

Selbsttäuschung

PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie | Heft 22

August 2017



Selbsttäuschung

PHILOKLES 22 (2017)

Schutzgebühr: 4,80€

Inhalt

Editorial	1
Aufsätze	
Sich in die eigene Tasche lügen? Selbsttäuschung als irrationales Projekt (Amber Griffioen)	4
Kann Selbsttäuschung moralisch gut sein? (Kathi Beier)	24
Gruppenselbsttäuschung (Christoph Michel)	51
Interview	
Lüge, Täuschung, Selbstbetrug. Fragen zum Umgang des Menschen mit der Wahrheit mit Simone Dietz	79
und Eberhard Schockenhoff	83
Leseprobe	
Vladimir Jankélévitch: Von der Lüge	88
Rezension	
Thomas L. Carson: Lying and Deception (Christiane Turza)	94
Buchnotizen	
Markus Gabriel: Sinn und Existenz	102
Christoph Menke: Kritik der Rechte	104
Jan Cornelius Schmidt: Das Andere der Natur	106
Kolumne	
Ungläubige Verachtung. Kleine Studie politischer Selbsttäuschung (Peter Wiersbinski)	108
Autoren	118
Impressum	121

Editorial

Dass Wissenschaft ohne Wahrheit unmöglich ist, wird kein Wissenschaftler ernsthaft bestreiten. Wer Wissen sucht, will das Wahre vom Falschen trennen. Die Wissenschaft *der* Wahrheit ist dagegen von widerstreitenden Auffassungen geprägt. Bis heute sind sich gerade Philosophen über Fragen wie ‚Was ist Wahrheit?‘, ‚Ist Wahrhaftigkeit ein Wert?‘, ‚Muss man mitunter lügen?‘ oder ‚Kann man sich selbst belügen?‘ erfreulich uneins. Erfreulich deshalb, weil sich PHILOKLES mit diesem Heft in diesen Streit einmischen kann. Dabei werfen die folgenden Beiträge den Blick vor allem auf Phänomene, die der Wahrheit und insbesondere der Wahrhaftigkeit entgegenstehen, nämlich auf Lüge und Selbsttäuschung.

Wie im letzten Heft schon haben wir wieder drei Aufsätze mit je eigener Perspektive und Fragestellung versammelt. Amber Griffioen sucht nach einer Erklärung für Fälle individueller Selbsttäuschung, denn dass wir uns mitunter in die je eigene Tasche lügen, scheint eine Tatsache zu sein. Wie aber ist das eigentlich möglich? Dabei ist es Griffioen wichtig, Selbsttäuschung zugleich als irrationales und als intentionales Phänomen zu begreifen. Wer sich selbst täuscht, so ihre These, begeht „epistemische Sabotage“, d. h. er unterläuft absichtlich die Maßstäbe epistemischer Rationalität und ist daher für seine Unwissenheit selbst verantwortlich. Doch wie können Irrationalität und Intentionalität zusammenkommen? Um zu erklären, wie man an einer Überzeugung festhalten kann, die sich, wie man eigentlich weiß, rational nicht rechtfertigen lässt, schlägt Griffioen vor, Selbsttäuschung als einen Prozess zu verstehen, also das Diachrone am „Projekt der Selbsttäuschung“ genauer in den Blick zu nehmen. Dabei ergibt sich eine interessante Parallele zwischen Personen, die sich selbst täuschen, und denen, die kellnern, Basketball spielen oder ein Musikstück aufführen.

Der Beitrag von Kathi Beier thematisiert nicht die Möglichkeit individueller Selbsttäuschung, sondern fragt nach ihrem moralischen Wert. Ist Selbsttäuschung immer moralisch schlecht, oder kann sie auch gerechtfertigt sein? So nahe diese Frage liegt, so wenig wird sie in der Forschung adressiert. Entsprechend gibt es wenige Vorbilder für ihre methodische Beantwortung. Die Methode, die Kathi Beier vorschlägt, ist eine Analogie zwischen Lüge

und Selbsttäuschung. Wenn man Selbsttäuschung als eine Art der Lüge gegen sich selbst versteht, so die These, dann lassen sich vielleicht die klassischen Argumente für und gegen den Wert des Lügens auf die Selbsttäuschung übertragen. Die Analyse dieser Argumente und der Versuch, sie auf die Selbsttäuschung zu übertragen, führt schließlich zu dem Ergebnis, dass die Selbsttäuschung moralisch schlecht ist – egal, welcher Theorie der Erklärung ihrer Möglichkeit man anhängt.

Eine ebenso in der Forschung noch relativ wenig diskutierte Frage ist die nach der Möglichkeit von kollektiver Selbsttäuschung. Insofern betreibt Christoph Michel in seinem Beitrag echte Grundlagenarbeit. Er geht von der These aus, dass manches Scheitern von kollektiven Projekten offenbar am besten als Gruppenselbsttäuschung zu diagnostizieren ist. Das Versagen der NASA vor der Challenger-Katastrophe am 28. Januar 1986 scheint dafür ein Beispiel zu sein. Obwohl eine Gruppenselbsttäuschung etwas anderes ist als die Summe der individuellen Selbsttäuschungen der Mitglieder einer Gruppe, sind die Fragen und Probleme bezüglich individueller und kollektiver Selbsttäuschung ähnlich. Setzt die Selbsttäuschung voraus, dass die Gruppe die Evidenz kennen muss, die sie zugleich zu verleugnen versucht? Oder reicht es, wenn diese Evidenz einzelnen Gruppenmitgliedern zugänglich ist? Kann die Gruppenselbsttäuschung beabsichtigt sein? Wem wäre eine solche Absicht zuzuschreiben? Und wie lässt sich der Unterschied zwischen einer schlichten Fehleinschätzung durch eine Gruppe und einer Gruppenselbsttäuschung beschreiben?

Dass verschiedene Wissenschaften, nicht nur verschiedene Wissenschaftler, das Thema Wahrheit und Lüge je verschieden betrachten und bewerten, beweist auch unser Interview. Zum ersten Mal hat PHILOKLES ein ungefähr gleiches Set von Fragen Wissenschaftlern aus unterschiedlichen Disziplinen vorgelegt. Wir danken der Philosophin Simone Dietz und dem Moraltheologen Eberhard Schockenhoff sehr herzlich für ihre Antworten.

In der Leseprobe stellen wir das sonst wenig beachtete Buch *Von der Lüge (Du mensonge)* des französischen Philosophen Vladimir Jankélévitch (1903–1985) vor. Darin beschreibt er u. a. die Mitschuld des Belogenen am Zustandekommen einer Lüge und verteidigt das Lügen – zumindest in bestimmten Situationen. Der moralischen Einordnung der Lüge, insbesondere in ihrem Unterschied zur Täuschung, geht auch der in Chicago lehrende Philosoph Thomas L. Carson in seinem Buch *Lying and Deception* nach, das Christiane Turza in ihrer Rezension ausführlich bespricht. In unserer neuen

Rubrik „Buchnotizen“ werden in knapper Form drei weitere neuere philosophische Veröffentlichungen vorgestellt. Schließlich findet unser Kolumnist Peter Wiersbinski im politischen Alltag jede Menge Raum für Formen der Täuschung; ihn interessiert vor allem die seiner Meinung nach widersprüchliche Haltung vieler Politiker und politisch Interessierter gegenüber den so genannten Rechts-Populisten unserer Zeit. Ein Beispiel für eine tiefsitzende Selbsttäuschung?

Kathi Beier und Peter Heuer

Sich in die eigene Tasche lügen? Selbsttäuschung als irrationales Projekt

Amber Griffioen

Alle lügen sich etwas in die Tasche. Wenn alle das wirklich in der Tasche hätten, würden sie platzen.

Wolfgang J. Reus (1959–2006)

1 Einleitung: Zwei Paradoxien der Selbsttäuschung

„Wenn man sich zu belügen glaubt, dann gerade sagt man sich meistens die Wahrheit“, hat der Schriftsteller Paul Richard Luck (1880–1940) geschrieben.¹ Dies ist aber nicht nur ein cleverer Spruch, sondern er weist uns auf ein theoretisches Problem hin, das uns begegnet, wenn wir die Selbsttäuschung aus philosophischer Sicht betrachten. Auf der einen Seite denken wir, die Selbsttäuschung müsse der Täuschung von anderen Menschen ähneln, was sich auch in unserer Sprache widerspiegelt: Wir reden von *sich selbst belügen*, *sich in die eigene Tasche lügen*, *sich selbst etwas vormachen*, usw. — Ausdrücke, die alle etwas mit „Lügen und Betrügen“ zu tun haben. Auf der anderen Seite sehen wir uns in ein Paradox verwickelt, sobald wir versuchen, eine strenge Analogie zwischen Selbsttäuschung und der Täuschung von Anderen herzustellen. Das legt den Schluss nahe, dass die Selbsttäuschung, verstanden nach dem Modell der Fremdtäuschung, unmöglich ist — oder dass zumindest ein direkter Vergleich zwischen Selbst- und Fremdtäuschung unangemessen ist. Im ersten Fall müssten wir zu „Irrtumstheoretikern“ bezüglich der Selbsttäuschung werden, d. h. die These vertreten, dass es streng genommen keine Selbsttäuschung gebe. Es gebe nur leicht verwandte Phänomene, die wir (vielleicht irreführenderweise) „Selbsttäuschung“ nennen. Im zweiten Fall könnten wir die Möglichkeit (und tatsächliche Existenz) der Selbsttäuschung affirmieren, müssten aber die These zurückweisen, dass sie der Fremdtäuschung analog sei.

