Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 44 (1997)

Heft: 3

Artikel: Zur moralischen Bedeutung von Selbstachtung

Autor: Wolf, Jean-Claude

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760834

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JEAN-CLAUDE WOLF

Zur moralischen Bedeutung von Selbstachtung*

I. Vorbemerkung

Nach Kant liegt die Quelle allen sittlichen Wertes in der freien Selbstbindung, dem Handeln aus Pflicht. Nicht äußerer Druck, nicht Sanktionsandrohungen, sondern Selbstbindung, Achtung vor der Menschheit in anderen und in uns selber, unterscheidet moralische Normen von anderen, z. B. konventionellen und rechtlichen Normen. Selbstachtung und Selbstbindung bedingen sich wechselseitig: Weil ich meine Fähigkeit, Zwecke zu setzen, achte, gebe ich mir selber das Gesetz, diese Fähigkeit zu schützen und zu fördern bzw. nicht mich unnötig zu gefährden oder zu zerstören. Und weil ich mich und darüber hinaus alle anderen Vernunftwesen moralisch achte, fühle ich mich von sittlichen Pflichten gebunden.

Natürlich soll damit nicht bestritten werden, daß es Zwang und Sanktionen braucht, um eine Rechtsordnung aufrecht zu erhalten. Dieser politische Realismus ist durchaus vereinbar mit der Hoffnung, daß sich Menschen gelegentlich auch aus freier Einsicht einem Gesetz unterwerfen. Überdies gibt es manche Bereiche, in denen sozialer Druck und Sanktionen kaum greifen. Hier ist die Selbstbindung besonders wichtig. Aktuelle Beispiele sind die moralischen Rücksichten auf Tiere oder auf künftige Generationen – beide Parteien können uns ihrer Natur nach weder bestrafen noch belohnen. Nach Kants eigener Auffassung (die allerdings kritikwürdig ist) können wir nur indirekte moralische Pflichten «in Ansehung von» Tieren haben. Wie man auch immer dazu steht, eines ist jedenfalls sicher: Hier geht es um nicht-reziproke Pflichten. Wer Haie schützt, kann von ihnen keine Gegenleistungen erwarten, und wer für die Ressourcenerhaltung künftiger Generationen kämpft, kann nicht auf Belohnungen hoffen. Es gibt moralische Forderungen, die ihrer Natur nach nicht aus der Erwartung auf eigenen Vorteil, sondern nur aus Pflicht gebieten. Nicht Furcht oder Gewinnstreben, sondern Selbstachtung sollte uns dazu motivieren, wehrlose und von unseren Entscheidungen abhängige empfindungsfähige Wesen in Gegenwart und Zukunft zu schützen. Wer sich selber achtet, mag sich nicht als Nutznießer der Schwachen sehen. Die Idee der Rit-

* Wichtige Anregungen habe ich aus Gesprächen mit Anna Kusser und ihrem Manuskript zu einem Vortrag für ANALYOMEN III 1997 empfangen. Für eine kritische Durchsicht danke ich Peter Mosberger.

terlichkeit mag hier nachwirken. Der Appell an ein genuin moralisches Ehrgefühl – das sich nicht deckt mit dem Wunsch nach einem guten Ruf – wird im Folgenden untersucht.

Selbstachtung wird häufig verwechselt mit dem Selbstwertgefühl. Um Konfusionen zu vermeiden, ist es nützlich, verschiedene Bedeutungen von Selbstachtung zu unterscheiden. Das zentrale Merkmal der Selbstachtung, die sich jeder Mensch als Mensch schuldet, ist ihr normativer, auf nicht-graduierbare Gleichheit festgelegter Charakter (I). Obwohl Selbstachtung ein emotionales Element hat, entzieht sie sich einer rein empirischen Beobachtung (II). Selbstachtung wird von Kant als selbstbezügliche Pflicht gedeutet, andere Autoren sehen in ihr eine prudentielle Tugend mit moralischen Implikationen (IV). Der kategorische Imperativ ist nicht zu verwechseln mit einer Pflicht zum blinden Gehorsam; vielmehr setzt er ein Verständnis moralischer Gründe und damit eine Verankerung der Moral in einer bewußten Aneignung von Maximen voraus. Die Auffassung der moralischen Gesetzgebung als das «sanfte Joch der praktischen Vernunft» verleiht dem besseren Selbst im Menschen Nachdruck. Weil Pflicht nicht etwas ist, was uns durch andere von außen zugemutet ist, ist sie mit Selbstachtung vereinbar (V). Häufig wird Achtung mit der Achtung vor Grundrechten gleichgesetzt. Bei der Übertragung auf Selbstachtung ergibt sich das Paradox, daß jedermann ein Grundrecht hätte, sich selber zu achten. Unklar ist dabei, wem dieses Recht geschuldet ist. Dieses Paradox läßt sich auflösen, indem man entweder darauf verzichtet, Selbstachtung als strikte Pflicht zu sehen, oder indem man ein Recht auf Selbstachtung vor allem als Recht gegenüber anderen versteht.

II. Verschiedene Bedeutungen von Selbstachtung und Selbstwertgefühl

Wir unterscheiden in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Diskussion drei Bedeutungen von Achtung bzw. Würde:

1. *Statusachtung* (= Achtung$_1$): Sie bezieht sich auf die unterschiedliche Stellung, die Menschen aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Größe, ihres Alters, ihrer beruflichen Stellung oder ihrer Stellung in politischen, militärischen, akademischen und anderen gesellschaftlichen Hierarchien haben. Bei Achtung$_1$ geht es um die distinkten Würden und Würdigungen innerhalb einer Gruppe. Statusachtung schafft Verschiedenheit unter den Menschen. Sie ist sehr variabel und spiegelt nicht notwendigerweise moralisch relevante Verdienste.

2. *Verdienstachtung*: Gemeint ist die Achtung$_2$, die jemand wegen moralisch wertvoller Bemühungen oder Leistungen verdient. Sie kann sich z. T. überschneiden mit als sozial nützlich geschätzten Leistungen, aber sie kann sich auch auf «innere Werte» beziehen, die sich nicht so leicht erfassen oder mit konventionellen Wertvorstellungen vereinbaren lassen. Verdienstachtung schafft moralisch legitime Unterschiede zwischen den Menschen. Achtung$_2$ entspringt den sittlichen Leistungen, und am meisten Achtung$_2$ verdienen hervorragende Charaktere und Taten. Man könnte auch von durch Äußerungen des guten Willens erworbener Würde sprechen.

3. *Achtung vor dem Eigenwert*: Diese Achtung schafft Gleichheit unter den Menschen, und zwar in bezug auf jene angeborene Würde, die sich nach

Kant vom variablen Preis (z. B. der Arbeitskraft eines Menschen) unterscheidet.[1] Diese Achtung (= Achtung3) steht im Mittelpunkt des Interesses, wenn es um die Begründung der Menschenrechte geht; Achtung3 gebührt allen selbstzwecklichen Wesen. Es handelt sich um Wesen, welche die Fähigkeit haben, sich selber Zwecke zu setzen bzw. eigene Zwecke zu verfolgen. Diese Fähigkeit setzt Bewußtsein bzw. Wünsche voraus. Es ist umstritten, welche und wie viel kognitive Fähigkeiten dazu notwendig sind, ob z. B. nur sprachfähige Wesen bewußt Zwecke setzen und verfolgen können, ob Wünsche Meinungen und diese ihrerseits Sprachfähigkeit voraussetzen. Ohne diese Fragen hier beantworten zu wollen, können wir mit Kant voraussetzen, daß geistig normale erwachsene Menschen die moralisch relevante Fähigkeit mit Sicherheit besitzen. Die menschlichen und nicht-menschlichen Grenzfälle sollen hier nicht weiter erforscht werden.[2]

Damit ist ein Kriterium zur Unterscheidung von Selbstachtung im Sinne der Achtung vor dem Eigenwert und Selbstwertgefühl gefunden: (Selbst-) Achtung3 ist wie der ihr korrespondierende Eigenwert nicht graduierbar. Entweder hat ein Wesen Eigenwert, oder es hat keinen. Es kann nicht mehr oder weniger Eigenwert haben. Entsprechend gebührt einem Wesen (Selbst-) Achtung3 oder nicht. Im Unterschied zum psychologischen Selbstwertgefühl (das subjektiv variiert, nicht notwendigerweise in Übereinstimmung mit verschiedenen Verdiensten) kann die eigenwertorientierte Selbstachtung einer Person nicht größer sein als die einer anderen Person; und meine Selbstachtung3 kann nicht am Morgen geringer sein als am Abend.

Gegen dieses Kriterium lassen sich folgende Einwände erheben:

1. Auch (Selbst-) Achtung3 hat eine Genese, sie entsteht nicht auf einen Schlag aus dem Nichts. Der Gedanke einer Entwicklung setzt aber Abstufungen verschiedener Grade oder Intensitäten voraus. Dieser Einwand läßt sich folgendermaßen entkräften: Zwar setzt (Selbst-) Achtung3 einen Reifungsprozeß voraus, doch dessen Ende stellt bildlich gesprochen eine Schwelle dar; ist diese Schwelle einmal erreicht, so ist die minimale Voraussetzung, nämlich Selbstzwecklichkeit, gegeben. Entweder kann ein Wesen eigene Zwecke haben oder nicht, eine Zwischen- oder Übergangsform ist nicht denkbar. Es gibt keine selbstzwecklichen Wesen erster und zweiter Klasse. Und da sich Achtung3 per definitionem auf diese Fähigkeit der Humanität in mir und in allen anderen bezieht, kann einem selbstzwecklichen Wesen nicht mehr (Selbst-) Achtung3 gebühren als einem anderen.

2. Ein zweiter Einwand gegen das Kriterium der Nicht-Graduierbarkeit von (Selbst-) Achtung3 lautet: Sie ist de facto sehr eng an das psychologische Selbstwertgefühl gebunden und hat damit auch eine emotionale Komponente. Wie jedes andere Gefühl unterliegt auch das Gefühl der Selbstachtung Schwankungen. Die Erwiderung lautet: (Selbst-) Achtung3 besteht nicht nur in einem Gefühl, sondern auch in einem normativen Postulat, das besagt: Wesen mit Eigenwert sind gleichermaßen zu achten. Es ist diese Komponente, welche für die Beständigkeit oder Gleichmäßigkeit der (Selbst-) Achtung3 sorgt. Gleiche

[1] Zu Kants Auffassung vgl. den Abschnitt VI.

[2] Vgl. aber WOLF, J.-C., Tierethik, Freiburg/Schweiz 1992.

Achtung und gleiche Selbstachtung sind Postulate mit gefühlsmäßigen Komponenten. Gefühle wie Neid oder Ressentiment erschweren z. B. gleiche Selbstachtung, während ein relativ hohes Selbstwertgefühl die Anerkennung des gleichen Eigenwertes anderer erleichtert. (Es kann allerdings auch zu Herablassung prädisponieren.) Doch das Postulat oder die moralische Forderung bezieht sich nicht auf diese Gefühle selber, sondern auf die praktischen Entscheidungen. Wir sind nicht moralisch verpflichtet, uns gut oder wertvoll zu fühlen. Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, manifestiert sich die Tugend der Selbstachtung, obwohl sie immer in einem emotionalen Umfeld steht, in praktischen Entscheidungen und nicht in spezifischen Gefühlen.

Kann Selbstachtung3 verspielt oder zerstört werden? Bei der Erörterung dieser Frage gilt es, zwei Extreme zu vermeiden, nämlich die Auffassung, in einer kapitalistischen Gesellschaft oder unter gesellschaftlichen Institutionen ließe sich gar kein Leben in Selbstachtung führen (das anarchistische Vorurteil), oder Selbstachtung sei völlig immun gegenüber gesellschaftlichen Arrangements (das stoische Vorurteil). Beide Vorurteile machen in gewisser Weise dafür blind, daß es ganz spezifische Situationen und Institutionen sind, welche die menschliche Selbstachtung bedrohen oder im Keim zerstören, während es umgekehrt ein Verhalten anderer und Institutionen gibt, die Selbstachtung schützen.[3] Selbstachtung ist entweder durch Angriffe auf das Selbstwertgefühl (Demütigungen) oder Angriffe auf die Selbstzwecknatur des Menschen (Betäubung, schwere Verletzung, Tötung u. ä.) bedroht. Wir denken hier vor allem an drei Situationen: 1. Eine Person verliert das Bewußtsein und damit die Voraussetzung für Selbstachtung in allen drei Bedeutungen von Achtung. Im Schlaf verlieren wir allerdings nicht die Fähigkeit zur Selbstachtung, aber wie steht es im irreversiblen Koma oder im Tod? Der natürliche Tod setzt der Fähigkeit, Zwecke zu setzen, ein Ende. Damit geht auch die Grundlage oder der Gegenstand der Selbstachtung verloren. Ob damit auch ein postmortaler Anspruch auf Achtung durch andere verloren geht, steht hier nicht zur Debatte.[4] 2. Eine Person entschließt sich dazu, sich als Sklave zu verkaufen. Gegen ein gewisses Vermögen verzichtet sie auf ihre Rechte (außer vielleicht auf das Recht, am Leben zu bleiben). Kann man sagen, daß diese Person ihre Selbstachtung völlig und irreversibel aufgibt? (Eine bloße Einschränkung oder Verminderung der Selbstachtung3 ist ja nach unserer These nicht möglich.) Die Frage ist zu bejahen, doch man beachte, daß natürlich die Existenz rechtlich gültiger Sklavereiverträge ganz wesentlich beiträgt zur Entwürdigung oder Demütigung einer Person, selbst wenn sie sich angeblich freiwillig zu diesem Schritt entscheidet. In einem liberalen Rechtsstaat, in dem Sklavereiverträge als null und nichtig gelten, wird kein Anreiz zu dieser Form von Demütigung und Selbsterniedrigung geschaffen. Hier gilt es die zuvor genannten Extreme zu vermeiden, nämlich das stoische Vorurteil, innere Würde lasse sich auch in der Sklaverei bewahren (was einer falschen Banalisierung demü-

[3] Vgl. MARGALIT, A., The Decent Society, Harvard 1996 (dt.: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Berlin 1997).

