge University Press: 80–94.
- Friedman, Marilyn. 1989. The Impracticality of Impartiality. *The Journal of Philosophy* 86, 11: 645–656.
- Friedman, Marilyn. 1993. *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*. Ithaca u.a.: Cornell University Press.
- Friedman, Marilyn. 1995. Beyond Caring: The De-Moralization of Gender. *Justice and Care*. Hg. Held, Virginia. New York: Routledge.
- Friedman, Marilyn. 1997. Freundschaft und moralisches Wachstum. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45, 2: 235–248.
- Friedman, Marilyn A. 1985. Moral integrity and the Deferential Wife. *Philosophical Studies* 47, 1: 141–150.
- Gert, Bernard. 2004. *Common Morality*: Oxford University Press on Demand.
- Giesinger, Johannes. 2015. Elterliche Rechte und Pflichten. *Familiäre Pflichten*. Hg. Betzler, Monika und Barbara Bleisch. Berlin: Suhrkamp: 107–127.
- Gilligan, Carol. 1995. Moral Orientation and Moral Development. *Justice and Care*. Hg. Held, Virginia. New York: Routledge.
- Glüer, Kathrin und Åsa Wikforss. *The Normativity of Meaning and Content*. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*. 2018. Zalta, Edward N.

- Gorman, Amanda. 2022. *Was wir mit uns tragen*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Haase, Matthias. 2014. Am I You? *Philosophical Explorations* 17, 3: 358–371.
- Hart, Herbert L.A. 2007. Juridische Rechte. *Individuelle Rechte*. Hg. Stepanians, Markus. Paderborn: Mentis: 135–163.
- Hartmann, Martin. 2011. *Die Praxis des Vertrauens*. Berlin: Suhrkamp.
- Hay, Carol. 2018. Resisting Oppression Revisited. *The Bloomsbury Companion to Analytic Feminism*. Hg. Garavaso, Pieranna. London u.a.: Bloomsbury Academic: 483–506.
- Heisterkamp, Lucia. 2020. Ausgeklatscht. *Zeit Online*. Zugegriffen: 07.10.2020, <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2020-07/pflegekraefte-corona-krise-wertschaetzung-versprechungen>.
- Held, Virginia. 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*: Oxford University Press.
- Helm, Bennett W. 2010. Responsibility and Dignity: Strawsonian Themes: 1–22.
- Helm, Bennett W. 2014. Trust as a Reactive Attitude. *Oxford Studies in Agency and Responsibility, Volume 2*. Hg. Shoemaker, David und Neal Tognazzini. Oxford: Oxford University Press: 187–215.
- Herbst, Ina. 2021. *Demenz und das Recht auf Nichtwissen*. Paderborn: Mentis.
- Hill, Thomas E Jr. 1973. Servility and Self-Respect. *The Monist* 57, 1: 87–104.
- Hoffmann, Magdalena. 2014. What Relationship Structure Tells Us About Love. *Love and Its Objects: What Can We Care For?* Hg. Maurer, Christiane; Tony Milligan und Kamila Pacovská. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Hohfeld, Wesley N. 2007. Einige Grundbegriffe des Rechts. *Individuelle Rechte*. Hg. Stepanians, Markus. Paderborn: mentis: 51–85.
- Holtug, Nils. 2002. The Harm Principle. *Ethical theory and moral practice* 5, 4: 357–389.
- Hudson, Stephen D. 1980. The Nature of Respect. *Social Theory and Practice* 6, 1: 69–90.
- Hume, David. 1739. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Hürlimann, Brigitte (2020). «Sexworker sind selbstständige, kluge Frauen, die genau wissen, was sie tun». Zürich, Republik.
- Hyslop, Alec. 1995. *Other Minds*. Dordrecht: Springer.
- Immenschuh, Ursula und Stephan Marks. 2014. *Scham und Würde in der Pflege*. Frankfurt am Main: Mabuse.