Es gilt also, zunächst die Analogie selbst genauer anzuschauen. Ganz pauschal können wir die Fremdtäuschung allgemein so charakterisieren: Eine

¹ Luck 1919.

Person B wird von einer Person A bezüglich einer Proposition p erfolgreich getäuscht, wenn A die Überzeugung, dass nicht- p , besitzt, und es absichtlich zustande bringt, dass B die Überzeugung, dass p , erwirbt bzw. beibehält. In anderen Worten: im Normalfall versucht A, B von etwas (p) zu überzeugen, was A selbst für falsch oder ungerechtfertigt hält. Wenn A erfolgreich ist, und B aufgrund von As absichtlicher Aktivität p glaubt, dann wurde B von A getäuscht. Die zwei Paradoxien der Selbsttäuschung, die in der Literatur oft jeweils als das *statische* (bzw. *doxastische*) und das *strategische* (bzw. *dynamische*) Paradox bezeichnet werden,² tauchen auf, wenn wir versuchen, eine ähnliche Geschichte wie die von A und B über ein und dieselbe Person (den Selbsttäuscher) zu erzählen. Beim statischen Paradox geht es eher um die *inhaltliche* Ebene der Selbsttäuschung: Wenn As Täuschung von B erfolgreich ist, besitzt B die Überzeugung, dass p , während A die Überzeugung, dass nicht- p , besitzt. Das ist kein Widerspruch, weil A und B zwei verschiedene Personen sind. Wenn aber Täuscher und Getäuschter ein und dieselbe Person sind, sieht es aus, als müsste der Selbsttäuscher gleichzeitig einen Widerspruch (p und nicht- p) glauben, was psychologisch unplausibel, wenn nicht vollkommen unmöglich ist. Ein m. E. noch größeres Problem entsteht auf der *prozeduralen* Ebene und führt zum sogenannten strategischen Paradox: Bei der Fremdtäuschung hat A die Absicht, B zu täuschen. Wüsste aber B, dass A vorhat, ihn bezüglich p hinters Licht zu führen, ließe er sich nicht betrügen. Das Wissen Bs von As trügerischer Absicht „unterminiert“ den Erfolg der Täuschung. Bei der Selbsttäuschung sehen die Dinge allerdings komplizierter aus: In seiner Rolle als Täuscher müsste der Selbsttäuscher wissen, dass er vorhat, sich selbst zu täuschen. Als Getäuschter dürfte er aber von dieser Absicht nichts wissen, wenn die Täuschung überhaupt zustande kommen soll. Hier sind wir wieder beim Zitat von Luck: Wer meint, er täusche sich selbst, scheint sich insofern nicht selbst täuschen zu können, weil er weiß (oder wenigstens vermutet), dass er eine Selbsttäuschung anstrebt. Durch die Anerkennung seiner Täuschungsabsicht, so Luck, gelangt er viel eher zur Wahrheit.

² Vgl. z. B. Mele 2001, Barnes 1997.

2 Nicht-intentionalistische und teilungstheoretische Erklärungsversuche

Wie oben angemerkt wäre eine Strategie, diese Paradoxien zu umgehen, zu behaupten, dass die Selbsttäuschung zumindest psychologisch unmöglich und insofern kein echtes Phänomen sei. Dies wäre aber ein unglückliches Ergebnis, denn es würde heißen, dass wir durch unsere eigene Sprache weitgehend „verführt“ werden, an etwas zu glauben, was es gar nicht gibt bzw. geben kann. Wir hätten uns also darüber „getäuscht“ oder täuschen lassen, dass es Selbsttäuschung überhaupt gibt! Eine etwas weniger radikale Alternative behauptet, dass es Selbsttäuschung zwar gibt, allerdings müsse die strenge Analogie zwischen Selbst- und Fremdtäuschung größtenteils aufgegeben werden. Dieser Ansatz wird hauptsächlich von den sogenannten „Nicht-Intentionalisten“ bezüglich der Selbsttäuschung vertreten.³ Viele dieser Theoretiker behaupten, Selbsttäuschung sei eine Art „motivierter Fehler“ – vielleicht sogar eine Sonderart des *Wunschdenkens* –, bei dem ein Wunsch, dass etwas der Fall sei (vielleicht kombiniert mit der Furcht, dass es nicht so ist), ein Subjekt dazu bringe zu glauben, dass es tatsächlich so sei. Hier wird die Angemessenheit der oben diskutierten Analogie in Frage gestellt, denn ein solcher „Selbsttäuscher“ scheint weder von einem Widerspruch überzeugt zu sein noch eine Täuschungsabsicht zu besitzen. Selbsttäuschung, so der Nicht-Intentionalist, ähnele also dem alltäglichen Sprachgebrauch von ‚Täuschung‘ nur insofern, als Sätze wie „Wenn ich mich nicht täusche, fängt der Film um 8 an“ oder „Ich meinte, Michael Fassbender wäre in diesem Film, aber ich habe mich getäuscht“ im Alltag auch angemessen sind. Also bezieht sich die ‚Täuschung‘ in ‚Selbsttäuschung‘ nur auf eine Art falscher Überzeugung – letztlich auf einen *Irrtum* – und nicht auf etwas, was man absichtlich oder willentlich unternimmt.

Der nicht-intentionalistische Ansatz ist vor allem deshalb vielversprechend, weil es empirische Bestätigung dafür gibt, dass etliche Voreingenommenheiten, Verzerrungen, Vorurteile und weitere kognitive und motivierte *biases* (besonders bezüglich unserer Fähigkeiten und anderer Dinge, um die wir uns sorgen) Einfluss auf unsere Überzeugungen ausüben – und zwar ohne dass wir es merken, geschweige denn intendieren.⁴ Also hat der Nicht-Intentionalist bezüglich der Selbsttäuschung eine plausible Erklärung für die

³ Vgl. u. a. Leeuwen 2008, Scott-Kakures 2002, Mele 2001, Barnes 1997, Johnston 1988.

⁴ Vgl. z. B. Kahneman 2013, Kunda 1990, Nisbett und Ross 1980.

Tatsache, dass wir sehr häufig falsche oder übertrieben positive Überzeugungen von uns selbst besitzen, und dass wir oft sehr schnell bereit sind, genau den Propositionen Glauben zu schenken, die uns am besten gefallen oder unseren Interessen „näher“ stehen.⁵

Jedoch sind solche theoretischen Ansätze nicht ganz unanfechtbar. Zunächst scheint es eine wenigstens intuitive (wenn nicht sogar im Verhalten beobachtbare) Unterscheidung zwischen Phänomenen wie dem *bias* und dem Wunschdenken auf der einen Seite und jenem der Selbsttäuschung auf der anderen Seite zu geben.⁶ Wenn mein Hund aus reinem Hunger zu der falschen Überzeugung kommt, dass ich sein Futter vorbereite – obwohl ich nur etwas Müsli für meine Tochter in eine Schüssel gebe –, sind wir nicht bereit zu sagen, er täusche sich selbst, auch wenn wir ihm eine Art Wunschdenken (bzw. „motivierten Irrtum“) zuschreiben könnten. Vielleicht hat dies aber vielmehr damit zu tun, dass er keine epistemischen *Gründe* für seine Überzeugung geben kann, weil er als Hund zu solchen Überlegungen schlicht nicht fähig ist. Menschen andererseits können Gründe geben. Also könnte der Nicht-Intentionalist behaupten, Selbsttäuscher seien Wunschdenker, die für die entsprechenden Überzeugungen die falsche Art von *Gründen* hätten: Ihre Überzeugungen seien primär von Wünschen bzw. anderen relevanten Motivationen verursacht, nicht von einer rationalen Abschätzung der Evidenz. Anders ausgedrückt unterlägen den Überzeugungen von Selbsttäuschern hauptsächlich *praktische* bzw. *instrumentelle* Gründe, nicht die richtige Art rational erforderter *epistemischer* Gründe. Alternativ könnte sich für den Nicht-Intentionalisten die Selbsttäuschung auf einer höheren Ebene zeigen, indem z. B. eine schon gegebene Voreingenommenheit das Subjekt unbewusst motiviert, bestimmter Evidenz mehr Gewicht zu verleihen oder Gegenevidenz auszublenden. In einem solchen Fall hätte der Selbsttäuscher doch epistemische Gründe für seine Überzeugung, die er für ausreichend hielte, nur entstünden seine Gründe nicht aus einer objektiven Abschät-

⁵ Manchmal sind diese „verzerrten Überzeugungen“ aber unerwünscht, z. B. wenn es um zum Teil sozialbedingte rassistische oder sexistische Vorurteile geht, die unser Denken und Handeln unbewusst oder zumindest unreflektiert beeinflussen. Sofern sie als Resultat eines relevanten Prozesses des „motivierten Glaubens“ verstanden werden können, sind für manche Nicht-Intentionalisten aber sogar diese impliziten *biases* Kandidaten für Selbsttäuschung.