[4] Die Auffassung, daß es posthume Schädigungen und überlebende Interessen gebe, wird von FEINBERG, J., Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law, New York, Oxford 1984, 79ff. verteidigt.

tigender Institutionen gleichkommt), und das Vorurteil, jeder Arbeitsvertrag sei unfreiwillig und demütigend (was einer falschen Dramatisierung von Begrenzungen der menschlichen Autonomie gleichkommt). 3. Eine Person wird gefangen, gefoltert oder derart eingeschränkt, daß sie nicht mehr in Selbstachtung (in welchem der drei Bedeutungen auch immer) weiterleben kann. Sie nimmt sich das Leben. Entzieht sie sich damit der totalen Entwürdigung? Kann ihre Entscheidung als letzter Ausdruck von Selbstachtung3 verstanden werden? Kant vertritt die Auffassung, Selbsttötung sei keine Lösung, sondern eine weitere Form der Wegwerfung der eigenen Menschenwürde. Wir werden jedoch im letzten Abschnitt die Auffassung vertreten, daß ein Suizid unter ganz gewissen Umständen als letzter Akt der Bewahrung von Selbstachtung verstanden werden kann.

Selbstachtung3 kann, wie bereits angedeutet wurde, funktional charakterisiert werden, nämlich als nivellierende Kraft: Kein zwecksetzendes Wesen hat mehr Eigenwert als andere, es gibt keine Hierarchie der Eigenwerte. Dies ist das Fundament der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs, wonach kein zwecksetzendes Wesen nur als Mittel behandelt werden darf. Diese Gleichsetzung aller zwecksetzenden Wesen ist meines Erachtens das wichtigste Merkmal von selbstwertorientierter Achtung bzw. Selbstachtung3. Aus der gleichmachenden Funktion folgt überdies eine mäßigende Wirkung von Selbstachtung3 gegen die Exzesse von Kriecherei[5] und Wegwerfung der eigenen Menschenwürde[6] auf der einen Seite und Überheblichkeit auf der anderen Seite. Selbstachtung3 bildet die Mitte zwischen den Lastern einer knechtischen und einer herrschsüchtigen Gesinnung (vgl. auch Abschnitt IV).

Kant charakterisiert Achtung3 als exzeptionelles Gefühl, das der vernünftigen Einsicht nicht vorausgeht, sondern ihr nachfolgt.[7] Dazu ist zweierlei zu bemerken: Obwohl Kant die Tendenz hat, Achtung3 zu intellektualisieren, kann man ihm immerhin zugestehen, daß er zumindest die Absicht hat, Achtung3 als Gefühl zu klassifizieren, wenn auch als «durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl» sui generis.[8] Kant nimmt also an, daß es nicht nur «pathologische», sondern auch «autonome» Gefühle gibt. Gefühle bilden demnach keine homogene Klasse, und nicht alle Gefühle sind von Neigungen gewirkt.

[5] Vgl. KANT, I., Metaphysik der Sitten, 1797, Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (im Folgenden abgekürzt MS und zitiert nach der Akademie-Ausgabe, Band VI), 434–437; vgl. zu diesem Kapitel HILL, TH.E. JR., Servility and Self-Respect, in: *The Monist* 57 (1973) 87–104, wieder abgedruckt in DILLON, R.S. (ed.): Dignity, Character and Self-Respect, New York, London 1995 (mit Beiträgen von Dillon, Kolnai, Hill, Boxill, Telfer, Rawls, Deigh, Taylor, Darwall, Massey, Meyers, Thomas and Moody-Adams).

[6] Vgl. KANT, MS (s. Anm. 5), 429. Vgl. dazu die Ausführungen in Abschnitt VI.

[7] Vgl. LAUENER, H., Der systematische Stellenwert des Gefühls der Achtung bei Kant, in: *Dialectica* 35 (1981) 21–39.

[8] Vgl. KANT, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785 (im Folgenden abgekürzt GMS und zitiert nach der Akademie-Ausgabe, Band IV), 401, Fußnote 2: « (...) kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersten Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden.»

(Man denke an die Gestimmtheit einer Mathematikerin beim Suchen und Finden eines Beweises.)

Nach Kant ist nicht nur Achtung des sittlichen Gesetzes, nicht nur Achtung anderer, sondern auch moralische Selbstschätzung eine Pflicht. Das Paradox, das aus dieser Auffassung folgt, wird uns im letzten Abschnitt beschäftigen. Für die gegenwärtige Darstellung ist es weniger die Frage des Bestimmungsgrundes dieses Gefühls – ob es einer Einsicht zeitlich vorausgeht oder nachfolgt, ob es Vernunft oder Neigungen entspringt –, sondern vielmehr die egalisierende Funktion, welche Selbstachtung als Gefühl, Pflicht *und* Tugend auszeichnet (vgl. Teil IV).

Im schroffen Gegensatz zum psychologischen Selbstwertgefühl und der Status- und Verdienstachtung setzt die fundamentale Selbstachtung$_3$ keinen Vergleich und keine Konkurrenz mit anderen voraus. Sie ist daher klar unterschieden von Ehre und allen heteronomen Gefühlen, die letztlich von der Meinung und Einstellung anderer (oder was wir für die Meinung und Einstellung anderer halten) abhängig sind. Hier müssen wir nochmals Entstehung und Funktion der Selbstachtung unterscheiden: Zur Entstehung und Stabilisierung einer fundamentalen Selbstachtung$_3$ (die auch größeren Schwankungen des Selbstwertgefühls widersteht) braucht es sehr viel Zuwendung und Anerkennung anderer, insbesondere der ersten Bezugspersonen. Ohne Elternliebe oder etwas Gleichwertiges keine Autonomie. Doch die Funktion der einmal erlangten Autonomie besteht in einer geistigen und emotionalen Unabhängigkeit von der Wert- oder Geringschätzung anderer. Diese Unabhängigkeit von Statuskonkurrenz heißt nicht, daß eine Person erhaben ist über Statuskonkurrenz, sondern nur, daß sie die *moralische* Gewichtung des eigenen und fremden Lebens, Wohles und Freiheitsspielraumes von einer Leistungs- oder Statuskonkurrenz losgelöst vornimmt. Man könnte auch sagen, daß Selbstachtung$_3$ es einer Person erlaubt, sich losgelöst von ihrem Bedürfnis nach Status- und Leistungsanerkennung durch andere zu schätzen. So wie es Gott dem Israelischen Volk erlaubt, sich ohne besondere Verdienste auserwählt zu fühlen, so kann sich jede Person durch gleiche Selbstachtung in ihrem Eigenwert bestätigen. Selbstachtung$_3$ wird erleichtert durch ein relativ stabiles Selbstwertgefühl, und sie führt vice versa zu einer Entspannung und Gelassenheit jenseits von Lob und Tadel anderer. Sie hält uns davon ab, vor anderen zu kriechen. So muß sich z. B. niemand das Recht auf Leben verdienen; niemand muß – solange er oder sie sich selber achtet – anderen danken oder sie auf den Knien darum bitten, am Leben gelassen zu werden, nicht in seiner Privatsphäre gestört zu werden u. ä. Zwischen Selbstachtung und der Einforderung unserer Rechte besteht ein enger Zusammenhang (vgl. Abschnitt VI).

Ein weiterer Einwand gegen das Postulat der gleichen Selbstachtung lautet: Eine ähnliche Funktion vermag allerdings auch ein hohes Selbstwertgefühl zu erfüllen. Dies ist sicher zutreffend. Um z. B. die Rolle eines «Athanasius contra mundum» zu spielen, genügt es, ein ausgeprägtes Sendungsbewußtsein zu haben. Genügt demnach eine starke psychologische Wertschätzung, um sich nicht zur Beute anderer zu machen? Das mag zwar stimmen, doch selbst ein relativ starkes Selbstwertgefühl ist instabil. Die meisten Menschen müssen gelegentlich mit schweren Selbstzweifeln leben. Überdies ist die Herkunft eines

hohen Selbstwertgefühls moralisch oft problematisch – es kann auf Unterordnung oder Ausbeutung anderer basieren. Und schließlich kann ein hohes Selbstwertgefühl auch dazu prädisponieren, andere als minderwertig zu betrachten und zu behandeln. Das Selbstwertgefühl ist m. a. W. in höherem Masse moralisch ambivalent als die auf gleiche Wertschätzung geeichte Selbstachtung3.

Autonome Menschen, die sich auf eine «moralische Selbstschätzung» abstützen, können auch Status- und Anerkennungsverluste wegstecken und von Angriffen auf ihren Eigenwert unterscheiden. Sie sind u. a. weniger disponiert zur physischen Gewalt, deren Ursache häufig latente Minderwertigkeitsgefühle sind. Der Eigenwert ist in bezug auf die bloße Wert- und Geringschätzung Menschen mit Selbstachtung nicht immun sind gegen Angriffe anderer und demütigende Arrangements. Weder sind sie stoische Weise, die in jeder beliebigen Umgebung gedeihen können, noch sind sie moralische Heilige, die über alle Versuchungen erhaben sind.

Natürlich ist der autonome Mensch ein Ideal; häufig vermischen wir Eigenwert und Verdienste, empfinden berechtigte Kritik als Herabsetzung oder verwechseln moralischen Eigenwert mit hierarchischem Status. Doch idealiter (und wenn wir die Sache «in einer kühlen Stunde» betrachten) lassen sich Selbstachtung3 und Schwankungen im Selbstwertgefühl klar unterscheiden.

III. Selbstachtung und Emotionalität

Mehr noch als Kant[9] sollte man versuchen, Selbstachtung3 als ein zugleich fundamentales und emotionales Selbstverhältnis zu verstehen. Zwar unterscheiden manche Autoren zwischen moralisch signifikanter Selbstachtung und psychologischem Selbstwertgefühl (self-esteem), doch gibt es keinen Konsens über die Kriterien dieser Unterscheidung. Der soeben gemachte Vorschlag, Selbstachtung3 an der egalisierenden Funktion festzumachen, kann über diesen Mangel an Konsens und Klarheit nicht hinweg täuschen. Immerhin gibt es eine gewisse Annäherung an die psychologische Forschung, wenn eine sog. fundamentale Selbstachtung angenommen wird, die allen Formen des Respekts (Respekt vor dem Status, Respekt vor Verdiensten) vorausgeht und die selber keine rein intellektuelle Einstellung ist.

Eine interessante Hypothese von Robin S. Dillon[10] lautet: Es gibt eine fundamentale (basic) Selbstachtung, die weder explizit noch propositional, aber doch im weitesten Sinne kognitiv ist und allen Manifestationen von Selbstachtung vorausgeht. «Kognitiv» heißt hier nur, daß eine Person die Fähigkeit zur gleichen Achtung und Selbstachtung hat, auch wenn sie nicht über spezielle intellektuelle oder verbale Fähigkeiten verfügt und vielleicht nicht in der Lage ist, die Gründe für dieses Postulat expliziert zu formulieren oder zu verteidigen oder in jeder Situation neu und von Grund aus durchzudenken.

[9] Kants Ethik wird oft als kalt empfunden, doch auch Kant spricht der Kultivierung von Sympathien oder gar zärtlichen Gefühlen der Dankbarkeit das Wort. Vgl. KANT, MS (s. Anm. 5), § 33.

[10] Vgl. DILLON, R.S., Self-Respect: Moral, Emotional, Political, in: *Ethics* 107 (1997) 226–249.

