

Falk Bornmüller

Über Selbstachtung¹

Die Frage, welche Bewandnis es mit dem vielgestaltigen Phänomen der Selbstachtung hat, kann sich in recht unterschiedlichen Kontexten stellen. Philosophisch interessant wird es, sobald eine unbeantwortete Frage, eine fragwürdige Antwort oder ein sich hartnäckig stellendes Problem den neuralgischen Punkt unseres Nachdenkens berührt. Ich möchte deshalb mit einer kurzen Vorgeschichte darüber beginnen, auf welche Weise mich vor einigen Jahren das Problem mit der Selbstachtung »gepackt« hat. Als ich im Graduiertenkolleg »Menschenwürde und Menschenrechte« gerade mit der Arbeit an einem damals noch vage formulierten Projekt zum Thema Menschenwürde begonnen hatte, ergab sich die Gelegenheit, in Vadstena (Schweden) an der Tagung »Human Dignity« teilzunehmen. Im Vorfeld hatte ich mir Gedanken zu einer möglichen kritischen Perspektive auf die Menschenwürde gemacht und war der Frage nachgegangen, was es eigentlich für das einzelne Individuum bedeutet, seine Würde und dementsprechend auch Würdeverletzungen zu empfinden. Worin genau besteht eigentlich die Verletzung der Würde eines Menschen? Ist eine Würdeverletzung grundsätzlich bereits dann gegeben, wenn Menschen auf eine bestimmte Art und Weise behandelt werden? Oder bemisst sich eine Würdeverletzung vor allem daran, ob sich jemand tatsächlich als in seiner Würde verletzt empfindet?²

1 Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Dezember 2017 im Philosophischen Kolloquium an der Universität Oldenburg gehalten wurde. In der verschriftlichten Form wurde der Duktus des Vortrags weitgehend beibehalten, lediglich an einigen Stellen sind erläuternde Anmerkungen ergänzt worden.

2 Wie stark die Empfindung von Würdeverletzungen mit der Erfahrung von Würdeverletzungen verbunden ist, hat Jean Améry eindrücklich beschrieben: »Es ist nur wenig ausgesagt,

Nun sind diese Fragen zwar bedenkenswert, doch auf der Tagung hat mich erst ein aufschlussreiches Gespräch über Würdeverletzungen mit Peter Schaber und Ralf Stoecker auf den wirklich bedenkenswerten *Zusammenhang von Menschenwürde und Selbstachtung* gebracht. Interessanterweise finden sich von Schaber und Stoecker in einem Aufsatzband zwei Beiträge mit beinahe gleichlautenden Titeln – der eine heißt »Menschenwürde und Selbstachtung«, der andere »Selbstachtung und Menschenwürde«.³ Doch obwohl beide Autoren ihr Verständnis des Würdebegriffs von einem kantischen und, wie ich meine, damit auch überzeugenden Standpunkt aus formulieren, vernachlässigen sie diese Konsequenz leider für den Begriff der Selbstachtung. Während Schaber versucht, eine breitere Basis für den Menschenwürdebegriff zu schaffen, dafür aber die Bestimmung von Selbstachtung eher vage vollzieht, ist der Selbstachtungsbegriff bei Stoecker zwar ausgearbeiteter, wird aber in seiner Bedeutung so weit gefasst, dass er recht unterschiedliche Aspekte wie Selbstwertgefühl, Selbstvertrauen, Selbstironie und Wertschätzung für das eigene Handeln mit einschließt.

Das Interesse am Problem der Selbstachtung ist aus jenem grundlegenden Ungenügen an den beiden dennoch lesenswerten Beiträgen hervorgegangen. Denn eine enge begriffliche Verbindung von Menschenwürde und Selbstachtung lässt sich meines Erachtens überzeugender begründen, wenn man nicht nur den Menschenwürdebegriff à la Kant entwickelt, sondern sich im Sinne einer begrifflich-systematischen Kohärenz auch darum bemüht, eine kantische

wenn irgendein Ungeprügelter die ethisch-pathetische Feststellung trifft, daß mit dem ersten Schlag der Inhaftierte seine Menschenwürde verliere. Ich muß gestehen, daß ich nicht genau weiß, was das ist: die Menschenwürde. Der eine glaubt, sie zu verlieren, wenn er in Verhältnisse gerät, unter denen es ihm unmöglich wird, täglich ein Bad zu nehmen. Ein anderer meint, er gehe ihrer verlustig, wenn er vor einer Behörde eine andere als seine Muttersprache sprechen muß. Hier ist die Menschenwürde an einen bestimmten physischen Komfort gebunden, dort an freie Meinungsäußerung, in einem noch weiteren Fall vielleicht an die Zugänglichkeit gleichgeschlechtlicher erotischer Partner.« (Améry, Jean (1977): »Die Tortur«. In: ders.: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 46–73. Hier: S. 55) Entscheidend sei das *Weltvertrauen*, welches mit dem ersten Schlag eingebüßt werde.

- 3 Schaber, Peter (2004): »Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde«. In: Angehrn, Emil und Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Menschenwürde. La dignité de l'être humain*. Basel: Schwabe. S. 93–106. Stoecker, Ralf (2004): »Selbstachtung und Menschenwürde«. In: Angehrn, Emil und Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Menschenwürde. La dignité de l'être humain*. Basel: Schwabe. S. 107–120. In Verbindung mit dem Problem der (Selbst-)Instrumentalisierung sowie dem Selbstverfügungsrecht einer Person entwickelt Peter Schaber Ansätze für ein normatives Verständnis von Selbstachtung in loser Bezugnahme auf Kant (vgl. Schaber, Peter (2010): *Instrumentalisierung und Würde*. Paderborn: Mentis. Kap. 3 und 6).