- Ishiguro, Kazuo. 2021. *Was vom Tage übrig blieb*. München: Blessing.
- Jarvis Thomson, Judith 1990. *The Realm of Rights*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Jaworska, Agnieszka. 2007. Caring and Internality. *Philosophy and Phenomenological Research* 74, 3: 529–568.
- Jenkins, Katharine. 2016. Amelioration and Inclusion: Gender Identity and the Concept of Woman. *Ethics* 126: 394–421.
- Jeske, Diane. 2016. Familien, Freunde und besondere Verpflichtungen. *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Hg. Honneth, Axel und Beate Rössler. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 215–253.

- Jollimore, Troy *Impartiality*. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2017. The Metaphysics Research Lab.
- Kading, D. 1960. Are There Really „No Duties to Oneself“? *Ethics* 70, 2: 155–157.
- Kant, Immanuel. 1900ff. Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Hg. Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Keller, Simon. 2013. *Partiality*. Princeton: Princeton University Press.
- Knigge, Adolph Freiherr. 2015. *Über den Umgang mit Menschen. Eine Auswahl*. Stuttgart: Reclam.
- Knight, F H. 1961. I, Me, My Self, and My Duties. *Ethics* 71, 3: 209–212.
- Kolnai, Aurel. 2013. Dignity. *Dignity, Character and Self-Respect*. Hg. Dillon, Robin S. London: Routledge: 53–75.
- Kronfeldner, Maria. 2018. *What's Left of Human Nature?:* MIT Press.
- LaFollette, Hugh. 1996. Morality and Personal Relationships. Oxford: 194–211.
- Liao, S. Matthew. 2015a. Being Loved as a Fundamental Condition for Children. *The Right to Be Loved*. Oxford: Oxford University Press.
- Liao, S. Matthew. 2015b. Introduction. *The Right to Be Loved*. New York: Oxford University Press: 1–10.
- Liao, S. Matthew. 2015c. The Possibility of a Duty to Love. *The Right to Be Loved*. New York: Oxford University Press: 101–130.
- Liebrandt, Hannes. 2017. Selbstmord und Freitod in der deutschen Geschichte. „Das Recht mich zu richten, das spreche ich ihnen ab!“ Paderborn: Brill, Schöningh: 34–50.
- Lohmar, Achim. 2005. Gibt es Pflichten gegen sich selbst? *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 30, 1: 47–66.
- Lotter, Maria-Sibylla. 2011a. Achtung *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 97, 3.
- Lotter, Maria-Sibylla. 2011b. *Scham, Schuld, Verantwortung*: Suhrkamp Verlag.
- Lotter, Maria-Sibylla. 2015. Schuld, Ausreden und moralische Haftung. Hg. Liessmann, Konrad Paul. Wien: 67–91.
- Louis, Édouard. 2019. *Das Ende von Eddy*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Maio, Giovanni. 2017. *Mittelpunkt Mensch. Lehrbuch der Ethik in der Medizin*. Stuttgart: Schattauer.
- Majer, René. 2013. *Scham, Schuld und Anerkennung*. Berlin u.a.: de Gruyter.
- Margalit, Avishai. 2012. *Politik der Würde*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mayr, Anna. 2020. *Die Elenden. Warum unsere Gesellschaft Arbeitslose verachtet und dennoch braucht*. Berlin: Carl Hanser.
- Meyer, J Michael. 2015. Dignity, Rights, and Self-Control. *Chicago Journals* 99, No. 3 (Apr. 1989): 520–534.
- Mill, John Stuart. 1974. *Über die Freiheit (1859), aus dem Englischen übersetzt von Bruno Lemke*. Stuttgart: Reclam.
- Mothersill, Mary. 1961. Professor Wick on Duties to Oneself. *Ethics* 71, 3: 205–208.
- Mullin, Amy. 2006. Parents and Children: An Alternative to Selfless and Unconditional Love. *Hypatia* 21, 1: 181–200.

