

# ARSP



Vol. 97 · 2011 · Heft 3

**Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie**

**Franz Steiner Verlag**

**Archives de Philosophie du Droit  
et de Philosophie Sociale**

Archives for Philosophy of Law  
and Social Philosophy

Archivo de Filosofía Jurídica y Social



**ARSP**

Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie  
Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy  
Archives de Philosophie du Droit et de Philosophie Sociale  
Archivo de Filosofía Jurídica y Social

ARSP Band 97 • Heft 3 • 2011  
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart

Maria-Sibylla Lotter, Zürich

## Achtung Ihre sozialen Grundlagen und Formen

**ABSTRACT:** The moral quality of social coexistence and cooperation depends very much on the terms of mutual respect to which the individuals are entitled. Since this entitlement, by modern philosophy, is considered to derive from our very qualities as human beings, everyone being equally entitled to the same amount of respect, it is widely understood to impose a ban on unequal treatment which we associate with pre-modern cultures. This modern understanding of respect is commonly supposed to be the true moral understanding, in contradistinction to the "merely" social understanding of respect in pre-modern cultures.

The article aims to present a different view. In distinction to the tendency of modern philosophers to constrict their investigation of respect to a rather abstract discussion of the terms of equal respect, I discuss certain concrete demands of respect which are essential for social cooperation both in modern and pre-modern cultures, proceeding from the assumption that the entitlement to respect is grounded on the social need for it. On the one hand, I argue that the forms of respect must differ corresponding to the social conceptions of this need. Thus in societies in which the individual is considered an independent, self-sustaining being, respect demands to exercise restraint, whereas in societies entertaining the ideas of mutual dependence, respect demands mutual care. On the other hand, I claim that respect is due not only to the human being stripped of all her distinctive qualities, but also to the social being with respect to her roles, and to the individual considered in all her uniqueness. In short, the real demands of respect cannot be derived from the abstract idea of equality but presuppose an image of humanity, attention to the individual and an understanding of the functioning of social institutions.

### 1. Die sozialen Grundlagen der Achtung

Achtung – neuerdings spricht man auch von Respekt – ist von grundlegender Bedeutung für die Qualität des menschlichen Zusammenlebens. "Ein jeder Mensch hat den rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden",<sup>1</sup> heißt es in Kants *Metaphysik der Sitten*. „Ein jeder Mensch“ – damit wird ein universaler und kategorischer Anspruch formuliert, den wir auch unabhängig von Kants *Metaphysik* anerkennen. Nach dem vorherrschenden modernen Verständnis bezieht er auf etwas allen Menschen gemeinsames, was jedem unabhängig von Status und Geschlecht zukommen. Diese gedankliche Assoziation steht für bedeutende moderne Errungenschaften wie die Menschenrechte. Wenn wir den Gedanken der Achtung nur in diesem Sinne ausle-

gen, ist er allerdings nur begrenzt hilfreich, wenn wir die Formen und Bedeutungen von Achtung im wirklichen Leben begreifen wollen, und er bietet kaum einen Zugang zum Verständnis der Achtung in anderen kulturellen Kontexten. Im Folgenden möchte ich dem modernen Verständnis daher keine weitere theoretische Variante hinzufügen, sondern konkretere Bedingungen und Formen der Achtung herausarbeiten, die wir im Unterschied zu der modernen theoretischen Assoziation von Achtung mit Gleichheit mit anderen Kulturen teilen. Ich werde den Fragen nachgehen, woraus sich der Anspruch auf Achtung herleitet, worauf er sich bezieht, und inwieweit das, was Achtung konkret für uns Menschen in unseren verschiedenen kulturellen Kontexten bedeutet, speziellere Menschenbilder und Auffassungen von der Natur und Ordnung der Dinge voraussetzt. Es geht mir nicht darum, endgültige Antworten auf diese Fragen zu finden, sondern die normative Dimension der Achtung näher an die empirische heranzubringen. Denn im Gegensatz zu Kant glaube ich nicht, dass die Ansprüche der Achtung wirklich unter völliger Absehung von den realen Bedingungen des Zusammenlebens und der Unterschiedlichkeit von Menschenbildern und Lebensformen begriffen werden können.<sup>2</sup>

Philosophen entziehen sich der Frage nach den kulturellen Voraussetzungen von moralischen Begriffen wie Achtung zwar oft mit dem Verweis auf den Unterschied zwischen einer empirischen und einer normativen Bedeutung. Sie meinen, dass es zur Beantwortung der Frage, zu welcher Achtung wir normativ verpflichtet sind, doch nicht relevant sein kann, was *faktisch* in einem kulturellen Kontext – wozu ja beispielsweise auch eine Mafia-Gemeinschaft zu zählen ist – dafür gehalten wird. Nach Kant drückt der Anspruch auf Achtung nicht mehr und nicht weniger aus, als dass wir einen jeden Menschen „nicht bloß als Mittel“, sondern „jederzeit zugleich als Zweck“ betrachten müssen.<sup>3</sup> Dies einzusehen, erfordert keine Erfahrung, sondern ergibt sich allein aus dem Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens. Aus ihm begründet sich nach Kant der unübertreffliche Wert der menschlichen Person. Achtung verdient ein Mensch also deshalb, weil er über eine metaphysische *Eigenschaft* verfügt, die ihn „über alle Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt.“<sup>4</sup>

Mir scheint die Begründung des Achtungsgebots mit einer den Menschen von den Tieren unterscheidenden höheren Eigenschaft allein schon deswegen nicht ausreichend, weil sich daraus nichts über die notwendige Funktion der Achtung im Zusammenleben ergibt, geschweige denn ein Zugang zu ihren unterschiedlichen Formen. Im Folgenden möchte ich den universalen Anspruch von Menschen auf Achtung daher allein mit der von wohl allen Menschen geteilten Erfahrung ihrer Unentbehrlichkeit für die Entwicklung menschenwürdiger Verhältnisse begründen. Wenn man den Menschen als ein verletzliches Wesen kennt, das zur Entwicklung und Aufrechterhaltung seiner Selbstachtung der Rücksicht anderer bedarf, dann ergibt sich allein schon aus dieser Verfassung so etwas wie ein Grundanspruch auf Achtung.<sup>5</sup> (Wenn ich davon ausgehe, dass das Achtungsgebot sich aus den Bedingungen des Zusammenlebens ergibt und einem jeden Menschen mit hinreichender Sozialerfahrung einsehbar ist,

2 Zum Verhältnis moderner und traditioneller Moral vgl. auch meine breiter angelegte Studie *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin 2011.