Perspektive auf den Begriff der Selbstachtung herauszuarbeiten. Erst dann kann nämlich gezeigt werden, warum eine solche Diagnose es unter Umständen erforderlich macht, die für die weitergehende Explikation eines allgemeinen Menschenwürdebegriffs so wichtige Selbstachtung besser an einer anderen Stelle zu suchen. Die zentrale Frage war damit also gestellt:

1 Was ist Selbstachtung?

Der Wortbedeutung nach bezeichnet Selbstachtung die Achtung für das eigene Selbst – doch diese vermeintlich einfache und selbstverständlich wirkende Erklärung birgt bei genauerer Betrachtung eine Vielzahl weitreichender und komplexer Fragen. So ist mit Blick auf die Achtung zunächst näher zu erläutern, was es der Sache nach überhaupt bedeutet, jemanden zu achten, worin eine unterscheidende Bestimmung zu anderen wertschätzenden und affirmativ-anererkennenden Bezugnahmen auf Personen besteht und ob aus einem Achtungsverhältnis eine spezifisch moralische Verbindlichkeit resultieren kann. Hinsichtlich des reflexiven Verhältnisses der Selbstachtung kommt dann die Frage hinzu, ob und wie man jemanden achten kann, der man in personaler Identität selbst ist.

Im Folgenden soll – entgegen einer gewissen Tendenz in der Philosophie, nach erklärend-konkretistischen Antworten zu suchen – *keine Theorie* der Selbstachtung präsentiert werden. Stattdessen möchte ich, ausgehend von der Entwicklung einiger grundlegender Gedanken, einen einigermaßen klar umrissenen Problemzusammenhang entfalten und anschließend erörtern, auf welche Weise die philosophische Suche nach Antworten auf die Frage(n) nach der Selbstachtung erfolgen kann. Diesem Vorhaben entsprechend gehe ich in drei Schritten vor: Zunächst werden die Konturen einer von Immanuel Kant ausgehenden Sicht auf das Phänomen der Selbstachtung skizziert – eine Sicht, die im Verlauf des Beitrags übergehen wird zu einer Perspektive, die vor allem von Wittgenstein inspiriert ist. Um diesen Übergang vollziehen zu können, verdeutliche ich anhand eines zentralen Problems bei der Bestimmung von Selbstachtung innerhalb des kantischen Bildes, an welche Grenzen diese Konzeption stößt, und unterbreite dann einen systematischen Vorschlag, wie Selbstachtung in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis des Umgangs mit sich selbst und des Umgangs mit anderen verstanden werden kann.

Kant geht in der Bestimmung der von ihm verwendeten Begriffe meist umsichtig und sorgfältig vor, und so finden wir in der *Metaphysik der Sitten* eine Art »Definition« von Selbstachtung im Abschnitt über die ästhetischen Vorbegriffe. Diese seien

solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. – Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit gibt: weil sie als subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesamt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen, durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat und kraft deren er verpflichtet werden kann [...].⁴

Diese Bestimmung scheint auf den ersten Blick plausibel zu sein, doch ist hier eine voraussetzungsreiche Argumentation impliziert, die nun erörtert und problematisiert werden soll. Wir gehen dazu Schritt für Schritt die einzelnen Aussagen durch, um die Schlussfolgerung Kants zu identifizieren:

1. Das moralische Gefühl, das Gewissen, die Nächstenliebe sowie die Selbstachtung/Selbstschätzung sind *moralische* Wesensarten (im Sinne von: sie haben eine moralische *Qualität*).
2. Das moralische Gefühl, das Gewissen, die Nächstenliebe sowie die Selbstachtung/Selbstschätzung sind zugleich *ästhetische* Wesensarten. Als vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen sind sie *Veranlagungen*.
3. Die genannten Wesensarten sind »subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff« und sie ermöglichen überhaupt erst ein Verständnis für Pflicht (und Verbindlichkeit).
4. Da es sich um natürliche (subjektive) Veranlagungen und nicht um objektive Bedingungen für die Moralität handelt, gibt es keine (formale) Verbindlichkeit für diese Wesensarten.

4 Kant, Immanuel (1977): »Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 8. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 305–634. Hier: S. 399. Die Seitenangabe folgt der Paginierung der Akademie-Ausgabe.

5. Deshalb kann, wer diese Wesensarten nicht hat, auch nicht dazu verpflichtet werden, sie zu besitzen.
6. Nun besitzt aber jeder Mensch diese Wesensarten/natürlichen Veranlagungen.
7. Darum kann jeder Mensch aufgrund dieser Wesensarten/natürlichen Veranlagungen verpflichtet werden.

Es ist ersichtlich, welche grundlegende Schlüsselfunktion Aussage (6) hat: Sie ist das entscheidende Scharnier, um den argumentativen Übergang zu einem normativ gehaltvollen Verpflichtungsverhältnis zu garantieren, und soll zu der Konklusion führen: Weil jeder Mensch (immer schon) Selbstachtung/Selbstschätzung *hat*, kann jeder Mensch (daraufhin) verpflichtet werden. Dieser Schluss ist zwar logisch korrekt, doch die Konklusion scheint dem Inhalt nach kontraintuitiv zu sein. Denn aus der alltäglichen Handlungspraxis sind uns Beispiele von Menschen bekannt, die sich offenbar nicht in einer angemessenen Art und Weise achten, denen also Selbstachtung⁵ fehlt. Um dieses Problem zu lösen, könnte man versuchen, Aussage (6) im Zuge einer logischen Analyse als »bloße« Prämisse zu verstehen. Prämissen werden bekanntlich als nicht weiter zu begründende Voraussetzungen eingeführt, um die Gültigkeit eines Beweises in einer Argumentation zu sichern. Demzufolge sollen Prämissen die Konklusion unter der Annahme stützen, dass sie wahr sind, wobei der Inhalt einer Prämisse zunächst keines eigenen Beweises bedarf. Das Problem wird damit aber lediglich auf eine andere Ebene verschoben, denn eine Prämisse muss in einem logischen Sinn zwar nicht bewiesen, kann aber durchaus hinsichtlich ihrer Plausibilität in Zweifel gezogen werden. Die Aussage, dass jeder Mensch Selbstachtung hat, ist deshalb nicht als Prämisse, sondern angemessener als Behauptung aufzufassen. Im Gegensatz zu Prämissen ist bei Behauptungen für die Rechtfertigung ihres Anspruchs auf Gültigkeit die Angabe von Gründen erforderlich – und offenbar besteht in dieser Herausforderung das eigentliche Problem.

