

# Selbsttäuschung

Eine Herausforderung für  
Philosophie und Psychoanalyse

Herausgegeben von  
Emil Angehrn und Joachim Küchenhoff

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

heit zum Zuge, die allen anderen Selbstentfremdungen noch vorausliegt. Selbsttäuschung zeigt sich darin nicht nur als ein exemplarischer Fall, sondern als ein innerster Kern existentieller Selbstverfehlung.

MARIA-SIBYLLA LOTTER

## He that trusteth his own heart is a fool<sup>1</sup>

### Ein ethischer Vergleich antiker und neuzeitlicher Konzepte der Selbstverken- nung

#### 1. Selbsttäuschung: ein epistemisches Phänomen?

Dass Menschen Dinge, die für sie wichtig sind, nicht immer zur Kenntnis nehmen und aus ihnen die naheliegenden Folgerungen ziehen, ist ein vertrautes Phänomen, das wir als Selbsttäuschung oder auch Selbstbetrug bezeichnen. In der analytischen Philosophie der Gegenwart wird es seit Jahrzehnten debattiert. Man fragt sich, was Selbsttäuschung eigentlich ist, wie sie möglich ist und ob sie überhaupt möglich ist.<sup>2</sup> Dabei geht man von zwei Varianten der Selbsttäuschung aus: Die einen<sup>3</sup> verstehen Selbsttäuschung als Weigerung einer Person, sich über wichtige Aspekte ihrer selbst klar zu werden, wobei ihr das, worüber sie sich täuschen möchte, nur in dem Sinne bewusst ist, dass sie sich vor einer näheren Befassung damit fürchtet, weil sie Unangenehmes erfahren könnte. Die anderen begreifen Selbsttäuschung als ein Sich-selbst-Belügen, wobei sich die Person durchaus im Klaren über das ist, worüber sie sich täuschen will; man erklärt sich dies mit einer Art Spaltung der Psyche in zwei Systeme, von denen das eine das andere belügt.<sup>4</sup>

Es ist charakteristisch für diese Diskussionen, dass Selbsttäuschung als ein rein erkenntnistheoretisches Problem behandelt wird:<sup>5</sup> So, als könne man unabhängig von ethischen und moralischen Gesichtspunk-

1 Zitiert nach Joseph Butler, Sermon X »Upon Self-Deceit«, in: Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, London 1969, S. 151: »And Solomon [...] said *He that trusteth his own heart is a fool*. This likewise was the reason why that precept, Know thyself, was so frequently inculcated by the philosophers of old.«

2 So geht etwa Alfred Merle in seinem einflussreichen Buch *Self-Deception Unmasked* vor, Princeton: Princeton University Press 2001; vgl. S. 3.

3 Vgl. Herbert Fingarette, *Self-Deception*, London: Routledge 1969; vgl. auch Alfred Mele, *Irrationality: An essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control*, New York: Oxford University Press 1987.

4 Vgl. Donald Davidson, »Täuschung und Teilung«, in: ders., *Probleme der Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp 2006, S. 332-353.

5 Einen Überblick über neuere Diskussionen bietet der Artikel von Ian De-weese-Boyd, »Self-Deception«, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford*

ten klären, ob Selbsttäuschung – allgemein betrachtet – ein willentliches oder ein unwillentliches Phänomen ist, ob diese oder jene Interpretation die richtige ist. Dabei wird ausgeblendet, dass Phänomene der Verken- nung gewöhnlich nur dann als Selbsttäuschung thematisiert werden, wenn sie unter moralischen oder ethischen Gesichtspunkten problema- tisch scheinen. Die Frage, was es bedeutet, sich selbst zu täuschen, stellt sich ebenso wie die Frage, was es bedeutet, freiwillig oder unfreiwillig zu handeln, vor dem Hintergrund menschlicher Verantwortung und mit Blick auf ethische Werte wie das antike Ideal eines guten Lebens oder moderne Konzepte von Autonomie.

Um diese Bezüge zu verdeutlichen, werde ich im Folgenden den modernen Paradigmen, die von einer willentlichen Selbstverken- nung ausgehen, ein antikes Konzept ungewollter Selbstverfehlung gegen- überstellen.<sup>6</sup> Ich verwende hier den eher ungebräuchlichen Ausdruck ›Selbstverken- nung‹ für die Gemeinsamkeiten der antiken und modernen Ansätze, da der geläufigere Ausdruck ›Selbsttäuschung‹ von vielen mit dem modernen Paradigma einer intentionalen Täuschung gleichgesetzt wird. Ein solcher Vergleich zweier Denktraditionen setzt eine gemein- same Grundlage voraus. Die antiken und modernen Konzepte über- schneiden sich vor allem in folgenden Merkmalen: Sie beziehen sich auf Verkennungen in wichtigen Fragen, nicht in beliebigen; was wichtig ist, ergibt sich aus dem Werte- und Normensystem, das die moralische Um- welt ausmacht. Die Objekte, über die man sich täuscht, sind nicht nur Eigenschaften oder Merkmale der Person selbst, sondern auch andere Personen, Tatsachen oder Möglichkeiten. Bei der Verkennung handelt es sich nicht um einen zufälligen oder unvermeidlichen Irrtum oder Un- wissenheit. Sie wird der Person zugerechnet, nicht äußeren Umständen, auf die sie keinen Einfluss hat, und auch nicht auf defizitäre persön- liche Eigenschaften wie Dummheit, mangelnde Bildung oder dergleichen zurückgeführt. Dabei wird unterstellt, dass die Person die Verkennung hätte vermeiden können und dass dies besser gewesen wäre; das gilt für die antiken Beispiele ebenso wie für die modernen. Anders als im Falle der Lüge ist die sich selbst verkennende Person nie nur Opfer, sondern auch Täterin. Die antiken und die modernen Konzepte unterscheiden sich jedoch erheblich mit Blick auf die Fragen, welche Arten von Selbst- verkennung besonders problematisch sind, welche ethischen und mo-

*Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2012 Edition, <https://plato.stanford.edu/entries/self-deception/>, letzter Aufruf: 22.3.2017.

- 6 Geht man von den modernen Selbstbewusstseinstheorien aus wie Kathi Bei- er, dann liegt es nahe, den antiken Autoren ein Bewusstsein von Selbsttä- uschung generell abzusprechen: Ein »philosophisches Interesse am Phänomen der Selbsttäuschung« habe sich erst im achtzehnten Jahrhundert entwickelt. Vgl. Kathi Beier, *Selbsttäuschung*, Berlin: De Gruyter 2010, S. 7.

ralischen? Schwierigkeiten sie aufwerfen, in welchem Maße die Person selbst schuld daran ist und ob sie dabei mehr als Täterin oder mehr als Opfer zu betrachten ist.

## II. Die komödiantische Version der Selbstverfehlung: Der Mythos vom ER

Selbstverken- nung gehört von Homer bis Platon zum umfangreichen Spektrum von menschlichen Fehleinschätzungen, die die vernünftige Gestaltung sowohl des politischen als auch des persönlichen Lebens be- hindern. Im Kontrast zum modernen Konzept der Selbsttäuschung, das einen subjektiven Willen zur Täuschung unterstellt, liegt der Schwer- punkt in der Antike eher auf einem selbst (mit-)erzeugten, aber unge- wollten objektiven Zustand des Getäuschtseins. Es ist ein Zustand, der dazu führt, dass die Menschen nicht das tun, was sie täten, würden sie sich nicht bezüglich gewisser Umstände ihrer Situation oder gar bezüg- lich dessen, was für sie gut ist, täuschen. Eine solche Selbsttäuschung wäre unter platonischen Vorzeichen als absichtliche Täuschung gar nicht denkbar, jedenfalls nicht, wenn es um wichtige ethische Fragen geht: Sich in der eigenen Seele über das für einen Wichtigste zu täu- schen, sei etwas, wovor sich jeder fürchtet und was niemand anstrebt, heißt es in Platons *Politeia*.<sup>8</sup>

Anders als in den modernen Ethiken geht es in der Antike beim The- ma Selbstverken- nung vor allem um das Misslingen oder das unzurei- chende Gelingen des eigenen Lebens, was misslingende Beziehungen zu anderen einschließt. Eine Diskussion von Fehleinschätzungen, die in quasi kondensierter Form sowohl die Ursachen der Täuschung als auch ihre ethische Dimension auf den Begriff bringt, findet sich bei Platon im Mythos vom ER: einem Märchen, das Platons Protagonist Sokra- tes gegen Ende des Dialogs *Politeia* erzählt und als einen Bericht des von den Toten wiederauferstandenen Pamphilius ER ausgibt. Die li- terarische Form des Mythos verweist auf frühere Diskussionen in der *Politeia* zum Thema Erkenntnis und Verkennung. Das ist zum einen So- krates' berühmte Kritik an den Dichtern, die in dem Vorschlag gipfelt, Dichter wie Homer aus einem idealen Staatsgebilde hinauszuerwerfen,

- 7 Ich verwende hier in Anlehnung an die unterschiedlichen Schwerpunkte der antiken und der modernen Moralphilosophie den Ausdruck »ethisch« mit Blick auf die Folgen des Handelns für die eigene Person und das eigene Le- ben und »moralisch« mit Blick auf die anderen Personen, die vom eigenen Handeln betroffen sind.
- 8 Vgl. *Politeia* 382a–b; Platon, *Der Staat*, übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971.

da sie unschöne (me kalos) Lügen beziehungsweise Fiktionen verbreiteten, die sich ungut auf die Seelen der Heranwachsenden auswirken würden. Damit ist die Dichtung nicht schlechthin verurteilt; denkbar sind auch »schöne« Lügen und Fiktionen, die zwar im wörtlichen Sinne falsch sind, die Rezipienten aber doch auf indirektem Wege der Wahrheit näherbringen können. Man kann den Abschlussmythos vom ER als Paradigma einer solchen »schönen« Lüge beziehungsweise Fiktion verstehen, der die Aufgabe der Dichtung quasi auf den Punkt bringt: dem Zuschauer beziehungsweise Leser zu zeigen, aus welchen selbstverantworteten Gründen das Leben scheitern kann, und was zu berücksichtigen ist, damit es gelingt.