⁶ Vgl. Scott-Kakures 1996, S. 37: „We [...] recognize that the appeal to wishful thinking is a far less drastic explanatory maneuver than is the appeal to self-deception“.

zung der Evidenz, sondern aus der entsprechenden nicht-epistemischen Motivation. Insofern hätten Nicht-Intentionalisten vielleicht eine Antwort auf den Einwand, sie könnten zwischen reinem Wunschdenken und Selbsttäuschung nicht unterscheiden: Die Selbsttäuschung sowie das Wunschdenken wären ihnen zufolge zwar beides Fälle von „motiviertem Glauben“, aber nur bei der Selbsttäuschung zeigte sich eine Art *Diskrepanz* zwischen den vermeintlichen epistemischen Gründen des Selbsttäuschers und seiner tatsächlichen Motivation.

Jedoch hat die Intuition, es gebe einen qualitativen Unterschied zwischen motiviertem Glauben und Selbsttäuschung, nicht nur mit der Phänomenologie, sondern auch mit zwei weiteren, nicht unverwandten Gedanken zu tun: a) Wir schätzen die Selbsttäuschung als einen paradigmatischen Fall epistemischer *Irrationalität* ein – und zwar einer Art Irrationalität, die erklärt, warum wir b) Selbsttäuscher für ihre Selbsttäuschungen *verantwortlich* halten. Selbsttäuscher sind tadelnswert auf eine Weise, die der Verantwortlichkeit eines sich rein irrenden Subjekts nicht entspricht. Wenn wir diesen Intuitionen treu sein möchten, scheint die nicht-intentionalistische Lösung nicht ganz befriedigend zu sein. Entweder weiß der Selbsttäuscher nicht, dass seine falsche Überzeugung in einem Wunsch oder *bias* begründet ist (und nicht in seinen epistemischen Gründen), oder er weiß nicht, dass die subjektive Stärke, die er seinen epistemischen Gründen verleiht, überwiegend der Wirkung dieser Motivation zu verdanken ist. Auch wenn also der Nicht-Intentionalist behauptet, die Irrationalität der Selbsttäuschung zeige sich anhand der Diskrepanz zwischen den epistemischen und motivierenden Gründen eines falsch glaubenden Subjekts, basiert diese Abweichung immer noch auf einer grundlegenden *Unwissenheit* seitens des Selbsttäuschers. Sofern ihm diese Unstimmigkeit nicht bewusst ist, ist er aus seiner eigenen, internen Sicht völlig rational. In diesem Sinne heißt es bei Donald Davidson: „When wishful thinking succeeds [...] there is no moment at which the thinker must be irrational“.⁷ Dasselbe gilt für die nicht-intentionalistisch verstandene Selbsttäuschung. Merkte der Selbsttäuscher die entsprechende Diskrepanz zwischen seinen Gründen, wäre er entweder dazu gezwungen, seine Überzeugung zu revidieren, oder er müsste sich in eine stärkere Form der Irrationalität begeben, indem er versuchte, seine favorisierte Überzeugung *im Angesicht* der Gegenevidenz (bzw. seiner Voreingenommenheit)

⁷ Davidson 2004, S. 206.

beizubehalten. Letzteres stellte aber eine Art Irrationalität dar, die der nicht-intentionalistische Ansatz alleine nicht erklären kann.⁸

Obwohl der Selbsttäuscher im Sinne der Nicht-Intentionalisten vielleicht auf eine Art und Weise tadelnswert ist, können wir ihn eigentlich nur dafür kritisieren, dass er nicht ausreichend auf seine eigenen Motivationen und/oder seine Praxen der Evidenzsammlung schaut bzw. geschaut hat. Er ist also nur „epistemisch fahrlässig“, da er es hätte besser wissen müssen; seine Unwissenheit trägt viel zu seiner Exkulpation bei, solange sie keine willentliche Unwissenheit ist. Selbsttäuscher scheinen aber in einem stärkeren Sinne verantwortlich zu sein: Es ist nicht nur der Fall, dass Selbsttäuscher es besser wissen *sollten*, sondern dass sie es in einem gewissen Sinne *tatsächlich* besser wissen – ein Phänomen, das sich z. B. in einer gewissen kognitiven Spannung oder *Dissonanz* des Subjekts zeigt, die bei reinen Wunschdenkern nicht zu finden ist.⁹ So schreibt Hannah Arendt in ihrem Aufsatz „Wahrheit und Lüge in der Politik“: unsere Fähigkeit, „in Gedanken und Worten Tatsachen abzuleugnen, unterscheidet sich auffallend von unserer passiven Anfälligkeit für Irrtümer, Illusionen, Gedächtnisfehler und all dem, was man dem Versagen unserer Sinnes- und Denkgorgane anlasten kann“.¹⁰ Wir mögen hier vielleicht an Adolf Eichmann denken, über den Arendt auch geschrieben hat: Die Selbsttäuschung Eichmanns, die ihm erlaubte, unmenschliche Taten als Zeichen der Tugend zu sehen, scheint nicht einfach das Ergebnis eines schwachsinnigen Büroangestellten zu sein, der mit seinen Überzeugungen vorsichtiger hätte umgehen müssen.¹¹ Nein, wir wollen es stärker verstehen: Eichmann *war* es in irgendeinem relevanten Sinne bewusst, dass sein Gehorsam nicht moralisch aufrichtig war; dennoch hat er an einer Art Irrationalität festgehalten, die es ihm erlaubte, seine Übeltaten vor sich selbst als Heldentaten darzustellen.

⁸ Für einen Ansatz, der die Bedingung einführt, dass Selbsttäuscher der entsprechenden Evidenz zum Trotz glauben müssen, vgl. Michel und Newen 2010.

⁹ Vgl. Scott-Kakures 1996, S. 32; Shapiro 1996, S. 789.

¹⁰ Arendt 2013, S. 8.

¹¹ Vgl. auch Berkowitz 2013. In einem faszinierenden Kommentar in der *New York Times*, der zum amerikanischen Kinostart des Filmes „Hannah Arendt“ erschien, argumentiert Berkowitz, dass Arendt – trotz der oft wiederholten Behauptung des Gegenteils – Eichmann nicht als einen „dull-witted clerk“, der nur Befehle ausgeführt habe, darstellen wollte. Sie wollte vielmehr zeigen, so Berkowitz, dass selbsttäuschende Unwissenheit *nicht* entschuldigend, und dass ein durch Selbsttäuschung entstehender Gehorsam und eine aktive Unterstützung der entsprechenden Autorität letztlich nicht zu unterscheiden sind.

Wenn wir also weiter behaupten wollen, Selbsttäuscher seien in einem strengeren Sinne für ihre Selbsttäuschungen verantwortlich, müssen wir die Selbsttäuschung als etwas betrachten, was über ein reines „Versäumnis der Aufmerksamkeit“ hinausgeht. Eine Strategie dafür ist die mancher *Intentionalisten*, die den Vergleich zwischen Selbsttäuschung und interpersonaler Täuschung für bare Münze nehmen und das Subjekt in mehrere „Akteur-artige“ Substrukturen teilen, die jeweils ihre eigenen Überzeugungen, Wünsche und sogar Absichten besitzen können, und die deshalb fähig sind, einander zu täuschen – und voneinander getäuscht zu werden. Die bekannteste Version einer solchen Theorie findet man beim späteren Freud, allerdings haben schon etliche Philosophen ähnliche Positionen vertreten.¹² Diesem Ansatz gemäß erfolgt die Selbsttäuschung mehr oder minder wie eine Fremdtäuschung – nur eben *innerhalb einer Person*. Doch auch wenn solche Ansätze erklären könnten, inwiefern der Selbsttäuscher widersprüchliche Überzeugungen gleichzeitig besitzen könne (da die Überzeugungen zu unterschiedlichen Teilen des Subjekts gehörten und daher psychologisch getrennt blieben), sind solche „subjektteilenden“ Theorien nicht ohne Folgeprobleme: denn sobald wir das Subjekt als statisch geteilt verstehen und somit das doxastische Paradox umgehen können, entstehen zahlreiche weitere Probleme, die die Möglichkeit einer solchen Art Selbsttäuschung in Frage stellen.