Für die Begründung der Behauptung, dass jeder Mensch aufgrund seiner natürlichen Veranlagungen über Selbstachtung verfügt und daraufhin verpflichtet werden kann, könnten empirische Belege, wie etwa bestimmte anthropologi-

5 Im Folgenden spreche ich einer unkomplizierten Redeweise halber zunächst nur noch von »Selbstachtung«. Im weiteren Verlauf des Beitrags werde ich ausführlicher verdeutlichen, weshalb und inwiefern »Selbstachtung« und »Selbstschätzung« begrifflich zu unterscheiden sind.

sche Merkmale und die genaue Beobachtung menschlichen Sozialverhaltens, herangezogen werden. Abgesehen davon, dass solche Belege als zweifelsfreier Nachweis einer *ausnahmslosen* Bestimmung problematisch sind, lehnt Kant diese Begründungsmomente vom Standpunkt einer transzendentalphilosophischen Konzeption aus in der Moralphilosophie prinzipiell ab, wie der Zusatz zu der oben analysierten »Definition« exemplarisch zeigt: »Das Bewußtsein derselben [der ästhetischen Vorbegriffe] ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen.«⁶ Als stärkster Grund für die Plausibilität und Beweiskraft von Aussage (6) verbleibt also die *unmittelbare Einsicht* in die *Wirksamkeit der praktischen Vernunft*. Die Frage ist, ob und inwiefern diese Evidenz trägt.

Wir haben bereits gesehen, dass Selbstachtung als eine ästhetisch-moralische »Vorbedingung« die Tätigkeit der praktischen Vernunft bestimmt. Diese Bedingung muss also notwendigerweise erfüllt sein, damit die praktische Rationalität eines vernünftigen Individuums gewährleistet ist. Das *Gefühl der Achtung* für das praktische Gesetz, welches Kant in der *Metaphysik der Sitten* expliziert und das sich dann als die »eigentliche« Selbstachtung zu erkennen gibt, ist dabei derart auf die praktische Rationalität bezogen, dass es nicht mehr als ein intellektuell gewirktes Gefühl (wie noch in der *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft*), sondern eher als eine Art *praktisch-rationaler Einstellung* wirksam wird.⁷

Mit dieser Bestimmung versucht Kant einerseits, die Bedingungen für das »Haben« von Selbstachtung an eine natürliche subjektive Disposition zu binden, um jedoch andererseits diese Disposition konsequent zu »objektivieren« und von der subjektiven Erlebnisqualität abzulösen. Damit nimmt er aber der Achtung einen der interessantesten und wesentlichsten Aspekte. Denn die reflexive

6 Ebd. S. 399.

7 In einer prominenten Anmerkung verwahrt sich Kant gegen den möglichen Vorwurf, mit der Achtung bloß »Zuflucht in einem dunkelen Gefühle« nehmen zu wollen: »Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet.« (Kant, Immanuel (1974): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 385–463. Hier: S. 401)

Bezugnahme auf das eigene Selbst im Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz soll mit einer *Spontanität* verwirklicht werden, die unmittelbar den zwingend erforderlichen Selbstachtungsbezug im Rahmen der transzendentalphilosophischen Begründung zu garantieren hat. In dieser logischen Verschränkung geht dann der »faktisch vorhandenen« praktischen Rationalität in ihrem Handeln aus Freiheit *immer schon* der vollzogene und meines Erachtens bereits recht anspruchsvolle reflexive Selbstbezug voraus. Da dessen Genese als weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig aufgefasst wird, beruft sich die transzendentalphilosophische Begründung praktischer Rationalität damit auf eine *Geltung*, deren *genetische Voraussetzungen* sie nicht garantieren kann. Sobald also die Reflexivität auf das eigene Selbst fraglich wird, zeigen sich die begründungsbedingten Grenzen dieser Achtungskonzeption.

Diese unmittelbaren Grenzen lassen sich nun deutlicher beschreiben: Indem Kant die Extension des Begriffs der Selbstachtung auf die Achtung für das praktische Gesetz verengt, führt er ein starkes Begründungsverhältnis für Achtung ein. Danach ist das zu Achtende notwendige und hinreichende Bedingung für die Achtung. Diese wichtige Implikation begründet das vermeintlich nicht zu umgehende praktisch-rationale Selbstverständnis in der nun logisch zwingend notwendigen Verknüpfung mit der Achtung seiner selbst in Bezug auf dieses Selbstverständnis. Daraus resultiert einerseits die argumentative Stärke dieser Position: Denn dem Verweis auf empirische Fälle, in denen es Personen offenkundig an der durch das zu Achtende qualifizierten Selbstachtung mangelt, kann mit einiger Plausibilität der Einwand entgegengehalten werden, Selbstachtung sei immer schon vom Boden der transzendentalphilosophisch begründeten praktischen Rationalität aus als »an sich« zwingend ausgewiesen.

Jedoch wird andererseits die strikte Distinktion des »Habens« und »Nicht-Habens« deutlich: Entweder versteht sich ein aus Freiheit handelndes Subjekt in seiner praktischen Rationalität und »hat« darin zugleich seine Selbstachtung, oder die Einsicht in die eigene praktisch-rationale Verfasstheit fehlt, wodurch auch jeglichem vernünftigen Selbstbezug der Boden entzogen ist. Das aus dem starken Achtungsverhältnis hervorgehende Moment der Begründung dreht sich also stets um den wechselseitigen Verweis der praktischen Rationalität aus Freiheit auf Selbstachtung und umgekehrt. Über dieses transzendente Argument der selbstbezogenen Unhintergebarkeit wird der Begriff der Achtung deshalb ausschließlich auf den Bereich der Geltung reduziert. Als einzig verbleibender Grund für die Rechtfertigung von (Selbst-)Achtung ist dabei das in der Struktur

der Begründung enthaltene komplementäre Element der praktischen Rationalität anzugeben.