Eine intakte oder defekte fundamentale Selbstachtung entzieht sich weitgehend der Kontrolle des Individuums und damit auch seiner Verantwortung. (So gesehen könnte jemand nicht dafür verantwortlich gemacht werden, daß er eine Karriere als Bettler oder Drogenabhängiger einschlägt. Die Beispiele stammen von mir. Dillon bezieht sich auf Fallstudien von beschädigter weiblicher Selbstachtung.) Das sich selber überlassene Individuum, dessen ursprüngliches Selbstvertrauen gestört ist, hat wenig Handlungsspielräume; alle späteren Einsichten oder Bemühungen können von einer solchen Voraussetzung zunichte gemacht werden. Die gestörte Selbstachtung ist gleichsam in die Lebensform oder das In-der-Welt-Sein einer Person eingraviert und verleiht allen Gefühlen und Entscheidungen ihren pessimistischen Moll-Grundklang. Diese Auffassung über Entstehung und Rolle einer ursprünglichen Selbst-(miß)achtung braucht sich jedoch weder einem Determinismus noch gar einem politischen Fatalismus zu verschreiben, denn neue Erfahrungen von unbedingter Annahme *durch andere*, aber auch gemeinsame Veränderungen des sozialen Umfelds können nachträglich zumindest partiell korrigierend oder kompensierend für fundamentale Selbstachtungsverluste eintreten.

Der methodische Status dieser Hypothese von Dillon, der sich hauptsächlich auf sozialpsychologische Schriften stützt, ist jedoch nicht ganz klar, verweist er doch selber auf die im Zusammenhang der sozialpsychologischen Forschung auftretenden Schwierigkeiten einer empirischen Überprüfung. Man könnte hinzufügen, daß insbesondere das Experimentieren mit Variablen, welche die fundamentale Selbstachtung vermindern oder zerstören, an moralische Grenzen stößt. Manche Vermutungen über den Zusammenhang der sozialen Umwelt und die Störung der fundamentalen Selbstachtung und manche Erklärungen von manifesten Verhaltensstörungen aus einer Krise der fundamentalen Selbstachtung bleiben spekulativ.

Darüber hinaus ist die Annahme eines *gleichen* ursprünglichen Selbstwertgefühls, das durch Umstände gestärkt oder deformiert werden kann, keine empirische Annahme, sondern ein normatives Postulat, das sich gegen eine naturalistische Annahme von Begabungen und gegen ein Konzept richtet, das besagt, einige Menschen seien von Natur aus Sklaven. Wie wir bereits feststellten, ist niemand dazu verpflichtet, gewisse Gefühle zu haben, sich z. B. gut oder wertvoll wie andere zu fühlen. Moralische Gefühle werden eher dem Begriff der Tugend als jenem der Pflicht zugeordnet. Obwohl Selbstachtung$_3$ ein emotionales Umfeld hat, aus dem sie entsteht, in dem sie sich festigt oder in dem sie gefährdet ist, folgt die geforderte Gleichheit nicht aus emotionalen Tatsachen. Der Begriff «Selbstachtung$_3$» impliziert ein Gleichheitspostulat, das nicht aus einer bloßen Beschreibung von Fähigkeiten folgt; daher gilt, daß wir uns mit diesem Begriff nicht auf dem Boden empirischer Sozialpsychologie befinden. Die angenommene fundamentale Selbstachtung läßt sich nicht direkt verifizieren. Was die beobachtbaren und vielleicht auch therapierbaren Manifestionen menschlichen Verhaltens betrifft, so haben wir es mit mehr oder weniger integrem oder beschädigtem Selbstwertgefühl zu tun.

IV. Selbstachtung – Pflicht oder Tugend?

Kant sagt: Die moralische «Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.»[11] Doch ist Selbstachtung tatsächlich Pflicht? Geht es nicht vielmehr um eine Frage des Charakters, d. h. um eine Tugend? Die Gegenüberstellung von Pflicht und Tugend ist in der neueren Diskussion vor allem mit der Opposition von Universalismus und Partikularismus gekoppelt. Ob es sich dabei um ein exklusives oder komplementäres Verhältnis handelt, wird von Onora O'Neill[12] ausführlich erörtert und zugunsten der zweiten Auffassung entschieden. So gesehen läßt sich Selbstachtung als Tugend und als Pflicht deuten.

Selbstachtung als Pflicht betrachtet wirft generelle Probleme des Begriffs selbstbezüglicher Pflichten auf, die wir hier nicht diskutieren können. Wir gehen davon aus, daß ein Akteur sich selber etwas schulden kann. Selbstachtung ist im doppelten Sinne selbstbezüglich: Die Ausführung dieser Pflicht betrifft den Körper oder die Psyche des Akteurs selber (Selbstaffektion), und sie ist dem Akteur selber geschuldet (Selbstbindung). Ob die zuletzt genannte Vorstellung einer Selbstbindung kohärent ist, ob es moralische Verbindlichkeiten geben kann, die keinen Partner voraussetzen, soll hier wie gesagt nicht weiter untersucht werden.[13] Wichtig für unsere Darstellung ist lediglich die Feststellung, daß die Auffassung von Selbstachtung als Pflicht nicht ihrer Auffassung als Tugend widerspricht. Kant vertritt keine sog. Regelmoral, wonach Moral in der Erfüllung gesellschaftlich vorgegebener Rollen- oder Amtspflichten besteht. Ein solches äußerliches Verständnis von Moral würde den Charakter oder die Tugenden gar nicht beachten. Pflicht ist bei Kant vielmehr an den guten Willen und damit den Kern des Charakters geknüpft. Wenn wir etwas aus Pflicht tun, drücken wir damit unseren (intelligiblen) Charakter aus. Der intelligible Charakter enthält eine Spontaneität, die dem empirischen Charakter, dem Handeln aus Gewohnheit nicht zukommt. Insofern gibt es allerdings Unterschiede zwischen einem Aristotelischen und einem Kantischen Verständnis von Charakter. Für Kant ist moralische Routine suspekt, für Aristoteles ist sie erstrebenswert.[14] Nach Kant kann Pflicht nicht mit einem sturen oder routinierten Befolgen von Regeln gleichgesetzt werden.

Dieser Disput kann nicht durch einen Appell an den moralischen common-sense entschieden werden. Sowohl Kant, der Pflicht und Tugend mit Anstrengung und (Selbst-) Überwindung assoziiert, als auch der auf Aristoteles

[11] KANT, MS (s. Anm. 5), 435.

[12] Vgl. O'NEILL, O., Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens, Berlin 1996.

[13] Gegen die Annahme selbstbezüglicher Pflichten erheben sich eine Reihe von Einwänden. Vgl. BAIER, Kurt, The Moral Point of View, Ithaca, New York 1958, 226ff.; GEWIRTH A., Reason and Morality, Chicago, London 1978, 334. Auf einen dieser Einwände – Pflichten korrespondierten Rechte, es könne aber keine selbstbezüglichen Rechte geben – kommen wir in Abschnitt VI zurück.

[14] Vgl. dazu die zahlreichen Stellen bei ANNAS, J., The Morality of Happiness, New York, Oxford 1993, im Register unter «Kant» sowie DIES., Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning, in: ENGSTROM, ST./WHITING, J. (eds), Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge 1996, 237–258.

zurückgehende «ästhetische Intuitionismus»[15], der Tugend mit der virtuosen Leichtigkeit eines Weisen assoziiert, berufen sich beide auf den common-sense. Man könnte dies als ein weiteres Indiz dafür betrachten, daß der moralische common-sense aller Zeiten, wenn es ihn gibt, in sich widersprüchlich und mit manchen Unbestimmtheiten behaftet ist. Dies trifft auf die Beurteilung der moralischen Routine zu, die den einen als löbliche Prinzipientreue, den anderen als verwerflicher Prinzipienfetischismus erscheinen mag.

Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die Debatte von Annas und Baron über das Moralverständnis der Romanfigur Geert Instetten, dem Gemahl von Effi Briest im gleichnamigen Roman von Theodor Fontane.[16] Bekanntlich beruft sich Baron Instetten, der Gemahl Effis, auf seine Prinzipien und nicht auf Neigungen oder Gefühle, als er sich von ihr trennt. Eine Affäre seiner Frau, die ihm erst Jahre später bekannt wird, veranlaßt ihn dazu, sich mit dem ehemaligen Nebenbuhler zu duellieren und sich von seiner Frau abzuwenden. Während für Annas Instetten wegen seiner Prinzipientreue das Muster eines Kantianers ist, macht Baron (meines Erachtens überzeugend) geltend, daß dieser «Mann von Prinzipien» kein gutes Beispiel für einen Kantianer ist. Den Argumenten Barons, die hier nicht wiederholt werden sollen, lassen sich noch zwei weitere hinzufügen: Weder die Maxime «Duelliere dich mit dem Liebhaber deiner Frau» noch die Maxime «Verzeihe niemals Seitensprünge» sind verallgemeinerbar; sie haben den Geschmack von puren Vorurteilen oder zeitbedingten Konventionen und müssen auf jeden Fall einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Weitere Hinweise auf Instettens konventionelles Denken[17] erhärten den Verdacht, daß dieser eher in Begriffen von Achtung$_1$ und Achtung$_2$ denkt und daß er insbesondere einem Begriff von Ehre (oder Selbstachtung$_1$) verhaftet ist.

Doch nicht nur die Form von Instettens Denken, sondern auch der Inhalt seiner Maximen[18] sind mit Kants Ethik unvereinbar. Warum können seine

[15] Vgl. SIDGWICK, H., Methods of Ethics, London 1907, Neudruck Indianapolis 1981, 228, 391–394. Sidgwick nennt diese Variante des ethischen Intuitionismus auch «Ultraintuitionismus», da sie nach dem Modell der Wahrnehmung Gewißheit nicht in Prinzipien, sondern in partikulären Situationseinschätzungen zu finden meint und – ähnlich wie die Genieästhetik im Kontrast zur Regelästhetik – die Orientierung an Regeln als fruchtlos betrachtet. Zur Leichtigkeit der partikulären moralischen Erkenntis gesellt sich beim Weisen die Leichtigkeit der Ausführung von Tugenden.

[16] Vgl. ANNAS, J., Personal Love and Kantian Ethics in Effi Briest, in: *Philosophy and Literature* 8 (1984) 15–31, wieder abgedruckt in BADHWAR , N.K. (ed.), Friendship. A Philosophical Reader, Ithaca, London 1993, und BARON, M., Was Effi Briest a Victim of Kantian Morality? In: *Philosophy and Literature* 12 (1988) 95–113, ebenfalls abgedruckt in BADHWAR 1993. Im Folgenden wird nach dieser Anthologie zitiert.

[17] Vgl. ANNAS, J. (s. Anm. 16), 161, und BARON, M. (s. Anm. 16), 179f., gegen ANNAS, a.a.O., 162.

[18] Auch der Inhalt einiger Beispiele von Kant (etwa das strikte Suizidverbot) spiegeln konventionelle und zeitbedingte Denkmuster. Die neuere Kantdiskussion, die sich nicht primär als historische Sekundärliteratur versteht, unterscheidet daher (ähnlich wie manche nachkantische Idealisten) zwischen Kants Ethik (ihrem Buchstaben) und einer Kantischen Ethik (ihrem Geist); letztere würde z. B. verlangen, daß sich der Mann in einem imaginären Rollentausch in die Frau versetzt, was vermutlich weder

Maximen nicht kritisch angenommen werden? Die erste Maxime – wie überhaupt die Annahme eines Rechts zum Duellieren – leistet der Selbstjustiz Vorschub und ist unvereinbar mit den besseren Argumenten für ein staatliches Strafmonopol. Überdies zementiert das Duellwesen einen zweifelhaften Begriff von Ehre als sozialintegrierendem Begriff. Selbst wenn man sich als Verteidiger des Duells auf das Prinzip «volenti non fit iniuria» (Dem freiwillig Zustimmenden geschieht kein Unrecht) abstützt, wäre die diesem Prinzip eingeschriebene Anforderung an Freiwilligkeit der Entscheidung nicht erfüllt, weil der historische Begriff der Ehre zwanghaftem Korpsdenken und irrationalen Vorstellungen ritueller Reinigung der befleckten Ehre durch Blut folgt.[19] Das Duellwesen, weit entfernt davon, den Menschen mehr Freiheitsspielräume zu gewähren, untergräbt vielmehr die freie Zustimmung und Ablehnung. Es handelt sich um eine Praxis, die mehr Zwänge als fruchtbare Optionen schafft. Sie darf daher keinen Platz haben in einer Rechtsordnung, deren Ziel in der maximalen gleichen Freiheit aller liegt.