Zunächst ist es bei diesem Modell nicht ganz klar, wer wen täuscht bzw. wer von wem getäuscht wird. Kann man hier wirklich von *einem* einheitlichen Akteur sprechen? Wie unterscheidet sich der „irrationale“ Selbsttäuscher von einem psychisch kranken Subjekt, das unter einer Persönlichkeitsstörung leidet? Auch aus der strategischen Perspektive heraus gibt es Fragen: Wie entstehen diese intentionalen Substrukturen, und wie können Sie Einfluss aufeinander ausüben? Wenn jede Substruktur ihre eigenen Meinungen, Motivationen und Absichten besitzen sollte, kann sie sich auch selbst täuschen? Des Weiteren ist nicht ganz klar, wer wirklich für die Selbsttäuschung verantwortlich sein sollte: die „ganze“ Person, die aus den verschiedenen Teilen besteht, oder nur der täuschende Teil von ihr?

Aufgrund solcher und anderer Probleme scheinen Teilungs-Theorien aus metaphysischer (und noch mehr aus psychologischer) Perspektive höchst

¹² Vgl. Davidson 2004, Pears 1998. Diese Ansätze sind viel nuancierter, als ich sie hier darstellen kann. Trotzdem bin ich der Meinung, dass sie den hier erwähnten Einwänden (und weiteren Problemen) wenig entgegenzusetzen haben.

fragwürdig zu sein. Selbst wenn eine derartige Selbsttäuschung möglich wäre, ist es immerhin nicht besonders plausibel, dass ein solches Phänomen etwas Übliches ist. Reduziert man die postulierten Teile des Subjekts auf bloße Mechanismen, droht die Gefahr, dass der teilungstheoretische Ansatz in eine nicht-intentionalistische Theorie umkippt. Will man andererseits die Absichtlichkeit der Selbsttäuschung bewahren, verliert man das Subjekt vor lauter Teilen aus den Augen. Vielleicht suchen wir deshalb lieber nach einer alternativen Theorie der Selbsttäuschung, die die Analogie zwischen Selbst- und Fremdtäuschung auf andere Weise aufrechterhält. Im verbleibenden Teil dieses Aufsatzes möchte ich den Anfang einer solchen Theorie vorstellen.

3 Das Projekt-Modell der Selbsttäuschung

Mit Blick auf die Theorien der Selbsttäuschung hängt vieles davon ab, wie man die Analogie zwischen Selbst- und Fremdtäuschung versteht: Ist sie ein Vergleich zwischen zwei synchronen Zuständen (zwei Formen des „Getäuscht-seins“)? Oder eher zwischen zwei dynamischen Aktivitäten (zwei Formen des „Täuschens“ bzw. „Getäuscht-werdens“)? Die Fachliteratur zur Selbsttäuschung basiert überwiegend auf dem ersten, eher statischen Vergleich. Gewiss erzählt jedes Modell der Selbsttäuschung eine Geschichte über die Mechanismen und Strategien, die Subjekte zu bestimmten falschen oder „irrationalen“ Überzeugungen (bzw. zur Beibehaltung jener) führen. Aber diese werden häufig als Prozesse betrachtet, die Selbsttäuschung *veranlassen*, nicht als etwas, was die Selbsttäuschung *konstitutiv* ausmacht. Meine These hingegen lautet, dass wir nicht auf Ansätze zurückgreifen sollten, die Selbsttäuschung als einen statischen Zustand betrachten, sondern besser daran tun, Selbsttäuschung als *diachrone Aktivität* zu verstehen – als ein willentliches, wenngleich irrationales *Projekt*, an dem ein Akteur aktiv teilnimmt. Nur so können wir vielleicht zu einer Theorie der Selbsttäuschung gelangen, die aus psychologischer und theoretischer Sicht weniger problematisch ist, als es die Paradoxien der Selbsttäuschung nahelegen. Wie andere menschliche Aktivitäten ist die Selbsttäuschung etwas, was im Verlauf der Zeit stattfindet und von „historischen“ Wesen betrieben wird, d. h. von Akteuren, die zwar eine (objektiv) faktische Vergangenheit haben, sich selbst aber innerhalb eines (subjektiv) narrativen Rahmens verstehen und deuten.

Es ist nicht ganz einfach zu sagen, was ein Projekt ausmacht bzw. wie sich Projekte zu anderen absichtlichen Aktivitäten verhalten; die Suche nach ei-

ner genauen Definition macht einen eigenen Artikel notwendig. Für unsere Zwecke hier reicht die wichtige Anmerkung, dass Projekte sich zumindest durch ihre Langfristigkeit und Komplexität von „einfachen“ menschlichen Aktivitäten unterscheiden. Einfache Handlungen, z. B. einen Lichtschalter anknipsen, einen Fremden anlächeln, oder ein Blatt Papier weg-schmeißen, sind mit einem einzigen „Handlungszug“ relativ kurzfristig und einfach durchführbar. Aber Projekte wie ein Buch schreiben, ein Haus bauen, Philosophin werden, oder eine effektive Staatsministerin sein, bestehen aus mehreren, oft komplexen Teilen und entfalten sich normalerweise über längere Zeit hinweg. Solche Projekte, die hauptsächlich aus vielen kleineren Handlungen und Aktivitäten der ersten Art bestehen, drücken langfristige *commitments*¹³ des Akteurs aus – egal, ob der Akteur diese *commitments* explizit gewählt hat, sie anerkennt, oder sie sogar befürwortet (bzw. befürworten würde), oder nicht. Diese Projekte können „Subprojekte“ größerer Projekte sein: So kann zum Beispiel die Teilnahme an einem Seminar dem größeren Zweck des Erwerbs eines Hochschulabschlusses dienen, das Schreiben einer Hausarbeit mag zur erfolgreichen Teilnahme an jenem Seminar gehören, usw. Meine These lautet also, dass die Selbsttäuschung ein *irrationales Projekt* der epistemischen Selbstmanipulierung ist, die aus der Perspektive des Akteurs einem größeren Zweck dient, der dem Akteur wichtig ist oder den zu erreichen er sich bemüht.¹⁴

Im Vergleich zu Fällen von Wunschdenken und *motivationally biased believing*, die eher wie unreflektierte, passive Reflexe stattfinden, ähnelt die Selbsttäuschung laut diesem Ansatz der interpersonalen Täuschung, indem sie normalerweise nichts ist, was von einem Moment auf den nächsten passiert. Sie muss vielmehr *unternommen* werden. Selbsttäuschung schließt ein praktisches *commitment* zu einem „doxastischen“ Projekt ein – nämlich dazu, eine beliebte oder gewünschte Proposition trotz Gegenevidenz (weiter) zu glauben. Dieses Projekt ist Teil von größeren, nicht-epistemischen Projekten bzw. umfassenderen Zielen des Akteurs, die von gewissen, für den

¹³ Ich verwende hier das englische Wort *commitment*, da das Englische etwas ausdrückt, was sowohl als unreflektierte „Bindung“ als auch als explizite „Selbstverpflichtung“ (und alles dazwischen) verstanden werden kann. Vgl. z. B. Changs (2013) Diskussion von *commitments of interest*, der zufolge *commitments* a) nicht immer gewählt werden müssen, b) auf das Selbst bzw. Projekte des Akteurs bezogen sein können, und c) erklären, warum wir gewisse Gründe haben bzw. gewisse Überlegungen als Gründe willentlich *stipulieren*.

¹⁴ Dieser Zweck hat häufig mit der Erhaltung eines erwünschten Selbstbildes zu tun.

Akteur relevanten Werten bestimmt werden. Selbsttäuschung verlangt vom Selbsttäuscher, dass er aktiv versucht, seine epistemischen Standards zielgerichtet zu *sabotieren*.¹⁵ Nur beschränkt sich diese epistemische Sabotage auf bestimmte Propositionen und Sachverhalte und gilt nicht allgemein für das Subjekt. Insofern man jedoch versucht, seine eigenen Standards – denen man im Normalfall beipflichtet – im Einzelfall zu unterminieren, gilt ein selbsttäuschendes Projekt als irrational.

Ein Beispiel mag hier lehrreich sein. Stellen wir uns ein glückliches Ehepaar vor. Hedwig, die Ehefrau, hatte bislang keinen ausreichenden Grund zu meinen, dass ihr Ehemann Horst fremdgegangen ist. Vielleicht hat er sich hin und wieder ein bisschen seltsam benommen, aber das war nichts, was Hedwigs Aufmerksamkeit erregt hätte. Neulich begegneten ihr aber stärkere Gegenevidenzen: Horst kam erst nachts nach Hause und hatte unplausible Ausreden für seine Verspätung; seine Hemden rochen nach fremdem Parfüm; Hedwig fand Lippenstift auf seinem Kragen; vielleicht erzählte ihr sogar eine vertraute Freundin, dass sie Horst im Restaurant mit einer fremden Frau gesehen hätte; usw. Hedwig hat aufgrund dieser Belege genügend Gründe, Horst wegen einer Affäre zu verdächtigen. Und vielleicht fängt sie tatsächlich an, seine Treue in Frage zu stellen – d. h. sie versteht jene Beobachtungen *als Gegenevidenz* zu der Überzeugung, die sie bisher besessen und beibehalten hatte. Doch die Überzeugung, dass Horst ihr treu (gewesen) ist, steht nun auf unsicherem Boden, und es ist klar, dass sie sich überlegen sollte, ihre Meinung zu revidieren. Allerdings hat Hedwig auch den starken und nachvollziehbaren Wunsch, dass Horst ihr treu (gewesen) ist. Vielleicht hängen ihr Selbstbild und Selbstnarrativ stark von ihrer Identität als geliebter Ehefrau ab, und die Treue ihres Ehemannes spielt dabei aus ihrer Sicht eine wesentliche Rolle, dieses Selbstbild erhalten zu können. Hedwig hat also ein Problem: einerseits hängt ihr Selbstbild davon ab, dass gewisse Tatsachen über die Welt wahr sind (hier: dass Horst sie liebt und ihr treu ist); andererseits kann sie die Welt nicht einfach so machen, wie sie sie sich wünscht, d. h. sie kann die Vergangenheit nicht ändern und Horsts offensichtliche Untreue ungeschehen machen.¹⁶ Doch selbst wenn sie den Zustand der Welt nicht

¹⁵ In Bezug auf epistemische Sabotage vgl. Schälike 2004.