Wenn dies der zwar überzeugende, aber einzig verbleibende Grund für die Rechtfertigung von Selbstachtung ist, wird damit der immer wieder erklärungsbedürftige Übergang vom »Nicht-Haben« zum »Haben« ausgeblendet. Die diesbezüglich wichtigen Fragen, nämlich

1. wie und unter welchen Umständen ein Mensch in ein derart moralisches Verhältnis zu sich selbst kommt,
2. wie die Einsicht in die eigene praktisch-rationale Verfasstheit entwicklungslogisch zu erläutern ist und
3. worauf sich in einer moralischen Selbsterkenntnis die Anerkennung der Verbindlichkeit von Pflichten gegen sich selbst gründet,

bleiben in der aufgezeigten transzendentalphilosophischen Begründung aus argumentenspezifischen Gründen unbeantwortet. Indem der Vorgang der Hervorbringung von Achtung innerhalb der kantischen Konzeption in eine zeitlose Schnittstelle des Vorher-Nachher integriert wird, ist man mit Kant zunächst von der Notwendigkeit enthoben, neben der *Geltung* auch noch die *Genese* von achtungsbezogenen Verhältnissen erklären zu müssen. Schwierigkeiten mit dieser Auffassung treten jedoch auf, wenn jemand nicht mehr bereit ist, die apriorisch gesetzte Prämisse des transzendentalen Arguments zu akzeptieren, um damit das gesamte Projekt einer an Kant orientierten Moralphilosophie in Zweifel zu ziehen – und das hat diese, bei aller bedenkenswerten Kritik, wahrlich nicht verdient. Doch es genügt hier offensichtlich nicht, vom »freischwebenden Plateau« des transzendentalphilosophischen Zusammenhangs aus zu versuchen, die Zweifler, die Zögernden und nach Gründen Fragenden zu einem »mutigen Sprung« zu überreden.

Die bis zu diesem Punkt skizzierte Problemlage lässt sich mit einem bildlichen Ausdruck veranschaulichen: Das Gebäude der kantischen Ethik ruht auf einem Pfeiler, der einen Teil der Last zu tragen hat und immens wichtig für die Stabilität des Ganzen ist. Gleichzeitig ist dieser Pfeiler aber auch recht fragil, denn der Grund, auf dem er steht, scheint keineswegs in jeder Hinsicht und unter allen Bedingungen tragfähig zu sein. Wie ist nun mit diesem stabil-fragilen »Gebäudeteil« umzugehen?

Für die Beantwortung dieser Frage ist es aufschlussreich, sich noch einmal die anfänglich erörterte »Definition« im Abschnitt über die ästhetischen Vorbe-

griffe anzuschauen und diesmal besonders auf die Unterscheidung von Selbstachtung und Selbstschätzung zu achten. Wir erinnern uns: Kant verwendet Selbstachtung und Selbstschätzung in seiner letzten Schrift zur Moralphilosophie synonym, allerdings lässt sich mit Blick auf sein gesamtes Werk seit den vorkritischen Schriften zeigen, dass Kant lang anhaltend mit der begrifflichen Unterscheidung dieser beiden Ausdrücke gerungen hat – einer Unterscheidung, die uns hilft, das Problem mit der Selbstachtung anzugehen. Deshalb wird im Folgenden eine Art »Logik« der Selbstachtung vorgestellt, mit der – anders als es eine umfassende begriffs- und werkgeschichtliche Rekonstruktion vermag⁸ – in einer kompakten Form die begriffliche Differenzierung von Selbstachtung und Selbstschätzung entfaltet werden kann.

2 Zur Logik der (Selbst-)Achtung

Um die Frage zu klären, was *Selbstachtung* ist, greifen wir auf das dieser Selbstbezugnahme zugrundeliegende Verhältnis der *Achtung* zurück, und zwar in der Form, wie es in unserer normalsprachlichen Verwendung zum Ausdruck kommt und darin bereits logische Implikationen enthält: Jemand achtet jemanden für etwas beziehungsweise hinsichtlich von etwas.

Das Achtende und das zu Achtende sind dabei distinkte Einheiten, also Personen, die in Relation zueinander stehen. Die Achtung kann sich dabei ausschließlich auf Personen beziehen, weil gemäß der Intuition des normalen Sprachgebrauchs die Achtung an einen Handlungsbegriff gebunden ist. Jemanden zu achten setzt eine prinzipielle Gleichwertigkeit bei dem zu Achtenden voraus, weshalb etwa über Tiere nicht sinnvoll ausgesagt werden kann, man achte sie für eine bestimmte Eigenschaft oder Fähigkeit. Man achtet jemand anderen aber nicht einfach grundlos, sondern für etwas, das diesem anderen eignet oder zukommt. Das, was dem anderen eignet oder zukommt, ist somit die notwendige Bedingung dafür, dass wir diesen anderen achten, weshalb also der konkrete Anlass für die Achtung als gegeben vorausgesetzt werden muss.

Ein noch stärkeres Verhältnis haben wir vor uns, wenn dieser konkrete Anlass für die Achtung als notwendige und zugleich hinreichende Bedingung

8 Vgl. dazu Bornmüller, Falk (2012): *Selbstachtung. Anspruch und normative Geltung affirmativer Selbstverhältnisse*. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 84–196.

verstanden wird: Dann impliziert nicht nur das Vorhandensein des Anlasses für die Achtung, dass man jemand anderen hinsichtlich dieses Anlasses achtet, sondern diese Achtungsbeziehung kann dann auch *nur* diesen einen konkreten Anlass als Ursache haben. Damit wird eine mögliche Täuschung oder Fehleinschätzung dieses Anlasses durch den Achtenden ausgeschlossen und das Vorhandensein dieses Anlasses erhält zudem einen quasi-ontologischen Status.