Die mythische Erzählung handelt von den Erlebnissen des ER im Jenseits, nachdem er wieder zu den Lebenden zurückgekehrt war. Dazu gehört sein Bericht vom Schicksal der Verstorbenen im Jenseits, die zum Lohn für ihre guten oder schlechten Taten im letzten Leben je tausend Jahre in himmlischen oder höllischen Regionen verbringen und sich dann auf eine Wiedergeburt vorbereiten, die sie selbst auswählen können. Hierzu werden ihnen alle möglichen menschlichen und tierischen Lebensentwürfe vorgelegt, aus denen sie wählen können, wobei die Reihenfolge der Wählenden durch ein Losverfahren festgelegt wird. Ein Prophet stellt klar, dass nicht etwa die Götter, sondern die Seelen selbst verantwortlich für ihr Leben und dessen tugendhafte Ausführung sind:

»Ein Prophet [...] sei [...] auf eine hohe Bühne gestiegen und habe gesagt: Nicht euch wird der Dämon erlosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst gelost hat, wähle zuerst die Lebensbahn, der er dann notwendig verbunden bleibt. Die Tugend ist herrenlos. Jeder wird, je nachdem er sie mehr oder weniger achtet oder missachtet, auch mehr oder weniger von ihr haben. Die Schuld liegt beim Wählenden; Gott ist schuldlos.«<sup>9</sup>

Demnach ändert auch das Losverfahren, das für den Zufallsfaktor bei der Lebenssituation steht, in die man hineingeboren wird, nichts an der eigenen Verantwortung für das Leben, zumal der Prophet hinzufügt, selbst der Letzte im Losverfahren habe die Möglichkeit, ein glückliches Leben zu führen, vorausgesetzt, er wähle »mit Verstand«.

Genau das ist aber, wie die eher komischen Beispiele zeigen, die Sokrates als Bericht des ER anführt, eher die Ausnahme als die Regel. Die meisten wählen das, was ihnen aus ihrem früheren Leben vertraut ist, andere umgekehrt, um dem zu fliehen, was ihnen an Schrecknissen zugestoßen ist. So wählt die Seele des Orpheus das Leben eines Schwans, weil sie aufgrund ihrer Erfahrung mit brutaler weiblicher Gewalt auf

9 *Politeia* 617d-e.

keinen Fall von einer Frau geboren werden will, oder die des Aias das Leben eines Löwen, weil sie den Mitmenschen immer noch grollt und auf keinen Fall wieder unter Menschen leben möchte (Aias waren bekanntlich – wie er meinte, ungerechterweise – nach dem Fall Trojas nicht die Waffen des Achilleus zugesprochen worden, die stattdessen Odysseus erhielt).<sup>10</sup> Sokrates lässt diese Entscheidungen unkommentiert; mit Blick auf das ethische Ziel des guten Lebens liegt der Einwand nahe, dass die Seelen von Orpheus und Aias hier weit unter ihren Möglichkeiten gewählt haben, da sie sich nicht von der Vernunft, sondern von ihren Affekten leiten ließen. Wer aber unbelastet von traumatischen Erlebnissen der Vergangenheit etwas Neues wählt, handelt nicht unbedingt vernünftiger. So erweist sich die Wahl des glücklichen Gewinners des ersten Loses, der nach der Lebensform der politischen Alleinherrschaft greift, als die katastrophalste von allen. Von ihm wird berichtet:

»[Aus] Torheit und Gierigkeit aber habe er gewählt, ohne alles genau zu betrachten, und so sei ihm das darin enthaltene Geschick, seine eigenen Kinder zu verzehren, und anderes Unheil entgangen.«<sup>11</sup>

An ihm verdeutlicht der Bericht auch, warum sich die meisten Menschen einbilden, ihr Unglück sei durch andere als sie selbst verschuldet:

»Nachdem er es nun mit Muße betrachtet, habe er auf sich losgeschlagen und seine Wahl bejammert, nicht beachtend, was der Prophet vorausagt; denn er habe nicht sich selbst dieses Unheils Schuld beigelegt, sondern das Glück und die Götter und alles eher als sich selbst angeklagt.«<sup>12</sup>

Der erste Losgewinner erliegt also einer zweifachen Selbstverkenning: Er verkennt das für ihn Beste beziehungsweise Schlimmste, obgleich er es mit mehr Geduld und kritischem Verstand hätte begreifen können, und sodann die eigene Verantwortung für seine Lebensbahn.

Wenden wir uns der Frage zu, in welchem Sinne die Verkenning ihm als eine Selbstverkenning zurechenbar ist, denn hier handelt es sich ja offenkundig weder um ein Sich-selbst-Belügen, noch um eine willentliche Ausblendung wichtiger Tatsachen: Der Betroffene hat sich nicht etwa zu einer falschen Überzeugung überredet, obgleich ihm bekannt war, worauf eine Position unbegrenzter Macht bei Persönlichkeiten seines Typs hinauslaufen muss. Platon lässt keinen Zweifel, dass ihm dies nicht bekannt war: Wäre es ihm bekannt gewesen, hätte er sich zweifellos nicht so entschieden. Worin also besteht seine Schuld, wenn die Entscheidung nicht auf eine Täuschungsintention zurückgeführt wer-

10 Vgl. *Politeia* 620a-b.

11 *Politeia* 619b-c.

12 *Politeia* 619c.

den kann, sondern eher auf, sagen wir, eine unzureichende Selbsteinschätzung, Ungeduld, naive Unbedarftheit oder Unüberlegtheit? Schuldig sind die Seelen im Mythos vom ER nicht in dem tiefen Sinne einer Willensschuld für Vorsatztaten, auch nicht einer Fahrlässigkeit im Sinne eines bewussten Ausblendens und Inkaufnehmens von Nebenfolgen, sondern eher in dem Sinne, in dem der Mensch auch für das verantwortlich ist, was er nicht weiß, aber bei größerer Sorgfalt hätte wissen können. In den Worten des platonischen Sokrates:

»[Es ist] vorzüglich dafür zu sorgen, daß jeder von uns mit Hintansetzung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntnis nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme, zu erfahren und aufzufinden, wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend, aus allem vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen [...] was es zur Tüchtigkeit des Lebens beitrage, wohl in Rechnung bringend, und zu wissen, was zum Beispiel Schönheit wert ist mit Armut oder Reichtum gemischt und bei welcher Beschaffenheit der Seele sie Gutes oder Schlimmes bewirkt, und was [...] Vielwisserei und Unkunde und was alles dergleichen der Seele von Natur Anhaftendes oder Erworbenes miteinander vermischt bewirken, so daß man [...] auf die Natur der Seele hinsehend, die schlechtere und die bessere Lebensweise scheiden könne [...].«<sup>13</sup>

Die Ursachen der Selbstverkenntung sind also nicht in einem Willen zur Selbsttäuschung zu suchen, sondern in der verbreiteten Unterschätzung der Schwierigkeit, das für einen selbst richtige Leben auszuwählen; schwierig ist diese Aufgabe auch aus dem Grunde, dass die geforderte Selbsterkenntnis von Weltkenntnis – dem Wissen um die Schwierigkeiten und Herausforderungen des politischen Lebens und der menschlichen Beziehungen überhaupt – gar nicht zu trennen ist. Während niemand willentlich die Aufmerksamkeit vom Wichtigsten ablenkt und auf das Unwichtige richtet, sind sich die wenigsten darüber im Klaren, worauf sie aufmerksam sein sollten. Denn während der Naive und mit sich selbst Unvertraute glaubt, man könne allgemein zwischen lebenswerten und nicht lebenswerten Lebensmöglichkeiten unterscheiden, käme es nach Sokrates auf die Einschätzung an, wie sich eine bestimmte Lebensform auf die eigene Seele auswirken und vor welche Herausforderungen sie einen unter wechselnden ökonomischen und gesundheitlichen Verhältnissen, in verschiedenen Altersstufen etc. stellen würde. Um eine vernünftige Lebenswahl zu treffen, darf man sie also nicht nur unter einem oder wenigen abstrakten Gesichtspunkten wie Vermeidung von Frauen oder maximale Macht betrachten, sondern müsste im Grunde ein Dichter werden: Man müsste sich ein

<sup>13</sup> *Politeia* 618b–d.

konkretes Leben unter wechselnden Umständen ausgehend von einer realistischen Sicht der eigenen psychischen Verfasstheit in möglichst vielen Details vorstellen können. Umgekehrt erklärt sich die menschliche Verkommenheit aus der Neigung, auf abstrakte Ideen zu reagieren, anstatt sich die konkreten Auswirkungen von Entscheidungen deutlich zu machen: aus dem »Unwillen zu unterscheiden«, wie es Arbogast Schmitt auf den Punkt gebracht hat. Gemeint ist nicht eine aktive Weigerung, sondern eine Unterlassung aus mangelndem Problembewusstsein.<sup>14</sup> Platon zeigt, dass man zur Entwicklung der erforderlichen Sorgfalt nicht nur Erfahrung, sondern – um die nötige Selbstdistanz zu gewinnen – auch die Beratung vernünftiger und wohlgesonnener Freunde braucht. Während die Selbstverfehlung individuell bedingt ist, stellt ihre Aufklärung beziehungsweise Vorbeugung ein kollektives Unternehmen dar.

Umgekehrt führt der Bericht eine Reihe von Gründen und Ursachen an, aus denen sich unterschiedliche Typen von Fehlentscheidungen ergeben. So teilt der platonische Sokrates offenbar nicht die heute verbreitete Ansicht, schlechte Lebensentscheidungen seien auf Milieuschäden zurückzuführen, wohingegen ein Aufwachsen unter leidfreien glücklichen Umständen ausgezeichnete Voraussetzungen für eine vernünftige Lebensgestaltung böte. Eher ist das Gegenteil der Fall. So erklärt der Erzähler den Fehlgriff des glücklichen Losgewinners, der sofort aus Gier und Torheit die größtmögliche Macht gewählt hat, damit, dass er zu denen gehörte, die aus dem Himmel kamen und ihr früheres Leben unter sehr geordneten Verhältnissen verbracht hatten; zwar hatte er nie Verbrechen begangen, aber nicht aus sittlicher Einsicht, sondern aus Konventionalität so gehandelt. Eine wichtige Rolle bei solchen Fehlentscheidungen spielt nach Sokrates Unerfahrenheit im Leid. Die schlechte Entscheidung ist also mitnichten mit einem schlichten Überwältigtwerden der Vernunft durch Leidenschaften wie Machtgier zu erklären. Eine reine, nicht durch Erfahrung gewarnte Vernunft könnte dem platonischen Sokrates zufolge gar keine Orientierung bieten, auch wenn sie abstrakt um die Gefahren der Herrschaft wüsste. Vielmehr bedarf es leidvoller Lebenserfahrung, um sich der charakteristischen Risiken bestimmter Lebenssituationen bewusst zu sein. Wenn diese Erfahrungen jedoch nicht vernünftig reflektiert werden, besteht eine andere Gefahr, nämlich dass sie unkontrolliert verallgemeinert werden und so zu den lächerlichen Lebensentscheidungen (etwa aus Angst vor weiblicher Gewalt als Schwan leben zu wollen)