¹⁶ Hedwig könnte natürlich Schritte unternehmen, die es *künftig* unmöglich machen, dass Horst sie weiter betrügt. Sie könnte sich z. B. scheiden lassen oder Horst im Keller einsperren. Sie könnte ihn sogar umbringen. Aber solche Taten setzen eventuell voraus, dass sie *wahrnimmt*, dass er vorhat, sie (weiter) zu betrügen, und dies ist ja eine der Überzeu-

verändern kann, um ihren Wunsch zu erfüllen, kann sie vielleicht etwas an *sich selbst* verändern, nämlich das, was sie über den Zustand der Welt *denkt*. Denn wenn sie trotz ihrer Einschätzung der Gegenevidenz weiter an Horsts Treue glaubte, wäre *für Hedwig* die Welt so, wie sie sie sich wünscht, auch wenn die Welt tatsächlich anders ist.¹⁷

Nun können wir allerdings nicht einfach glauben, was wir wollen – und ganz sicher nicht rein aus dem Grund heraus, *dass* wir es wollen. Denn im Vergleich z. B. dazu, dass ich meinen Arm hebe, sind Überzeugungen nichts, was durch einen direkten Willensakt ins Leben gerufen werden kann. Zudem sind Wünsche nicht die Art mentaler Einstellung, die Überzeugungen rechtfertigen können. Wünsche haben, wie Philosophen sagen, eine „Welt-an-Geist“-Passrichtung: Sie drücken aus, wie die Welt dem Subjekt zufolge sein *sollte*. Und sie werden *erfüllt*, wenn die Welt sich dem Wunsch erfolgreich anpasst. Überzeugungen dagegen haben eine „Geist-an-Welt“-Passrichtung: Sie beschreiben, wie die Welt dem Subjekt zufolge *tatsächlich ist*. Überzeugungen sind *wahr*, wenn und soweit sie der Welt entsprechen. Ein Wunsch, dass etwas der Fall sei, kann daher nicht die Überzeugung rechtfertigen, dass die Welt tatsächlich so ist.

Aber auch wenn Hedwig es nicht direkt herbeiführen kann, dass sie an Horsts Treue glaubt, kann sie doch Schritte gehen, die ihr dabei helfen, jene Überzeugung *indirekt* herbeizuführen. Sie kann beispielsweise ihre Aufmerksamkeit auf die einen, statt auf andere Tatsachen lenken. Sie kann Rationalisierungen vornehmen und versuchen, „positiv“ zu denken. Sie kann es sich zu eigen machen, so zu tun, als wäre Horst ihr treu. Und sie kann gewisse Situationen vermeiden, von denen sie glaubt oder sogar weiß, dass sie in ihnen auf Gegenevidenz stößt. Sie kann sich also darin *einüben*, gewisse „Pro“-Gründe für ihre erwünschte Überzeugung zu finden bzw. diesen mehr Gewicht zu verleihen. Und falls sie mit neuer Gegenevidenz konfrontiert wird, kann sie ähnliche Strategien einsetzen, um diese nicht ernst nehmen zu müssen. Dieses Vorgehen der selektiven Aufmerksamkeit, des positiven Denkens, der Suche nach alternativen Gründen ist nichts anderes als ein *Projekt der Selbsttäuschung*, denn Hedwig zielt darauf ab, für sich eine

gungen, die sie vermeiden will, um ihr Selbstbild zu schützen. Außerdem könnten solche Handlungen weitere wichtige Aspekte ihres Selbstbilds (z. B. eine liebende Ehefrau oder ein guter Mensch zu sein) gefährden.

¹⁷ Man mag an dieser Stelle an die aktuelle Rede von „alternativen Fakten“ denken.

Ausnahme von ihren epistemischen Standards zu machen, um Horst weiter vertrauen und so ihr Selbstbild als geliebte Ehefrau erhalten zu können.

Insofern ist ‚Selbsttäuschung‘ nicht unbedingt ein Erfolgsbegriff: Ein Subjekt kann sich zwar selbst täuschen im Sinne des willentlichen Unternehmers eines selbsttäuschenden Projekts, aber es muss ihm nicht unbedingt gelingen, die gewünschte Proposition zu glauben. Tatsächlich sind die meisten Akteure, die ein selbsttäuschendes Projekt aktiv betreiben oder betrieben haben, wegen der Irrationalität des Projekts *nicht* erfolgreich, was erklären kann, warum sie oft kognitive Dissonanz aufweisen. Wer bei seinem Projekt der Selbsttäuschung Erfolg hat, wer also durch Selbsttäuschung wirklich eine starre, gegen alle Evidenz resistente Überzeugung erwirbt bzw. psychologisch verankert, ist schließlich kein Selbsttäuscher mehr – oder nur derivativ in dem Sinne, dass er sich selbst getäuscht *hat*. Der „erfolgreiche“ Selbsttäuscher hat aber kein schlechtes epistemisches „Gewissen“ mehr: Er hat sich mit Erfolg hinter das Licht geführt und glaubt jetzt nach Gründen, die er für vollkommen angemessen hält. Er ist aber in einem stärkeren Sinne als der Wunschdenker für jene Überzeugung verantwortlich, da er durch ein Projekt der Selbsttäuschung zu der Überzeugung gekommen ist.

Man könnte erwidern, dass die an Hedwig beschriebene Art der Selbstbilderhaltung relativ unbewusst und quasi-automatisch erfolgen kann: Wir besitzen alle eine Tendenz, an den Überzeugungen festzuhalten, die uns angenehm oder anderweitig wichtig sind. Also wäre es nicht überraschend, wenn Hedwig Horsts gelegentlich komisches Verhalten nicht einmal als Gegenevidenz wahrnähme, da ihr Wunsch, eine geliebte Ehefrau zu sein, ihre Evidenzsammlung steuert. Wir hätten es dann mit einem Fall von einfachem motivierten Denken zu tun, wie ihn die Nicht-Intentionalisten beschreiben. Hedwigs Überzeugung wäre „unangemessen“ (weil primär durch einen Wunsch hervorgerufen), aber nicht *intern* irrational, denn sie glaubt immer noch nach den Gründen, die ihr gegeben sind. Nur sind diese Gründe durch ihre verzerrte Verkennung der Evidenz nicht diejenigen, die sie hätte, wenn sie Horsts Verhalten mit unparteiischen Augen anschaute. In solchen Fällen müssten wir Hedwig also nicht unbedingt eine Selbsttäuschungsabsicht zuschreiben, sondern könnten theoretisch beim Modell der Nicht-Intentionalisten bleiben.

Allerdings sind die Dinge selten so klar. Das Aufrechthalten und die Revision von Überzeugungen sind keine Phänomene, die von einem Moment auf den nächsten passieren. Überzeugungen müssen „gepflegt“ werden, vor

allem wenn sie in Frage gestellt werden. Und diese Pflege besteht in *diachronen Vorgängen*, durch die wir auf sich ändernde Ereignisse in der Welt reagieren (bzw. reagieren sollen). Dass Hedwig anfänglich Horsts Verhalten wegen ihres Wunsches nicht als Gegenevidenz betrachtet, ist nicht unplausibel. Aber wenn ihr im Laufe der Zeit andere, zum Teil sehr starke Gegenbeweise begegnen – z. B. der Geruch fremden Parfüms, der Lippenstift am Kragen, die Beobachtungen ihrer Freundin usw. –, wird es immer schwieriger, davon auszugehen, dass sie diese *nicht* als Gegenevidenz wahrnimmt. Im Gegenteil: Wir würden sogar erwarten, eine Dissonanz in ihrem Verhalten zu sehen, die zeigt, dass ihr die Gegenevidenz auf gewisse Weise, nämlich *als* Gegenevidenz, bewusst ist. Sollten wir diese Spannung nicht bemerken, würden wir Hedwig eventuell für wahnsinnig oder zwangsgestört halten, aber wohl nicht für eine einfache Wunschdenkerin – und auch nicht für eine Person, die sich selbst täuscht. Sogar Nicht-Intentionalisten wollen nicht behaupten, wer sich selbst täuscht, leide unter Zwang oder Wahnvorstellungen. Man muss jedoch erklären können, wie Hedwig ihren Glauben an Horsts Treue aufrechterhalten kann, sobald sie dazu kommt, die Hinweise als Evidenz *gegen* seine Treue anzusehen.