3 Kant, MS 462.

4 Ebd.

5 Auf die in der Philosophie vertretenen verschiedenen Begründungen von Achtung von Kant bis zu der sozialen Begründung, der ich mich hier anschliesse, kann ich hier nur sehr knapp eingehen; vgl. die ausführlichere Rekonstruktion bei Avishai Margalit (1999), *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt a. M., 77-98

1 Kant, Immanuel (1797; 1968), *Die Metaphysik der Sitten*, §38, in: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VI, Berlin/New York, 462

möchte ich damit nicht bestreiten, dass es *faktisch* menschliche Verhältnisse gibt, auch innerhalb sehr kultivierter Gemeinschaften, die eher als Beziehungen zwischen Menschen im Naturzustand zu beschreiben wären.) Er umfasst nicht nur ein Verbot von extremen Demütigungen. Es ist mehr als diese minimale, negative Form von Achtung erforderlich, um eine Lebensform entwickeln und aufrechterhalten zu können, die Personen als wertvoll empfinden können. Die Achtung, die jedem gebührt, ist aber auch nicht mit der Hochschätzung oder Bewunderung zu verwechseln, die sich im Unterschied zur Achtung auf spezielle Fertigkeiten und Vollkommenheiten der Person bezieht, die sie anderen gegenüber überlegen erscheinen lassen.<sup>6</sup>

Wörtlich bezeichnen die Begriffe *Achtung* und *Respekt* (vom lat. *respicere*: zurückblicken) so etwas wie eine angemessene Art der *Aufmerksamkeit* bzw. *Rücksicht*; entsprechend werde ich „Achtung“ und „Rücksicht“ im Folgenden synonym verwenden. Die Begriffe stehen im Gegensatz zu Ignoranz, Nachlässigkeit oder gar absichtlicher Rücksichtslosigkeit in den Beziehungen zwischen Personen.<sup>7</sup> *Worauf* zu achten ist, was zu berücksichtigen ist, wird durch den Begriff nicht festgelegt. Im Folgenden möchte ich diese Ansprüche auf drei Ebenen präzisieren: *Erstens* mit Blick auf verschiedene Typen von Menschenbildern. *Zweitens* als Aufmerksamkeit gegenüber dem Individuum. Und *drittens* als Rücksicht gegenüber dem Menschen sowohl als einem gegenüber anderen Menschen gleichermaßen zu achtenden, als auch in seinen Unterschieden wahrzunehmenden Wesen.

## 2. Zurückhaltung und Fürsorge als Formen der Achtung

Wenn wir, anders als Kant, den allgemeinen Anspruch auf Achtung aus der Verletzlichkeit und Angewiesenheit des einzelnen Menschen im Zusammenleben herleiten und nicht aus metaphysischen Annahmen über seine Natur, dann liegt es nahe, die in einem jeweiligen kulturellen Kontext geltenden Ansprüche der Achtung dem Menschenbild entsprechend zu präzisieren, das die Art dieser Verletzlichkeit und Angewiesenheit genauer beschreibt. Wenn wir beispielsweise zwischen individualistischen und sozialen Menschenbildern unterscheiden, müssten sich hieraus auch elementare Unterschiede zwischen den Ansprüchen auf Achtung ergeben. Und diese Vermutung bestätigt sich sowohl mit Blick auf die entsprechenden Gesellschaftstheorien als auch die Kulturgeschichte. Je nachdem, wie der Mensch verstanden wird, kann die Achtung offenbar entgegengesetzte Verhaltensweisen erfordern, nämlich einerseits den Verzicht darauf, sich in gewisse Belange einzumischen, andererseits die positive Pflicht, die Wohlfahrt oder Entwicklung der Mitmenschen aktiv zu fördern.

Im Kontext einer liberalen politischen Theorie beispielsweise, wo die Freiheit des Individuums, seine Rechte und seine Interessen grundlegende Werte darstellen, verbietet die Achtung, die Rechte und individuellen Interessen der Person zu verletzen, sie verpflichtet aber nicht, aktiv ihre Wohlfahrt zu fördern. Die Gründe hierfür ergeben sich aus dem liberalen Menschenbild: Wenn Menschen als einzelne Individuen gedacht werden, die sich zu begrenzten Zwecken wie ihrer physischen Sicherheit zu Gemeinschaften zusammenschließen, wo sie je eigene Ziele verfolgen, liegt kein

6 Zu dieser Unterscheidung vgl. Stephen L. Darwall (1995), „Two Kinds of Respect“, in *Dignity, Character and Self-Respect*, New York/London, 181-198

7 Einen Überblick über die verschiedenen Bedeutungen und etymologischen Grundlagen von „respect“ gibt Robin Dillon in seinem Eintrag „respect“ in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, vgl. <http://plato.stanford.edu/entries/respect>

Grund vor, diesen Individuen ein Recht auf Unterstützung durch andere einzuräumen. Man hat jedoch Grund, ihnen *Abwehrrechte* gegen die Übergriffe anderer Individuen und gegen staatliche Einmischung zuzusprechen: *negative* Rechte, in der privaten Sphäre, im eigenen Tun und Lassen nicht behindert, gestört oder genötigt zu werden. Geht man hingegen von einem Menschenbild aus, wonach sich die menschlichen Fähigkeiten erst im kultivierten Zusammenleben entwickeln können und die Gemeinschaft dem Leben des Einzelnen überhaupt erst Sinn und Würde gibt, dann hat man allen Grund, Personen auch *positive* Rechte zuzusprechen: berechnete Ansprüche auf das Maß an Unterstützung durch andere, das zur Ausbildung der eigenen Fähigkeiten und zur Verfolgung gemeinsamer Projekte erforderlich ist. Entsprechend wäre auch die angemessene Rücksicht gegenüber Personen in einem solchen Kontext auf das Ziel der persönlichen und gemeinschaftlichen Entwicklung kultivierter sittlicher Verhältnisse zu beziehen. (Ein solches Menschenbild verbindet so weit entfernte Formen des Selbstverständnisses wie die altägyptische Ethik, zu der ich noch kommen werde, und die Sozialphilosophie Hegels.)

Da mit *negativen* und *positiven* Rechten verschiedene Formen von Achtung verbunden sind, werde ich im Folgenden auch verschiedene Begriffe verwenden und die Rücksicht auf negative Rechte als *Zurückhaltung* bzw. *zurückhaltenden Respekt*, die Rücksicht auf positive Rechte hingegen als *Fürsorge* bezeichnen. Zurückhaltung und Fürsorge sind beides unverzichtbare Formen der Achtung, die jedoch in den verschiedenen kulturellen Kontexten unterschiedlich geschätzt und gewichtet werden. Zwar kann es immer wieder Grund geben, diese faktischen Unterschiede in den Vorstellungen von Achtung unter universalen Gesichtspunkten (wie denen der Menschenrechte) zu kritisieren. Da es jedoch nicht umgekehrt die Möglichkeit gibt, die Art von Achtung, die wir im Zusammenleben brauchen, allein aus allgemeinen kulturübergreifenden Erwägungen (etwa Kants Begriff des Vernunftwesens) herzuleiten, muss auch normative Kritik auf die realen Kontexte Bezug nehmen, aus denen die Formen der Achtung ihren Sinn beziehen.