<sup>14</sup> Arbogast Schmitt, »Verbrechen und Schuld bei Platon und Aristoteles: Zur Unterscheidung und Bewertung moralischen Fehlverhaltens«, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 6/1 (2013), S. 23–49, hier S. 29.

führen. Wendet man diese Überlegungen auf das bekannte platonische Seelenmodell des Wagens an, vor den die thymotischen und epidemischen Seelenkräfte gespannt sind und der von dem vernünftigen Seelenteil gelenkt wird, dann wird deutlich, dass dieses Modell nicht schlicht als Herrschaft der Vernunft über die irrationalen Seelenkräfte zu verstehen ist. Gemeint ist eine wechselseitige und ganzheitliche Beziehung, in der die Vernunft durch die emotionalen Erfahrungen informiert wird, umgekehrt aber auch durch die Gestaltung der Lebensweise auf die Gestaltung der Leidenschaften und sozialen Gefühle zurückwirkt. Die Erkenntnis des Guten mit Blick auf das eigene Leben ist keine abstrakte Ideenschau, sondern vollzieht sich eher als »emotionale Intelligenz«. Die eigene Schuld an der Selbstverkenning besteht also darin, dass der Wählende sich von unreflektierten Emotionen oder abstrakten Allgemeinvorstellungen leiten lässt, anstatt seine Entscheidungsmöglichkeiten im Lichte seiner Erfahrungen zu durchdenken und sie sich in ihren Konsequenzen vorzustellen. Zum Beleg, dass diese Aufgabe im Prinzip lösbar ist und es sich bei der Verfehlung des guten Lebens somit nicht um ein unvermeidliches Unglück, sondern um eine eigene Verschuldung handelt, führt Sokrates Odysseus als den antitragischen Charakter schlechthin an, der sich dieser Aufgabe als einziger gewachsen zeigt. Odysseus tritt im Mythos vom ER als der ideale Wagenlenker auf, der sich weder von seinem Ehrgeiz, noch von Phobien leiten lässt: Nachdem er das letzte Los gezogen hat, betrachtet er in Ruhe und sorgfältig alle Lebensentwürfe von verschiedenen Seiten und entscheidet sich dann erfreut für das unspektakuläre Leben eines Privatmannes, das er, wie er sagt, auch gewählt hätte, wenn ihm das erste Los zugefallen wäre.<sup>16</sup>

### III. Tragische Selbstverkenning

Schon die Tragödien des fünften Jahrhunderts handeln von Fehleinschätzungen, die zum Misslingen des Lebens führen (oder, wie bei Philoktet, führen würden, wenn nicht ein Gott eingriffe). Die tragische Schuld, die sogenannte *Hamartia*, geht mitunter auf vorsätzliches Handeln zurück, mitunter aber auch nur auf unbewusste Unterlassungen; mal liegt eine Fehleinschätzung mit Blick auf die Tatsachen zugrunde, mal eine falsche Gewichtung der Dinge oder eine Ausblendung wichtiger Gesichtspunkte. Allen Fehleinschätzungen ist gemeinsam, dass sie Protagonisten unterlaufen, die alles andere als Dummköpfe oder Schwächlinge sind, aber gleichwohl nicht gegen Fehler gefeit. Folgt man der aristotelischen

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Platon, *Politeia* 620c.

Tragödienlehre,<sup>17</sup> dann handelt es sich stets um einen starken Charakter, der »das, was wirklich gut für ihn wäre, verfehlt.«<sup>18</sup>

So wähnt Antigone in der gleichnamigen sophokleischen Tragödie, ihr eigenes Leben und Glück bedeute ihr weniger als die Verbindung mit den Toten; und da sie kein Verständnis für die Anliegen der Staatsräson aufbringt, sondern darauf insistiert, ihrem im Kampf gegen den eigenen Staat gefallenen Bruder die letzte Ehre zu erweisen, begibt sie sich in eine vermeidbare Konfrontation mit dem Herrscher Kreon; erst als es zu spät ist, bedauert sie ihr eigenes Schicksal.<sup>19</sup> Auch Kreon nimmt die Dinge einseitig wahr; er ist weder bereit, auf seinen Sohn als Verlobten Antigones Rücksicht zu nehmen, noch, die mögliche Berechtigung von Antigones Position überhaupt in Erwägung zu ziehen, und löst so eine Kettenreaktion aus, die schließlich alles vernichtet, was ihm wichtig ist. Ödipus bewegt sich in einem noch viel komplexeren Gebilde von Selbstverkennungen, die in ihren Ursprüngen unverschuldet sind.<sup>20</sup> Da er ohne eigenes Verschulden in einem falschen Glauben darüber aufwächst, wer er ist, kommt es dazu, dass er unwissentlich seinen Vater tötet und seine Mutter zur Frau nimmt.<sup>21</sup> Vor diesem Hintergrund unverschuldeter Selbstverkennung betreibt er als König die Aufklärung des Königsmords und ignoriert dabei die Warnungen des Sehers Teiresias und seiner Frau Jokaste, die ihn in seinem eigenen Interesse zu bremsen suchen.<sup>22</sup> In »Die Frauen von Trachis«<sup>23</sup> erwartet Deianeira, die Frau von Herakles, die Rückkehr ihres Mannes, der nach einem Kriegszug seine Kriegsbeute, eine Prinzessin, vorausgeschickt hat, muss jedoch zu ihrem Leidwesen erfahren, dass es sich bei dieser Frau um seine Geliebte handelt, zu deren gewaltsamer Eroberung er überhaupt den Feldzug begonnen hatte. In verzweifelter Sorge, dass Herakles sie und ihren gemeinsamen Sohn verstoßen könnte, erinnert sie sich an ein Zaubermittel, das ihr einst ein Zentaur, als er im Sterben lag, als Liebeszauber angepriesen hatte.

<sup>17</sup> Da nur ein Bruchteil der Tragödien überliefert ist, ist man nicht nur in interpretatorischer, sondern auch in deskriptiver Hinsicht auf verallgemeinernde Beschreibungen der aristotelische Poetik angewiesen.

<sup>18</sup> Arbogast Schmitt, »Kommentar zum Kapitel 13«, in: Aristoteles: *Poetik*, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5, Berlin: Akademie-Verlag 2011, S. 435–510, hier S. 487.

<sup>19</sup> *Antigone*, übers. von Wolfgang Schadewaldt, in: Sophokles, *Tragödien*, Düsseldorf: Artemis und Winkler 2002, S. 134–191.

<sup>20</sup> *König Ödipus*, in: Sophokles, *Tragödien*, a.a.O., S. 192–261.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu K. Beier, *Selbsttäuschung*, a.a.O., S. 135.

<sup>22</sup> Sophokles, *König Ödipus* 1060. Hätte er sie nicht überhört, dann hätte er durchaus einen guten Ausweg aus seiner fatalen Lage finden, sich beispielsweise (nach dem Tod des Adoptivvaters) als König in das benachbarte Korinth zurückziehen können.

<sup>23</sup> *Die Frauen von Trachis*, in: Sophokles, *Tragödien*, a.a.O., S. 74–133.

So lässt sie dem Herakles ein mit diesem Mittel bestrichenes Gewand schicken, was letztlich zu seinem qualvollen Tod führt. Kaum aber hat sie den Boten abgeschickt, kommen ihr schon Zweifel, denn sie weiß ja, dass es sich bei diesem »Zauber« um nichts anderes als das Blut dieses Zentauren handelt, den Herakles bei seinem Versuch, sie selbst zu vergewaltigen, mit einem vergifteten Pfeil erschossen hatte.

Eine gewisse Verkenntung wichtiger Tatsachen, deren Kenntnis entscheidend wäre, um das zu verfolgen, was für einen wichtig ist, beziehungsweise Schlimmes zu verhindern, scheint also zum Grundmerkmal der Tragödie zu gehören. Aristoteles betrachtet in der Tragödienlehre seiner Poetik den Umschlag vom Nichtwissen in das Wissen, die *Anagnorisis*, als dramatischen Höhepunkt der Tragödie, der im Idealfall mit der *Peripetie*, dem Umschlag der Handlung in eine andere, unerwünschte Richtung zusammenfällt.<sup>24</sup> Folgt man der Rezeptionsästhetik seiner Poetik, dann wird deutlich, dass der Fehler, den die Protagonisten der Tragödie begehen, zu anderen Reaktionen der Zuschauer führt als den moralischen Bewertungen, die mit dem modernen Verständnis von Selbsttäuschung verbunden sind. Denn die Tragödie lädt die Zuschauer dazu ein, emotional Anteil am Schicksal der Protagonisten zu nehmen: Sie empfinden nicht Empörung oder Verachtung über das Fehlverhalten der Protagonisten, sondern *Eleos* und *Phobos*, Mitleid und Furcht, wie Lessing später übersetzt; und das würden sie nicht, würden sie den Protagonisten als Bösewicht oder als charakterschwach wahrnehmen.<sup>25</sup> In der Tragödie geht es nie um moralisch korrupte Personen, die sich selbst belügen oder im Zustand der Selbstverblendung reinen Gewissens Verbrechen begehen. Sie zeigt vielmehr, wie auch tugendhafte und kluge Personen in Situationen geraten können, in denen sie aufgrund von Fehleinschätzungen absichtlich oder unabsichtlich schlimme Dinge tun. Eine solche Selbstverkenntung, etwa in Gestalt der momentanen Unfähigkeit, Informationen richtig zu deuten, zu erinnern oder richtige Schlüsse zu ziehen, erscheint also, anders als nach dem modernen Verständnis Kants und Butlers, nicht als Anzeichen tiefgehender moralischer Korruption. Sie ist aber auch nicht moralisch neutral, wie wenn die Betroffenen sich lediglich über gewisse Umstände irren würden.

Aristoteles unterscheidet in seiner Ethik zwischen einem Handeln aus Unwissenheit (*di agnoian*) und einem Handeln in Unwissenheit (*agnoon*).<sup>26</sup> Aus Unwissenheit handelt man, wenn man ein bestimmtes Wissen, das zum Handeln nötig wäre, ohne eigenes Verschulden nicht

<sup>24</sup> Vgl. Aristoteles, *Poetik*, Kap. 11, S. 15f.

<sup>25</sup> Vgl. Aristoteles, *Poetik*, Kap. 14–15, S. 19–21.

<sup>26</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. von Ursula Wolf, Hamburg: Rowohlt 2006, 1110b18–1111a.

hat. Dann hat man den Fehler zwar selbst gemacht, aber nicht freiwillig. Hier handelt es sich nicht um eine selbstverschuldete Verkenntung.