- Mullin, Amy. 2015. Filiale Verantwortung abhängiger Kinder. *Familiäre Pflichten* Hg. Betzler, Monika und Barbara Bleisch. Berlin: Suhrkamp: 282–307.
- Mummendey, Hans Dieter. 1983. Selbstwertgefühl. *Emotionspsychologie: ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. Hg. Euler, H E. München: Urban und Schwarzenberg: 244–248.
- Mummendey, Hans Dieter. 1996. Dimensionen selbstschädigenden Verhaltens. *Bielefelder Arbeiten zur Sozialpsychologie* 179.
- Mummendey, Hans Dieter. 2002. Zur Substantialisierung des Selbst – Wurzeln und Erscheinungsformen. *Bielefelder Arbeiten zur Sozialpsychologie* 202.
- Neuhäuser, Christian. 2015. Würde, Selbstachtung und persönliche Identität. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63, 3: 1–24.
- Neuhäuser, Christian. 2021. Achtung und Verachtung. *ZusammenDenken*. Hg. Kipke, Roland; Nele Röttger; Johanna Wagner und Almut Kristine von Wedelstaedt. Wiesbaden: Springer: 251–274.
- Noddings, Nel. 2013. *Caring*. Berkeley u.a.: University of California Press.
- O'Neill, Onora. 1988. Children's Rights and Children's Lives. *Ethics* 98, 3: 445–463.
- Oberhellmann, Torben. 2021. Elterliche Fürsorge. *Kinderschutzbund Münster*. Zugriffen: 07.09.2021, <https://kinderschutzbund-muenster.de/kinder/deine-rechte/elterliche-fuersorge/>.
- Ogette, Tupoka. 2020. *exit RACISM*. Münster: UNRAST.
- Ovid. 2017. *Metamorphosen*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Payne, B. Keith und C. Daryl Cameron. 2010. Divided Minds, Divided Morals: How Implicit Social Cognition Underpins and Undermines Our Sense of Social Justice. *Handbook of implicit social cognition: Measurement, theory, and applications*. Hg. Gawronski, B und B K Payne. New York: Guilford Press: 445–460.
- Platon. 2001a. Phaidon. *Werke. Band 3*. Hg. Eigler, Gunther. Darmstadt: WBG.
- Platon. 2001b. Phaidros. *Werke. Band 5*. Hg. Eigler, Gunther. Darmstadt: WBG.
- Pollmann, Arnd. 2005. *Integrität*. Bielefeld: transcript.
- Rawls, John. 1995. Self-Respect, Excellences, and Shame. Hg. Dillon, Robin S: Routledge: 125–132.
- Respekt*. In *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 2000. Pfeifer, Wolfgang. München. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Ryle, Gilbert. 1963. *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Sachs, David. 1981. How to distinguish self-respect from self-esteem. *Philosophy & Public Affairs* 10, 4: 346–360.
- Sartre, Jean-Paul. 1998. *Das Sein und das Nichts*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Saul, Jennifer. 2013a. Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy. *Women in Philosophy: What Needs to Change?* Hg. Hutchison, Katrina und Fiona Jenkins. Oxford: Oxford University Press: 39–60.
- Saul, Jennifer. 2013b. Women in Philosophy. *Women in Philosophy*. Hg. Hutchison, Katrina und Fiona Jenkins. Oxford: Oxford University Press: 39–60.

- Scanlon, Thomas. 2008. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge u.a.: Belknap, Harvard University Press.
- Schaber, Peter. 2009. Wieso moralische Achtung wichtig ist. *Analyse & Kritik* 31, 2: 351–361.
- Schaber, Peter. 2017. Würde als Status. *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*. Hg. Brandhorst, Mario und Eva Weber-Guskar. Berlin: Suhrkamp: 45–59.
- Schiller, Friedrich 1993. *Kabale und Liebe*. Stuttgart: Reclam.