Die Kontextabhängigkeit der in einer konkreten Situation geltenden Ansprüche auf Achtung wird in der Philosophie nicht selten unterschätzt. So heißt es, dass beispielsweise in einer Situation, in der ein Mensch in Gefahr ist und der Hilfe bedarf, ein jeder, der helfen könnte, allein durch den Umstand seiner Notlage auch dazu verpflichtet sei.<sup>8</sup> Es ist aber durchaus möglich, dass eine solche Hilfeleistung in Konflikt mit den Geboten des zurückhaltenden Respekts gerät. Fürsorge kann in einem Kontext, in dem der zurückhaltende Respekt vor der Eigenverantwortung des anderen gewisse soziale Beziehungen bestimmt, als Mangel an Respekt empfunden werden, umgekehrt werden gewisse Formen des zurückhaltenden Respekts im Kontext „fürsorglicher“ Ethiken unmoralisch erscheinen. Es gibt daher *faktisch* kein in allen einschlägigen Situationen und kulturellen Kontexten geltendes Tötungsverbot oder Hilfegebot, und das hat in manchen Kontexten den moralischen Grund, dass es die dort für wesentlich wichtiger gehaltene Verpflichtung zur persönlichen Zurückhaltung verletzen könnte. Es gibt aber auch keine hinreichende *normative* Grundlage, die faktische Unterschiedlichkeit in der relativen Gewichtung von Respekts- und Fürsorgepflichten durch einen übergreifenden einheitlichen Anspruch auf Achtung zu kritisieren.

In manchen Gesellschaften verbietet es der Respekt, auf die Schwäche von Personen zu reagieren, die in gewissen Beziehungen zu einem stehen. Beispielsweise nehmen junge Fulbe-Frauen, wie die Ethnologin Elisabeth Boesen berichtet, einen

8 Peter Schaber (2003), „Die andere Moral des ethischen Subjektivisten“, in: Schaber, Peter/Hüntelmann, Rafael, Hg. *Grundlagen der Ethik, Normativität und Objektivität*, Frankfurt a. M. 9-24

leidenden Zustand der Schwiegermutter nicht wahr und wenden sogar den Blick ab, wenn sie zusammenbricht. (Gegenüber der eigenen Mutter hingegen ist fürsorgliches Verhalten möglich und üblich, da sich niemand schämt, vor der eigenen Tochter hilflos zu erscheinen.) Angehörigen einer christlich geprägten Kultur mag dieses Verhalten grausam erscheinen, obschon beispielsweise auch eine junge Frau in einer europäischen Straßenbahn nicht sicher sein kann, ob es dem gebrechlichen älteren Herrn, dem sie ihren Platz anbieten möchte, nicht demütigend erscheinen könnte, öffentlich auf seine Schwäche aufmerksam gemacht zu werden (und wesentlich schlimmer als das Ertragen der physischen Mühsal). Das Verhalten der jungen Fulbe drückt jedoch (im Sinne nicht der psychischen Motive, sondern der sozialen Symbolik) nicht Gleichgültigkeit und Mitleidlosigkeit, sondern Respekt aus; sie weigert sich, den Schwächezustand ihrer Schwiegermutter überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, weil es für jene demütigend wäre.<sup>9</sup> Eine dem christlichen Gebot entsprechende Fürsorge, wie wir sie aus der Geschichte vom barmherzigen Samariter kennen, kann in einer den Respekt betonenden Kultur als entwürdigend empfunden werden.

Vergleichbare Differenzen findet man auch zwischen dem kontinentalen und dem angelsächsischen Recht. So wird das Unterlassen einer Hilfeleistung, die dem potentiellen Helfer zumutbar gewesen wäre, in Portugal seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts unter Strafe gestellt.<sup>10</sup> Bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts hatten fünfzehn europäische Staaten entsprechende Pflichten in das Strafrecht aufgenommen. Im Gegensatz hierzu gibt es in den englischsprachigen Ländern (Großbritannien, Australien, USA, Kanada) bis heute weder eine zivilrechtliche noch eine strafrechtliche Verantwortung für unterlassene Hilfeleistung. (Ausnahmen sind spezielle Verhältnisse wie das eines bezahlten Leibwächters zu seinem Klienten.) Auch hier tritt die im Gleichnis vom barmherzigen Samariter tradierte moralische Aufwertung der selbstlosen Fürsorge vor dem Ideal der zu respektierenden Selbstverantwortung zurück: Wie bei den südindischen Waldbewohnern, von denen der nächste Abschnitt handelt, hat jeder das Recht, in Ruhe gelassen und nicht aktiv geschädigt zu werden, aber kein Recht auf Hilfe in Not, auch wenn dazu nur minimale Anstrengungen nötig wären.<sup>11</sup>

### 3. Zurückhaltender Respekt als Lebensform: Fallbeispiel I

Nachdem Formen der Achtung mit Blick auf die ihnen zugrundeliegenden Menschenbilder unterschieden wurden, möchte ich sie im Folgenden auf reale kulturelle Beispiele beziehen. Es geht mir dabei weder darum, die Moral aus der Wirtschaftsform herzuleiten, noch einen sogenannten moralischen Relativismus zu vertreten, sondern zu verdeutlichen, dass die verschiedenen Gestalten von Achtung zu Lebensformen

9 Vgl. Elisabeth Boesen (1999), 129

10 Mit Blick auf die Rechtspraxis in den angelsächsischen Ländern und Kontinentaleuropa folge ich hier Joel Feinberg (1991), "Moral and Legal Responsibility of the Bad Samaritan", in: *The Spectrum of Responsibility*, hg. v. Peter A. French, New York, 149

11 Zur Frage des moralischen Bewusstseins vgl. Feinbergs Auseinandersetzung mit Murphy und anderen zeitgenössischen Positionen in: Joel Feinberg (1991), 150 f. Das bedeutet nicht, dass in angelsächsischen Ländern insgesamt die Selbstverantwortung höher bewertet würde als in Europa; im Verbraucherschutz beispielsweise scheint das amerikanische Recht von einem unselbständigeren Konsumenten auszugehen als das europäische. Eine Reihe von Fällen schildern George W. Jarecke und Nancy K. Plant (2000), *Confounded Expectation The Law's Struggle with Personal Responsibility*, Illinois

gehören, die gewisse sozioökonomische und politische Umwelten voraussetzen. Anhand der Fallbeispiele lasen sich Typen der Achtung aufzeigen, die über den Einzelfall hinaus für das menschliche Zusammenleben Bedeutung haben und auch dort zum Verständnis der zwischenmenschlichen Beziehungen dienen können, wo ihnen im dominanten Selbstverständnis keine Relevanz zugestanden wird. Entsprechend der im letzten Abschnitt getroffenen Unterscheidung werde ich mich hier auf zwei unterschiedliche kulturelle Kontexte beschränken, von denen der eine insofern an ein liberalistisches Ideal erinnert (oder es auf die Spitze treibt), als Achtung dort nahezu ausschließlich die Gestalt persönlicher Zurückhaltung annimmt, während sie in dem anderen als aktive Fürsorge verstanden wird.