In Unwissenheit hingegen handelt man, wenn man ein bestimmtes Wissen zwar hat oder leicht haben könnte, es aber aus bestimmten Gründen nicht benutzt, etwa aus Leichtsinne, aus emotionaler Erregtheit oder weil man betrunken ist. Der Fehler, den man in diesem Zustand macht, ist vorwerfbar, lässt aber nicht auf einen schlechten Charakter schließen, wie im Falle von Vorsatztaten. Er erfordert eine differenzierte Betrachtung.

Arbogast Schmitt betrachtet in seinem Kommentar zur aristotelischen Poetik die schon erwähnte Geschichte von Deianeira als ein typisches Beispiel für ein Handeln in Unwissenheit.<sup>27</sup> Deianeira handelt nicht aus Unwissenheit; da sie selbst in den Tod des Zentauren involviert war, muss sie im Prinzip um die Giftigkeit des Blutes wissen. Gleichwohl legt die Tragödie nicht die Vermutung nahe, dass sie Herakles' qualvollen Tod will, wenn sie ihm ein damit bestrichenes Gewand schickt. Wie die Unruhe vermuten lässt, in die Deianeira verfällt, als sich ein mit dem Blut bestrichener Wollfaden zersetzt, handelt sie allein in der guten Absicht, ihre Ehe und Familie zu retten, in der Hoffnung, dass es sich tatsächlich um einen Liebeszauber handelt. Hätte sie nüchtern und ruhig alle ihr bekannten Fakten erwogen, so wie Odysseus im Mythos vom ER die Lebensentwürfe von allem Seiten betrachtet, so wäre sie zu dem Schluss gekommen, dass das Blut hochgradig giftig sein muss, da es sich um das Blut eines Wesens handelt, das an einer Vergiftung starb. Und sie hätte Grund zur Vermutung gefunden, dass es sich bei der Empfehlung des Zentauren um eine tödliche List handeln könnte, da er keinerlei Grund hatte, Deianeira und Herakles wohlzuwollen, aber allen Grund, sich an ihnen zu rächen. Gleichwohl spricht alles dafür, dass Deianeira Herakles nicht töten, sondern zurückgewinnen will. Ihr mitfühlendes und freundliches Verhalten gegenüber der gefangenen Königstochter vermittelt den Zuschauern das Bild eines gutmütigen und großzügigen Charakters. Ihr Handeln ist also für die Zuschauer nur dann mit ihrem Charakter in Einklang zu bringen, wenn sie davon ausgehen, dass sie momentan in Unwissenheit handelt. Ihre Fehlleistung wäre dann damit zu erklären, dass ihre ganze Aufmerksamkeit von der Verzweiflung über ihre Lage und dem Wunsch, es könne noch eine Möglichkeit geben, sie zu ändern, in Anspruch genommen ist. Das macht verständlich, dass sie die Fakten, die dagegen sprechen, in ihrer seelischen Erregung ausblendet. Der Zuschauer versteht, dass sie zwar das erforderliche Wissen besitzt, es aber aufgrund ihrer Aufgeregtheit und ihrer starken Wünsche nicht wirklich aktualisieren, nicht die richtigen Schlüsse daraus ziehen kann.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu A. Schmitt, »Erläuterungen zu Aristoteles' Poetik«, a.a.O., S. 453.

Nicht alle Heldinnen der Tragödie handeln in Unwissenheit um relevante Fakten beziehungsweise ohne ihr Wissen zu aktualisieren. Manche, wie Medea (von Euripides), handeln vorsätzlich und wissentlich, aber trotzdem teilweise in Unwissenheit, denn ihr Bewusstsein ist für das, was für sie am wichtigsten ist (im Falle Medeas das Wohl ihrer Kinder), verdunkelt. Gemeinsam ist Medea, Deianeira und Antigone jedoch, dass sie ihre Aufmerksamkeit nur auf einen Teilbereich dessen konzentrieren, was für sie wichtig ist, und dabei anderes ausblenden.

#### IV. *And Nathan said to David: Thou art the man*

Unter ganz anderen Gesichtspunkten wird das Phänomen der Selbstverknennung für die Ethik des siebzehnten und insbesondere des achtzehnten Jahrhunderts interessant. Die Selbstverknennung betrifft hier nicht die klugen beziehungsweise unklugen Entscheidungen mit Blick auf die eigenen Ziele, sondern den moralischen Charakter der eigenen Handlungen und die ihnen zugrundeliegenden Motive und Überzeugungen. Bei Joseph Butler und Immanuel Kant wird sie vor allem in zwei Varianten diskutiert, den Urversionen der heute unter rein epistemischen Gesichtspunkten betrachteten Spielarten der Selbsttäuschung, nämlich als quasi willentliches Wegsehen sowie als vorsätzliches Sich-selbst-Belügen. Beginnen wir zunächst mit der schwächeren Version, der Thematik des Selbstverblendeten oder Selbstgerechten, der gar nicht wahrzunehmen scheint, dass er selbst Dinge tut, die er bei an anderen aufs Schärfste verurteilt.<sup>28</sup> So handelt die berühmte Predigt Joseph Butlers über die Selbstverblendung von der alttestamentarischen Geschichte des für seine Gerechtigkeit gerühmten König David, der sich eine verheiratete Frau zur Geliebten nimmt und sich ihres Mannes entledigt, indem er ihn in den Krieg schickt, wo er umkommt:

»These words are the application of Nathan's parable to David, upon occasion of his adultery with Bathsheba, and the murder of Uriah her husband. The parable, which is related in the most beautiful simplicity, is this: There were two men in one city; the one rich, the other poor. The rich man had exceeding many flocks and herds; but the poor man had nothing, save one little ewe lamb [...]. And there came a traveller unto the rich man, and he spared to take of his own flock, and of his own herd, to dress for the way-faring man that was come unto him, but took the poor man's lamb, and dressed it for the man that was come to him. And David's anger was greatly kindled against the man, and he said to

28 J. Butler, Sermon X »Upon Self-Deceit«, a.a.O., S. 151.

Nathan, As the Lord liveth, the man that hath done this thing shall surely die. [...] and this judgment is pronounced with the utmost indignation against such an act of inhumanity [...] And the prophet answered, Thou art the man. He had been guilty of much greater inhumanity, with the utmost deliberation, thought, and contrivance. Near a year must have passed, between the time of the commission of his crimes and the time of the prophet's coming to him; it does not appear from the story, that he had in all this while the least remorse or contrition.«<sup>29</sup>

Hier geht es, im Unterschied zu den Fällen bei Platon und in den Tragödien, offenkundig nicht nur um eine mangelnde Aktualisierung von Wissen beziehungsweise mangelnde Sorgfalt. Es ist David schwerlich möglich, gar nicht zur Kenntnis zu nehmen, dass er den Ehemann seiner Geliebten in den Tod geschickt hat, da er es schließlich selbst angeordnet hat – er muss es willentlich ausblenden. Der sich selbst Täuschende lenkt sich in einem solchen Fall absichtlich davon ab, die Dinge so sehen und zu beschreiben, wie er es täte, ginge es um eine andere Person.<sup>30</sup>

Mit Blick auf den menschlichen Charakter sei nichts »more surprising and unaccountable«,<sup>31</sup> so Butler, als eine solche Selbsttäuschung, die es Menschen, die in anderen Hinsichten durchaus rechtschaffen und sogar vorbildlich sind, erlaubt, ihre Verbrechen bei vollkommen ruhigem Gewissen zu begehen. Gleichwohl sei dieses Phänomen weit verbreitet: Vielen Menschen sei ihr eigener Charakter nahezu unbekannt. Butler erklärt sich dieses Phänomen aus dem Zusammenwirken verschiedener Faktoren, zu denen ein weitverbreiteter Mangel an Reflexion über das eigene Tun, aber auch eine habituelle Voreingenommenheit gegenüber sich selbst gehört, die durch Selbstliebe motiviert sei. Wenn sich zudem die ganze Aufmerksamkeit auf das jeweilige Eigeninteresse richtet, werden die eigenen Pflichtverletzungen gar nicht als solche wahrgenommen. So kommt es zu der irrigen Vorstellung, das eigene Tun und Lassen sei vollkommen in Ordnung, obgleich man Dinge tut, die man bei jedem anderen verurteilen würde.

Gleichwohl hält Butler diese Selbstverknennung weder für unvermeidbar, noch für unüberwindbar. Er scheint jedenfalls anzunehmen, wir könnten uns, würden wir nicht unsere Aufmerksamkeit willentlich ablenken, eines unverstellten Einblicks in alles erfreuen, was in unserem Geist vor sich geht, so wie auch einer uneingeschränkten Urteilsfähigkeit mit Blick auf das eigene Handeln: »For if it were not for that partial

29 Ebd., S. 150f.

30 Vgl. die Diskussion des »konstitutionalistischen Ansatzes« bei Stephen Darwall, »Self-Deception, Autonomy and Moral Revolution«, in: *Perspectives on Self-Deception*, hg. von Brian McLaughlin / Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley: University of California Press 1988, S. 407–430, hier S. 423.

31 J. Butler, Sermon X »Upon Self-Deceit«, a.a.O., S. 150.



and fond regard to ourselves, it would certainly be not great difficulty to know our own character, what passes within, the bent and bias of our mind; much less would be there any difficulty in judging rightly of our own actions.«<sup>32</sup>

In der Selbstverständlichkeit, mit der Butler einerseits davon ausgeht, dass wir uns tatsächlich in ganz erheblichem und beunruhigendem Maße über unseren moralischen Charakter sowie die Motive und die Berechtigung unserer Handlungen täuschen, andererseits aber die optimistische Überzeugung artikuliert, dass es »ganz gewiss kein großes Problem darstellen würde«, sich selbst zu kennen, wenn wir die von ihm untersuchten Hindernisse dieser Selbsttransparenz nur überwinden könnten, kommen charakteristische Denkweisen seiner Zeit zum Ausdruck. Die Frage, wie Personen sich selbst verkennen können, wird vorentschieden durch die Frage, wie sie sich selbst erkennen können.<sup>33</sup> Die Diskussion des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts speist sich aus zwei Traditionen, die sich mit Blick auf die Einschätzung menschlicher Selbsterkenntnis stark unterscheiden, jedoch beide voraussetzen, dass Selbsttäuschung letztlich auf eine willentliche Entscheidung zurückgeht.<sup>34</sup> Nach Auffassung der Cartesianer verfügen wir aufgrund der natürlichen Einsicht über ein Selbstwissen durch Introspektion und Reflexion, das auch das Wissen um unsere moralischen Tugenden und Laster sowie um unsere Motivationen und zurechenbaren Folgen unserer Handlungen einschließt.<sup>35</sup> Da es sich bei unseren Handlungsmotiven um Vorgänge im Geist handelt, die dem auf sich selbst zurückgewandten Denken direkt zugänglich sind, ist nicht die Selbsterkenntnis, sondern erst die Selbsttäuschung erklärungsbedürftig. Descartes führt Irrtümer darauf zurück, dass unser Wille quasi voreilig bejahend oder verneinend zu Fragen Stellung nimmt, zu de-

<sup>32</sup> Ebd., S. 151f.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu auch Martin Löw-Beer, *Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Phänomens*, Freiburg: Alber 1990, S. 13.