- Schmid, Wilhelm 2007. *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schnüriger, Hubert 2014. *Eine Statustheorie moralischer Rechte*. Münster: mentis.
- Schramme, Thomas. 2012. Die Eigenständigkeit des Krankheitsbegriffs in der Psychiatrie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, 6: 955–970.
- Schroth, Jörg. 2011. Konsequentialistische Ethik. *Handbuch Angewandte Ethik*. Hg. Stoecker, Ralf; Christian Neuhäuser und Marie-Luise Raters. Stuttgart, Weimar: Metzler: 37–43.
- Singer, Marcus G. 1959. On Duties to Oneself. *Ethics* 69, 3: 202–205.
- Singer, Marcus G. 1963. Duties and duties to oneself. *Ethics* 73, 2: 133–142.
- Solnit, Rebecca. 2020. *Unziemliches Verhalten*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Spitzley, Thomas. 1992. *Handeln wider besseres Wissen*. Berlin u.a.: De Gruyter.
- Stepanians, Markus. 2016. Moralische Rechte. *Handbuch Gerechtigkeit*: 280–286.
- Stockmann, Sophia. 2019. Jedes Kind hat das Recht auf elterliche Fürsorge und Liebe. *Das Online-Magazin der Caritas*. Zugegriffen: 07.09.2021, <https://www.caritas.de/magazin/schwerpunkt/un-kinderrechtskonvention/jedes-kind-hat-das-recht-auf-elterliche-?dossier=5021bbf0-154d-446e-91c7-82409c082d3c>.
- Stoecker, Ralf. 2003. Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung. Hg. Stoecker, Ralf. Wien: 133–151.
- Stoecker, Ralf. 2004. Selbstachtung und Menschenwürde. *Studia philosophica* 63/2004: 107–119.
- Stoecker, Ralf. 2006a. Ein wirklich ernstes philosophisches Problem. *vorgänge* 3/2006: 4–23.
- Stoecker, Ralf. 2006b. Eine Frage der Ehre. *Berliner Debatte Initial* (2006) 1/2, 17: 147–155.
- Stoecker, Ralf. 2010. Die Pflicht, dem Menschen seine Würde zu erhalten. 2010, 1: 98–116.
- Stoecker, Ralf. 2011. Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele. Hg. Reichold, Anne und Pascal Delhom. Freiburg im Breisgau, München: 37–53.
- Stoecker, Ralf. 2013. Kinderrechte und Kinderwürde. Hg. Pollmann, Arnd; Thomas Hoffmann und Falk Bornmüller. Freiburg / München: 387–407.
- Stoecker, Ralf. 2015. Worin liegen Menschenwürde-Verletzungen? *Theorie und Praxis der Menschenwürde*. Paderborn: mentis: 13–30.
- Stoecker, Ralf. 2019a. Ich bin nicht Stiller. Hg. Noller, Jörg: mentis: 109–130.

- Stoecker, Ralf. 2019b. Worin liegen Menschenwürde-Verletzungen? Eine Fallgruppenanalyse. *Theorie und Praxis der Menschenwürde*. Hg. Stoecker, Ralf. Paderborn: mentis: 13–30.
- Stoecker, Ralf und Christian Neuhäuser. 2013. Erläuterungen der Menschenwürde aus ihrem Würdecharakter. Hg. Joerden, Jan C; Eric Hilgendorf und Felix Thiele. Berlin: 1–51.
- Strawson, Peter F. 1978. Freiheit und Übelnehmen. Hg. Pothast, Ulrich. Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 201–233.
- Strawson, Peter F. 1994. Perspectives on Moral Responsibility. *Perspectives on Moral Responsibility*. Hg. Fischer, John Martin und Mark Ravizza. Ithaca: Cornell University Press: 45–66.
- Talbert, Matthew. *Moral Responsibility* In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*. 2019. Zalta, Edward N. Stanford University.