Das Projekt-Modell der Selbsttäuschung hat eine Antwort auf dieses Problem. Zunächst geht es davon aus, dass die Anerkennung gewisser Evidenzen *als* Gegenevidenzen – zusammen mit dem motivierenden Wunsch, dass die Welt nicht so sei, wie es die Evidenzen nahelegen – einem Selbsttäuschungs-Projekt zugrunde liegen. Der Selbsttäuscher ist kein reines „Opfer“ seiner Glaubensmechanismen, sondern er treibt sie willentlich in eine Richtung, die seinen praktischen und identitätsfördernden Zwecken dient, indem er seine Aufmerksamkeit taktisch ausrichtet und andere Selbsttäuschungsstrategien einsetzt. Das Projekt dient dem Zweck, den wahrgenommenen Gegenbeleg so zu konstruieren bzw. zu transformieren, dass er für – oder zumindest nicht gegen – die favorisierte Überzeugung spricht. Insofern *generiert* die Selbsttäuschung für das Subjekt „akzeptable“ Gründe, die es ihm erlauben, weiter an das zu glauben, was er glauben will. Das Projekt der Selbsttäuschung schafft also einen *pseudo-rationalen*¹⁸ epistemischen „Spielraum“ für das Subjekt, innerhalb dessen es dann seine Gründe „aussuchen“ kann. So betrachtet hört Hedwig nicht auf, ein vernunftbegab-

¹⁸ Die Idee der Selbsttäuschung als eines *pseudo-rationalen* Prozesses habe ich Christoph Michel zu verdanken (vgl. auch Michel und Newen 2010).

tes Wesen zu sein, wenn sie sich selbst täuscht. Als epistemisches Subjekt sind ihre Überzeugungen immer noch *begründungsabhängig*; nur werden jene Begründungen selektiv kontrolliert. Selbsttäuscher versuchen durch Manipulation, sich selbst als rationale Denker zu sehen, d. h. als Personen, deren Überzeugungen auf gerechtfertigten epistemischen Gründen beruhen; aber die praktischen Gründe, die dieser Manipulation zugrunde liegen, sind nicht von der Art, jene Überzeugungen zu begründen. Diese „epistemische Sabotage“ stellt deshalb eine eindeutig stärkere Form der Irrationalität dar, als sie Nicht-Intentionalisten beschreiben können, denn der Akteur ist durch seine pseudo-rationale Suche nach Gründen aktiv daran beteiligt.

4 Kann das Projekt der Selbsttäuschung beabsichtigt sein?

Werfen wir noch einmal einen Blick auf das statische und das strategische Paradox. Kann das Projekt-Modell der Selbsttäuschung beiden Paradoxien entkommen? Meiner Ansicht nach, ja. Zunächst scheint mir das *statische Paradox* für das Projekt-Modell nicht besonders problematisch zu sein, da der Selbsttäuscher diesem Modell zufolge zu keinem Zeitpunkt während des Verlaufs der Selbsttäuschung widersprüchliche Überzeugungen gleichzeitig besitzen muss. In den meisten Fällen fängt er mit der erwünschten Überzeugung an, die eventuell durch die Anerkennung des Gegenbelegs etwas geschwächt wird, aber durch die eingesetzten Strategien der Selbsttäuschung am Leben gehalten werden kann. Die konkurrierende („rationale“) Überzeugung muss er im Laufe dieses dynamischen Vorgangs nie erworben haben. Die Stärke bzw. der Grad der erwünschten Überzeugung wird im Verlauf der Selbsttäuschung sicherlich immer dann schwanken, wenn dem Akteur neue Gegenbelege begegnen oder in seiner Erinnerung wiederkehren (bzw. wenn sie ins Bewusstsein „hineinschlüpfen“). Aber der Selbsttäuscher arbeitet daran, seine Aufmerksamkeit davon abzuwenden. Je besser er bei der Rationalisierung, der selektiven Evidenzsuche und der „Vortäuschung“ wird, desto weniger stark werden die Dissonanzen der Selbsttäuschung ausfallen – und desto einheitlicher und fester wird die erwünschte Überzeugung sein. Selbsttäuschung ist also ein instabiles Projekt, aber zugleich auch eines der *Habitualisierung*. Der Selbsttäuscher gewöhnt sich daran, seine Aufmerksamkeit selektiv auszurichten, und er tut dies als Reaktion auf die empfundene Spannung, die zwischen der von ihm erwünschten Überzeugung und der wahrgenommenen Gegenevidenz besteht. Jedoch glaubt er zu keinem Zeit-

punkt p und nicht- p gleichzeitig. Es wäre daher besser zu sagen, dass er eigentlich nur an einer auf Selbsttäuschung beruhenden Überzeugung festhält, dies aber mit wechselnder Gewissheit.

Das *strategische Paradox* erscheint demgegenüber als schwieriger. Denn wie kann der Selbsttäuscher ein Selbsttäuschungs-Projekt überhaupt *absichtlich* durchführen, ohne dabei das Projekt selbst zu zerstören? Schrieben wir Hedwig die explizite Absicht zu, *sich selbst zu täuschen* (darin, dass Horst ihr treu ist), würde diese Absicht nicht das ganze Selbsttäuschungs-Projekt unterminieren? Wie oben schon erwähnt, sind Überzeugungen nicht die Art von mentalem Zustand, die durch eine „unmittelbare Absicht“¹⁹ – eine Absicht, die auf die momentane bzw. nächstliegende Gegenwart zielt – hervorgerufen werden kann. Aber diese Tatsache schließt nicht aus, dass man ein Projekt verfolgen kann, das *indirekt* auf den Erwerb bzw. das Beibehalten einer Überzeugung abzielt. Dafür spricht auch die Intuition, dass Selbsttäuschern auf irgendeine Weise bewusst ist, was sie treiben. Das heißt, sie können nicht als Unwissende betrachtet und dadurch entlastet werden. Vielmehr meinen wir, Selbsttäuscher seien in irgendeiner Form verantwortlich für ihre Täuschung; sie können daher auch keine zwanghaft Glaubenden sein. Dennoch besteht die Gefahr, dass die (An-)erkennung der Selbsttäuschungsabsicht das ganze Unternehmen der Selbsttäuschung zerstört. Dazu einige Überlegungen:

Zunächst ist aus psychologischer Perspektive klar, dass viele unserer Aktivitäten voraussetzen, dass wir nicht allzu genau reflektieren, was wir tun. Der Kellner, der sich zu sehr darauf konzentriert, die Martinis auf dem Servierbrett nicht zu verschütten, wird in der Regel nicht erfolgreich sein. Wer aber den alten Gastronomie-Trick kennt, weiß, dass es besser ist, nicht zu viel über die Cocktails nachzudenken, sondern eher auf das Ziel zu schauen. Wer an Schlaflosigkeit leidet, weiß, dass man beim Einschlafen nicht darüber nachdenken sollte, dass man vorhat einzuschlafen. Dasselbe gilt für den Basketballspieler, der einen Freiwurf treffen will, oder für den Musiker, der bei einem Wettbewerb ein Stück fehlerfrei vortragen möchte. In solchen Fällen ist es nicht unpassend zu sagen, dass der Kellner die Martinis absichtlich an den Tisch bringt, dass der an Schlaflosigkeit Leidende vorhat einzuschlafen, dass der Spieler intendiert, den Freiwurf zu treffen und der Musiker, das Stück ohne Fehler zu spielen. Es ist also nicht ungewöhnlich, dass wir

¹⁹ Mele und Moser 1997, S. 233, nennen diese Art Absicht eine „proximate intention“.

uns von unseren Absichten *ablenken* oder sie bewusst *nicht reflektieren*, um unsere Chance auf Erfolg zu erhöhen. Doch das spricht nicht gegen die Beschreibung des ganzen Unternehmens als absichtliches oder zumindest willentliches. Wir sind sogar oft sehr talentiert darin, uns auf eine solche Weise abzulenken, ohne dass uns das stört. Ein Beleg dafür ist der Genuss von Genres wie *Fantasy* oder *Science Fiction*, für die wir unsere Überzeugung, dass das alles unmöglich ist, willentlich aussetzen müssen. Und dies tun wir ohne größere Probleme.