<sup>34</sup> Zu Descartes vgl. die vierte Meditation in: René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg: Meiner 1959, S. 96–113, §12 ff., §18. Täuschung kommt demnach zustande, indem wir voreilig bejahen oder verneinen, was der Verstand uns zur Entscheidung vorlegt, anstatt uns des Urteils zu enthalten, solange wir keine zureichenden Gründe haben.

<sup>35</sup> Vgl. Aaron Garrett, »Self-Knowledge and Self-Deception in Modern Moral Philosophy«, erhältlich unter [www.academia.edu/9992966/Self-Knowledge\\_and\\_Self-Deception\\_in\\_Modern\\_Moral\\_Philosophy](http://www.academia.edu/9992966/Self-Knowledge_and_Self-Deception_in_Modern_Moral_Philosophy); letzter Aufruf 22.3.2017. Vgl. auch ders., »Seventeenth-Century Moral Philosophy: Self-Help, Self-Knowledge, and the Devil's Mountain«, in: Roger Crisp (Hg.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford: University Press 2013, S. 220–279.

ren Beurteilung noch keine hinreichenden Informationen vorliegen.<sup>36</sup> Die zweite, besonders für die protestantischen Denker des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts maßgebliche Tradition, die den cartesianischen Optimismus bezüglich der menschlichen Einsichtsfähigkeit nicht teilt, geht auf Augustinus zurück. Unsere natürlichen Erkenntniskräfte sind nach der augustinischen Sündenfalllehre als Strafe für Adams Sündenfall korruptiert, wir können uns nicht mehr auf sie verlassen. Zudem werden unsere Gedanken durch Selbstliebe in die Irre geführt, der Augustinus in seinen *Confessiones* eine so unüberwindliche Macht über die Gedanken zuschrieb, dass er sie in geradezu nietzscheanischer Raffinesse verdächtigte, uns auch dann noch hinter das Licht zu führen, wenn wir unser eigenes Tun und Denken hinterfragen und Selbstkritik üben. Wer etwa seine Ehrsucht kritisiert, verlagert die Selbstgefälligkeit nur von konventioneller Ehrsucht auf die selbstgefällige Wahrnehmung der eigenen Selbstkritik und ausdrücklichen Verachtung des Ruhmes.<sup>37</sup> Augustinus sprach in diesem Zusammenhang auch von Selbstverführung (*me seducam*).<sup>38</sup> Es ist also nicht die objektive Schwierigkeit einer genauen Einschätzung der äußeren Lage und der eigenen Möglichkeiten und psychischen Zustände, die Selbstverkennungen erzeugt, sondern der durch Leidenschaften und Selbstliebe fehlgeleitete eigene Wille, der sich entscheidet, die Aufmerksamkeit auf etwas zu richten oder auch nicht. Erkennen ist kein passives Aufnehmen dessen, was da ist, sondern ein Handeln. Personen werden nicht durch die Gegebenheiten genötigt, sie wahrzunehmen, sondern haben immer den Spielraum, sich zu entscheiden, ob sie sich überhaupt über ihr eigenes Tun und Lassen klar werden wollen. Während protestantische Denker wie Calvin Selbsterkenntnis immerhin für möglich hielten, wenn der einzelne sich nicht anmaßt, sie aus eigener Kraft zu erreichen, sondern auf die Gnade Gottes vertraut, hatten sich im siebzehnten Jahrhundert auch die französischen Moralisten der Auffassung angeschlossen, Selbsterkenntnis sei uns keineswegs natürlich; was wir für Selbsterkenntnis hielten, sei eigentlich eine durch Voreingenommenheit gegenüber sich selbst bedingte Selbsttäuschung.

Angesichts dieser Diagnose stellt sich die Frage, wie denn überhaupt moralische Selbsteinschätzung möglich ist und inwieweit unser moralisches Urteilsvermögen auf einer formalen Tugend gründet, nämlich der Bereitschaft zur Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst. Sie berührt nach Butler ein viel grundlegenderes Problem als die Frage, ob Menschen in Anbetracht ihrer Laster und Leidenschaften überhaupt moralisch han-

<sup>36</sup> Vgl. Wilhelm Halbfass, *Descartes, Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis und Metaphysik*, in: *Monographien zur philosophischen Forschung* 51, Meisenheim: Hain 1968, S. 30ff.

<sup>37</sup> Augustinus, *Confessiones* X 38:63, München: Kösel 1955.

<sup>38</sup> Ebd.

deln können. Wenn Menschen zu Verbrechern werden, so Butler, dann besser aufgrund heftiger, ungezügelter Leidenschaften als in der Seelenruhe, die durch Selbstverblendung möglich wird. Denn wer aufgrund von Leidenschaften Verbrechen begeht, kann sich dessen immerhin bewusst sein und verliert nicht notwendig seine moralische Einsichtsfähigkeit, wogegen die Selbstverblendung das Gewissen ausschaltet und es unmöglich macht, mit Blick auf sich selbst zwischen Gut und Böse zu unterscheiden.<sup>39</sup>

Mit dieser Einschätzung stand Butler nicht allein. Da er es nicht für prinzipiell unmöglich hielt, sich selbst transparent zu sein oder auch nur die Voreingenommenheit zu überwinden, die die Beurteilung des eigenen Handelns von der Beurteilung fremden Handelns unterscheidet, suchte er wie viele seiner aufgeklärten Zeitgenossen nach einer Methode zur Lösung dieses Problems.<sup>40</sup> Sie bestand in seinen Augen in einem Perspektivenwechsel, für den er Regeln formulierte: Man stelle sich den schlimmsten persönlichen Feind vor, der einen diffamieren will, und überlege sich, welchen Teil des eigenen Charakters er wohl dafür auswählen würde, wenn er vollständig mit einem vertraut wäre. Welchen Skandal würde er einem wohl anhängen? Und was würden die Leute vermutlich glauben?<sup>41</sup> Neben der Selbstbetrachtung aus der Perspektive des schlimmsten Feindes stützte sich Butler auch auf den in der goldenen Regel vorgeschriebenen Perspektivwechsel, durch den Täter und Opfer in der Imagination ausgetauscht werden: Stelle dir vor, du wärest nicht Handelnder, sondern Opfer deines Tuns, und stelle dir umgekehrt das Opfer als Täter vor: wie würdest du dann dein Handeln einschätzen?<sup>42</sup>

#### v. Selbsttäuschung als »innere Lüge«

Einen anderen Typ von Selbsttäuschung als die mit Voreingenommenheit verbundene mangelnde Selbstreflexion behandelt Butler in seiner Predigt über den Charakter des Balaam,<sup>43</sup> eines Propheten, dem der Kö-

<sup>39</sup> Vgl. J. Butler, Sermon X »Upon Self-Deceit«, a.a.O., §16, S. 163.

<sup>40</sup> Für andere Zeitgenossen wie Hobbes bestand die Lösung des Problems mangelnder Selbsttransparenz darin, die leidenschaftliche Voreingenommenheit zu unterlaufen, indem die eigene Seele ausschließlich im Lichte von Faktoren verstanden wird, die sie mit anderen gemeinsam hat und die mechanistisch verstanden werden können. Vgl. auch hierzu A. Garrett, »Self-Knowledge and Self-Deception«, a.a.O.

<sup>41</sup> Vgl. J. Butler, Sermon X »Upon Self-Deceit«, a.a.O., §14, S. 161.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., §15, S. 162. Bekanntester als Butlers Gedankenexperimente ist die Fiktion des unparteilichen Beobachters bei Adam Smith, die ebenfalls der Korrektur moralischer Selbsttäuschungen dient.

<sup>43</sup> J. Butler, Sermon VII »Upon the Character of Balaam«, a.a.O., S. 107.

nig der Moabiter für die Verfluchung der Israeliten reichen Lohn angeboten hatte. Nachdem Balaam Gott befragt und erfahren hat, dass die Israeliten gesegnet sind, verkündet er zunächst, den Tod des Gerechten sterben zu wollen. Daraufhin steigert der König der Moabiter seine Respektbezeugungen und Angebote; und anstatt die Gesandten wegzuschicken, da er ja weiß, dass eine Verfluchung der Israeliten nicht dem Willen Gottes entspricht, bittet Balaam sie zu warten, in der Hoffnung, einen mit seinem Gehorsam gegenüber Gott konformen Weg zu finden, um die Verfluchung doch durchführen zu können:<sup>44</sup> »To do that which had been before revealed to him to be contrary to the will of God, which yet he resolves not to do without that permission.«<sup>45</sup>

Hier haben wir es mit einer viel aktiveren Form der Selbsttäuschung zu tun als im Falle einer mangelnden Selbstwahrnehmung aufgrund eines Nichtwahrhabenwollens. Sie kann schwerlich als »Gedankenlosigkeit« verstanden werden wie eventuell noch im Falle König Davids, denn im Unterschied zu David ist sich Balaam ja vollkommen bewusst, dass Gott die Israeliten gesegnet hat. Während David nicht begreift, was er tut, weiss Balaam genau, dass er dem Willen Gottes entgegen handelt. Wie kann er das wissen und trotzdem motiviert sein, das Falsche zu tun, obgleich ihm andererseits nichts wichtiger ist als zu den wahrhaft Gerechten zu gehören? Das erscheint rätselhaft. Butler kommentiert:

»So that the object we have now before us is the most astonishing in the world: a very wicked man, under a deep sense of God and religion, persisting still in his wickedness, and preferring the wages of unrighteousness [...] all this joined with an explicit ardent wish, that, when he was to leave the world, he might be in the condition of a righteous man. Good God, what inconsistency, what perplexity is here!«<sup>46</sup>

Hier scheint eine bewusste Täuschung analog zur Lüge vorzuliegen: Balaam, motiviert durch Geldgier und Geltungsbedürfnis, versucht sich über etwas zu täuschen, über das er sich zugleich zweifelsfrei im Klaren ist. So eindeutig solche Fälle tatsächlich vorkommen, überlegt Kant ein halbes Jahrhundert später in seiner Metaphysik der Sitten, so schwierig ist es, zu erklären, wie sie möglich sind: Da sich hier jemand selbst zu belügen scheint, zu einer Lüge aber doch eigentlich »eine zweite Person [...] erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.«<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Er schlägt schließlich dem König von Moab vor, die Israeliten zu einem Verhalten zu provozieren, das den Zorn Gottes auslösen muss.