- Taylor, Gabriele. 1985. *Pride, Shame, and Guilt*: Oxford University Press on Demand.
- Taylor, Gabriele. 1995. Shame, Integrity, and Self-Respect. *Dignity, Character, and Self-Respect*. Hg. Dillon, Robin S. New York: Routledge: 157–178.
- Telfer, Elizabeth. 1968. Self-Respect. *The Philosophical Quarterly* 18, 71: 114.
- ten Have, Henk. Hg. 2016. *Encyclopedia of Global Bioethics*. Cham: Springer International Publishing.
- Thomason, Krista K. 2018. *Naked: The Dark Side of Shame and Moral Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Tronto, Joan C. 1995. Woman and Caring: What Can Feminists Learn About Morality from Caring? *Justice and Care*. Hg. Held, Virginia. New York: Routledge.
- Vedder, Björn. 2017. *Neue Freunde. Über Freundschaft in Zeiten von Facebook*. Bielefeld: transcript.
- Wagner, Johanna. 2020. *Künstliche Intelligenzen als moralisch verantwortliche Akteure?* Paderborn: mentis.
- Waldron, Jeremy. 1981. A Right to Do Wrong. *Ethics* 92, 1: 21–39.
- Waldron, Jeremy. 2012a. Dignity and Rank *Dignity, Rank and Rights*. Oxford / New York: Oxford University Press: 13–36.
- Waldron, Jeremy. 2012b. *Dignity, Rank, and Rights*: Oxford University Press.
- Walzer, Michael. 1994. Moralischer Minimalismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 1: 3–13.
- Washington, Natalia und Daniel Kelly. 2016. Who's Responsible for This? *Implicit Bias and Philosophy, Volume 2*. Hg. Brownstein, Michael und Jennifer Saul. Oxford: Oxford University Press: 11–36.
- Weber-Guskar, Eva. 2016. *Würde als Haltung*. Münster: mentis.
- Wedelstaedt, Almut Kristine von. 2016. *Von Menschen und Geschichten. Über philosophische Theorien narrativer Identität*. Münster: Mentis.

- Wick, Warner. 1960. More about duties to oneself. *Ethics* 70, 2: 158–163.
- Wick, Warner. 1961. Still More About Duties to Oneself. *Ethics* 71, 3: 213–217.
- Wiesemann, Claudia. 2015. Natalität und die Ethik von Elternschaft und Familie. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2, 2: 213–236.
- Wildfeuer, Armin G. 2017. Das Tötungsverbot und das Ethos der Menschenrechte. Zugriffen: 07.09.2021, <https://armin-wildfeuer.de/wordpress/tag/toetungsverbot/>.
- Williams, Bernard. 1981. Persons, character and morality. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press: 1–19.
- Williams, Bernard. 2000. *Scham, Schuld und Notwendigkeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Williams, Bernard. 2011. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London und New York: Routledge.
- Wisdom, John. 1941. Other Minds (III.). *Mind*: 79–121.
- Wittwer, Héctor. 2001. Über Kants Verbot der Selbsttötung. *Kant-Studien* 92: 180–209.
- Wittwer, Héctor. 2011. Selbsttötung. *Handbuch Angewandte Ethik*. Hg. Stoecker, Ralf; Christian Neuhäuser und Marie-Luise Raters. Stuttgart, Weimar: Metzler: 440–446.
- Wolf, Susan. 2015a. Moral Obligations and Social Commands. *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love*. New York: Oxford University Press: 233–254.
- Wolf, Susan. 2015b. *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love*. New York: Oxford University Press.
- Wolf, Ursula. 1984. *Das Problem des moralischen Sollens*: Walter de Gruyter.