Ob dagegen in einem sehr schwachen Verhältnis die Achtung jemandem gegenüber auch ohne einen bestimmten Anlass erfolgen kann, ist fraglich. Denn es gehört nicht nur zur funktionalen, sondern auch zur begrifflichen Bestimmung von Achtung, dass diese immer auf einen Punkt verweist, über den sie dann als eine *bestimmte* Achtung für etwas verstanden wird. Damit ist zwar nicht ausgeschlossen, dass es durchaus phänomenale Achtungsempfindungen geben kann, für die sich *prima facie* kein Verweis auf deren Ursache beziehungsweise Grund angeben lässt. Aber eine Achtung ohne den Verweis, *weshalb* jemand jemanden achtet, ist unbestimmt und leer, womit diese Variante eines Achtungsverhältnisses für die weitere Betrachtung entfällt. Denn für das »Haben« einer Achtung kann mitunter die Angabe von Gründen gefordert werden, so dass die Achtungsbezogenheit gerechtfertigt werden muss. Das zu Rechtfertigende ist dabei offensichtlich der konkrete Anlass der Achtung. Erst an dessen Konstitution (oder Art und Weise) lässt sich die Gültigkeit der Achtungsbezogenheit aufzeigen.

Es ist nun zu fragen, welche Kriterien dieser Anlass erfüllen muss, um sich als notwendige Bedingung zu qualifizieren, und ob die Tatsache, dass ein bestimmter Anlass etwas ist, was einer individuellen Person zukommt, bei dieser Beurteilung eine Rolle spielt. Denn wenn wir nach den Kriterien hinsichtlich der Merkmale des Anlasses für die Achtung fragen, ist es nicht unwesentlich, ob das, was den Anlass ausmacht, so *verallgemeinerbar* ist, dass nicht nur diese eine individuelle Person, sondern auch jede andere Person diesen Anlass »verkörpert« oder »haben« kann und *darin* einen Rechtfertigungsgrund für die zu fordernde Achtung durch andere sieht. Demgegenüber besteht nämlich die Möglichkeit, die Achtungsbezogenheit daran zu binden, dass es *gerade* diese eine Person ist, die den Anlass für die Achtung in dieser spezifischen Weise verkörpert. Denn dann gehen nicht nur die Merkmale des zu achtenden Anlasses, sondern vor allem auch die individuellen Merkmale dieser einen Person mit in die Beurteilung ein.

Wenn wir uns diese beiden Möglichkeiten anschauen, wird Folgendes deutlich: Es macht einen gravierenden Unterschied, ob derjenige, der jemanden achtet, einen allgemeinen und damit einen für alle Personen gleichermaßen verbindlichen Anlass achtet. Denn dieser allgemeine Anlass hat eine – vielleicht schon normative – Relevanz, der sich der Achtende nur schwer entziehen kann, da sie schließlich auch ihn selbst unmittelbar betrifft und zu seinem eigenen Selbstverständnis gehört. Er selbst würde nämlich ebenfalls immer den Anspruch erheben wollen, aufgrund dieses Anlasses als Person geachtet zu werden.

Anders liegt der Fall, wenn man jemanden aufgrund eines Anlasses achtet, der seinen wesentlichen Grund in den individuellen Fähigkeiten dieser Person hat. Hier hat die Achtung gegenüber jemanden nicht direkt etwas mit der Person des Achtenden zu tun, sondern geht ganz in der relationalen Verknüpfung des spezifischen Anlasses mit *dieser* individuellen Persönlichkeit auf. In meiner Arbeit⁹ argumentiere ich ausführlich dafür, dass man diese relationale Form der affirmativen Bezugnahme als (*Wert-*)*Schätzung* des anderen bezeichnen sollte und dass man sie damit sinnvoll von *Achtung*, wie wir sie im ersten Fall gesehen haben, abgrenzen kann. Denn im Gegensatz zur *achtenden Anerkennung* geht es bei der *wertschätzenden Anerkennung* des anderen um die relationale Bezogenheit auf die je spezifischen, meist sogar kontingenten kontextuellen Umstände und die jeweils gültigen Maßstäbe, an denen sich das in der wertschätzenden Anerkennung ausdrückende Urteil bemisst.

3 Zur Unterscheidung von (Selbst-)Achtung und (Selbst-)Schätzung

Ein Beispiel soll diesen Zusammenhang verdeutlichen: Wenn ich einen Kollegen am Institut für Philosophie *schätze*, dann beziehe ich ihn zunächst auf einen vertikalen Maßstab der Bewertung und vergleiche seine fachlichen Leistungen in Lehre und Forschung mit denen anderer Kollegen. Das Kriterium meiner Bewertung ist dabei, wie gut dieser Kollege *als* professionell tätiger Philosoph im Vergleich zu anderen Kollegen hinsichtlich dieser Tätigkeit ist. Zudem werden jedoch weitere Kriterien ins Spiel kommen, die meine Wertschätzung beeinflussen: etwa die Tatsache, dass *dieser* Kollege ursprünglich aus sozial schwie-

9 Vgl. ebd. Kap. 3.

rigen Verhältnissen kommt und sich sein Studium sowie die Promotion mit zeitaufwändigen Nebenjobs finanzieren musste, um den jetzigen Beruf überhaupt ausüben zu können, oder ob er nebenher umfangreiche familiäre Pflichten zu erfüllen hat. Erheblich dürfte sich in einer immer noch weitgehend männerzentrierten Karrierestruktur in der akademischen Philosophie darüber hinaus der Umstand auswirken, dass dieser Kollege auch eine Frau sein kann. Eine solche Struktur der Wertung folgt also komplexen und wechselseitig aufeinander bezogenen Parametern, die sich beispielsweise an sozialen Konventionen, individuellen Lebenserfahrungen und damit verbundenen Wertauffassungen sowie gesellschaftlichen Erwartungshaltungen orientieren.¹⁰