Die zweite Maxime «Verzeihe niemals Seitensprünge» steht der Einsicht entgegen, daß tiefe Freundschaft ohne Verzeihen gar nicht möglich ist. Weil aber Freundschaft für Kant zumindest als Quelle der sittlichen Veredelung moralisch wertvoll ist, gibt es eine Pflicht zu verzeihen.[20] Natürlich folgt daraus nicht, daß man seinen Freunden alles verzeihen muß; auch folgt nicht, ob man nur einen, zwei oder tausend Seitensprünge verzeihen muß. Läßt sich die bekannte Frage des Petrus («Wie oft muß ich meinem Bruder vergeben?», Mt 18,21) etwa ganz von selber beantworten, indem man einfach tiefer liebt? Julia Annas scheint dies nahezulegen. Die Auffassung, daß die wahre Liebe gleichsam den Maßstab für alle moralischen Fragen enthält, spiegelt ein «ultraintuitionistisches Vorurteil» wider. Der ethische Partikularismus, der sich auf evidente Situationsurteile stützt, hält mittlere Prinzipien für entbehrlich. Dieser Auffassung ist jedoch entgegenzuhalten, daß sich aus der Haltung der Liebe allein keine eindeutigen Schlußfolgerungen für die Moral ableiten lassen.[21]

Eindeutige Antworten ergeben sich (nicht immer, aber häufig) dadurch, daß man Ziele und Absichten der Moral klärt. In Kants Sprache heißt das, daß

Kant noch Instetten hinreichend getan haben, obwohl es der Geist der Kantischen Ethik vorschreibt. So gibt es für die Anwendung jeder Theorie Gegenwartsschranken (der Klasse, des Geschlechts etc.), die sich in der jeweiligen Epoche kaum überwinden lassen.

[19] Vgl. dazu die brillanten Bemerkungen von SCHOPENHAUER, A., Aphorismen zur Lebensweisheit, 1851, Stuttgart 1974, 108.

[20] Auf Kants angeblich instrumentale Deutung von Freundschaft und seine eigenen Auffassungen von Ehe und Sexualität soll hier nicht eingegangen werden; vgl. aber HERMAN, B., Ob es sich lohnen könnte, über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1993) 967–988.

[21] Das mag jene nicht stören, die von der Ethik keine eindeutigen Antworten erwarten oder allen eindeutigen Antworten mißtrauen. Im Blick auf private Entscheidungen über das gute Leben mag diese Skepsis angebracht sein, doch im Blick auf den sozialen und gesetzlichen Normierungsbedarf menschlichen Zusammenlebens erweist sich der ästhetische Intuitionismus als Desaster. SIDGWICK (s. Anm. 15), 228f. bevorzugt einen Moralkodex-Intuitionismus, der nach Exaktheit strebt, und zwar auch im Namen der Autorität ethischer Überzeugungen.

man sich Maximen wie «Übe keine Privatjustiz» und «Verzeihe die Schwächen deiner Freunde» kritisch aneignet. Auch sollte ein Gatte sich nicht die Position eines Richters über seine Gattin anmaßen («Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet», Mt 7,1). Während natürliche Sympathien kommen und gehen und zuweilen auch «moralisch blind» sind, verleihen reflektiert angeeignete Maximen eine zuverlässigere Orientierung. So gesehen gibt es keine tragfähige Alternative zu einer Prinzipienethik, sei sie Kantisch, utilitaristisch oder kontraktualistisch. Diese Moraltheorien erheben nicht den Anspruch, Phänomene der Freundschaft und der Liebe vollständig zu erfassen und in allen Tiefen und Untiefen auszuloten, sondern diesen einen moralischen Rahmen und moralische Grenzen vorzugeben. Der Geist von Kants Ethik verlangt, daß wir wissen, warum und wie wir uns diese Maximen angeeignet haben und daß sie letztlich einem guten Zusammenleben förderlich sind. Wichtig ist daher, daß wir sie nicht einfach nachplappern und uns nicht einfach auf sie versteifen – das wäre eines vernünftigen Wesens unwürdig und mit der Selbstachtung unvereinbar. Ein Kantianer ist nicht ein «Mann von irgendwelchen Prinzipien», sondern «ein Mann (oder eine Frau) von überlegt angeeigneten Maximen». Hat man sie sich einmal angeeignet, so kann man den Einflüsterungen von Neigungen besser widerstehen. Man kann sich daran erinnern, daß das, was die moralische Pflicht vorschreibt, das ist, was man generell will, auch wenn es einem im Moment widerstrebt. Diese Einsicht unterscheidet Prinzipientreue von Prinzipienfetischismus. Denn damit ist eine künftige Revision, eine neue und modifizierte Aneignung von Maximen nicht ein für allemal ausgeschlossen.

Es besteht der begründete Verdacht, daß die verbreitete Deutung Kants als eines Deontologen nicht tragfähig ist und daß man eine systematisch kohärente Kantische Ethik konsequentialistisch begründen muß.[22] Für die Prüfung und kritische Annahme unserer Maximen müssen wir die Frage stellen: Wie sähe eine Welt aus, in der sich Freunde nicht verzeihen, Eheleute sich wegen eines einzigen, längst vergangenen Seitensprungs innerlich voneinander abwenden und mit den Geliebten ihres Ehepartners duellieren würden? Wer sich solche Fragen nie gestellt hat, wer sich nicht fragt, was die Welt zu einem besseren[23] Ort machen würde, wer sich statt dessen einfach an die genannten

[22] Vgl. HERMAN, B., Leaving Deontology Behind, in: DIES: The Practice of Moral Judgement, Cambridge, Mass., London 1993, 208–240; CUMMISKEY, D., Kantian Consequentialism, New York, Oxford 1996.

[23] Ein «besserer Ort» kann heißen: ein freierer, angenehmerer, aber auch ein Ort, an dem Rechte besser geschützt werden etc. Der Kantische Konsequentialist wird – im Unterschied zum Utilitaristen – der Freiheit rationaler Akteure gegenüber der Lust absolute Priorität einräumen. Ob sich diese absolute Priorität der Freiheit (und damit auch von Achtung$_3$ und Selbstachtung$_3$) gegenüber hedonistisch getönten Werten rational verteidigen läßt, wage ich allerdings zu bezweifeln (vgl. WOLF, J.-C., Rezension David Cummiskey's: Kantian Consequentialism, in: Kant-Studien [im Druck] 1998). Seit John Stuart Mill gibt es übrigens auch eine Tendenz, dem Utilitarismus Kantische Prinzipien wie Selbstachtung einzuverleiben. Eine gewisse Annäherung des Utilitarismus an eine Kantische Position findet z. B. dann statt, wenn moralische Rechte in die Folgenüberlegungen integriert werden. Vgl. WOLF, J.-C., Ethik zwischen Kantianismus und Utilitarismus, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17 (1992) 1–25.

Maximen klammert, ist kein Kantischer Konsequentialist, sondern ein Opfer seiner Vorurteile.

Versteht man Tugend nach Aristoteles als Mitte zwischen zwei lasterhaften Polen, so läßt sich Selbstachtung als Mitte zwischen Überheblichkeit und Selbstverachtung verstehen. Sie stellt ein Gleichgewicht her zwischen den beiden Extremen der Selbstbevorzugung und Selbstbenachteiligung, der Arroganz und der Kriecherei. Sie befähigt zu angemessenem Stolz (angesichts moralisch achtbarer Bemühungen) und angemessener Demut (angesichts unserer Schwächen).[24]

Da Selbstachtung so gesehen im Bereich der prudentiellen Tugenden[25] anzusiedeln ist, erhält sie durch ihre Beziehung zum Postulat der Gleichheit eine Sonderstellung für die Moral. Selbstachtung prädisponiert in ganz besonderer Weise, den moralischen Standpunkt einzunehmen, obwohl es auch denkbar ist, daß eine Person mit Selbstachtung in ihren Urteilen und insbesondere in ihrem Verhalten von Forderungen und Idealen der Moral stark abweicht. So gesehen kann man Selbstachtung nicht mit einer sittlichen Tugend im engeren Sinne gleichsetzen.

Selbstachtung3 mit ihrer egalisierenden Funktion ist ein Antidoton gegen die beiden Fallen des Ideals der Selbstvervollkommnung: die Falle der Hybris und jene der Idolatrie. Die hybride Seite stammt aus der Tendenz zur Selbstüberschätzung und führt zum Tugendwahn, einer gewissen selbstgefälligen Obsession mit der eigenen Vollkommenheit. Oft ist diese Hybris gekoppelt mit der Vorstellung, daß es in der Moral darauf ankomme, sich nicht die Hände schmutzig zu machen. «Hauptsache, ich bleibe rein – möge dabei auch die Welt zugrunde gehen.» Doch wer könnte zugleich tätig sein und rein bleiben? Selbst durch Passivität kann man sich schuldig machen. Die Erinnerung an die egalisierende Funktion von Selbstachtung3 hat eine entlastende Wirkung im guten Sinne, analog zur Vorstellung einer göttlichen Gnade, welche die Menschen ohne Rücksicht auf (moralische und andere) Verdienste annimmt. Ein Rangstreit um den Eigenwert wäre weder nötig noch möglich, wenn es so etwas wie ein ruhendes Selbst-Urvertrauen gäbe.

Die andere Gefahr von Perfektionsidealen ist die Selbstunterschätzung, die Verkleinerung und Resignation, weil man weiß, daß kein Durchschnitts-

[24] Die egalisierende moralische Funktion der Bescheidenheit bewährt sich dann, wenn jemand besonders große Verdienste hat und sich trotzdem nicht über andere erhebt. Davon zu unterscheiden ist die andere Bedeutung von «Bescheidenheit» im Sinne mittelmäßiger Leistungen. Vgl. SCHUELER, G.F., Why Modesty Is A Virtue, in: *Ethics* 107 (1997) 467–485.

[25] Vgl. SIDGWICK (s. Anm. 15), 335; GEWIRTH (s. Anm. 13), 243f., 319, 332f. Die scharfe Abgrenzung zwischen Klugheit und Moral findet sich in der Antike bekanntlich nicht. Was neuzeitliche Autoren eher zu den Tugenden der Klugheit schlagen, wird von Aristoteles u. a. auch unter den ethischen Tugenden behandelt: Mut und Mäßigkeit sind die Tugenden der unvernünftigen Seelenteile, Großzügigkeit und Großherzigkeit gehören zum Porträt des vornehmen Menschen, der niemandes Knecht sein mag (vgl. ARISTOTELES, Nik. Ethik, 1117b und 1125a). Die Beschreibung der Großherzigkeit liest sich wie eine aristokratische Vorform der egalitären modernen Selbstachtung. Schon Aristoteles spricht vom Ideal einer Unabhängigkeit von Lob und Tadel anderer, was nicht eine Abhängigkeit von Freunden ausschließt.

mensch die Vollkommenheit erreicht. Sie führt zur Idolatrie, zur Anbetung einer vermeintlichen Vollkommenheit in anderen (die sie natürlich ebensowenig haben). Die Idolatrie hat eine entlastende Funktion, nun aber im schlechten Sinne, weil Heiligenkult zur Bequemlichkeit verleitet. Die Erfüllung des Ideals wird gleichsam delegiert. Aufgrund der Idolatrie könnte man z. B. sagen: «Verzeihen ist eine Sache von Heiligen und Helden – ich (und andere gewöhnliche Sterbliche) bringen es nicht fertig, zu verzeihen. Deshalb werde ich es nicht einmal versuchen.» Die egalisierende Kraft der moralischen Selbstschätzung dagegen gibt allen das Signum von «potentiellen Heiligen».

Spezifisch für Kants Metaphysik der Sitten ist auch die angenommene Asymmetrie zwischen einer Pflicht zur Sorge für die eigene Vollkommenheit und einem Engagement für das Glück anderer.[26] Nach Kant steht – im Unterschied zur Tradition des Eudaimonismus, wie er sie interpretiert – nicht das Glück des Akteurs im Zentrum der Ethik, sondern das Glück der anderen und die eigene Vollkommenheit oder Würdigkeit (für das Glück). Nach Kant ist Wohltun, ja selbst die Teilnahme am Geschick anderer sittliche Pflicht. Diese Pflicht geht aber nicht so weit, daß wir andere bessern sollten. Daß wir nicht zur sittlichen Erziehung mündiger Personen verpflichtet sind, entspricht einem antimoralistischen Zug in Kants Ethik. Wir sollen andere nicht richten (vgl. Mt 7,1) und uns nicht in ihre sittliche Selbstvervollkommnung einmischen; daß wir dagegen das Glück anderer fördern sollen, entspricht einem antipaternalistischen Zug von Kants Ethik. Wir sollen anderen nämlich nicht *unsere* Vision von Glück, nicht unsere Wertvorstellungen aufzwingen, sondern ihnen *ihre* Wünsche (im Rahmen des sittlich Zulässigen) erfüllen. Die Betonung der Asymmetrie zwischen Selbstvervollkommnung und der Pflicht zum Wohltun für andere gibt der Bedeutung der Selbstachtung ihr scharfes Profil. Jeder Akteur schuldet sich selber eine besondere Sorge, nämlich sein eigenes Gewissen zu erforschen, seine eigene Menschenwürde nicht wegzuwerfen, stets strebend sich zu veredeln. Niemand ist jedoch sich selber gegenüber sittlich verpflichtet, seine eigenen Wünsche zu erfüllen oder seinen Neigungen zu leben.