Die Idee, Personen seien einzelne Individuen, die in dem, worauf es ankommt, von anderen Personen unabhängig und für sich selbst verantwortlich seien, ist als Weltanschauung nicht nur im modernen Europa und Nordamerika verbreitet, wie merkwürdigerweise immer wieder behauptet wird.<sup>12</sup> Sie kommt in gewissen anderen kulturellen Umgebungen und Wirtschaftsformen in viel extremerer Form vor. Verstärkt tritt sie in Jäger-Sammler-Gesellschaften auf, die bei allen regionalen Verschiedenheiten gewisse charakteristische Strukturen aufweisen, die sie von den meisten sesshaften Gesellschaften unterscheiden. So findet die Jagd gewöhnlich in relativ kleinen Gruppen statt. Wer jede Person, mit der er zusammentreffen könnte, persönlich kennt, weiß auch aus eigener Erfahrung, was von ihr zu erwarten ist und kann sein eigenes Verhalten entsprechend ausrichten. Ein Zusammenleben ist daher in solchen Kontexten auf einer sehr viel geringeren Grundlage von Regeln und Normen möglich als in sesshaften Gesellschaften größeren Umfangs.<sup>13</sup> Zugleich gibt es eine Möglichkeit zur Konfliktlösung, die zu einem gewissen Grad auch in modernen Industriegesellschaften gegeben, in sesshaften Ackerbaugesellschaften aber nahezu ausgeschlossen ist: die Möglichkeit, die Gruppe zu verlassen und sich einer anderen anzuschließen. Das kann zu einer starken sozialen Fluktuation in den Gruppen und einer entsprechenden Schwächung der sozialen Bindungen führen. Verglichen mit Ackerbaugesellschaften ist die Bedeutung der Verwandtschaft gering: Da Jäger- und Sammlergruppen nicht mehr besitzen, als sie herumtragen können, wird wenig vererbt, auch Brautpreiszahlungen sind eher unüblich. Daher können Familiengründungen als eine rein individuelle Angelegenheit erscheinen, die keine Mithilfe der Verwandtschaft erfordert.

In solchen Gesellschaften findet sich nicht selten eine Weltanschauung, die man als "atomaren Individualismus" bezeichnen könnte. Jeder trägt allein selbst die Verantwortung für das eigene Leben (mit Ausnahme von Kindern), die von anderen unbedingt respektiert werden muss. Ein solches Selbstverständnis könnte sich schwerlich in Gesellschaften entwickeln, in denen die Möglichkeiten der Einzelnen durch ihre Positionen in einem komplexen Verwandtschaftssystem bestimmt werden und wo sie zum wirtschaftlichen Überleben und bei der Gründung einer Familie immer von der Unterstützung durch andere abhängig bleiben. Jäger und Sammler hingegen sind nur bei der Treibjagd auf Zusammenarbeit angewiesen. Das Ideal des autarken und

12 Vgl. Sigrd Brandt (2002), „Person und Autonomie“, in: *Die autonome Person – eine europäische Erfindung?*, hg. v. Klaus-Peter Köpping/Michael Welker/Reiner Wiehl, München, 281

13 Dieser Vergleich von Jäger-Sammler-Gesellschaften mit Ackerbauern folgt ethnologischen Befunden, wie sie bei Simon Roberts aufgearbeitet sind; vgl. der (1979), *Order and Dispute*, Oxford, insbes. 31. Fallbeispiele sind auch enthalten in: E. Adamson Hoebel (1968), *Das Recht der Naturvölker*, und, darauf aufbauend, in: Uwe Wesel (1985), *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*, Frankfurt.

selbstverantwortlichen Individuums spiegelt hier eine weitgehende reale wirtschaftliche Autarkie und Eigenorganisation des Lebens wieder.

Auf das Ethos solcher Jäger-Sammler-Gruppen passt Nietzsches Forderung, die Leidenden nicht zu beschämen: „Denn dass ich den Leidenden leidend sah, dessen schämte ich mich um seiner Scham willen; und als ich ihm half, da verging ich mich hart an seinem Stolz.“<sup>14</sup> Ihr Selbstverständnis als autarke und autonome Individuen würde es zu einer für alle Seiten peinlichen Angelegenheit werden lassen, Personen aus einer beschämenden Situation herauszuhelfen. In manchen Gesellschaften reagiert man nicht einmal auf Hilferufe im Busch, und bei einigen Inuit-Gruppen war es Praxis, diejenigen zu töten, die sich nicht selbst versorgen können.<sup>15</sup> Es handelt sich nach den kulturellen Normen nicht um „Morde aus niederen Motiven“, auch wenn dergleichen Motivationen in Einzelfällen vorkommen mögen; im kulturellen Selbstverständnis werden sie jedoch als ein Liebesdienst gegenüber den Betroffenen begriffen, da ein abhängiges, nichtautarkes Leben für einen Erwachsenen würdelos und beschämend sein muss.<sup>16</sup>

Die ökonomischen Voraussetzungen für die Entwicklung eines starken Autarkieideals und die damit verbundene Ablehnung sozialer Fürsorge sind in reinen Sammler-Gesellschaften noch stärker gegeben, die nicht einmal auf die Kooperation bei der Jagd angewiesen sind. Der Ethnologe Peter Gardner hat eine südindische Sammler-Gesellschaft untersucht, die eine besonders extreme Form zurückhaltenen Respekts kultiviert, welche nur ein Minimum an gesellschaftlicher Interaktion erlaubt. Gardner hat ihn als „symmetrischen Respekt“ (im Kontrast zu dem asymmetrischen Respekt in nicht-egalitären Gesellschaften) bezeichnet.