Doch sowohl als achtende wie auch als wertschätzende Personen sind wir nicht von der Notwendigkeit entbunden, gegebenenfalls Gründe für unsere Achtung oder Wertschätzung angeben zu müssen. Allerdings ist der jeweilige Anspruch der Rechtfertigung verschieden: Die *Wertschätzung* hat ihren Rechtfertigungsgrund bereits im individuellen Standpunkt des Wertschätzenden innerhalb eines komplexen Systems der Bewertung. So kann etwa ein Student seine Wertschätzung für einen Philosophiedozenten zum Ausdruck bringen, wobei ich als »Beobachter« diese wertschätzende Haltung meinem Kollegen gegenüber wiederum einzuordnen weiß. Dieser Student wertet von einem bestimmten Standpunkt (und damit im Wortsinn von einer »Perspektive« als Student) aus. So beurteilt er zum Beispiel, was ihm hinsichtlich einer gut konzipierten Veranstaltung an diesem Dozenten gefallen hat – eine Auffassung, die ich selbst, von einem anderen Standpunkt (als Dozent) aus urteilend, nicht unbedingt teilen muss, aber als einen möglichen Standpunkt unter mehreren gelten lassen kann.

Demgegenüber verlangt die *Achtung* von der achtenden Person wesentlich mehr: Bei der wertschätzenden Anerkennung geht es um die Rechtfertigung der jeweils angewandten Kriterien und konventionellen Maßstäbe – bei der wertschätzenden Achtung geht es darum, den verallgemeinerbaren Aspekt des Achtungsgrundes auszuweisen *und* auf sich selbst zu beziehen. Der Grund für die Achtung ist etwas, wofür nicht nur diese *eine* individuelle Person, sondern *jede* Person einschließlich desjenigen, der achtet, prinzipiell geachtet werden kann. Und hierin liegt ein möglicher Grund für die normative Verbindlichkeit des zu

10 Im Übrigen kann sich die wertschätzende Anerkennung in dieser Form dann auch auf Tiere beziehen: So kann man etwa einen Hund durchaus für seinen Gehorsam, seine Apportierfähigkeiten oder die Befähigung zum Hüten von Schafen et cetera im Vergleich zu anderen Hunden und Hunderassen schätzen.

Achtenden. Weil die Achtung ein Kriterium erfüllt, welches prinzipiell jeder Person einen Anlass sowohl für die zu erweisende wie auch die zu erwartende Achtung gibt, hat auch der jeweils Achtende einen kategorial eigenständigen Bezug zur Achtung gegenüber dem Geachteten. Im Gegensatz zur Wertschätzung reicht es nicht aus, lediglich den eigenen Standpunkt anhand sozial-konventioneller Merkmale darzulegen. Diese Rechtfertigung wirkt nicht unmittelbar auf den Wertschätzenden zurück. So bleibt im erwähnten Beispiel die wertschätzende Anerkennung des Studenten für meinen Kollegen für diesen Studenten selbst »folgenlos«, da er lediglich nachzuweisen hat, vor welchem Hintergrund sich seine wertschätzende Haltung generiert, und keine weitere Rechtfertigung erforderlich ist.

Nun ist Achtung ein Verhältnis zu anderen, das sich nicht erzwingen lässt. Die faktische Tatsache, dass jemand beispielsweise mehr Macht und Einfluss hat als ich, nötigt mir gegebenenfalls eine *wertschätzende* Anerkennung dieser Macht und dieses Einflusses hinsichtlich der dadurch möglichen Optionen ab. Sie stellt aber bei weitem noch keinen Grund für eine *achtende* Anerkennung dar. Denn hierfür muss es etwas geben, das mich mit dem anderen interpersonell verbindet, so dass ich diesen dann für etwas achte, was für mich selbst *als* Person wichtig ist. Deshalb wird auch der Student meinen Kollegen aufgrund einer gelungenen Veranstaltung *schätzen*, insofern er sich vielleicht wünscht, einmal selbst ein so guter Dozent sein zu können.

Anders verhält es sich mit der Achtung, die einem horizontalen Verhältnis »auf Augenhöhe« entspricht: Studenten könnten den Kollegen etwa dafür *achten*, dass er sie als gleichberechtigte Persönlichkeiten im Gespräch anerkennt. Damit gibt er ihnen nicht das Gefühl, aufgrund der Autoritätsstruktur *als* Personen weniger wichtig als er selbst zu sein. Diese Autoritätsstruktur ist dabei zwar immer noch vorhanden, aber sie ist *in dieser Hinsicht* (hinsichtlich der gleichberechtigten Achtung für Personen) unerheblich. Das *Interesse* einer Person in einer Achtungsbeziehung ist also nicht auf kontingente Faktoren bezogen, sondern auf etwas jenseits dieser relationalen Verhältnisse. Ein zu *Achtendes* hat, so können wir vorläufig festhalten, eine spezifische »Qualität«, die es von anderen wertenden Bezugnahmen unterscheidet.

Doch wie erkennen wir diese spezifische Qualität? Dies geschieht unter anderem durch den Verweis auf beispielhafte Situationen, in denen jemand »üblicherweise« für etwas geachtet wird. Eine solches Verhältnis findet sich etwa bei der Achtung oder dem Respekt gegenüber Amts- und Würdenträgern

legitimierter Institutionen: Der Bundespräsident ist nicht nur als Person, sondern auch in der Ausübung seines Amtes in besonderer Weise zu achten. Ob er in seiner individuellen Amtsführung *als* Bundespräsident ein *guter* Bundespräsident und dafür zu schätzen ist, wird – wie bereits deutlich wurde – auf einer anderen Ebene verhandelt.