Die Akzentuierung der Selbstachtung führt allerdings auch zu einer obersten Limitierung unserer Pflichten in bezug auf das Glück anderer. Im Unterschied zu einem Handlungsutilitaristen, für den es eine direkte Pflicht gibt, das Glück anderer zu maximieren, setzt die Selbstachtung der Tendenz, die eigene Person im Dienste des Glücks anderer völlig zu instrumentalisieren, sich zum bloßen Werkzeug der Wünsche und Ansprüche anderer zu erniedrigen, eine moralisch begründete Grenze. Aus der hohen Bewertung der Selbstachtung folgt jedoch kein deontologisches Verbot der Selbstaufopferung für die Rettung oder Erhaltung des Lebens oder anderer konstitutiver Voraussetzungen der Selbstachtung anderer. Es ist also niemand benommen, sich im Dienste der Selbstachtung anderer instrumentalisieren zu lassen. Selbst die als skandalös

[26] Vgl. KANT MS (s. Anm. 5), 448ff. Kritisch dazu Sidgwick (s. Anm. 15), 240, der Kant so versteht, als sei es unmöglich, andere moralisch zu erziehen. Doch der Witz der genannten Asymmetrie zwischen Selbst- und Fremderziehung besteht darin, daß es moralisch unzulässig (und oft auch kontraproduktiv) ist, mündige Menschen zur Selbstvervollkommnung zu nötigen. So deutet BARON (s. Anm. 16) Kant.

empfundene Tötung einer Person zur Rettung von mindestens zwei anderen Personen läßt sich mit dem Appell an Achtung und Selbstachtung nicht kategorisch ausschließen. Wenn der Eigenwert aller Personen gleich ist, dann ist der Wert zweier Personen zusammengenommen mehr wert als der Wert einer. Die hohe Bewertung der Selbstachtung führt nicht um den Konsequentialismus herum, aber sie ebnet den Weg zu einem Kantischen Konsequentialismus.

Nach Kant sind wir keineswegs zur Indifferenz gegenüber den Neigungen anderer verpflichtet; auf der entgegengesetzten falschen Annahme beruht Annas' Deutung von Instetten als Kantianer, weil sich dieser moralisch verpflichtet glaubt, keine Rücksichten auf das Glück seiner Gattin nehmen zu müssen. Die Neigungen anderer erhalten aus der moralischen Perspektive betrachtet eine besondere Dignität.[27] Andere sollen wir zwar vor diesem sittlichen Eifern verschonen; Erwachsene soll man nicht mehr moralisch erziehen wollen. *Ihre* subjektiven Vorstellung von Glück bzw. *ihre* Wünsche sollen wir dagegen (im Rahmen des sittlich Erlaubten) ernstnehmen. Die Bedeutung von Pflicht und Selbstachtung ist also keineswegs gekoppelt mit Charakterlosigkeit oder mangelnder Sensibilität für die Wünsche und Bedürfnisse anderer. Pflicht verlangt nicht Lieblosigkeit, sondern tätige Liebe, Einfühlung und Dienst am Nächsten. Auch zieht sie eine Grenze zwischen sittlich zulässiger Parteilichkeit und moralisch korrupter Parteilichkeit für andere.

Wie im zweiten Abschnitt gezeigt wurde, unterscheidet sich Selbstachtung von der Sorge um Ehre bzw. der Angst vor Gesichtsverlust. Sie setzt sozusagen einen inneren Halt voraus, der auch dann noch trägt, wenn jemand vom sozialen Exorzismus getroffen wird. Kants Moralauffassung ist in diesem Sinne «protestantisch». Gemeint ist damit nicht so sehr die Unterdrückung von Neigungen, sondern der Wunsch nach kritischer Distanz gegenüber vorgegebenen und vielleicht mächtigen gesellschaftlichen Erwartungen, gleichsam der kritische Gewissensvorbehalt gegenüber der Welt. Moral wird nicht etwa verstanden als Konvention oder sozialer Kitt; die Begriffe der Ehre und Etikette dagegen sind orientiert an der Funktion der sozialen Integration.[28] Wir werden am Schluß auf diesen Gegensatz zwischen kritischer Moral und positiver Moral kurz zurückkommen.

[27] Man könnte hier einwenden, Kant rede einer irrationalen Fremdbegünstigung bzw. Selbstvernachlässigung das Wort, die einer unparteilichen Erwägung der Neigung aller Betroffenen (einschließlich der eigenen) widerspricht. Kant betont tatsächlich nur die *Erlaubnis*, sich selber wohl zu tun; vgl. KANT MS (s. Anm. 5), 451. Mit einer irrationalen oder selbstquälerischen Selbstbenachteiligung hat das jedoch nichts zu tun, denn einerseits dürfen wir im gegenseitigen Wohltun auch von anderen erwarten, daß sie unsere Wünsche ernst nehmen; andererseits gibt es pragmatische Gründe, warum man primär die eigene Gesundheit bewahren und das eigene Glück verfolgen darf, weil gewöhnlich jedermann besser dazu in der Lage ist als andere, weil man seine eigenen Wünsche am besten kennt und oft selber am effektivsten befriedigen kann. Auch hier gilt das Argument: Die Welt ist ein besserer Ort, in der jedermann sein Leben selber gestalten kann, ohne von anderen bevormundet zu werden. Natürlich gibt es keine moralische Pflicht, sich selber zu verwöhnen, sich Extragenüsse zu verschaffen usw. – denn dazu haben wir bereits hinreichend starke Neigungen.

[28] Vgl. VOGT, L., Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1996, 153–224.

V. Kategorische Imperative

Nach einer verbreiteten Deutung gelten kategorische Imperative unabhängig von Neigungen oder Wünschen einer Person. Eine bekannte Polemik von Philippa Foot hat jedoch gezeigt, daß dieses Kriterium – Unabhängigkeit von Wünschen – kein hinreichendes Kriterium ist. Auch mein Wunsch, daß es eine nicht-moralische Konvention der Höflichkeit oder der Etikette nicht gäbe, kann nichts an der konventionellen Geltung derselben ändern. Versteht man unter «kategorischen Imperativen» Imperative, die unabhängig von jemandes Wünschen gelten, so sind auch Regeln der Etikette kategorische Imperative. Doch wird damit nicht eine Form von Externalismus der Gründe zugelassen? Denn ich kann nun ohne weiteres sagen: «Ich kenne die Konvention X (z. B. unbekannte Erwachsene sollten nicht geduzt werden), aber ich habe keinen Grund (und fühle mich nicht motiviert), sie zu beachten. Ich mache mir halt nichts aus Konventionen.» Es fehlt also jene Notwendigkeit und Unausweichlichkeit für alle, die moralischen Normen zukommt.

So gesehen wären Normen der Moral und Normen des gesellschaftlichen Anstands gleichermaßen kategorisch; eine grundsätzliche Abgrenzung von Moral im engeren Sinne und Konvention wäre nicht möglich. Die umgekehrte Schlußfolgerung, daß es sich demnach auch bei der Moral um ein System hypothetischer Imperative handeln müsse (weil ich ja ebenfalls sagen könnte: Ich kenne die Regeln der Moral, aber sie sind mir egal), ist weder stichhaltig, noch hat Philippa Foot in ihrem Widerruf von 1994 diese Schlußfolgerung gezogen. Was sich vielmehr aufdrängt, ist eine vollständige Charakterisierung kategorischer Imperative. Unabhängigkeit von Wünschen mag zwar eine notwendige Bedingung von Kategorizität sein; sicher ist es keine hinreichende. «In sum, grim determination alone is no evidence of Kantian motivation, except negatively, in that it indicates that the agent is not acting out of direct desire.»[29]

Foot hat sicher recht, wenn sie auf die Verschiedenartigkeit hypothetischer Imperative hinweist. Sie unterscheidet drei Formen, nämlich:

1. Wenn du x willst, solltest du y tun.
2. Weil du x willst, solltest du y tun.
3. Weil x in deinem Interesse ist, solltest du y tun.

Es gibt also nicht eine homogene Klasse von hypothetischen Imperativen. Die dritte Variante würde z. B. die Begründung von Forderungen erlauben, die den aktuellen Wünschen einer Person zuwiderlaufen. Es könnte z. B. in meinem Interesse sein, Versprechen zu halten, obwohl ich keine Lust habe, dieses oder jenes Versprechen zu halten. Handeln aus flüchtiger Laune ist einem Handeln aus einem langfristigen Projekt heraus kaum zu vergleichen. Daneben gibt es nach Foot auch das Handeln aus Hingebung (devotion) für andere, für ein Ziel etc. Foot verweist auf das bedeutende Faktum, daß einige Menschen sich um moralische Ziele kümmern und daß es aussichtslos ist, gültige moralische Argumente an alle Vernunftwesen zu adressieren – also auch an Immoralisten, die sich de facto nicht um moralische Ziele kümmern. Kants Ambition

[29] BARON (s. Anm. 16), 176.

zeugt von einer typisch platonischen Angst in bezug auf Werden und Veränderung. «Perhaps the greatest fear is of a change in one self (...).»[30] Foot antizipiert hier eine Diskussion, welche die Rolle des Zufalls für die Moral betrifft.[31] Wie groß ist der zulässige Anteil von Heteronomie (oder kontingenten Umständen) bei der sittlichen Charakterbildung? Ist es nicht zum Teil auch Glücksache, ob und in welchem Maße man so beschaffen ist oder so beeinflußt wurde, daß man sich um moralische Ziele kümmert? Ist nicht vielleicht sogar Willensstärke letztlich Glückssache? Diese Frage bleibt offen und bildet ein Gegengewicht zur Forderung einer vollkommenen rationalen Selbstkontrolle.

In einem anderen, wichtigeren Punkt jedoch ist Foots Kritik hinfällig: Ihr Vergleich von Moral und Etikette – beide gelten unabhängig von Wünschen der Akteure – suggeriert, es handle sich um eine grundlose Geltung, kategorische Imperative forderten blinden Gehorsam. Bei Konventionen mag das zum Teil zutreffen, obwohl man sich natürlich auch dort fragen kann, ob eine Konvention nicht veraltet oder funktionslos ist, so daß man sie reformieren sollte. Der Gedanke einer Reform der Höflichkeitsformen ist nicht so abwegig. Bei einer kritischen Moral geht es noch viel mehr um Durchsichtigkeit und Begründung von Normen. In der Kantischen Moral kommt es darauf an, Pflichten zu befolgen, weil und nur weil man sie grundsätzlich als Elemente einer idealen sittlichen Selbstgesetzgebung versteht. Es geht nicht um die geisttötende Tautologie «Pflicht ist Pflicht – frage nicht.» Daß es Kant, im Unterschied zu seinem moralisch perversen Verehrer Adolf Eichmann, nicht auf «Kadavergehorsam» ankommt, hat Hannah Arendt festgehalten, ist doch die Quelle des moralischen Gesetzes die praktische Vernunft, und nicht der Wille einer anderen Person.[32] Wer sich der Gesetzgebung der praktischen Vernunft unterwirft, rettet seine Selbstachtung; wer sich dagegen dem Diktat anderer Menschen unterwirft, macht sich der Wegwerfung seiner Würde schuldig.

Kant kann sich in diesem Punkt auf den gesunden Menschenverstand berufen, der besagt, daß es in der Moral nicht allein auf den Erfolg oder äußeres Verhalten, sondern primär auf die Gesinnung ankomme. Moral hat wesentlich etwas zu tun mit den Absichten, Zwecken oder Gründen eines Akteurs oder – in Kants Terminologie – mit seinen Maximen. Foots Gleichstellung von *kategorischer* und *grundloser* Befolgung liegt Kant völlig fern, ja sie ist seiner Konzeption einer moralischen Selbstgesetzgebung diametral entgegengesetzt. Kant würde vielmehr sagen: Während es bei der Etikette nicht auf die Gründe der Befolgung ankommt (was mutatis mutandis auch auf die Befolgung juristischer Gesetze zutrifft – im Strafrecht interessieren allenfalls nur die Gründe und Motive von Regelverletzungen!), hängt der sittliche Wert einer Handlung (Kant unterscheidet nicht systematisch zwischen der moralischen Bewertung

[30] Vgl. FOOT, PH., Morality as a System of Hypothetical Imperatives, in: *The Philosophical Review* 81 (1972) 305–316, wieder abgedruckt zusammen mit «Recantation 1994» in DARWALL, ST./GIBBARD, A./RAILTON, P. (eds.): Moral Discourse & Practice. Some Philosophical Approaches, New York, Oxford 1997, 313–322.

[31] Vgl. STATMAN, D. (ed.), Moral Luck, New York 1993.