<sup>45</sup> J. Butler, Sermon VII »Upon the Character of Balaam«, a.a.O., S. 111.

<sup>46</sup> Ebd., S. 113.

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S. 430.

Auch für die kantische Moralphilosophie spielt die Selbsttäuschungsproblematik in beiden Varianten eine grundlegende Rolle, insbesondere mit Blick auf die Erkenntnis der eigenen Handlungsmotive. Auch Kant hält eine unmittelbare Wahrnehmung eigener Gefühle und Einstellungen einerseits für möglich, nimmt andererseits aber wie die Augustiner und die französischen Moralisten an, dass wir uns nie sicher sein können, ob wir die Motive des eigenen Handelns richtig eingeschätzt haben. So wie Butlers Modell des schlimmsten Feindes und die viel diskutierte goldene Regel ist auch die Gesetzesformel des kategorischen Imperativs ein Versuch, die Regeln für den Perspektivenwechsel auf eine sichere Grundlage zu stellen, nachdem die goldene Regel sich in manchen Hinsichten als unzuverlässig erwiesen hatte.<sup>48</sup>

Kant geht wie Butler davon aus, dass man sich hinsichtlich der eigenen Handlungsmotive sowohl absichtlich als auch unabsichtlich täuschen kann.<sup>49</sup> Da eine Handlung auch dann moralisch gut ist, wenn man nicht allein aus Pflicht handelt, sondern auch aus Neigung, vorausgesetzt, man hätte auch allein aus Pflicht gehandelt, beruht die Selbsterkenntnis in solchen mehrfach motivierten Fällen auf der Einsicht in kontrafaktische Zusammenhänge.<sup>50</sup> Die unabsichtliche Täuschung mit Blick auf das eigene Handeln und seine Motive vergleicht Kant mit »einer optischen Illusion in dem Selbstbewusstsein«.<sup>51</sup> Die absichtliche Selbsttäuschung definiert er in §9 der Tugendlehre der Metaphysik der Sitten als »innere Lüge« und überträgt damit die zu seiner Zeit maßgebliche augustini-sche Definition der Lüge<sup>52</sup> auf innere Vorgänge im menschlichen Geist.<sup>53</sup> Ebenso wie Butler sieht er das moralische Problem der Selbsttäuschung nicht primär darin, dass sie eine Hilfeleistung zu Verbrechen bietet, sondern in ihren Auswirkungen auf die moralische Urteilsfähigkeit und damit den Menschen als moralisches Wesen überhaupt.

Kant bezeichnet die »innere Lüge« als »größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst«. Dass das moralische Problem der »in-

48 Zur goldenen Regel vgl. Joachim Hruschka, »Die Goldene Regel in der Aufklärung – die Geschichte einer Idee«, in: Sharon Byrd, Joachim Hruschka, Jan C. Joerden, (Hg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 12, Berlin: Dunker & Humblot 2004, S. 157–72.

49 Zur Problematik der Selbsterkenntnis und Selbstverkenning bei Kant vgl. Sven Bernecker, »Kant zur moralischen Selbsterkenntnis«, in: *Kant-Studien* 97 (2006), S. 163–183.

50 Vgl. ebd., S. 178.

51 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, S. 116.

52 Vgl. Aurelius Augustinus, *Die Lüge und gegen die Lüge – De Mendacio/Contra Mendacium*, hg. von Paul Kesselring, Würzburg: Augustinus Verlag, S. 3.

53 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 562: »Die Lüge (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere) [...] kann eine äußere (mendacium externum), oder auch eine innere sein.«

neren Lüge« sich nicht auf ihre schädlichen Auswirkungen reduzieren lässt, macht er darüber hinaus deutlich, indem er ausschließlich Beispiele anführt, aus denen im Gegensatz zu den Fällen Butlers keine nachteiligen Auswirkungen für andere Menschen zu befürchten sind, wie religiösen und moralischen Selbstbetrug. Analog zu Balaam handelt es sich hier um Fälle, in denen sich der Betreffende der Wahrheit durchaus bewusst ist:

»Wenn er z.B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber, indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bei sich fühlt.«<sup>54</sup>

Hier drängt sich die Frage auf, ob es sich bei den Motiven unseres Handelns wirklich um eine so unzweifelhafte Gegebenheit in unserem Geist handelt. Und ist es plausibel, den Glauben an einen künftigen Weltrichter als etwas zu denken, was wir, wenn wir uns selbst mit einer Art innerem Auge beobachten, in uns »finden«, so dass auch dessen Nichtvorhandensein eindeutig feststellbar ist, weil wir es nicht beobachten können? Kant scheint ganz im Sinne des Cartesianismus davon auszugehen, dass wir unsere Überzeugungen und Handlungsmotive nicht erschließen müssen, sondern sie stets deutlich vor dem inneren Auge haben.<sup>55</sup> Dass unser Wissen um die Pflichtgemäßheit der eigenen Maximen und das Wissen um die Handlungsmotive fehlbar sind, scheint er allein auf nachträgliche Täuschungsaktivitäten zurückzuführen.<sup>56</sup> Die naheliegende Frage, ob diesem Konzept von Selbsttäuschung als »innerer Lüge« eine plausible Beschreibung der Selbsterkenntnis zugrunde liegt, möchte ich zunächst zurückstellen, denn m.E. ist Kants Diagnose der moralischen Problematik der »inneren Lüge« auch unabhängig von seinem epistemischen Modell durchaus nachvollziehbar.

Die Form der moralischen Selbsttäuschung, die in Selbstsuggestionen wider besseres Wissen, in der Rationalisierung des eigenen Handelns

54 Ebd.

55 Vgl. S. Bernecker, »Kant zur moralischen Selbsterkenntnis«, a.a.O., S. 181.

56 In welchem Maße Kant Überzeugungen und Handlungsmotive für beobachtbar hält, ist nicht ganz klar. Sven Bernecker geht davon aus, dass er zumindest Gefühle einschließlich der moralischen Gefühle für direkt erfassbar hält. Das Achtungsgefühl – eine Synthese von Demütigung und Erhebung – stellt hier eine Art Wahrnehmungsorgan für die eigenen Handlungsmotive dar, denn es stellt sich nur bei einem Handeln aus Pflicht ein. Vgl. ebd., S. 178.

oder der bewussten Verfälschung der eigenen Motive besteht, ist aus kantischer Perspektive eine viel gefährlichere Form der Selbsttäuschung als die durch Bequemlichkeit oder Ängstlichkeit motivierte Weigerung, darüber nachzudenken, was man tut. Im letzteren Fall kann die Person noch zur Einsicht kommen, wenn sich ihre Motivationslage verändert oder sie von einer anderen Person darauf aufmerksam gemacht wird, was sie tut. Im ersteren Fall ist eine solche Bemühung gar nicht mehr möglich, weil die Person sich ja schon ein Urteil über die fragliche Angelegenheit gebildet hat, das auf einer verfälschten Einsicht in ihre wahren Motive gründet. So kann sie Einwände damit abwehren, dass ihre wahren Absichten, Überzeugungen und Motive ja nur ihr, nicht dem anderen bekannt sind und sich als Opfer von Missverständnissen verstehen. Damit unterminiert sie ihre moralische Integrität.<sup>57</sup> Da hier die eigene Urteilsfähigkeit als Mittel für einen vernunftwidrigen Zweck eingesetzt wird, die menschliche Würde nach Kant aber auf der Bereitschaft basiert, das eigene Handeln nach demselben vernünftigen Maßstab zu beurteilen wie das fremde, bedeutet die »innere Lüge« für Kant nicht weniger als die »Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde.«<sup>58</sup>

In den heutigen Diskussionen der analytischen Philosophie wird gegen eine generalisierende moralische Kritik von Selbsttäuschungen wie der Kants oft geltend gemacht, dass doch nicht alle Selbsttäuschungen schädlich seien, manche sogar psychologisch sehr nützlich. Auch Nietzsche und Ibsen haben Selbstbetrug und »Lebenslügen« im neunzehnten Jahrhundert unter konsequentialistischen und therapeutischen Gesichtspunkten betrachtet und entsprechend differenziert bewertet. Das wirft die Frage auf, was überhaupt gegen Formen von Selbsttäuschung einzuwenden ist, die nicht dazu dienen, Pflichtverletzungen gegenüber anderen zu verdecken, sondern das Leben erleichtern, indem sie den Pegel der Selbstzufriedenheit erhöhen. Aus pragmatischer Sicht gibt es keinen Grund, unschädliche Selbsttäuschungen zu vermeiden (vorausgesetzt, dergleichen gibt es).

Kant bestreitet gar nicht, dass es oft nützlich sein kann, schönen Schein zu erzeugen. Er lobt sogar die Neigung, anderen mit Blick auf die eigenen moralischen Motive etwas vorzumachen.<sup>59</sup> Da aber moralische Autonomie die Bereitschaft voraussetzt, die Handlungen, die man

57 Vgl. hierzu auch S. Darwall, »Self-Deception«, a.a.O., S. 424.

58 Ebd.

59 Vgl. Kants Überlegungen in der *Anthropologie* in pragmatischer Absicht, wo er gewisse Formen der Verstellung lobt, weil sie perfektionistischen Zwecken dienen können: »Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler [...]. [Der] Betrüger in uns selbst, die Neigung, zu betrügen, ist wiederum Rückkehr zum Gehorsam unter das Gesetz der Tugend, und nicht Betrug, sondern schuldlose Täuschung unserer selbst.« (AA VII, S. 151)

erwägt, angemessen zu beschreiben, und das heißt auch die eigenen Motive zu verstehen (was nicht bedeutet, dass wir im Einzelfall sicher sein können, sie wirklich durchschaut zu haben), ist der Einzelne sich selbst gegenüber zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. Das schuldet er sich, sofern er ein moralisches Wesen ist, nicht unter dem Gesichtspunkt eines innerweltlichen Wesens, das in gewissen Lebenslagen psychisch und sozial überleben will. Auch wenn es unmöglich sein mag, sich selbst ganz zu durchschauen, hat er daher die moralische Pflicht, dies nach Möglichkeit zu versuchen. Wer nicht nur »optischen Täuschungen« erliegt, weil er es lieber unterlässt, über sein Handeln genauer nachzudenken, sondern sich aktiv selbst belügt, verletzt diese Pflicht, auch wenn kein Schaden für andere daraus entsteht. Ein Recht zur Selbsttäuschung kann es daher ebenso wenig geben wie ein Recht zur Lüge.