Solche Beispiele können insofern akzeptiert werden, als »normalerweise« die geäußerte Achtungsempfindung des anderen zumindest so lange nicht hinterfragt wird, wie alle, die in diese Achtungsbeziehung involviert sind, diese nachvollziehen und verstehen können – was übrigens ebenfalls für Missachtung gilt. Es irritiert jedoch, wenn jemand für etwas geachtet wird, für das die Kriterien nicht einsichtig sind. Dann wird nach Gründen verlangt, *weshalb* das Geachtete eigentlich ein Anlass für jemanden ist, jemand anderen zu achten. Sobald also eine Achtungsbezogenheit *fragwürdig* wird und Gründe für deren Rechtfertigung anzugeben sind, erschließt sich die normative Ebene dieses Verhältnisses. Der dann zu verteidigende Geltungsanspruch bringt eine Sollensforderung auf der Basis rationaler Verstehbarkeit hervor.

Allerdings lässt sich die geforderte Angabe von Gründen nicht vollständig von der subjektiven Erlebnisqualität der Achtungsempfindung ablösen. Gerade weil es sich bei der Achtung um etwas subjektiv Empfundenes handelt, ist die Achtungsempfindung in ihrem phänomenalen Gehalt nicht zu hintergehen und somit immer auch *für* den Empfindenden. Um dieses Erleben aus der Bestimmung von Achtungsverhältnissen auszuschließen, müsste das Vorhandensein (das »Haben«) von Achtung als ein rein rationaler beziehungsweise intellektueller Vorgang beschrieben werden, der jeglichen Anteil von Gefühlen beziehungsweise physiologischen Zuständen negiert. Es wäre zwar möglich, genau dafür zu argumentieren, allerdings würde damit gerade das Eigentümliche an der Empfindung von Achtung verleugnet. Auch Kant hat diese eigenwillige Verschränkung von (intellektuellem) Gefühl und Rationalität geltend gemacht und als wesentlich hervorgehoben.

Wenn wir das »Haben« von Achtung bis zu diesem Punkt als eine subjektive Erlebnisqualität verstehen, die das *tatsächliche* Empfinden von Achtung notwendig macht, dann ist nicht ausgeschlossen, dass ich als jemand, der hinsichtlich eines bestimmten Anlasses *keine* Achtung gegenüber jemandem empfindet, durch überzeugende Gründe dazu gebracht werden kann, diese Achtung doch hervorzubringen. Für das Gefühl der Achtung gilt wie für alle moralischen Gefühle, dass es einerseits begründungsfähig und damit normativ »belastbar«

ist, andererseits aber gerade mit Blick auf diese Begründung nicht von der phänomenal-empirischen Ebene abzulösen ist. Der Grund für *meine* Achtungsempfindung kann also nur insofern *für mich* fragwürdig und rechtfertigungsbedürftig werden, als es da ein tatsächliches, nämlich *mein* Empfinden gibt. Es hat deshalb wenig Sinn, jemanden nach den Gründen für eine Empfindung zu fragen, die derjenige *gar nicht empfindet* (nicht »hat«), deren Notwendigkeit für eine Begründung ihm somit erst einmal *nicht einsichtig* sein kann. Obwohl mein Nichtempfinden keinen Grund für eine mögliche Rechtfertigung in Bezug *auf mich* bietet, kann dieses Nicht-Vorhandensein *meiner* Achtungsempfindung natürlich trotzdem zum Thema für die Rechtfertigung in Bezug *auf andere* gemacht werden. Über diese Thematisierung lassen sich dann möglicherweise Gründe für meine nicht-vorhandene Achtungsempfindung ausweisen, die den Gründen für eine in den Augen der anderen »zu habende« Achtungsempfindung gegenüberzustellen sind. Es könnte infolgedessen zu einer Einsicht kommen, die mich dazu veranlasst, die normativ geforderte Empfindung tatsächlich herbeizuführen. Auf die Frage, welchen Kriterien diese anzugebenden Gründe in normativer Hinsicht genügen müssen und welche Voraussetzungen überhaupt erst die Hervorbringung einer Achtungsempfindung ermöglichen, können wir antworten, sobald wir die bis hierhin grundlegend rekonstruierte Struktur von Achtungsverhältnissen um den Übergang zur Selbstachtung erweitert haben.

Bei der Selbstachtung wird die hier vorgestellte Achtungsbeziehung nun lediglich reflexiv auf die eigene Person bezogen, der Achtende und der zu Achtende sind also keine distinkten Einheiten, sondern miteinander identisch. In funktional-struktureller Hinsicht gilt daher auch in der Selbstbeziehung zunächst dasselbe wie bei der Achtung einer anderen Person gegenüber: Jemand achtet sich selbst hinsichtlich oder für etwas. Und auch hier ist es mitunter erforderlich, dass der sich selbst Achtende rechtfertigende Gründe für diese Achtungsbezogenheit angibt. Offenbar ist die sich selbst achtende Person aber in ein anders gelagertes Rechtfertigungsverhältnis eingebunden, welches zwar zum Teil wie bei der Achtung anderen gegenüber im intersubjektiven Aufweis von Gründen besteht, aber doch sehr viel stärker auf die je eigene Selbstbezogenheit gerichtet ist und den Vorgang der Rechtfertigung gleichsam »nach innen« verlegt. *Wer* sich hier vor *wem* zu verantworten hat und welche Art von Gründen dabei eine Rolle spielt, ist eine der zentralen Fragen hinsichtlich der Selbstachtung.