*Symmetrischer Respekt* erfordert die Vermeidung nicht nur von Aggression, sondern auch von Abhängigkeit, die als Zumutung, als Verletzung der Rechte anderer empfunden wird.<sup>17</sup> Fürsorge ist daher unter Palyians kaum möglich.<sup>18</sup> Der symmetrische Respekt verlangt sogar, Vorwürfe und Ratschläge zu unterlassen. Jede Kontaktaufnahme, Nachfrage, Aufforderung, etc. kann als respektlose Aufdringlichkeit wahrgenommen werden. Auf keinen Fall darf ein Kommentar moralisierende und autoritäre Töne annehmen, was einem Übergriff gleichkäme. Wer es für angebracht hält, bei einem Streit einzugreifen, muss sich auf den Versuch beschränken, die Parteien zu beruhigen und abzulenken. Wer sich respektlos benommen hat, muss sich nicht entschuldigen, hat aber auch kein Recht dazu; er verlässt den Ort, bis die Angelegenheit vergessen oder zumindest die Gefühle abgekühlt sind. Ein im Sinne der Palyians respektvolles Verhalten, das Rücksicht auf die Rechte und Interessen aller nimmt, besteht nicht im Reden und Verhandeln, nicht in der Suche nach einer gerechten Lö-

14 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Zweiter Band, „Von den Mitleidigen“ in: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 4, Berlin/New York, 113

15 Vgl. Peter M. Gardner (1966), „Symmetric Respect and Memorated Knowledge: The Structure and Ecology of Individualistic Culture“, in: *Southwestern Journal of Anthropology* 22, 401

16 Die Schwierigkeit, aus christlicher Sicht Praktiken wie die Tötung der Gebrechlichen zu „verstehen“ wird erhellend diskutiert bei Karl Duncker, „Ethical Relativity (An Enquiry into the Psychology of Ethics)“, *Mind* XLVIII, 1939

17 Peter M. Gardner (1966), 396 f.

18 Daß diese negative Einstellung gegenüber der Fürsorge durch das moralische Ideal des Respekts bedingt ist, und nicht etwa durch genetische Prädispositionen oder die Umweltbedingungen, zeigt ihr Verhalten gegenüber Kindern, die noch nicht als autarke Personen gelten: Den kleinen Kindern wird große Wärme und Aufmerksamkeit geschenkt, und auf das Geschrei eines Babies oder Kleinkindes nicht unverzüglich zu reagieren, scheint nahezu undenkbar. Erst wenn die Kinder älter werden, wird ihnen durch demonstrativ gleichgültiges Verhalten allmählich der erwünschte Respekt anerkundet.

sung oder gar in der Bestrafung von „Übeltäters“, sondern im Nichtstun und Schweigen: einer Haltung, in der es unmöglich ist, die Rechte anderer zu verletzen.<sup>19</sup>

#### 4. Solidarische Fürsorge: Fallbeispiel II

Die Palyians repräsentieren das Extrem einer radikal individualistischen Kultur, in der Fürsorge kaum möglich ist, ohne gegen die Gebote des Respekts zu verstoßen. Eine solche ethisch motivierte Ablehnung von Fürsorge ist auch dem modernen Denken nicht ganz fremd. Bekanntlich hat Nietzsche die traditionelle christliche Hochschätzung von Fürsorge und Mitleid, unter deren Gesichtspunkt die respektvolle Zurückhaltung als Egoismus und Gleichgültigkeit erscheint, als schamlose Selbsttäuschung über die eigenen Dominanzbedürfnisse gedeutet.<sup>20</sup>

Nietzsche hatte u. a. die Machtverhältnisse im Sinn, die durch Fürsorge etabliert oder reproduziert werden und oft ihr verstecktes Motiv darstellen. Denn Fürsorge erweitert den Bereich unserer Sorge und entsprechend unseres Handelns um den einer anderen Person. Sie besteht darin, dass wir uns für andere Personen mitverantwortlich fühlen und entsprechend für sie mithandeln – indem wir etwas für sie tun oder Einfluss auf ihr Handeln nehmen. Fürsorge setzt daher eine gewisse Asymmetrie in der sozialen Beziehung, eine Differenz an Handlungsfähigkeit voraus. Die Form des Respekts, die dieser asymmetrischen Fürsorgerelation entspricht, ist der Respekt, den die sozial schwächere der stärkeren Person entgegenbringt: ein Respekt, der sich auf besondere Verdienste oder Fähigkeiten bezieht.

Fürsorge muss jedoch nicht notwendig eine einseitige Form der Selbstverwirklichung des Gebers sein, die den Empfänger Würde kostet. Es hängt vom Menschenbild und der Deutung der Motive ab. Wo niemand als autark betrachtet wird, sondern *alle* als abhängig, kann Fürsorge auch als ein Akt der Dankbarkeit des Gebers für selbst empfangene Wohltaten angesehen werden, und somit als Glied in einer Kette des Gebens und Nehmens, in der niemand nur Empfänger oder nur Geber ist. In diesem Fall drückt die Fürsorge Achtung vor dem Empfänger aus. Die mangelnde Bereitschaft zur helfenden Intervention würde umgekehrt nicht Respekt vor der Eigenverantwortung des Anderen ausdrücken, sondern eine sittenwidrige Weigerung, seine Pflichten im Rahmen eines Systems zu erfüllen, in dem jeder abhängig von der Unterstützung anderer ist.

Das den Idealen der Selbstgenügsamkeit bei den Palyians entgegengesetzte Verhaltensideal wäre das einer Person, die allen gegenüber zur *anteilmehmenden Fürsorge*, *Kommunikation* und *Hilfeleistung* verpflichtet ist. Der Gedanke einer Pflicht zur

19 Da das Ideal des „symmetrischen Respekts“ die Kommunikation sehr einschränkt, wirkt es sich auch auf die kognitiven Fähigkeiten der Palyians aus. Nach dem Bericht Gardners ist es der Entwicklung der Fähigkeit zur begrifflichen Weltstrukturierung hinderlich. Die Palyians orientieren sich in ihrem Verhalten viel weniger an traditionellen Regeln des sozialen Umgangs und abstrakten Taxinomien der Gegenstände als die Mitglieder anderer Gesellschaftstypen. Sie lassen sich eher von einem idiosynkratischen, aus eigenen Erfahrungen herrührenden Wissen von der Natur und der Gesellschaft leiten. Gardner hat es *memorated knowledge* genannt: „A term for knowledge which is held on the idiosyncratic level, the result of personal experience and individual analysis, rather than being derived from group opinion or tradition.“ Ähnliche Befunde sind auch für andere südindische Gruppen bestätigt worden; vgl. dazu Brian Morris (1991), *Western Conceptions of the Individual*, Oxford, Kap. 6, Abschn. 5, insbes. 266

20 Vgl. Friedrich Nietzsche (1999), *Also sprach Zarathustra*, „Von den Mitleidigen“, in: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 4, Berlin/New York, 113: „Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden; zu sehr gebracht es ihnen an Scham.“

Hilfeleistung und Unterstützung ist in vielen Gesellschaften verbreitet, bezieht sich oft aber nur auf die Familienmitglieder. Dann wird die Solidarität innerhalb von Verwandtschaftsgruppen aufrechterhalten, die gegenüber einer potentiell feindlichen Außenwelt nicht-verwandter Gruppen aufeinander angewiesen sind.<sup>21</sup> Nach altägyptischer Vorstellung ist es hingegen der Staat, der die Einzelnen vor der Gewalt der Mächtigen schützt.<sup>22</sup> Auf dieses Modell möchte ich im Folgenden näher eingehen, da es in ähnlich paradigmatischer Weise für ein Primat der Anerkennung als Fürsorge steht, wie die Sitten der Palyians für ein Primat des Respekts. Dabei stütze ich mich auf die Darstellung von Jan Assmann.