[32] Vgl. ARENDT, H., Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen, München 1964, 174f.

eines Akteurs und einer Handlung) ganz vom Willen, d. h. der Qualität der Maxime des Akteurs ab. Daß die Art des Grundes, die der Akteur hat – Einsicht in die Verallgemeinerbarkeit, Rücksicht auf zwecksetzende Fähigkeiten, Achtung vor dem Gesetz, der Würde etc. – zentral ist für Kants Verständnis von kategorischen Imperativen, hat Foot in ihrer Kritik übersehen. Sie konzentriert sich auf die negative (vielleicht notwendige, aber sicher nicht hinreichende) Charakterisierung «kategorisch» = «unabhängig von Wünschen» und unterschlägt so das positive (und aus heutiger Sicht hinreichende) Element der «reflektierten Aneignung» (reflective endorsement).

Die reflektive Aneignung dient der Prüfung, ob Entscheidungen mit der Selbstachtung verträglich sind. Damit ist nun keineswegs gemeint, daß sich der moralische Akteur stets um die Erhaltung seiner Selbstachtung kümmern und überlegen soll, wie er sittlich rein bleibe. Dies wäre «ein Gedanke zuviel», wie eine berühmte Formulierung von Bernard Williams[33] lautet. Es wäre ein falscher oder zumindest hinderlicher Deliberationsstil, vergleichbar dem Kapitän, der sich nicht auf den nautischen Almanach verläßt, sondern alle Angaben neu berechnet. Moralisch sein heißt nicht permanent überprüfen, ob das, was wir einmal als moralisch akzeptiert haben, auch hier und jetzt noch gilt. Deshalb verhält sich Prinzipientreue komplementär zur reflexiven Aneignung. Ohne Prinzipientreue könnten wir nicht handeln und die normativen Erwartungen anderer erfüllen, und ohne reflexive Aneignung würden wir zu Sklaven der Konvention.

Doch kommen wir nochmals zurück auf die Kritik von Philippa Foot. Ihre frühe Polemik gegen Kant (die sie in «Recantation 1994» ausdrücklich zurücknimmt) zehrt von der populärpsychologischen Annahme, daß Wünsche und nur Wünsche Handlungen zu erklären vermögen und eine Handlungserklärung ebenso wie eine Handlungsrechtfertigung ohne Bezugnahme auf Wünsche leer oder unverständlich bleibt. Denn nur Wünsche erklären sozusagen die Stoßrichtung von Handlungen, die darin besteht, Weltzustände nicht einfach festzustellen (wie Aussagen oder mentale Repräsentationen), sondern zu verändern. Es ist diese «direction of fit», diese Stoßkraft auf Weltveränderung, die reinen Überzeugungen ohne Wünsche abgeht. Doch geht es beim kategorischen Imperativ tatsächlich um diese vermeintliche Redundanz von Wünschen für Handlungserklärungen? Oder gehen die in sich interessanten Debatten über Handlungserklärungen und Kants Version eines moralischen Internalismus aneinander vorbei?

Die *Notwendigkeit* der Moral besteht, wie Kant selber unterstreicht, nicht in einer Form von blindem Zwang, sondern in der erleuchtenden Autorität, die das denkende Selbst über das handelnde Selbst ausübt. Dabei kommt es zu dieser paradoxen Verbindung von Freiwilligkeit und «Vernunftzwang», die von Rousseau und Kant her bekannt ist. Eine Pflicht, die mir meine eigene Vernunft auferlegt, ist sanft im Vergleich zu einer Pflicht, die mir die Kon-

[33] Vgl. WILLIAMS, B., Moral Luck, New York 1981, 18.

vention oder andere fremde Instanzen aufbürden.[34] Der systematisch anziehende Aspekt von Kants Internalismus ist nicht so sehr die anti-Humesche Annahme einer Motivation ohne Wünsche, sondern das Konstrukt einer Selbstgesetzgebung und reflektierten Selbstaneignung der Moral unter dem sanften Joch der Vernunft, also einer moralischen Selbsterziehung, für die nur der zwanglose Zwang des besseren Arguments zählt. Die praktische Vernunft führt einen inneren Dialog. Man könnte auch sagen, im guten Willen versuche sich das bessere Selbst gegen unsere Schwächen und bösen Neigungen durchzusetzen.[35] Ob dieses bessere Selbst wiederum aus einem Bündel von Wünschen und Meinungen oder nur aus puren Meinungen besteht, steht hier gar nicht zur Diskussion.

Man kann zwar nicht bestreiten, daß Kant auf die *Möglichkeit* von Handlungen aus Pflicht im Gegensatz von Handlungen aus Wünschen aus ist, doch ist dazu Folgendes zu sagen: Diese Möglichkeit (von akausaler Freiheit) bleibt auch nach Kant letztlich unverständlich, und sie wird von Kant nicht als Schema für (empirische) Handlungserklärungen angeboten. Überdies tritt aus heutiger Optik der Gegensatz «Wunsch–Vernunft» in den Hintergrund zugunsten des Unterschieds «grundlos–aus Einsicht». In einer modernen Terminologie (die frei ist von Augustinischen Anklängen an die cupiditas) spricht nichts gegen die Möglichkeit vernünftiger (z. B. informierter oder «gereinigter») Wünsche. Ein informierter Wunsch mag zwar ein (partieller oder vollständiger) Erklärungsgrund sein, doch der Wunsch des Akteurs selber (im Unterschied zu den Wünschen anderer) kann nach Kant kein direkter moralischer Rechtfertigungsgrund sein. Man könnte auch sagen, daß Selbstachtung und Selbstvervollkommnung nicht notwendigerweise in der Erfüllung eigener Wünsche bestehen, während Wohltätigkeit notwendigerweise in der Erfüllung (sittlich erlaubter) Wünsche anderer besteht – und zwar auch solcher Wünsche anderer, die mir als trivial, frivol oder absurd erscheinen mögen –, solange sie nur nicht die maximale gleiche Freiheit anderer einschränken.

Obwohl Kants Forderung einer Motivation (oder Selbstbestimmung des Willens) unabhängig von Wünschen unleugbar ist, kann man sich fragen, ob das anti-Humesche Theorem, das eine Vernunftmotivation sui generis ohne Wünsche voraussetzt, wirklich den Kern dessen trifft, was man als Kantischen Internalismus bezeichnet hat.[36] Neben der Unabhängigkeit von Neigungen ist nämlich die Einsicht wesentlich; daran zeigt sich, ob jemand gleichsam zufällig oder aus Einsicht das Richtige tut. Moral beruht nicht einfach auf Konvention, Autorität oder Tradition, aber auch nicht auf purem Triebverzicht, sondern auf freier und vernünftiger Einsicht. Was Moral von Konditionierung unterscheidet, ist die bereits genannte reflektierte Aneignung. Damit ist nicht

[34] Das «Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist)». KANT, I., 1788, Kritik der praktischen Vernunft, zitiert nach Akademie-Ausgabe, Band V, 85, mit Anspielung auf Mt 11, 36.

[35] Vgl. WOLF, J.-C., Moralischer Internalismus. Motivation durch Wünsche versus Motivation durch Überzeugungen, in: *Conceptus* XXIX (1996) Heft 74, 47–61.

[36] Vgl. dagegen NOGGLE, R., The Nature of Motivation (and why it matters less to Ethics than one might think), in: *Philosophical Studies* 87 (1997) 87–111. CUMMISKEY (s. Anm. 22), Anhang.

eine moralische Dauerreflexion und die Verbannung spontaner moralischer Reaktionen gemeint, sondern lediglich die Tatsache, daß niemand eine moralische Entwicklung vom Kind zum reifen Erwachsenen durchmachen kann, ohne über Moral selber und sozusagen neu nachzudenken. Man kann hier nochmals an die Unterscheidung zwischen kritischer und positiver Moral erinnern.[37] Thema der deskriptiven Ethik ist die positive Moral, das Ensemble der tatsächlichen Überzeugungen und Einstellungen von Menschen. Sie bildet den weiten Klassifikationsbegriff von Moral. Häufig verkörpert jedoch die positive Moral in einem engeren Sinne die repräsentative Moralvorstellung der Mehrheit, die dominierende Ideologie. Thema der kritisch-normativen Ethik ist dagegen etwas Drittes, nämlich die Richtigkeit von Meinungen, Einstellungen und Handlungen. Sie eliminiert schlechte moralische Gründe mit der Form «x ist richtig, weil ich es glaube oder fühle», und «x ist richtig, weil es von vielen für richtig gehalten wird.» Weder Introspektion noch Befragung oder Beobachtung können eine Moral kritisch bestätigen oder widerlegen. Was in der kritischen Moral zählt, sind verallgemeinerbare Gründe, z. B. «x ist falsch, weil es anderen schadet» oder «x ist falsch, weil es einen Vertrauensbruch bedeutet.» Ohne moralisch relevante Gründe gibt es kein kritisches moralisches Denken – ob man diese Gründe «Prinzipien» nennen will oder nicht, ist ein bloßer Streit um Worte. Tatsache ist, daß man auf die *nützliche Rolle von Abstraktionen* angewiesen ist. So gesehen gibt es keine plausiblen Alternativen zu einer abstrakten und universalistischen Prinzipienethik. Diese und nur diese erlaubt eine Anwendung der Ethik auf überregionale Probleme von Tugend und Gerechtigkeit. Diese abstrakten, moralisch relevanten Gründe setzen das Postulat der gleichen Achtung voraus. Gleiche Achtung des Lebens, Glücks und der Freiheit aller selbstzwecklichen Wesen schließt logisch gleiche Selbstachtung ein. Die spezielle Rolle der Selbstachtung besteht darin, jedem Individuum inneren Halt gegenüber eigenen Neigungen und gegenüber dem Druck der Mehrheitsmeinung zu verschaffen.

Die Präsupposition eines eigenen normativ-ethischen Standpunktes hat viel mit dem moralischen Begriff der Selbstachtung zu tun. Gäbe es diesen kritischen Standpunkt nicht, so wären wir Sklaven entweder unserer subjektiven Neigungen und Einstellungen, oder wir wären Sklaven der Konvention.

VI. Selbstachtung und Grundrechte

Der vielleicht wichtigste Zug von Kants Ethik ist die Auffassung, daß wir der Menschheit in unserer eigenen Person Achtung schulden.[38] Es gibt mit anderen Worten eine moralische Pflicht zur Selbstachtung, und diese Pflicht ist Voraussetzung der Möglichkeit aller anderen Pflichten. Achtung ist nach Kant ein völlig exzeptionelles Gefühl.[39] In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten spricht Kant eher nebenbei von einer Achtung vor Personen – er spricht

[37] Vgl. HART, H.L.A., Law, Liberty, and Morality, Oxford, New York 1963, 19f.

[38] ATWELL, J.E., Kant's Notion of Respect for Persons, in: *Tulane Studies of Philosophy* 31 (1982) 17–29.

[39] S. Anm. 7 und 8.

von der Achtung vor dem moralischen Gesetz.[40] In der «Metaphysik der Sitten» schreibt er:

> «Wenn es demnach heißt: Der Mensch habe eine *Pflicht der Selbstschätzung*, so ist das unrichtig gesagt, und es müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich *Achtung* für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigner Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können; nicht, er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muß Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.» [41]

Es ist nun naheliegend, diese Pflicht psychologistisch mißzuverstehen: als Pflicht zu einem angemessenen Selbstwertgefühl, zu selbsttäuschungsfreier Selbsttaxierung, zu «guter Selbstschätzung.»[42] Moderne Autoren neigen dazu, diesen Unterschied zu verwischen und Ausdrücke wie «Selbstachtung» (self-respect) und «Selbstschätzung» (self-esteem) austauschbar zu verwenden.[43] Andere haben dagegen konsequent terminologisch unterschieden.[44] Kant unterscheidet zwar (allerdings nicht terminologisch konsequent) zwischen Selbstachtung und Selbstschätzung. Doch sein Schwanken bezüglich der Frage, aufgrund welcher Fähigkeiten oder Leistungen bzw. Verdienste Menschen Würde haben, führt dazu, daß Kant die strenge Unterscheidung zwischen (Selbst-) Achtung und (Selbst-) Schätzung verwischt.

Ausgehend von der Umgangssprache können wir mindestens drei Typen von Achtung unterscheiden: 1. die persönliche Achtung aus Sympathie, Furcht oder Bewunderung, sie zielt auf besondere Eigenschaften, Fähigkeiten, Leistungen oder Verdienste eines Individuum; 2. die Anerkennung von Rechten, und 3. die Anerkennung der Humanität bzw. der Menschenwürde. Kants Achtung ist unpersönlich, nicht sympathetisch. Sie ist nicht auf Begegnung mit dem Kern der Individualität angelegt. Mit der Unpersönlichkeit ist ein Gewinn an Unparteilichkeit verbunden. Für Kant ist also der erste Typus von Achtung moralisch irrelevant.

[40] Vgl. ATWELL (s. Anm. 38), 19.