Register

- Achtung XIV–XXI, 15–23, 28–30, 34–40, 83–84, 133–139, 172–173, 247, 251, 252, 253
Achtung, moralische 51, 56, 59–60, 70, 90, 93, 97, 103, 105, 108–111, 133–135, 138, 151, 220, 224
Hochachtung XVII, 17–19, 21–24, 142
Achtungsgebot 47–52, 55, 65, 69, 83, 85, 95–98, 120, 134–135, 141–143, 220, 224
Anspruch 62–63, 65–73, 81–82, 86, 88, 115, 118–119, 174, 193, 221, 239
Einen Anspruch erheben 42, 63, 77, 79–80, 83–84, 88, 143–144, 152, 172
Autorität 3, 6, 8, 11, 16, 21, 26–28, 56, 95, 109
Demütigung XXIII, 31–33, 42, 86, 110, 133, 136–138, 141, 144, 154, 156, 168, 188–190, 193–194, 198, 202–204, 207, 211, 214, 219–220, 223–224, 228, 230, 234–237, 240
Disposition XXI–XXII, 35–38, 154–156, 164–165, 178–181, 183, 185, 194, 205, 212, 231, 233, 244–245
Ehre XVII, 18–19, 21, 29–34, 36, 39, 42–43, 137, 153, 171, 214, 219, 253
Emotionen VI, XII, XXII, XVII, 34–36, 114–115, 119, 164–165, 180, 183, 248
Emotionen, reaktive 37, 84–85, 144, 155, 169, 171–176, 179–180, 190, 194, 204, 212–213
Freundschaft XX–XXI, 35–36, 49, 102–108, 112–114, 121–133, 144, 150, 151, 153, 169–170, 174–175, 194, 227, 249, 254
Fürsorge 11, 69, 96, 109–111, 115–116, 118, 120–121, 136–137, 210, 252, 253
Haltung XIV–XVII, XX–XXV, 14, 26, 38–41, 43, 84, 86, 96, 104–106, 111, 113, 117–118, 120–121, 128–130, 132–139, 141, 144–156, 159–160, 163–187, 194–196, 198, 200, 203–205, 207–213, 216–219, 221, 224–233, 236–238, 240–241, 244–245, 254
Haltung, würdevolle XXIII, 155–156, 207–211, 219, 221
Identität 32–33, 42, 98, 102–103, 152, 155–156, 167, 175, 180, 182–189, 192–197, 200–205, 211–214, 217–218, 220–222, 228, 231–233, 236–241, 244–246, 248, 252, 254
Integrität 249, 252, 254
Integrität, körperliche 7, 65, 70, 72–73, 86, 92, 104, 106
Integrität, moralische 17, 25, 26, 30, 34, 138, 147, 159, 190, 191, 209, 220, 223
Integrität, persönliche 17, 25, 26, 34, 78, 138, 147, 180, 186, 191, 193, 195–196, 200, 203–206, 234
Kompositum, reflexives XV–XVI, 3, 5–11, 13–14, 41, 47, 90, 142
Kränkung XIV, XVI–XVIII, 30, 32, 37, 38, 40, 42, 84, 110, 129, 133–134, 137–138, 141, 144, 154, 156, 166, 172, 207, 218, 219, 223, 234
Menschenwürde XXIV–XXV, 70, 86, 115, 146, 152, 156, 178, 205, 221–224, 234–235, 238–241, 245–246, 253, 254
Menschenwürdeverletzung XXIV–XXV, 146, 156, 222–223, 231, 234–235, 238–240, 245–246, 253
Missachtung XV, XXIV, 15, 18, 32–33, 40, 42, 47, 61, 67, 69–70, 76, 79, 85, 93, 95, 135, 137–138, 141, 143, 152, 156, 168, 176, 192–193, 202–204, 214, 218, 220, 230, 232, 234, 236–237, 239–240, 245–246
Moral XIV–XXV, 3, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 17–21, 24–26, 30, 33–35, 38–39, 43–44, 47–124, 127–129, 131–136, 138, 142–143, 147, 151–152, 173–176, 178–179, 198, 200, 203–205, 212, 215–220, 225, 230–236, 238–239, 241–246, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255