Wenn wir behaupten, jemand könne eine Überzeugung, die er für un gerechtfertigt hält, nicht absichtlich herbeiführen, hat dies hauptsächlich damit zu tun, dass wir vergessen, dass die Selbsttäuschung ein zeitlich ausgedehnter Vorgang ist. Die Selbsttäuschung ähnelt in dieser Hinsicht vielen von unseren absichtlichen Aktivitäten. Wie Moran und Stone anmerken, sind intentionale Vorhaben wesentlich *progressiv*: Sie haben zweckmäßige Teile und entfalten sich über die Zeit hinweg.²⁰ Das heißt, absichtliche Handlungen haben eine *Dauer*. Ob sie sich über Sekunden oder Minuten, Tage oder Wochen, Monate oder Jahre erstrecken, hängt von der Natur der Aktivität ab, um die es geht. Die Hand absichtlich zu heben oder das Wort ‚Handlung‘ zu tippen mag nur ein paar Sekunden dauern; dagegen braucht es Jahre, ein Buch zu schreiben oder ein Kind zu erziehen. Auch die absichtlichen Aktivitäten, die wir allgemein als *Projekte* bezeichnen, sind nur selten von kurzer Dauer. Sie sind komplexe intentionale Vorhaben, die länger brauchen, um durchgeführt zu werden, und aus etlichen „kleineren“ bzw. „untergeordneten“ absichtlichen Aktivitäten bestehen, die als Mittel zum Zweck des Vollzugs des Projektes notwendig sind.

Gleichwohl sind viele von unseren Projekten eher *vage* oder unspezifisch. Ihr Erfolg hängt davon ab, dass gewisse „Muster“ von Aktivitäten über eine gewisse Zeitspanne hinweg ausgeführt werden.²¹ Dabei muss es nicht der Fall sein, dass der Akteur eine so genannte „reine Absicht“ hat, d. h. eine explizite Absicht, etwas zu erreichen, die der Handlung, die diese Absicht vollziehen würde, vorausgeht.²² Denn schließlich sind Absichten Selbstverpflichtungen (*commitments*), und solche Selbstverpflichtungen werden häufig nur durch die Handlungen selbst ausgedrückt – und nicht etwa in einem rein mentalen Zustand der Form „[Gleich, demnächst, morgen, Montag]

²⁰ Vgl. Moran und Stone 2009, S. 143.

²¹ Vgl. Tenenbaum und Raffman 2012, S. 100.

²² Vgl. Moran und Stone 2009, S. 142.

werde ich ...“, auch wenn sie manchmal in dieser Form zu finden sind. Wir dürfen nicht vergessen, dass Menschen *Gewohnheitstiere* sind. Viele von den absichtlichen Handlungen, die wir im Laufe der Zeit wiederholt ausführen – vor allem diejenigen, die wir ausführen, um ein weiteres Ziel zu erreichen –, bedürfen keiner expliziten Absicht, um absichtlich durchgeführt zu werden. Dass man morgens aus dem Bett aufsteht oder beim Fahren den Gang wechselt, tut man gewohnheitsmäßig, d. h. die Absicht, diese Dinge zu tun, existiert nicht unabhängig von ihrer Durchführung.²³ So kann es auch mit der Selbsttäuschung sein: Eine Person mag eine Selbsttäuschungsabsicht in dem Sinne haben, dass es ein gewisses *commitment* für sie ist, ihr Selbstbild dadurch aufrechtzuerhalten, dass sie eine bestimmte Überzeugung beibehält. Sie kann das Ziel erreichen, wenn (und solange) sie nicht über die Mittel reflektiert, wenn sie sich also die Gründe für das Festhalten an der Überzeugung nicht explizit macht. Doch das bedeutet nicht, dass ihr doxastisches (Sub-)Projekt nicht intentional ist.

Dies weist auf einen wichtigen Aspekt der Selbsttäuschung hin, mit Blick auf den die Selbsttäuschung der interpersonalen Täuschung ähnelt. In all ihren Formen hat Täuschung mit *Überredung* zu tun: Im intersubjektiven Fall kann die Täuschung durch das Erzählen einer kleinen Lüge gelingen, aber diese macht es nötig, dass der Täuscher sich über längere Zeit hinweg so verhält, als wäre(n) die gelogene(n) Proposition(en) wahr. Er muss z. B. so handeln, als wäre p wahr, plausible Gründe für p anbieten, die der Andere akzeptieren wird, weitere Lügen und falsche Propositionen in die Geschichte einweben usw. Ähnliches gilt für die Selbsttäuschung: Selbsttäuscher erzählen sich Geschichten, sie tun so, als wäre p wahr,²⁴ sie lenken sich habituell von ihrer Täuschungsabsicht ab usw. Und genau wie bei der interpersonalen Täuschung mag dies manchmal leichter, manchmal schwieriger sein, je nach Gewicht der Gegenevidenz. Wie bei der Fremdtäuschung muss man auch bei der Selbsttäuschung nicht unbedingt Erfolg haben, um ein (Selbst-)Täuscher zu sein; der Versuch reicht. Insofern ist ein Selbsttäuscher jemand, der ein Projekt der Selbsttäuschung unternimmt, auch wenn dieses Projekt an der reflektierten Anerkennung seiner Absicht irgendwann scheitert. Selbsttäuscher sind also wie intersubjektive Täuscher, insofern sie ihr „Opfer“ durch einen zweckmäßigen Vorgang der Überredung manipu-

²³ Vgl. Moran und Stone 2009, S. 144.

²⁴ Vgl. Gendler 2007.

lieren. Und sie sind wie die Getäuschten, insofern die angenommene bzw. beibehaltene Überzeugung das Ergebnis dieser Manipulation ist.

5 Schluss

Die Tatsache, dass uns die Selbsttäuschung so mysteriös vorkommt, hat damit zu tun, dass wir die Analogie zur Täuschung anderer viel zu statisch betrachten und vergessen, dass auch willentliche Handlungen – Handlungen, „hinter“ denen eine Art Absichtlichkeit steht – nicht immer explizit unternommen bzw. durchgeführt werden (oder werden können). Wenn wir die Selbsttäuschung stattdessen als eine diachrone Aktivität unter vielen anderen verstehen, hinter der ein praktisches *commitment* zur Erhaltung eines erwünschten Selbstbildes steht, scheint sie weniger rätselhaft und könnte vielleicht sogar die Bedingungen der praktischen Rationalität erfüllen. Problematisch bleibt, dass Überzeugungen und Meinungen zum Bereich des *Epistemischen* gehören, nicht unbedingt zu dem des Praktischen. Obwohl die sich selbst täuschende Person (als Mitglied der „allgemeinen epistemischen Gemeinschaft“) immer noch ein Interesse daran hat, epistemische Gründe für ihre Überzeugung zu geben, kann die „pseudo-rationale“ Generation von epistemischen Gründen infolge der praktisch motivierten Selbsttäuschung die Überzeugung gerade nicht rechtfertigen. Insofern erfüllt sie keinesfalls die Bedingungen der epistemischen Rationalität. Selbsttäuscher hören nicht auf, „epistemische Akteure“ zu sein, aber sie gefährden diesen Status dadurch, dass sie im Einzelfall ihre allgemeinen epistemischen Maßstäbe sabotieren. Diese Tatsache macht das Selbsttäuschungs-Projekt zu einer stets prekären Aktivität. Es ist also durchaus möglich, sich in die Tasche zu lügen, aber die Irrationalität dieses Projekts lässt die Tasche früher oder später platzen.

Literatur

- Arendt, Hannah (2013), *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, München: Pieper.
- Barnes, Annette (1997), *Seeing Through Self-Deception*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Berkowitz, Roger (2013), „Misreading ‘Eichmann in Jerusalem’“, in: *The New York Times* 7. Juli 2013, URL: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/07/07/misreading-hannah-arendts-eichmann-in-jerusalem/?_r=0.
- Chang, Ruth (2013), „Commitment, Reasons, and the Will“, in: *Oxford Studies in Metaethics* 8, S. 74–113.
- Davidson, Donald (2004), „Deception and Division“, in: *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon, S. 199–212.
- Gendler, Tamar Szabó (2007), „Self-Deception as Pretense“, in: *Philosophical Perspectives* 21, S. 231–258.
- Johnston, Mark (1988), „Self-Deception and the Nature of Mind“, in: *Perspectives on Self-Deception*, hrsg. von Brian P. McLaughlin und Amélie O. Rorty, Berkeley: University of California Press, S. 63–91.
- Kahneman, Daniel (2013), *Thinking, Fast and Slow*, New York: Farrar Straus und Giroux.
- Kunda, Ziva (1990), „The Case for Motivated Reasoning“, in: *Psychological Bulletin* 108, S. 480–498.
- Leeuwen, D. S. Neil van (2008), „Finite Rational Self-Deceivers“, in: *Philosophical Studies* 139, S. 191–208.
- Luck, Paul R. (1919), *Stimmen der Stille. Aphorismen*, Berlin: Oldenburg & Co.
- Mele, Alfred R. (2001), *Self-Deception Unmasked*, Princeton: Princeton University Press.
- Mele, Alfred R. und Paul Moser (1997), „Intentional Action“, in: *The Philosophy of Action*, hrsg. von Alfred R. Mele, Oxford: Oxford University Press, S. 223–255.
- Michel, Christoph und Albert Newen (2010), „Self-Deception as Pseudo-Rational Regulation of Belief“, in: *Consciousness and Cognition* 19, S. 731–744.
- Moran, Richard und Martin Stone (2009), „Anscombe on Expression of Intention“, in: *New Essays on the Explanation of Action*, hrsg. von Constantine Sandis, Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 132–168.
- Nisbett, Richard E. und Lee Ross (1980), *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

- Pears, David (1998), *Motivated Irrationality*, South Bend: St. Augustine's Press.
- Schälike, Julius (2004), „Willensschwäche und Selbsttäuschung. Über die Rationalität des Irrationalen und das Verhältnis von Evaluation und Motivation“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, S. 361–379.
- Scott-Kakures, Dion (1996), „Self-Deception and Internal Irrationality“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 56, S. 31–56.
- (2002), „Permanent Risk'. Reasoning and Self-Knowledge in Self-Deception“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 65, S. 576–603.
- Shapiro, David (1996), „On the Psychology of Self-Deception“, in: *Social Research* 63, S. 785–800.
- Tenenbaum, Sergio und Diana Raffman (2012), „Vague Projects and the Puzzle of the Self-Torturer“, in: *Ethics* 123, S. 86–112.