Aber inwiefern »hat« man eigentlich Selbstachtung? Auffällig ist der Unterschied in der normalsprachlichen Umschreibung: Für gewöhnlich wird gesagt »Ich bringe ihm Achtung entgegen« oder »Ich empfinde ihm gegenüber Achtung«, allerdings wird kaum jemand äußern, er empfinde Achtung sich selbst gegenüber oder bringe sich selbst Achtung entgegen. In weit stärkerem Maße ist hier von einem »Haben« der Selbstachtung die Rede, was auf den konstitutiven und identitätsstiftenden Charakter dieses Verhältnisses zum eigenen Selbst verweist. Obwohl es auch bei der Achtung darauf ankommt, der einem selbst entgegengebrachten Achtungsempfindung anderer in entsprechender Weise *gerecht zu werden*, wird dies bei der Selbstachtung zu einem wesentlichen Kriterium: Wie habe ich zu handeln, damit *ich mir selbst* durch mein Handeln *gerecht werde*, mich also in meinen Handlungsvollzügen selbstachtend anerkennen kann? Diese Redeweise zeigt ein auffälliges »Auseinanderfallen« der mit sich selbst identischen Person im Modus der reflexiven Selbstbezugnahme an, welches sich der Erfahrung mit sozialen Achtungsverhältnissen verdankt. Die bei der Achtung getrennten und intersubjektiv vermittelten Ebenen fallen hier zusammen und werden im Zuge der Reflexion in eine dynamische Spannung gebracht: Erst wenn *ich* mich frage, ob mein Handeln *meiner selbst* gerecht wird, *ich* mir also selbst *fragwürdig* werde, entsteht die Notwendigkeit einer Rechtfertigung *meiner selbst vor mir selbst* – und dies ist eine ganz besondere Herausforderung.

Vor dem Hintergrund dieser kompakten Skizze zur Struktur und »Architektur« der Selbstachtung komme ich nun zum Ende meines Beitrags und möchte mit einem Ausblick schließen: Wir haben gesehen, dass sich die hinsichtlich der Geltungsbegründung durchaus überzeugende Konzeption der Selbstachtung bei Kant gerade mit Blick auf die fehlende Berücksichtigung der Genese von Selbstachtungsverhältnissen als unbefriedigend und ergänzungsbedürftig erweist. Wenn wir die von Kant bereits vorgedachte Differenzierung affirmativer Selbstverhältnisse, wie ich sie paradigmatisch anhand des Zusammenhangs von (Selbst-)Achtung und (Selbst-)Schätzung vorgeführt habe, konsequent weiterdenken, dann ergeben sich in Bezug auf die Selbstachtung (mindestens) drei Perspektiven, die ich zum Teil, aber nicht abschließend, in meiner Untersuchung¹¹ aufgegriffen habe:

11 Vgl. ebd.

1. Wir sollten der Frage nachgehen, *wie* normativ verbindliche Selbstverhältnisse und insbesondere die Selbstachtung entstehen und entstehen können. Einer meiner Vorschläge besteht darin, einen *wechselseitigen Verweisungszusammenhang* des Umgangs mit anderen als einen gleichzeitigen Umgang mit sich selbst auszuweisen. Ich habe dazu exemplarische Situationen des Spiels in den Blick genommen: In diesen Spielsituationen vollzieht sich der Umgang mit anderen *und* sich selbst performativ, wobei gerade in diesem Vollzug die je individuelle Einsicht ermöglicht wird, zu erkennen, was es heißt, sich selbst als gleichberechtigten Teilnehmer im Spiel so zu achten, wie man alle anderen Teilnehmer zu achten hat. – Volker Gerhardt hat jedoch zu Recht darauf hingewiesen, dass hierbei nicht nur das Performative des sich vollziehenden Spiels, sondern die *existentielle* Notwendigkeit unbedingt zum Vorschein kommen muss.¹²
2. Ich hatte in meinem Beitrag angemerkt, dass sich die Empfindung der Achtung schlechterdings nicht erzwingen lässt – ob und wofür *ich* jemanden oder mich selbst achte, hängt unmittelbar von meiner eigenen *Einsicht* ab, die mir diese Achtung als verbindlich aufzeigt. Es ist mit Blick auf Bildungsprozesse zu fragen, wie diese individuelle Einsicht, die zugleich allgemeinen Charakter hat, in einer nicht-paternalistischen Weise initiiert und gefördert werden kann. Dabei sind verschiedene Formen der verweisenden oder exemplifizierenden Darstellung in der Philosophie näher zu untersuchen, nicht zuletzt gehe ich in diesem Zusammenhang der Frage nach, was es eigentlich genau mit dem vielbeschworenen »moralischen Beispiel« auf sich hat.
3. Nicht zuletzt kann man sich noch einmal intensiver damit auseinandersetzen, worauf sich Selbstachtung jeweils bezieht oder worauf sie sich beziehen *sollte*. Denn während bei der wertschätzenden Anerkennung seiner selbst die je relationalen Maßstäbe entscheidend sind, die einer ständigen Validierung und Korrektur unterliegen, stehen die *Anlässe* für die achtende Anerkennung nicht unbedingt fest: Aus einer kantianischen Perspektive können wir sicherlich das Person-Sein und die darin implizierte Autonomie festhalten; es sind aber durchaus auch andere Kriterien denkbar, auf die sich Achtung und Selbstachtung beziehen können.

12 Vgl. dazu ausführlich Gerhardt, Volker (1997): »Die Moral des Sports«. In: Caysa, Volker (Hrsg.): *Sportphilosophie*. Leipzig: Philipp Reclam. S. 172–202.

Literatur

- Améry, Jean (1977): »Die Tortur«. In: ders.: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 46–73.
- Bornmüller, Falk (2012): *Selbstachtung. Anspruch und normative Geltung affirmativer Selbstverhältnisse*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Gerhardt, Volker (1997): »Die Moral des Sports«. In: Caysa, Volker (Hrsg.): *Sportphilosophie*. Leipzig: Philipp Reclam. S. 172–202.
- Kant, Immanuel (1974): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 385–463.
- Kant, Immanuel (1977): »Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 8. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 305–634.
- Schaber, Peter (2004): »Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde«. In: Angehrn, Emil und Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Menschenwürde. La dignité de l'être humain*. Basel: Schwabe. S. 93–106.
- Schaber, Peter (2010): *Instrumentalisierung und Würde*. Paderborn: Mentis.
- Stoecker, Ralf (2004): »Selbstachtung und Menschenwürde«. In: Angehrn, Emil und Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Menschenwürde. La dignité de l'être humain*. Basel: Schwabe. S. 107–120.