- Common morality 51–52, 54
 Moraltheorie 55, 64–69, 71, 73, 78,
 96–97, 99–101, 135
- Nahbeziehung XX–XXI, 35, 92–96, 102–113,
 120, 127–128, 132–135, 138, 144–145, 184,
 210, 227, 244, 248, 249, 250, 251
- Prinzip
 Nichtschadensprinzip XVIII–XIX,
 48–49, 51–61, 65–67, 69, 77, 85, 91–92,
 95, 97–98, 101–104, 127–128, 132, 134,
 135, 218, 243, 247, 250
 Prinzip, moralisches 77–78, 83, 96, 97,
 106, 131, 135, 141, 145
- Recht VI, XIII–XV, 19–20, 27, 52, 62, 64,
 87–89, 91, 115, 247, 249, 250–254
 Anspruchsrecht (*claim*) 68–69, 72–74,
 76–79, 81–85
 Befugnis (*power*) 75, 84
 Freiheitsrecht (*privilege*) 68, 70, 72–78,
 84, 102
 Immunität (*immunity*) 76, 78–79, 84, 87,
 92, 243
 Recht, juridisches 62–63, 70, 102, 250
 Recht, konventionelles 62–63
 Recht, moralisches XIX–XX, XIV, 20,
 26, 32, 36, 38, 48–49, 60–94, 96–98,
 102–104, 106, 112, 115–121, 127, 129,
 133–136, 143, 152, 172, 177, 181, 197–199,
 201, 205, 211, 214, 218, 220–222, 224,
 231, 233–234, 237, 239, 241, 243–245,
 253
 Recht auf Liebe 115–119, 121
 Recht auf Selbstbestimmung XIX, 48,
 60–61, 71–79, 92, 111–112, 132, 143, 244
- Respekt XVII, 19, 21, 23, 24, 28, 30, 41–43,
 110, 208, 248–252, 254
- Scham XXII–XXIII, 31, 33–34, 36, 39, 86, 90,
 145, 155, 162, 172, 174–175, 180, 189–195,
 200, 204, 210, 213, 223, 228, 239, 248,
 252, 254
- Selbstachtung XIV–XVII, XXII–XXV, 25–26,
 34–35, 70–71, 76, 141–147, 207–208, 224,
 247, 252, 253
- Haltung der Selbstachtung 152–157,
 167–168, 170–171, 174–176, 178–186,
 194–197, 208–219, 231–242
- Mangel an Selbstachtung XIV–XV,
 XXIII, 23, 25–26, 40, 43, 47, 63, 71, 138,
 145, 182, 220
- Pflicht zur Selbstachtung 57–60, 85–93,
 121
- Self-Respect 23–24
- Selbstbestimmung 11, 70, 76, 199, 205
- Selbstbild XXII, XXIV, 10, 31–34, 131, 137,
 145–146, 152–156, 170–171, 175, 179–180,
 185–189, 191–205, 210–215, 217–224,
 228–241, 244–246
- Selbstliebe XVII, 5–6, 12–14, 41, 90, 121
- Selbsttäuschung XVII, 5–12, 14, 28, 41, 57, 87,
 90, 146, 229, 247
- Selbsttötung XVII, 5–8, 10, 12, 14, 41, 57, 90,
 255
- Selbstverhältnis XVIII, XXI, 3, 5, 7–8, 12,
 15, 23, 27–30, 33, 36, 41–42, 44, 49, 58,
 63, 79, 87–93, 96, 113, 120–121, 129–132,
 141–145, 151, 156, 169, 176, 178, 197, 207,
 221, 227–228, 231, 243–244, 247
 Selbstverhältnis, moralisches 90, 151,
 178, 232
- Selbstvertrauen XIII–XVI, 26, 36, 132, 138,
 183, 228, 247
- Selbstwertgefühl XVII, 24–26, 30, 36, 42, 115,
 151, 252
- Selbstwertschätzung XVII, 24–26, 30, 42,
 138, 146, 151, 183, 214, 225, 227–228, 241,
 247
- Sorge XX, XXIV–XXV, 11, 17–19, 35, 38, 69, 96,