Das Ideal des Staates wurde im Alten Ägypten durch die Göttin Ma`at verkörpert.<sup>23</sup> Jan Assmann hat dafür die Begriffe der "vertikalen Solidarität" und der "konnektiven Gerechtigkeit" eingeführt.<sup>24</sup> Vertikale Solidarität findet im Rahmen einer hierarchischen Ordnung statt, die alle Menschen umfasst. Sie schützt vor Chaos und Ausbeutung. Gerechtigkeit im Sinne der Ma`at setzt also ein grundlegend anderes Weltbild voraus als das der Palyians: Nicht die Vorstellung von wirtschaftlich autarken und in ihren Fähigkeiten relativ gleichartigen Wesen ohne Interesse, über andere zu herrschen, sondern die Vorstellung von einem Ungleichgewicht der Kräfte, das ohne Regulierung in Chaos und Gewalt ausartet; entsprechend kann die Überlebens- und Handlungsfähigkeit der einzelnen nur dadurch gesichert werden, dass jeder in einen Handlungszusammenhang eingebunden wird, in dem die Starken die Schwachen nicht misshandeln und ausbeuten, sondern schützen.<sup>25</sup> Erst die Fürsorge der einen für die anderen schafft nach dieser Vorstellung die Bedingungen für Selbstverantwortung: Denn erst durch das Vertrauen auf eine Solidarität, welche die Angst vor Gewalt nimmt, sind auch die Schwachen imstande, ihr Leben zu organisieren. Ma`at galt daher im Alten Ägypten als soziales Lebensprinzip schlechthin – als "Atemluft".<sup>26</sup> Sie repräsentiert die allumfassende Form der wechselseitigen sozialen Achtung, die allen Menschen ein sinnvolles und würdevolles Leben ermöglicht. Zugleich verleiht sie allem Handeln Dauer, denn insofern ein der Ma`at gemäßes Handeln in einen übergreifenden Handlungszusammenhang eingebunden ist, unterliegt es nicht der Unbeständigkeit des sofort Vergänglichen.<sup>27</sup>

Wie sehr hier das Prinzip des zurückhaltenden Respekts vor dem der aktiven Fürsorge zurücktritt, illustriert die Klage des Oasenmanns (ein Text aus dem mittleren Reich, der die Grundprinzipien der Ma`at im Zusammenhang einer Rechtsbeschwerde erläutert):<sup>28</sup>

Der Oasenmann ist durch Gewalt und Rechtsbeugung all seiner Habe beraubt worden und klagt vor dem Hofmeister des Königs. Da er seine Beschwerde in ungewöhnlich schönen und gewählten Worten vorbringt, berichtet der Hofmeister dem König von dem Fall, der ihn bittet, den Kläger doch noch eine Weile hinzuhalten, um ihm noch mehr erbauliche Reden zu entlocken. Da der Beamte dem Kläger aber nicht den wahren Grund seiner

21 Vgl. hierzu E. Adamson Hoebel (1968), *Das Recht der Naturvölker*, Freiburg, insbesondere das Beispiel der Ifugao, 129 ff.

22 Jan Assmann (1990), *Ma`at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München, 238 ff., 245

23 Vgl. Jean Yoyotte, „Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne“, in: *Le jugement des morts*, Sources Orientales IV, Paris, 21

24 Ma`at steht etymologisch mit "richten" oder „Richtungssinn“ in Verbindung. Ihr Gegenteil wäre also Orientierungslosigkeit. Vgl. hierzu Jan Assmann (1990), 14

25 Jan Assmann (1990), 245

26 Jan Assmann (1990), 16

27 Vgl. Jan Assmann (1990), 16

28 Hier folge ich Jan Assmann (1990), 57 ff.

Hinhalten kann, muss dieser den Eindruck gewinnen, der Beamte sei untätig. Das führt dazu, dass er nunmehr heftige Vorwürfe gegen den Beamten selbst richtet.

Sowohl Inhalt wie Form der Vorwürfe wären in azephalen Gesellschaften wie den Palyians, wo symmetrischer Respekt gepflegt wird, undenkbar, aber auch in Stammesgesellschaften, wo man zur moralischen und rechtlichen Unterstützung ausschließlich gegenüber Verwandten verpflichtet ist. Denn die Vorwürfe drehen sich alle um den Tatbestand schuldhafter Nichtintervention. Sie besagen, dass derjenige, der an verantwortlicher Stelle gegen das Unrecht nicht einschreitet, an ihm mitschuldig wird.<sup>29</sup> Nicht durch falsches Handeln, sondern durch Unterlassen, durch Nichthandeln vergeht man sich an der Ma`at.

Die besondere Schuldhaftigkeit der Nichtintervention ergibt sich aus der ägyptischen Handlungstheorie, wonach alles Handeln, wie Assmann es ausdrückt, "kommunikativ verzahnt" ist: Es "ist entweder Antwort oder erfordert eine Antwort."<sup>30</sup> Im Kontrast zu den Handlungstheorien von Gesellschaften wie den Palyians kann nach ägyptischer Vorstellung niemand allein existieren und handeln – Handeln bedeutet immer für andere zu handeln.