Ausgehend von der Frage, warum manche Moralphilosophen wie Butler und Kant dem Problem der Selbsttäuschung große Aufmerksamkeit widmen, während andere, wie die Utilitaristen, es kaum erwähnen, hat Stephen Darwall vermutet, die Vorstellung, Selbsttäuschung unterminiere die moralische Integrität, setze ein »konstitutionalistisches« Modell der moralischen Person voraus, das die moralischen Fähigkeiten auf gewisse formale Fähigkeiten zurückführt.<sup>60</sup> Während für konsequentialistische Ethiken Selbsttäuschung nur insoweit relevant sei, als diese sich darauf auswirkt, ob man richtig handelt, sei sie nach dem konstitutionalistischen Ansatz selbst problematisch.<sup>61</sup> So sehr sich diese Überlegung angesichts der Rhetorik aufdrängen mag, die Kant einsetzt, um auch »unschädliche« Formen des Selbstbetrugs zu verdammen, so spricht doch gegen sie, dass die Bereitschaft, Schlussfolgerungen, die für einen selbst unangenehm sind, nicht durch Verfälschung der Prämissen auszuweichen, eine Voraussetzung jeglichen eigenständigen Urteilens ist, nicht nur der speziell moralischen, geschweige denn nur im Rahmen speziell »konstitutionalistischer« Modelle. Auch Nietzsche, der die moralische Perspektive durch das Ideal des selbstbestimmten Übermenschen ersetzt und die Wichtigkeit gewisser Formen des schönen Scheins für das Leben betont, versteht die blauäugigen Lügen als die eigentlich destruktiven Lügen: nicht die Lügen, die wir anderen erzählen, sondern die Lügen, die wir uns selbst erzählen, bevor wir sie anderen erzählen.<sup>62</sup> Darunter fallen bei Nietzsche weder die Ausblendung von Unwichtigem, um sich auf Wichtiges konzentrieren zu können, noch andere Formen der selektiven Wahrnehmung oder der Zuwendung zu Illusionen

60 Vgl. S. Darwall, »Self-Deception«, a.a.O., S. 409f.

61 Vgl. ebd., S. 419.

62 Vgl. Friedrich Nietzsche, »Zur Genealogie der Moral«, in: *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli / M. Montinari, Bd. 5, Dritte Abhandlung §19, S. 386.

und Fiktionen, sofern sie eine bewusste Lebenstechnik darstellen, der Betreffende also den Trick durchschaut, den er auf sich selbst anwendet. Hingegen stellen die blauäugigen Lügen in Gestalt der verbreiteten Neigung, die Augen vor der Wahrheit zu verschließen, indem man die sozialen Verhältnisse schönredet, für Nietzsche die größte kulturelle Bedrohung dar (das heißt die größte Gefahr für die Entwicklung souveräner, selbstbestimmter Personen).<sup>63</sup> Und John Stuart Mill hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich das Problem der Selbsttäuschung mit Blick auf die Beweggründe der eigenen Entscheidungen nicht nur in dem deontologischen Kontext der kantischen Ethik stellt, sondern letztlich alle Ethiken betrifft, auch die utilitaristischen, die auf der Anwendung von Regeln und Prinzipien aufbauen. Denn alle ethischen Prinzipien und Kriterien können für unmoralische Zwecke missbraucht werden, wenn die Person wichtige Fakten ausblendet, sich über ihre eigenen Motive täuscht und die Handlung so beschreibt, dass ihre moralische Relevanz verfälscht wird:

»[Excuses] for evil doing, and means of cheating our own conscience [...] are afforded in abundance by all doctrines which recognize as a fact in morals the existence of conflicting considerations; which all doctrines do, that have been believed by sane persons. It is not the fault of any creed, but of the complicated nature of human affairs, that rules of conduct cannot be so framed as to require no exceptions, and that hardly any kind of action can safely be laid down as either always obligatory or always condemnable. There is no ethical creed which does not temper the rigidity of its laws, by giving a certain latitude, under the moral responsibility of the agent, for accommodation to peculiarities of circumstances; and under every creed, at the opening thus made, self-deception and dishonest casuistry get in.«<sup>64</sup>

## VI. Schluss: Die narrativen Voraussetzungen der Selbsterkenntnis

Wie der Vergleich antiker und moderner Begriffe zeigt, ist das philosophische Problem der Selbsttäuschung zunächst ein ethisches. Es stellt sich anders, wenn es darum geht, welche Formen der Selbstverkenntnis zu vermeiden sind, damit das eigene Leben gelingen kann, als wenn man von den modernen Fragen ausgeht, welche Gefährdungen für andere

<sup>63</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, »Der griechische Staat«, in: *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli / M. Montinari, Bd. 1, S. 764–782, hier S. 766.

<sup>64</sup> John Stuart Mill, *On Liberty and Utilitarianism*, New York: Bantam 2008, S. 183f.

von der Selbsttäuschung ausgehen und inwiefern Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst eine Voraussetzung moralischer Urteilsfähigkeit ist. Entsprechend unterscheiden sich auch die Bewertungen. Vergleicht man die antiken Fälle von Selbsttäuschungen mit den modernen Fällen, dann fällt erstens auf, dass ein Sich-selbst-Belügen unter antiken Voraussetzungen gar nicht denkbar ist. Zweitens zeigt sich, dass sich die antiken Versionen zwar insofern mit der schwächeren modernen Version der Selbsttäuschung überschneiden, als es in beiden um eine Ausblendung wichtiger Tatsachen geht; da die Ausblendung aber nicht unmoralisches eigenes Handeln (oder seine Motive) betrifft, sondern relevante Tatsachen, und da sie auch nicht als willentlich gedacht wird, ist sie nicht in gleichem Maße moralisch oder ethisch zu verurteilen. Es handelt sich um Typen von Täuschungen, die sich (mit Blick auf das ethische Ziel des guten Lebens) unter anderen Umständen auch positiv auswirken könnten, unter diesen besonderen Umständen aber fatal sind. Sich etwas vorzumachen wie Deianeira könnte unter anderen Umständen hilfreich sein, um die Hoffnung zu entwickeln, die erforderlich ist, um eine schwierige Situation durchzustehen. Auch wenn solche Selbsttäuschungen moralisch zurechenbar sind, sind sie daher nicht *prima facie* verwerflich; es ist immer ein Moment von *moral luck* im Spiel, wenn sie sich schlecht auswirken.

Die unterschiedlichen Diagnosen der Ursachen der Selbstverkenntnis – und somit auch der Möglichkeiten ihrer Vermeidung – erklären sich darüber hinaus aus den epistemischen (und damit letztlich auch ontologischen) Paradigmen. Während die schwierige Lebensaufgabe der Selbsterkenntnis in der Antike Weltkenntnis einschließt, die auf Erfahrungswissen und Kommunikation aufbaut, wird sie in der Moderne im Gefolge der cartesischen Identifikation des »Ich« mit einer denkenden Substanz, die sich ihrer geistigen Inhalte direkt bewusst ist, als eine allein nach innen gerichtete Selbstbeobachtung verstanden; wobei willentliche Abwendungen der Aufmerksamkeit oder gar ein Wille zum Selbstbetrug diese verhindern können. Nur unter dieser Voraussetzung kann man überhaupt auf das sogenannte Paradox der Selbsttäuschung kommen, um das sich die Debatten der analytischen Philosophie in den letzten fünfzig Jahren drehen: Wie kann sich jemand selbst über etwas belügen, was er gleichzeitig für falsch hält? Diese von Kant diagnostizierte »Schwierigkeit« ist jedoch ein künstliches Problem, auf das die Antwort nur lauten kann, dass eine so voll bewusste und explizite Widersprüchlichkeit bei einer Person, die nicht durch Drohungen, schlechtes Gewissen oder soziale Denkverbote eingeschüchtert ist, sondern den Anspruch erhebt, selbst zu urteilen, eben nicht möglich ist. Der Anschein des modernen Paradoxes der Selbsttäuschung entsteht nur, wenn man davon ausgeht, Überzeugungen wie der Glaube an Gott (Kant) oder das Wissen darüber, was man tut (Mord und Ehebruch im

Fall von David), seien als psychische Gegebenheiten im Bewusstsein zu verstehen, die als solche klar und deutlich erkennbar wären, würde man nicht die Aufmerksamkeit von ihnen ablenken oder sich über die zweifelsfrei beobachtbaren Gegebenheiten des eigenen Geistes belügen. Dieses Paradigma, das im achtzehnten Jahrhundert in mehr oder weniger abgemilderten Formen die Erkenntnistheorie prägt, hat seinen Ursprung in der cartesischen Aufteilung des Menschen in eine physische und eine geistige Substanz, die sowohl Affekte, Willensregungen, Gedanken, Handlungsmotive, Überzeugungen und vieles mehr, was wir nicht als »physisch« bezeichnen würden, enthält und sich dieses Inhalts bewusst ist.

Wenn man sich überlegt, wie man von den verschiedenen Vorgängen erfährt, die nach dem cartesischen Paradigma als »geistig« einzuordnen sind, erscheint dieses Modell jedoch lebensfern, wie so verschiedene Philosophen wie Brentano und Nietzsche schon im neunzehnten Jahrhundert gezeigt haben. Wir verfügen nicht über dieselbe Art von Zugang zu physischen Empfindungen, aus Erfahrung bekannten Gewohnheiten und Überzeugungen, Einstellungen und Motiven. Ein Gefühl von Hunger oder Durst scheint quasi unmittelbar in der Aufmerksamkeit gegeben zu sein, obgleich ein Diätarzt vermutlich sagen würde, dass man auch andere Gefühle wie Traurigkeit oder sozialen Mangel als Hunger missverstehen kann. Andere Gefühle wie Zorn kann ich, auch wenn sie vielleicht vage als Stimmung spürbar sind, als diese Gefühle überhaupt erst in Verbindung mit Objekten oder Vorkommnissen wahrnehmen, wie Brentano argumentiert hat:

»[I]nnere Wahrnehmung [ist nicht] innere Beobachtung [...] Dies ist insbesondere bei gewissen psychischen Phänomenen, wie z. B. beim Zorne unverkennbar. Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden [...] Nur während man mit seiner Aufmerksamkeit einem anderen Gegenstande zugewandt ist, geschieht es, daß die auch auf ihn bezüglichen psychischen Vorgänge nebenbei zur Wahrnehmung gelangen.«<sup>65</sup>

Ich kann also den Zorn indirekt wahrnehmen, wenn ich mich über eine Person oder Sache aufrege. Kann ich jedoch meine politischen und religiösen Überzeugungen oder meine Handlungsmotive direkt oder indirekt als »innere Gegebenheiten« beobachten? Das ist allein schon deswegen unmöglich, weil es sich hier um Einstellungen handelt, die sprachlich artikuliert werden müssen, um als Überzeugung oder Begründung erfassbar zu sein (das gilt freilich auch schon für die genaue Erfassung von

65 Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg: Meiner 1973, S. 41.