 104, 107–111, 115–116, 118–121, 123–124,
 127, 129, 132–138, 142, 187, 199, 201, 210,
 241, 244, 249, 250, 254
 Sorge um sich selbst XXIV–XXV, 18, 35,
 130, 132, 152–153, 205, 235, 241, 244, 249
- Status XVII, 15–18, 20–22, 27, 209
- Status, moralischer XXIV, 15, 19, 21,
 24–26, 30, 41, 48–50, 60–67, 69–71, 73,
 76, 79–81, 83–86, 88, 90–91, 97–98, 101,
 103–104, 106, 109–110, 127, 132, 135, 141,
 143, 152, 172, 178, 182, 201, 203, 205, 211,
 218, 220–224, 234–235, 245–246, 248,
 253

- Verachtung xxv, 15, 17, 18, 31, 38, 47, 90, 95,
133, 135-136, 193, 202, 251, 252
- Verantwortung xvii, xxiii-xxv, 14, 18, 25,
28, 33, 37-40, 43, 60, 84, 86-90, 95, 97,
101-102, 106-108, 111, 114, 116-117, 119,
121-122, 127-129, 133, 138-139, 141-142,
144-145, 152, 155, 168-169, 171-176,
178-183, 190-192, 194-197, 199-200,
202-205, 212-213, 216, 223-224,
228-229, 231-232, 236-241, 243-246,
251-252, 254
- Vertrauen xiii-xvi, xxi-xxii, 26, 107-108,
112-114, 119, 120, 123-124, 127-138, 145,
164, 169, 174-176, 205, 210, 227, 233, 235,
241, 247, 250
- Wertschätzung xv, xvii, 19-23, 29-33,
35-36, 42-43, 93, 106, 118, 120, 124,
125-127, 129-138, 141, 144-145, 151, 153,
155-157, 169-170, 174, 193-194, 198, 203,
205, 214, 217-220, 222, 224, 227-228,
230-231, 233-237, 241, 243-244
- Würde xiii, xvi-xvii, xxiii-xxv,
30-33, 70, 86, 115, 152, 154-156, 178, 205,
207-211, 215-224, 229, 231, 235, 239-241,
249, 250-254
- Würde, individuelle xxiii, 32, 42-43,
134, 137, 141, 145, 152, 156, 170, 205,
210-211, 213, 215, 217-220, 224, 229, 234,
239, 241, 243-244
- Würdeverletzung xxiii-xxiv, 141,
154-155, 205-207, 211, 218-220,
222-224, 229, 231, 233, 239, 244-245

Selbstachtung heißt, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen. Doch obwohl sie elementar für ein gelingendes Leben und unsere moralische Praxis ist, sind wir nicht zur Selbstachtung verpflichtet. Gegenüber anderen Menschen haben wir Achtungspflichten aufgrund des Gebots, nicht zu schaden, aufgrund ihrer moralischen Rechte und eventuell auch aufgrund besonderer Nahbeziehungen, in denen wir zu ihnen stehen. Auch wenn wir uns selbst gegenüber keine derartigen Pflichten haben, ist insbesondere die Moral innerhalb von Nahbeziehungen wichtig für unser Verständnis von Selbstachtung. An ihnen lässt sich nachvollziehen, dass zu unserer moralischen Praxis auch die persönlichen Haltungen gehören, in denen wir einander begegnen. Selbstachtung ist eine selbstreflexive Haltung, die wir unter bestimmten Bedingungen einnehmen können. Sie einzuüben ist notwendig, um mitbestimmen zu können, wer man ist und sein will, und um sich um seiner selbst willen wertschätzen zu können.

ISBN 978-3-95743-310-7



9 783957 433107