Die Vorstellung von der Verzahnung des Handelns bezieht sich nicht etwa nur auf bestimmte Handlungsarten wie selbstlose Wohltaten und die unmittelbare Entgeltung von Wohltaten. Sie erstreckt sich vielmehr als Norm auf alles Handeln und schließt dabei vergangene und zukünftige Geschlechter ein. Ein Nichthandeln betrifft daher nicht nur denjenigen, dem nicht geantwortet wird, sondern wirkt sich potentiell auf die gesamte Kette des Füreinanderhandelns aus. Denn wenn man nicht mehr damit rechnen kann, dass andere für einen handeln werden, wenn man für sie handelt, entfällt die Motivation zum solidarischen Handeln überhaupt. Das hätte nach ägyptischer Vorstellung zur Folge, dass die Welt zum allgemeinen Kampfplatz wird. Eine verantwortliche Person handelt daher nicht nur in Rücksicht auf einzelne, sondern zur Aufrechterhaltung der gesamten Ordnung, der Tätigkeit aller. In den Worten des Oasenmanns:

„Ein guter Charakter kehrt zurück an seine Stelle von gestern, denn es ist befohlen: Handle für den, der handelt, um zu veranlassen, daß er tätig bleibt. Das heißt, ihm danken für das, was er getan hat.“<sup>31</sup>

Die Rücksicht auf andere, die in der ägyptischen Verpflichtung zur Rückkehr an die Stelle von Gestern zu Ausdruck kommt, beruht auf dem Gedächtnis. Dieses Gedächtnis ist nicht mit der natürlichen, angeborenen Fähigkeit des Menschen zu verwechseln, spontan und unwillkürlich Vergangenes mehr oder weniger zu „erinnern“. Es wird durch die richtige soziale Einstellung, nämlich die Anerkennung der vergangenen Handlungen anderer gewonnen. In den Worten des Oasenmanns:

„Verhülle Dein Angesicht nicht gegenüber dem, den Du gekannt hast, sei nicht blind gegenüber dem, auf den du geblickt hast, stoße nicht zurück den, der sich bittend an dich wendet, sondern laß ab von diesem Zögern (wz, "Trägheit"), deinen Ausspruch hören zu lassen, Handle für den, der für dich handelt!“<sup>32</sup>

29 Jan Assmann (1990), 60

30 Jan Assmann (1990), 61

31 Jan Assmann (1990), 62

32 Jan Assmann (1990), 63 f.

nicht nur einen interessanten Einblick in unterschiedliche kulturelle Gewichtungen geschlechtsspezifischer Ehrvorstellungen, sie ist auch Ausdruck einer gewissen Hilflosigkeit im Selbstverständnis, die mit der modernen Assoziation von Achtung mit Gleichheit zusammenhängt. Jakobson-Widding führt die Formen und Bedeutungen von Achtung bei den Manyika im Unterschied zu ihrer eigenen Kultur auf den Unterschied zwischen einem rein sozialen Ehrbegriff bei den Manyika, der auf Ungleichheit basiere, und einem Begriff der Menschenwürde in ihrer eigenen Kultur zurück, der die Würde einer Person an ihre Gleichbehandlung bindet.<sup>38</sup> Da die Achtung bei den Manyika mit hierarchisch geordneten sozialen Kategorien verbunden ist, bringt sie nicht die Gleichheit, sondern die Verschiedenheit von Personen zum Ausdruck, die jeweils mit geschlechtsspezifischen institutionellen Rollen identifiziert werden. Entsprechend wird die Ehre verletzt, wenn die diesen Rollen entsprechenden Vorrechte nicht berücksichtigt werden:

„The code implied in tsika is concerned with the obligation to respect other people in their capacity as social persons, rather than in their capacity as individuals. It is a code concerned with hierarchically arranged social categories, and with the necessity to mark the distinctions between different kinds of people. If you do not mark these distinctions, you will not only upset the social order. Above all, you will humiliate people, and deprive them of their sense of dignity.“<sup>39</sup>

Achtung wird gegenüber Männern anders ausgedrückt als gegenüber Frauen. Beispielsweise würde es einen Mangel an Achtung bezeugen, einen Mann zu beschenken, während man Frauen gegenüber Achtung durch Geschenke ausdrückt. So berichtet Jakobson-Widding von dem Ärger einer Manyika-Frau, die vergeblich auf ein Geschenk durch einen weißen Farmer wartete, das Achtung gegenüber ihr *als einer Frau in einer relativ hohen sozialen Position* bezeugt hätte. Diese differenzierende Auffassung von Achtung gegenüber der Person als einer *soundso* (als einer Frau, Würdenträgerin, etc.) hält Jakobson-Widding für unvereinbar mit ihren eigenen modernen „Skript“, das auf der Gleichheit aller Menschen basiere; darin läge ihr Sinn für Würde.<sup>40</sup> So habe sie sich respektlos behandelt gefühlt, als der weiße Vermieter einer Hütte, Mitglied einer missionierenden religiösen Gruppe, ihr Mietgesuch mit der Begründung ablehnte, die Hütte sei nur für Personen zu mieten, „die für Gott arbeiten“. Sie habe dieses Verhalten als respektlos empfunden, weil dadurch ihre Erwartung „to be treated as an equal human being by another“<sup>41</sup> enttäuscht worden sei.

Bei solchen Interpretationen sind Wahrheit und Illusion schwer zu trennen. Zweifellos unterscheiden sich die Achtungsauffassungen der Manyika von denen im modernen Europa. Und dieser Unterschied hängt wohl auch irgendwie damit zusammen, dass gewisse moderne egalitäre Vorstellungen bei den Manyika unbekannt sind und Europäer umgekehrt dazu neigen, Achtung mit Gleichbehandlung zu assoziieren. Es gibt jedoch auch im modernen Europa kein egalitäres „Skript“, aus dem sich direkte Handlungsanweisungen in Lebenssituationen herleiten ließen, noch sind uns sachliche Gründe für Ungleichbehandlung unbekannt, auch wenn wir sie nicht auf dasselbe Verständnis der Geschlechter und der Ordnung der Dinge stützen wie die Manyika. Aus dem Gedanken der jeder Person gleichermaßen gebührenden Achtung lassen sich jedenfalls keine direkten Folgerungen bezüglich der Zulässigkeit von Bevorzu-

38 Zum Unterschied von Ehre und Würde vgl. auch Peter Berger (1984), „On the Obsolescence of the Concept of Honour“, in: *Liberalism and its Critics*, hg. v. Michael Sandel, New York, 149-158

39 Anita Jakobson-Widding (1997), 67

40 Anita Jakobson-Widding (1997), 68

41 Anita Jakobson-Widding (1997), 68

gungen zwischen Typen von Personen herzuleiten. Andernfalls müsste jede Art von Ungleichbehandlung ein Verstoß gegen den Anspruch auf Achtung sein. Moderne Lebensweisen verlangen jedoch nicht weniger als traditionelle differenzierende Formen der Achtung.

Wie soll man sich beispielsweise angemessen gegenüber Menschen verhalten, die kaum oder gar keine Verantwortung für sich selbst übernehmen können (kleine Kinder, geistig Kranke, Senile, etc.)? Wenn der Gedanke gleicher Achtung als Anweisung zu undifferenziertem Verhalten verstanden würde, würde er es nicht erlauben, solche Menschen anders zu behandeln als voll zurechnungsfähige Personen. Andererseits müssen solche Menschen anders behandelt werden; sie zu *achten*, *verlangt* eine Art von Fürsorge, die voll zurechnungsfähige Personen aus Gründen der Achtung (im Sinne zurückhaltenden Respekts) nicht füreinander aufwenden sollten. Sie „gleich“ zu behandeln, kann daher nicht im Sinne von *gleichförmig* verstanden werden, sondern nur im Sinne von *gleichwertig*. Was dies aber im Einzelfall bedeuten könnte, welches Verhalten möglich, welches auszuschließen wäre, ist aus der Idee selbst nicht abzuleiten; dazu ist sie zu abstrakt.