[41] KANT, I., 1797a, MS (s. Anm. 5) 402f. Im Folgenden wird allerdings diskutiert, ob sich der «innere Wert», auf den sich Achtung bezieht, immer mit dem moralischen Gesetz gleichzusetzen ist. Kant schwankt nämlich bezüglich seiner Auffassung von «innerem Wert» und «Würde».

[42] «Gut» müßte allerdings in nicht-moralischem Sinne verstanden werden; andere (umstrittene) Prädikate sind «gesund» (ein gesundes Selbstvertrauen), «(selbst-) täuschungsfrei». Auch ein Mensch wie Hitler kann ein «gesundes» Selbstvertrauen haben. Vgl. YANAL, R.J., Self-Esteem, in: *Nous* 21 (1987) 363–379.

[43] Vgl. RAWLS, J., A Theory of Justice, Cambridge 1971, 440–446. Rawls behandelt «self-respect» oder «self-esteem» als das vielleicht wichtigste primäre Gut, also nicht als *Pflicht* gegen sich selber. Seine am Modell des Marktes orientierte ökonomische Theorie verfehlt allerdings das, was Kant mit «innerem Wert» (im Unterschied zum Preis) anvisiert.

[44] Vgl. SACHS, D., How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem, in: *Philosophy & Public Affairs* 10,4 (1981) 346–360, nach dem es zwar möglich ist, sich zu überschätzen, exzessive Selbstachtung dagegen gebe es nicht.

Schwerer fällt die Entscheidung zwischen den Typen 2 und 3, also der Frage, ob Respekt vor Personen mit Respekt vor ihren Rechten deckungsgleich ist. Kants Texte geben auf diese Frage keine sichere Antwort. Eines dürfen wir jedoch annehmen: Rechtsverletzungen fallen *auch* unter Mißachtung. «Laßt euer Recht nicht ungeahndet mit Füßen treten»[45]; diese Aufforderung ist auch eine Instanz der Pflicht zur Selbstachtung. Man beachte jedoch das singulare tantum: Kant spricht vom Recht, nicht von Rechten. Ob Achtung immer Achtung vor Grund- oder Menschenrechten ist, läßt sich nicht definitiv beantworten, weil Kant nicht ausdrücklich unterscheidet zwischen gesetzlichem (juridischem) Recht (als singulare tantum) und moralischen Rechten. Der Begriff «*moralische* Rechte» ist ihm nicht geläufig. Kants Moraltheorie kann deshalb nur um den Preis eines Anachronismus als auf-moralische-Rechte-begründete Theorie[46] verstanden werden.

Wenn Mißachtung immer auch Rechtsverletzung wäre, dann wäre auch Selbstmißachtung Rechtsverletzung. Kann aber eine Person ihre eigenen Rechte verletzen? Oder kann sie zumindest ihr Recht auf Achtung selber verletzen? Kant hat sich diese Frage (wenn auch nicht wörtlich) selber gestellt, und zwar als Selbsteinwand: einmal gegen die Möglichkeit selbstbezüglicher Pflichten überhaupt[47], ein andermal gegen das Verbot der Selbsttötung.[48] Im ersten Kontext geht Kant über den Einwand hinweg und setzt die Primordialität selbstbezüglicher Pflichten dogmatisch voraus. Im zweiten Kontext versucht Kant eine Entgegnung. Es ist das Argument der unveräußerlichen Rechte. Einige (moralische oder juridische) Rechte sind veräußerlich, ich kann auf sie verzichten. Für sie gilt das Zustimmungsprinzip, das mit der bereits erwähnten römischrechtlichen Maxime «volenti non fit iniuria» umschrieben wird. So kann ich z. B. ein Besitzrecht abtreten, durch Verkauf oder Schenkung. Oder ich kann ein Benutzungsrecht abtreten, indem ich einem Freund mein Gästezimmer überlasse. Nach Kant ist aber das Recht auf Leben unveräußerlich. So ist etwa meine Einwilligung, daß mich jemand erschießen dürfe, keine hinreichende moralische Rechtfertigung für den Mord, den dieser dann – obwohl mit meiner Zustimmung – an mir begeht. Die Frage ist nun allerdings die, ob ich mich selber in meinem Recht, nicht getötet zu werden, verletzen kann. Kann ich selber mein eigenes Recht übertreten, mit Füßen treten?

Eine konsequente Auffassung der Unveräußerlichkeit dieses Rechts ließe sich folgendermaßen formulieren: «Ich habe kein Recht, über mich als bloßes Mittel zu verfügen.» Kant formuliert es nicht so, aber er könnte diesen Satz vermutlich unterschreiben. Unsicher bleibt jedoch die Anwendung. Ist z. B.

[45] KANT, MS (s. Anm. 5), 436.

[46] Ronald Dworkin klassifiziert normative Theorien in «goal-based» «duty-based» und «right-based». Vgl. DWORKIN, R., Taking Rights Seriously, Cambridge/Mass. 1978, 171f. Kants Ethik läßt sich nach diesem Schema nicht eindeutig verorten. Vgl. MACKIE, J.L., Can there be a Right-Based Moral Theory?, in: *Midwest Studies in Philosophy* 3 (1978), wieder abgedruckt in seinen Selected Papers, Band II, Clarendon Press, Oxford 1985, 105–119. Es wäre sicher anachronistisch zu fragen, ob Kant eine auf-Rechte-begründete Theorie intendierte.

[47] KANT, MS (s. Anm. 5), 417.

[48] DERS., 422.

das Lebensopfer für andere immer (auch für banale Zwecke, z. B. daß andere ein Vergnügen haben, mich brennen zu sehen, oder nur für besonders wichtige Zwecke, zur Rettung des Lebens anderer?) in geringerem Maße (oder überhaupt nicht?) unerlaubte Selbstinstrumentalisierung als z. B. Suizid, um sich in sua persona einer Folter zu entziehen? Auf Fragen dieser Art, die Kant gewöhnlich der Kasuistik überläßt, gibt die sog. Selbstzweckformel (oder das Verbot der Instrumentalisierung der Humanität) keine eindeutige Antwort. Denn diese Formel muß gedeutet werden, und sie wird gewöhnlich als Grundlage deontologischer Verbote gedeutet, doch sie kann – m. E. plausibler – rein konsequentialistisch betrachtet werden. Ist Selbstachtung ein hohes Gut, dann ist die Maximierung dieses Gutes prima facie moralisch geboten. Eine konsequentialistische Deutung von Kants Selbstzweckformel gibt in einigen Fällen eine eindeutige, z. T. als abstoßend empfundene Antwort. So könnte man als Kantischer Konsequentilialist z. B. die Auffassung vertreten, daß bereits zur Rettung zweier Menschenleben durch freiwillige Organspende das Lebensopfer – sofern es das einzig verfügbare und wirksame Mittel ist – Pflicht sei. Dabei ist nicht das Leben als solches, sondern die Fähigkeit, Zwecke zu setzen, das in sich wertvolle Ziel. Ob solche Pflichten bestehen oder ob man auch als Kantischer Konsequentialist dem Individuum persönliche Prärogative zugestehen kann (so daß das Lebensopfer im genannten Fall zwar erlaubt, aber nicht moralisch obligatorisch wäre), möge dahingestellt bleiben.

Auf die Gültigkeit von Kants Begründung des Verbots der Selbsttötung soll nicht weiter eingegangen werden; sie ist u. a. von der umstrittenen Bezugnahme auf die wahren Zwecke oder Absichten der Natur abhängig. Nur in seinen von Paul Menzer herausgegebenen (und nicht autoritativen) Ethik-Vorlesungen zieht Kant eine Ausnahme in Betracht: den Selbstmord von Cato. «Es scheint also, daß er seinen Tod als notwendig ansah, er dachte: da du nicht mehr als Cato leben kannst, so kannst du gar nicht mehr leben.»[49] Diese Zeilen sind aber deshalb suggestiv, weil sie zwei Probleme streifen: einerseits die Unterscheidbarkeit zwischen Selbstmord (den Kant mißbilligt) und Lebensopfer (das Kant bewundert), andererseits die Eventualität, daß sich eine Person durch Selbstmord nicht ihrem Unglück, sondern ihrer sicheren Entwürdigung entzieht. Der Name «Cato» steht hier gleichsam als Markenzeichen für ein tugendhaftes Leben. Wenn es uns selber möglich ist, uns der Voraussetzungen eines moralischen Lebens zu berauben, dann ist es auch anderen möglich. Auf diese indirekte Weise (nämlich durch Tötung) ist unsere Würde auch durch das Handeln anderer verletzbar. (Das Leben als solches hat für Kant keinen Wert, sondern nur das Leben als Vehikel der Vernunft.) Doch können mich andere Menschen auch direkt entwürdigen, etwa durch Folter, Vergewaltigung, Ausbeutung etc.? Kant scheint diese Frage ganz im Geiste der eingangs erwähnten stoischen Extremposition zu verneinen. So gesehen wäre einer angeblichen Pflicht, sich (durch Lüge oder Selbsttötung) der Entwürdi-

[49] KANT, I., Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924, 187. Kants Argumente gegen den Selbstmord werden kritisch analysiert von BATTIN, M. PABST, Ethical Issues in Suicide, Englewood-Cliffs: Prentice-Hall Series (The Philosophy of Medicine) 1982, 120–127.

gung durch andere zu entziehen, der Boden entzogen. «Würde» übernimmt damit Konnotationen des Begriffs des «Seelenheils», d. h. eines Zustandes, den jeder Mensch *nur durch seine eigenen* Entscheidungen vereiteln kann.

Doch kommen wir auf die Frage nach einem selbstbezüglichen Recht zurück. Läßt sich die Möglichkeit der Mißachtung eines eigenen Rechts zum vornherein als absurd zurückweisen?[50] Falls solche Rechte möglich sind, braucht man sich nicht zwischen 2 und 3 festzulegen, nämlich den beiden Optionen, daß alle Formen von Mißachtung Rechtsverletzungen sind oder daß nur einige es sind, daß es also auch Formen der Mißachtung gibt, welche keine Rechtsverletzungen involvieren. Wäre dagegen die bloße Vorstellung der Verletzung eines eigenen Rechtes in sich widersprüchlich, so müßte es sich auch bei allen Formen von Selbstmißachtung um «Selbstkränkungen» handeln, welche keine Rechte tangieren. Es wäre dann zwingend anzunehmen, daß Kriecherei keine selbstbezüglichen Rechtsverletzungen involviert. «Kriecherei» ist in Kants Metaphysik der Sitten die Überschrift für das Laster, das der Tugend der Selbstachtung entgegengesetzt ist (vgl. Anm. 6).

Eine interessante Auflösung des genannten Problems, wie Verletzung der Selbstachtung möglich sei, wenn doch Verletzung eigener Rechte den Geruch des Paradoxen hat, findet sich bei Thomas Hill.[51] Dieser unterscheidet nicht zwischen Mißachtung und Rechtsverletzung; für ihn ist Kriecherei gleichbedeutend mit der Einladung an andere zur Mißachtung meiner Rechte. Es ist also weniger das Bild einer «Selbstbefleckung» als vielmehr das Bild einer «Selbstschwächung» oder «Prostituierung zur Ausbeutung», von dem sich Hill leiten läßt. Er geht davon aus, daß Recht auf Leben und auf eine minimale Freiheit unveräußerlich sind. Zustimmung zu Versklavung und Mord werden auch vom Recht nicht als Rechtfertigung anerkannt. Bei diesen Rechten handelt es sich um Treuhänderrechte.[52] Selbst wenn es keine unveräußerlichen Rechte dieser Art gäbe, so könnte es doch zumindest das unveräußerliche Recht auf die Achtung anderer geben: « (...) the right to some minimum degree of respect from others.»[53] Damit wären Akte der Selbsterniedrigung immer pflichtwidrig und involvierten oft auch Rechtsverletzungen, sofern nämlich *andere* in der Folge tatsächlich auf meinen Rechten herumtrampeln. Indem ich mich erniedrige, mache ich mich zur Beute anderer.

Mit diesem originellen Vorschlag von Hill wird die heikle Frage umgangen, ob ich meine eigenen Rechte verletzen kann. Selbstachtung schließt nicht einen bestimmten Grad von Selbstaufopferung aus[54]; sie bedeutet auch nicht, immer auf seinen Rechten zu insistieren. Vielmehr gibt es eine Pflicht zur Selbstachtung, welche besagt: «Verstehe und bejahe deine Rechte!»[55] – was

[50] Diese Prämisse – Verletzung eigener Rechte sei eine Absurdität – ist Bestandteil von Marcus G. Singers berühmter Kritik an der Annahme von Pflichten gegen sich selber in SINGER; M.G., Generalization in Ethics, New York 1961, Neuauflage 1971, 311–318.

[51] Vgl. HILL, im Folgenden nach dem Abdruck in DILLON (s. Anm. 5) zitiert.

[52] DERS., 88f.

[53] Ibid.

[54] DERS., 88.