Gefühlen). Artikuliert werden sie jedoch erst in einer kommunikativen Situation, zu der auch das lautlose Selbstgespräch gehören kann. Zudem handelt es sich nicht nur darum, einen passenden Ausdruck wie im Falle von Empfindungen zu finden; Überzeugungen zweiter Stufe wie die Überzeugung, dass ich an Gott glaube, muss ich erschließen. Und wenn es nicht nur um die Feststellung von Tatsachen wie der Zugehörigkeit zu einer Religion oder Partei geht, sondern – wie Kant es versteht – um das, wovon eine Person ernsthaft überzeugt ist, dann bedeutet die Feststellung von Überzeugungen nicht weniger als ihre aktive Herausbildung. Wenn es um meine aktuellen Ansichten zu politischen oder religiösen Fragen geht, muss ich über sie nachdenken; wenn es um mein vergangenes Wahlverhalten und meine bisherigen Einstellungen geht, muss ich mich erinnern und versuchen, mir ein Bild von meiner politischen Identität zu machen, was ein kreatives und interpretatives Unternehmen ist. Und wie das eigene Handeln beschaffen ist – welche Beschreibung ich darauf anwenden sollte –, ist ebenfalls eine interpretative Frage, die weder durch Introspektion, noch durch einfache Schlussfolgerungen aus bekannten Fakten zu beantworten ist. Wäre sie das, dann wäre es schwer verständlich, warum Butler und viele andere sich bemüht haben, intellektuelle Techniken wie das Gedankenexperiment des schlimmsten Feindes oder die Versionen der Goldenen Regel zu entwickeln, die ja dazu dienen sollen, unseren voreingenommenen Interpretationen andere Interpretationen aus einer Außenperspektive entgegenzusetzen und uns dadurch eine bessere moralische Selbsteinschätzung zu ermöglichen. In Anlehnung an Nietzsche könnte man das Missverständnis der Selbsttäuschung als einer Täuschung über eine mir bekannte innere Tatsache mit einem zu naiven Verständnis von Texten vergleichen, das auf der Vorstellung basiert, man könne den Sinn eines Textes ohne Interpretationsleistung quasi durch Wegräumung von Hindernissen (der Selbstliebe etc.) extrahieren.<sup>66</sup>

Wie wäre jedoch zwischen Selbsttäuschungen und realitätsgerechten Interpretationen zu unterscheiden, wenn wir weder einen Blick in den Geist werfen können, um dort klar und deutlich vorzufinden, was er wahrhaft glaubt, noch einen Blick auf die Welt ohne interpretative Verzerrungen? Eine Interpretation, die keine (prinzipiell immer täuschungsanfällige) Interpretation wäre, sondern eine Abbildung der Realität, gibt es nicht. Moralische Selbsterkenntnis ist nicht introspektiver Art; zu verstehen, was man tut, beruht vor allem auf reflektiertem Erfahrungswissen, das Erfahrung mit anderen einschließt – diese Einsicht haben die Griechen dem an abstrakten Prinzipien und Regeln orientierten moder-

66 Vgl. Robert Pippin, »Nietzsches neue Psychologie als erste Philosophie. Das Problem der Selbsttäuschung«, in: Jan-Christoph Heiliner / Colin G. King / Héctor Witwer (Hg.), *Individualität und Selbstbestimmung*, Berlin: Akademie-Verlag 2009, S. 77–90, hier S. 81.

nen Denken voraus. Respekt beispielsweise besteht nicht darin, an das Prinzip des wechselseitigen Respekts zu glauben oder sich an abstrakte Regeln der *Political Correctness* zu halten, sondern darin, darauf aufmerksam zu sein, was andere in einer Situation wollen und nicht wollen, zu verstehen, durch welches Verhalten sie wie verletzt werden können, was erfordert, viele verschiedene Situationen zu verstehen und Ähnlichkeiten zwischen eigenen erlebten Gefühlen und den Gefühlen anderer zu erkennen. Sie speist sich wesentlich aus der Kommunikation, zu der die fiktive Kommunikation mit narrativer Kunst gehört.

Nehmen wir die verfehlte Kommunikation zwischen Professor Lurie und einer Studentin in J. M. Coetzees Roman *Disgrace*.<sup>67</sup> Lurie, Professor für Kommunikationswissenschaft an einer südafrikanischen Universität nach der Abschaffung des Apartheitsregimes, hat die Jahre, in denen er physisch eine starke Anziehung auf Frauen ausübte, längst hinter sich, als er eine sehr junge Studentin in seine Wohnung einlädt und mit ihr eine sexuelle Beziehung beginnt. Vieles spricht dagegen, die Beziehung von Seiten der jungen Frau als »gewollt« oder auch nur »freiwillig« zu bezeichnen, einiges dafür, dass Lurie mehr oder weniger unbewusst seine akademische Position und ihre Unerfahrenheit ausnutzt, um sie zu nötigen. Ein offizielles Beschwerdeverfahren endet schließlich mit der Entlassung Luries, der die Tatsachen zwar einräumt, aber merkwürdige Reden über den »Eros« hält, anstatt zu kooperieren und Reue zu bekunden. Dass Lurie sich nicht als die Art von Mann versteht, der eine Abhängige bewusst und zynisch zu einer sexuellen Beziehung nötigen würde, und es auch nicht in seinem Interesse liegen kann, seinen Beruf und einzigen Lebensunterhalt zu verlieren, spricht dafür, dass Lurie durchweg einer Selbsttäuschung oder einer Kette von Selbsttäuschungen unterliegt, aber wie wären sie zu beschreiben? Geht es um eine tragische Selbstverkenning? Das heißt, verfügt er eigentlich über das Wissen, dass er eine Abhängige sexuell nötigt, ohne dieses Wissen aktualisieren zu können? Sollten wir Lurie also eher als Opfer seiner Lebenslage, seiner Bedürfnisse und Affekte sehen, die ihn im aristotelischen Sinne »in Unwissenheit« versetzen? In der Tat liefert uns Coetzee viele Indizien, die darauf hindeuten können, dass Lurie sich in einer Art stummer Verzweiflung befindet. Wir erfahren, dass er geschieden ist und keine Beziehungen pflegt, die über eine oberflächliche Kollegialität hinausgehen; dass er zudem mit Blick auf seinen Lehrstoff keinerlei Charisma entwickeln kann, so dass in der Interaktion mit den Studierenden

67 Der Widerstand gegen diese Form von Selbsterkenntnis wird im Roman ironisch an dem Widerwillen Luries gegen die Grundannahme der Kommunikationswissenschaft verdeutlicht, dass Sprache der Kommunikation von Gedanken und Gefühlen diene; in seinen Augen dient sie dem erhebenden Gesang. Vgl. John Maxwell Coetzee, *Disgrace*, London: Vintage 2000.

die Intensität fehlt, die das berufliche Leben als Dozent erst spannend macht. Seine Bücher lösen keine Reaktion aus, seine Studierenden dösen im Seminar. Den altersbedingten Verlust physischer Attraktivität kann er nicht durch intellektuelle Attraktivität oder ein Talent zur Freundschaft wettmachen. Kein Wunder, so könnte man verständnisvoll sagen, dass in einer so beziehungs- und intensitätsarmen Lebenssituation der Wunsch nach einem erotischen Abenteuer unwiderstehlich wird und unser Protagonist sich seine Übergriffigkeit als ein Vom-Eros-Ergriffenwerden schönredet. Und wer ist schon mit Blick auf seine physische Attraktivität Realist? Ist nicht »der Eros« selbst eine Täuschung, der sich niemand entziehen kann? Wäre Luries Verhalten also auf eine tragische Verkenning analog zu Deianeira zurückzuführen? Oder handelt es sich um ein willentliches Ignorieren von Tatsachen, die ihm eigentlich wohlbekannt sind? Für Letzteres spricht, dass Lurie eine umfassende Erfahrung mit Frauen und ihren Reaktionen auf ihn attestiert wird, die den Lesern – und somit auch ihrem fiktiven Helden – den Schluss nahelegt, dass er für eine mehr als dreißig Jahre jüngere Person schwerlich sexuell attraktiv sein kann. Handelt es sich bei seiner Selbsttäuschung also gar um ein bewusstes Sich-selbst-Belügen im Sinne Kants? Dafür spricht etwa das »Argument«, mit dem er auf ihren Hinweis reagiert, sie sei schon gebunden: Die Schönheit einer Frau gehöre nicht ihr selbst und sie sei verpflichtet, sie zu teilen. Man kann sich schwer vorstellen, dass ein Intellektueller im Kontext einer Universität im zwanzigsten Jahrhundert eine derart schwachsinnige Phrase anders als zynisch oder ironisch verwenden könnte, und doch heißt es, dass Lurie sie in diesem Moment selbst glaubt. Man kann die Geschichte daher auch so lesen, dass Lurie seine Kenntnisse als Anglist und Spezialist für romantische Literatur gezielt missbraucht, um sich eine Missbrauchsbeziehung als eine romantische Verstrickung durch den Eros schönzureden, obgleich sie ihm durchaus zumindest punktuell als solche bewusst ist (beispielsweise kommt ihm nach einem Übergriff der Gedanke, dass sie jetzt vermutlich versuchen wird, sich von ihm zu reinigen).

Jede Interpretation wird bei der Leserin andere moralische Reaktionen auslösen, die vom Mitgefühl bis zur Empörung über eine diabolische Form von Selbstbetrug reichen. Sie alle werden durch den Text gestützt, denn Coetzees Kunst besteht gerade darin, die Situation in der uneindeutigen Komplexität vorzustellen, in der sich solche Formen von Selbstverkenning auch im wirklichen Leben gewöhnlich präsentieren. Gerade durch diese Uneindeutigkeit nötigt Literatur ihre Leser zum Nachdenken und regt sie dazu an, ihre eigenen Erfahrungen in den dargestellten Lebenssituationen der Protagonisten zu spiegeln; sie kann, wenn sie sehr gut ist, hier die Funktion des vernünftigen Freundes bei Platon übernehmen, der einem hilft zu verstehen, in welcher Lebenssituation man sich wirklich befindet.