Wir betrachten auch bei weitem nicht jede Bevorzugung als Missachtung. Man könnte das Beispiel der erfolglosen Bewerberin um eine Miethütte mit einem fiktiven Beispiel Lloyd Weinrebs vergleichen: dem sportlich unbegabten, aber leidenschaftlichen Baseball-Fan, der eines Tages bei den berühmten *Red Sox* aufkreuzt und vom Manager verlangt, in die Mannschaft aufgenommen zu werden. Sein egalitäres Argument lautet, dass er nicht weniger ein Recht darauf habe, aufgenommen werden, als die anderen Mitglieder der Mannschaft. Warum sollte eine hervorragende Koordination von Auge und Arm mehr zählen als seine unermüdliche Bereitschaft, dem Sport Opfer zu bringen und ihm alles unterzuordnen?<sup>42</sup>

Was zeigt dieses Argument über die Grundlagen von Achtung und Fairness? Hat der getreue Fan Grund, sich durch die Ablehnung in seiner Menschenwürde verletzt zu finden? Und in welcher Hinsicht unterscheidet sich sein Fall – wenn überhaupt – von dem der Ethnologin? Ob jemand Grund hat, sich durch eine Ablehnung in seiner Würde verletzt zu fühlen, hängt in solchen Fällen davon ab, ob wir meinen, dass er *unfair* behandelt wurde, und dies hängt davon ab, wie die Institution funktioniert, um die es geht. Die Ungleichbehandlung von Personen erscheint auch im modernen Leben nur mit Blick auf *bestimmte* Merkmale erniedrigend, die zu berücksichtigen in *diesen* Kontexten unfair, da *sachlich* nicht gerechtfertigt erscheint. Insoweit wir wirklich Achtung als Gleichbehandlung zu verstehen scheinen, handelt es sich daher eigentlich um ein Gebot der Objektivität und Unparteilichkeit.<sup>43</sup> So wie der Profi-Sport im amerikanischen Kontext funktioniert – und allgemein verstanden wird – liegt im Falle des jungen Mannes keine Verletzung seiner Menschenwürde vor, da er nicht über die speziellen Fähigkeiten verfügt, über die ein Baseball-Profi verfügen muss. Stellen wir uns jedoch einmal vor, der junge Mann käme aus einem fernen Land, wo Sport allein dem Spaß, der physischen Übung und vor allem dem Herstellen von Kontakten zwischen den Bewohnern eines Viertels dient. Aus diesem Grund nimmt er die *Red Sox* als den Verein seines Stadtteils wahr. Unter Voraussetzung dieser Auffassung vom Sport (die ja vielleicht auch die vernünftiger ist) würde die Ablehnung des Managers

42 Vgl. Lloyd Weinreb (1994), *Oedipus at Fenway Park. What Rights Are and Why There Are Any*, Harvard, Kap. 4, insbes. 72

43 Diese Auffassung vertritt Harry Frankfurt (1999) in: „Equality and Respect“, in *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, 146-154

in der Tat eine Missachtung darstellen, da es keinen erkennbaren sachlichen Grund hierfür gibt.

Entsprechend ließe sich das Gefühl der Ethnologin, in ihrem Menschenrecht auf gleiche Achtung verletzt worden zu sein, damit begründen, dass sie keinen *sachlichen* Zusammenhang zwischen der Vermietung und der Religionszugehörigkeit erkennen kann, da es in ihrem Land nicht erlaubt ist, mangelnde Religionszugehörigkeit als Ablehnung eines Mietgesuchs anzuführen; andere Begründungen von Ungleichbehandlungen wie das Nichtvorhandensein einer festen Anstellung, ein zu geringes Einkommen, ein unerwünschtes Haustier oder eine Tätigkeit als Musiker sind jedoch zulässig. Versteht der Vermieter sich jedoch selbst vor allem als Missionar und ordnet er alle Tätigkeiten der Förderung der Mission unter, dann kann es aus seiner Sicht einen durchaus sachlichen Grund für die Ungleichbehandlung religiöser und nichtreligiöser Bewerber geben.

Wenn diese Überlegungen richtig sind, dann ist die von der Ethnologin vorgenommene kategorische Unterscheidung zwischen den zwei „Skripten“ insofern irreführend, als sie fälschlicherweise suggeriert, das Ideal gleicher Achtung und eine nach Sachgesichtspunkten differenzierende Achtung schlössen sich aus, und die Realisierung der ersten wäre ohne die zweite möglich. Freilich, mit Blick auf die Inhalte der Sachgesichtspunkte bestehen gewiss erhebliche Unterschiede. Es ist aber auch durchaus denkbar, dass auch die Ethnologin sich ganz ähnlich wie die Manyika-Frau aufgrund der mangelnden Anerkennung als Frau oder Statusträgerin (*Ethnologin*) missachtet gefühlt hatte. Denn auch im modernen Leben legen wir auf Status Wert. Auch in modernen europäischen Gesellschaften verlangt die Achtung oft ein differenzierendes Verhalten nach Geschlecht, Alter, sozialer Rolle, Mitgliedschaft in derselben Vereinigung, Grad an intimer Bekanntschaft etc., etc. In vielen Kreisen gilt es als respektvoll, wenn Männer Frauen in den Mantel helfen, und nicht als Unterstellung physischer Behinderung, wogegen das umgekehrte Verhalten als potentiell respektlos wahrgenommen werden könnte, da der Betroffene dadurch als gebrechlich oder alt hingestellt würde. Amtsträger haben ein gewisses Anrecht auf Respekt, unabhängig davon, ob sie als Individuen wirklich respektabel sind oder dafür gehalten werden. Entsprechend werden Respektlosigkeiten wie die Beleidigung von Richtern oder „Widerstand gegen die Staatsgewalt“ anders geahndet als Respektlosigkeiten unter „gewöhnlichen“ Menschen. Wenn Europäer und Europäerinnen aufhören würden, solche Unterschiede zu berücksichtigen, würden sie wohl auch im derzeitigen Europa (wie Jakobson-Widding es allein über die Manyika sagt) „die soziale Ordnung durcheinanderbringen“ und die betroffenen „Würdenträger“ persönlich „verletzen und ihrer Auffassung von Würde berauben.“

Anschrift der Autorin: PD Dr. Maria-Sibylla Lotter, Philosophisches Seminar der Universität Zürich, Hadlaubstr. 51, CH-8006 Zürich