[55] DERS. 90.

nicht zu verwechseln ist mit einer Pflicht, sein Wohlergehen zu befördern.[56] Hills Ausführungen können als Rekonstruktion von Kants Theorie aufgenommen werden. Er liefert allerdings keine Begründung der These, daß das Recht, von anderen geachtet zu werden, unveräußerlich sei. Er begnügt sich mit dem Hinweis auf die gesetzlichen Parallelen, die Einschränkungen der Maxime «volenti non fit iniuria» im geltenden Recht.

Wir haben bisher nur angenommen, daß es denkbar ist, unveräußerliche Rechte konsequent zu interpretieren, nämlich als Rechte, auf die ich unter keinen Umständen verzichten darf, weder vor anderen, noch vor mir selber. Damit halten wir die Möglichkeit offen, daß auch der Pflicht zur Selbstachtung ein Recht korrespondiere. Ganz ähnlich dürften wir davon ausgehen, daß der Mensch ein unveräußerliches Recht habe, sich nicht selber zu täuschen.[57] Gegen Benjamin Constant hat Kant bekanntlich die Überzeugung vertreten, daß es sich beim Recht, nicht belogen zu werden, eben nicht um ein veräußerliches oder verlierbares Recht handelt.

Worauf bezieht sich die Pflicht der Selbstachtung? Nicht auf den Körper des Menschen, seine Gesundheit oder sein Wohlergehen, sondern auf seinen «inneren Wert», seine Menschenwürde. Lüge und Kriecherei sind nicht Formen der Interessenschädigung, sondern «Wegwerfung der Menschenwürde»[58]. Einige Beispiele von Lüge und Kriecherei sind fast ununterscheidbar: täuschende Selbsterniedrigung im Rahmen der (höfischen) Etikette. Es ist ein

[56] DERS. 91.

[57] Vgl. KANT, I., Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen, 1797, Akademie Ausgabe Band VIII. Wer Übles im Schilde führt oder unmoralisch handelt, verwirkt damit nicht sein Recht auf die Wahrhaftigkeit anderer. Es gilt zu beachten, daß Kant in diesem Aufsatz von Rechtspflichten spricht, nicht von Tugendpflichten. Entsprechend ist hier nicht notwendigerweise die Rede von einem *moralischen* Recht, sondern eher von den erzwingbaren Rechten einer (idealen) Rechtsgemeinschaft. Ein Recht, sich nicht selber zu täuschen, würde der Pflicht zur Selbsterkenntnis korrespondieren, vgl. KANT, MS (s. Anm. 5), § 14; zugleich betont Kant, ganz im Geiste der pietistischen Gewissenserforschung, die Ungewißheit und Unabschließbarkeit der Selbsterforschung, vgl. KANT, I., GMS (s. Anm. 8), 407. Der Ausdruck «Selbsttäuschung» ist in diesem Zusammenhang zweideutig: Er bedeutet einen gewöhnlichen Irrtum in bezug auf sich selber (ich kann mich z. B. irren und glauben, ich hätte einen normalen Blutdruck), oder er bedeutet die weit subtilere «mauvaise foi» bzw. die «innere Lüge» (eine Mutter kann sich vormachen, ihr Sohn im Gefängnis sei unschuldig, obwohl sie genügend Anhaltspunkte hätte, um seine Schuld zu beweisen, wenn sie nur wollte). Vgl. KANT, I., MS (s. Anm. 5), 430, wo Kant auch die epistemische Paradoxie dieses Begriffs erwähnt: Wie könnte ich mich selber belügen, ohne es zu merken? – Kants autonome Vernunftethik hat gleichwohl biblische Quellen: Nur Gott kennt unser Herz, kein Mensch kennt alle seine Motive und Regungen, und ein Glück, das mit unserem «inneren Wert» übereinstimmt, kann uns nur Gott garantieren, weil nur er unsere Verdienste kennt. Auch der oft wiederholte Gemeinplatz, daß hinter dem moralischen Gesetz letztlich doch der göttliche Gesetzgeber steht, ist nicht völlig von der Hand zu weisen. Der moraltheologische Gesichtspunkt wird von Kant selber wieder ins Spiel gebracht. «Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote» KANT, I., Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, Akademie-Ausgabe, Band VI, 153; KANT, MS (s. Anm. 5), 443.

[58] KANT, MS (s. Anm. 5), 429.

Spezifikum von Kants Ethik, daß Pflichten gegen sich selbst keine geringe Angelegenheit sind neben den Verboten der Schädigung anderer, ja daß Vergehen wie «innere Lüge» und Kriecherei ganz vorne stehen, obgleich sie nicht einmal Selbstschädigung involvieren müssen, sondern eben nur jene «Wegwerfung der eigenen Menschenwürde.» Vergeblich sucht man dagegen bei Kant eine systematische Behandlung des Tötungsverbotes, obwohl doch Tötung eine besonders gravierende Form der Fremdschädigung ist.

Wie konstituiert sich die Menschenwürde? Leider finden wir bei Kant ein signifikantes Schwanken bezüglich der Auffassung, worin die Freiheit und Würde des Menschen besteht.[59] Die Würde des Menschen besteht nach der einen, von Kant nicht deutlich genug unterschiedenen Bedeutung darin, daß der Handelnde selber sich Selbstzweck ist, d. h. im moralisch neutralen Sinne einen eigenen Willen hat. « (...) der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen (...) ».[60] In einer zweiten, völlig verschiedenen Bedeutung besteht die menschliche Würde darin, sich das Selbstzwecksein anderer Menschen selber zum Zweck zu machen. Diese zweite Bedeutung ist jedoch nicht mehr moralisch neutral. In der Grundlegung lassen sich beide Bedeutungen belegen, ja es kommt noch eine dritte hinzu: Würde als Titel für (außerordentliche) Leistungen oder moralische Verdienste. Kant spricht nämlich von « (...) eine(r) gewisse(n) Erhabenheit und *Würde* an derjenigen Person (...), die alle ihre Pflichten erfüllt.»[61]

Es lassen sich also mindestens drei Bedeutungen von Würde bei Kant unterscheiden. Kant selber vermischt aber diese Bedeutungen. Entsprechend müßten wir drei Bedeutungen von Degradierung der Würde unterscheiden: 1. Verlust der Handlungsfähigkeit (z. B. durch Narkose, Altersschwäche, schwere Behinderung oder Geisteskrankheit, Tod); 2. Verlust der Fähigkeit bzw. der Gelegenheit, moralisch zu handeln (Laster, Zwang zu pflichtwidrigen Handlungen); 3. Verlust an moralischer Vollkommenheit (durch Willensschwäche, schlechtes Beispiel).

Kant behauptet, daß Kriecherei Einbuße des *moralischen* Lebens eines Menschen ist, also Verlust oder Einschränkung der *Fähigkeit*, moralisch zu handeln. Man wird jedoch in den einschlägigen Paragraphen 11 und 12 der «Metaphysik der Sitten» vergeblich nach einer eindeutigen Verwendung des

[59] PRAUSS, G., Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a.M. 1983, § 10 hat gezeigt, daß sich Kant in seinen Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten, welche als «Naturrecht von Feyerabend» (Vorlesungsnachschrift WS 1784) erst 1979 zugänglich gemacht wurden, dieser Unterscheidung eher bewußt war als in seiner veröffentlichten Schrift. «Der Mensch nämlich ist *Zweck an sich selbst*, er kann daher nur einen inneren Wert, d. i. Würde haben, an dessen Stelle kein Äquivalent gesetzt werden kann. Andere Dinge haben Äußeren Wert, d.i. Preis, dafür ein jedes Ding, das zu eben dem Zweck tauglich ist, als Äquivalent gesetzt werden kann. Des Menschen innerer Wert beruht auf seiner Freiheit, daß er einen *eigenen Willen* hat. Weil er der letzte Zweck sein soll, so darf sein Wille von nichts mehr abhängen.» Vorlesungsnachschrift aus dem WS 1784, AA XXVII, 1319.

[60] KANT, GMS (s. Anm. 8), 428.

[61] DERS., 439.

Begriffs eines «inneren» Wertes suchen. Besteht er darin, daß jedermann Zweck an sich selbst ist, oder in der moralischen Anlage, oder im erworbenen und bewährten sittlichen Charakter?

Die Vieldeutigkeit von Kants Begriff der (Selbst-) Achtung hat neuere Autoren dazu angeregt, drei Formen von Achtung zu unterscheiden: Wertschätzungs-Achtung, Erwägungs-Achtung und identifizierende Achtung.[62] Achtung als Wertschätzung bezieht sich auf (moralische) Verdienste, Anstrengungen oder Leistungen einer Person. Obwohl Kant den Ausdruck «Achtung» oft in dieser Bedeutung verwendet und den Begriff entsprechend moralisiert – Achtung gebührt der Tugend –, so widerspricht dieser Bedeutung ganz offensichtlich die *Intention der Gleichheit*, welche Kant mit den Begriffen wie Würde und innerer Wert zum Ausdruck bringen möchte. Achtung gebührt selbst dem Lasterhaften, sofern er Mensch ist.

> «Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich derselben unwürdig macht.»[63]

Achtung ist in dieser zweiten Bedeutung gleiche Gewichtung bzw. Respekt vor einem gleichen Wert. Selbst in der Strafe muß die Menschheit (humanitas) des Bestraften geachtet werden. Nach Kant findet das dadurch statt, daß der Bestrafte nicht als Ding, sondern als freies Wesen (das hätte gesetzeskonform handeln können) behandelt wird. Selbst Strafe durch Freiheitsentzug setzt voraus, daß der Straftäter zur Verantwortung gezogen und damit in seiner Freiheit geehrt wurde. Muß man sich aber auch in das Wohl des Bestraften versetzen? Sicher nicht in gleichem Maße wie gegenüber gesetzeskonformen Bürgern. Abgesehen vom speziellen Kontext der Strafe (in dem nur noch eine minimale Pflicht zur Achtung besteht) ist das Wohl anderer Gegenstand moralischer Pflicht. Insofern ist die Bedeutung der Achtung vor der Freiheit anderer im Normalfall nicht völlig zu trennen von der dritten, der identifizierenden Achtung, welche auch eine gewisse Einfühlung, ein Sich-Versetzen-in-andere verlangt. Diese Bedeutungskomponente der Empathie spielt hingegen bei der Strafe zwar auch eine Rolle, wird aber durch die Forderung der Empathie gegenüber den Opfern von Straftaten stark relativiert. Ein unparteiischer Beobachter wird sich nicht aus Mitleid mit dem Täter für die Leiden der Opfer

[62] Vgl. HUDSON, ST., The Nature of Respect, in: *Social Theory & Practice* 6 (1980) 69–90; CRANOR, C.F., Limitations on Respect-For-Persons Theories, in: *Tulane Studies in Philosophy* 31 (1982) 47–60, bes. Anm. 10 S. 46; FRANKENA, W.K., The Ethics of Respect for Persons, in: *Philosophical Topics* XIV (1986) Heft 2, 149–87. Die genannte Dreiteilung wird von Cranor vorgenommen, in Anlehnung an ältere Arbeiten von Feinberg, Darwall u. a., letzterer wieder abgedruckt in DILLON (s. Anm. 5). Sie überschneidet sich nur teilweise mit der eingangs vorgeschlagenen Unterscheidung von drei Typen der (Selbst-) Achtung.

[63] KANT, MS (s. Anm. 5), 463 (= Tugendlehre § 39). Eine ausgeführte Theorie der Gefangenenrechte findet sich bei Kant nicht, obwohl sie einen Ansatz bietet, etwa zum Schutz vor Zwangstherapie oder Humanexperimenten. Kants Beispielswahl zeigt, wie schwer es ihm fällt, zwischen entehrender und mißachtenden Strafen zu unterscheiden.

verblenden lassen. Im Blick auf die *Selbst*achtung spielt Empathie wohl gar keine Rolle.

Daß selbst Kant, dessen Ausführungen über die menschliche Würde dem egalitären Begriff der Achtung so nahe kommen, diesen Begriff wieder mit verdienst- und leistungsbegründeten Begriffen vermischt, bestätigt die Schwierigkeit einer klaren Abgrenzung von (Selbst-) Achtung$_3$ von ihren psychologischen Verwandten. Auch die Moralisierung der Selbstachtung – parallel zur Annahme einer Pflicht, möglichst illusionsfrei zu sein – dient nicht unbedingt der Klärung. Selbstachtung gehört zwar durchaus in den Umkreis der prudentiellen Pflichten, doch diese (wie z. B. das Verdikt gegen die «innere Lüge») gelten nicht absolut; vielleicht ist es gelegentlich klüger, d. h. besser für eine Person, gewisse Illusionen zu haben. Selbstachtung ist vielleicht selber nicht strikte Pflicht, doch sie hat eine besondere Nähe zur Moral, die sich in der Formel zusammenfassen ließe:

Achte andere, so wie du dich selber achtest.