Kann Selbsttäuschung moralisch gut sein?

Kathi Beier

Ein junger Lehrer steht das erste Mal vor einer Klasse. Er ist nervös und unsicher. Nach wenigen Minuten schalten die Schüler ab; sie hören nicht mehr zu, tuscheln untereinander und beschäftigen sich mit anderen Dingen. Der Lehrer ignoriert die Unruhe. Mehr noch: Er verleugnet den Gedanken, dass es seine Nervosität ist, die seine schlechte Lehre und dadurch die Langeweile der Schüler verursacht. Stattdessen redet er sich ein, sein Unterricht sei gut, die Schüler müssten sich nur erst an ihren neuen Lehrer gewöhnen. Durch diesen Glauben beruhigt, gewinnt er neue Selbstsicherheit. Seine Nervosität verschwindet und er kann den Unterricht spannender gestalten. Die Schüler hören ihm schließlich tatsächlich wieder zu.

Kann Selbsttäuschung gut sein? Für Amélie Oksenberg Rorty, von der dieses Beispiel stammt, ist das zweifellos der Fall. Indem sie sich glauben machen, dass eine begehrte Selbst-Transformation relativ leicht zu erreichen sei, so ihre These, können Personen, die sich selbst verbessern wollen, Selbsttäuschung als ein „Energie verleihendes Instrument“ benutzen.¹ Ähnlich sah es vor Rorty schon Donald Davidson. Dass Selbsttäuschung ein zutiefst irrationales Phänomen ist, streitet er nicht ab; er versucht vielmehr, die hier vorliegende Irrationalität zu analysieren. Doch ist diese Irrationalität um jeden Preis zu vermeiden? Davidson ist skeptisch, denn das würde seiner Ansicht nach eine Form der Selbstkritik und der Selbsterneuerung unmöglich machen, „die wir hochzuschätzen geneigt sind und von der man sogar gemeint hat, sie sei das eigentliche Wesen der Rationalität und der Ursprung der Freiheit“.² Neben der Selbstvervollkommnung finden wir bei Amélie Rorty weitere Beispiele für solche „heilsamen“ Selbsttäuschungen. Rorty geht sogar so weit zu sagen, dass ohne bestimmte Arten der Selbsttäuschung viele als moralisch angesehene und gesellschaftlich erwünschte Verhaltensweisen kollabieren würden. Kann eine Freundschaft nicht oft nur dann weiterbestehen, wenn man die schlechten Seiten des Freundes bewusst ignoriert? Kann, so würden manche vielleicht ergänzen wollen, in den Stand der Ehe nicht eigentlich nur der eintreten, der sich wider alle Vernunft glau-

¹ Vgl. Rorty 1994, S. 217.

² Davidson 1982/2004, S. 186.

ben macht, seine Liebe zum Partner währe ewig? Schon im Jahre 1726 hat der englische Bischof Joseph Butler derartige Überlegungen vehement kritisiert. In seiner Predigt über den Selbstbetrug bzw. die Selbsttäuschung (*self-deceit*) findet er klare Worte: Selbsttäuschung sei ihrer Natur nach lasterhaft und unmoralisch. Sie sei nichts als Ungerechtigkeit, Unehrllichkeit, Falschheit des Herzens. Sie stelle eine Verdorbenheit des gesamten moralischen Charakters einer Person dar, denn sie untergrabe das Prinzip des Guten und korrumpiere das Gewissen.

Ist Selbsttäuschung moralisch gut oder schlecht? Eine Schwierigkeit der hier dargestellten Konfrontation besteht offensichtlich darin, dass Rorty und Davidson wenig zur *moralischen* Güte der Selbsttäuschung zu sagen haben. Worauf sie aufmerksam machen, ist die Tatsache, dass Selbsttäuschungen mitunter nützlich sein können. Das Nützliche ist auch etwas Gutes, aber es ist wie das Angenehme und das Schöne nur eine Spezies davon. Das Nützliche ist das instrumentell Gute, das Angenehme das sinnlich Gute, das Schöne ist das Gute, insofern es erscheint. Das moralisch Gute ist davon verschieden, auch wenn es zugleich angenehm, nützlich und schön ist. Die Frage, ob Selbsttäuschung moralisch gut sein kann, fragt danach, ob die Selbsttäuschung für sich betrachtet ethisch wertvoll ist. Anders gesagt: Kann Selbsttäuschung Objekt eines vernünftigen Willens sein? Ist sie etwas, was wir wirklich wollen können? Oder wollen wir sie als das, was sie ist, gerade nicht? Das moralisch Gute soll hier nicht allein als das für *andere* Personen Gute verstanden werden, denn oft sind von einer Selbsttäuschung andere Personen betroffen, manchmal aber auch nicht. Zudem geht es mir in diesem Text nicht um die Frage, ob Selbsttäuschung und Selbstbetrug für *manche* Personen unter *bestimmten* Umständen wertvoll sein können. Es geht um die moralische Güte der Selbsttäuschung im Allgemeinen. Diese scheint Joseph Butler im Blick zu haben. Allerdings, und das ist die zweite Schwierigkeit, begründet Butler sein moralisches Verdikt gegen jegliche Form des Selbstbetrugs nicht. Er analysiert die Motive der Personen, die sich selbst betrügen, beschreibt die Funktionsweise der Selbsttäuschung, erkundet ihre Folgen und macht Vorschläge, wie sie vermieden werden kann. Seine Predigt enthält jedoch kein Argument, das helfen könnte, uns (oder Davidson und Rorty) vom moralischen Unwert der Selbsttäuschung zu überzeugen. Gibt es solche Argumente?

Die Überlegung, die diesem Text zugrunde liegt, ist folgende: Lange bevor Selbsttäuschung zu einem philosophischen Thema geworden ist, gab es philosophische Argumente für und gegen die moralische Güte des Lügens. Selbsttäuschung kann als eine Art der Lüge gegenüber sich selbst betrachtet werden. Es scheint daher methodisch sinnvoll zu sein zu prüfen, ob sich die klassischen Argumente für und gegen die Moralität des Lügens auf die Selbsttäuschung übertragen lassen. Ich möchte daher so vorgehen: Zuerst will ich die begrifflichen Parallelen zwischen Lüge und Selbsttäuschung aufzeigen. Anschließend werde ich die klassischen Argumente gegen die moralische Güte des Lügens vorstellen und diskutieren, ob, wie und mit welchem Ergebnis sie auf die Selbsttäuschung übertragen werden können. Ich schließe mit der Frage, ob Selbsttäuschung nützlich sein kann, auch wenn sie sich als moralisch problematisch erweist.

1 Selbsttäuschung als Lüge gegen sich selbst

Es kann vorkommen, dass eine Selbsttäuschung auf eine Lüge folgt. Um die Lüge weiter aufrecht zu erhalten und anderen glaubhaft zu machen, beginnt man, das Gelogene selbst für wahr zu halten. Oder man flüchtet sich in die Selbsttäuschung, um trotz des Wissens um die Schuldhaftigkeit der Lüge am Selbstbild eines moralisch integren Menschen festzuhalten. Vor allem Letzteres löste die heftige Kritik von Joseph Butler aus. Die „innere Heuchelei“ von König David, von der das zweite Buch Samuel erzählt, dient ihm dabei als Aufhänger.³ David hatte mit Bathsheba Ehebruch betrieben; als sie schwanger wurde, konnte er sie nur dadurch zur Frau nehmen, dass er ihren Ehemann Uriah, Soldat in Davids Heer, in den sicheren Tod schickte. Gut ein Jahr später kommt der Prophet Nathanael an König Davids Hof und versucht, David in Form eines Gleichnisses auf seine Schuld hinzuweisen. David empört sich über das Verbrechen des Mannes im Gleichnis, urteilt gar, dieser habe den Tod verdient, ist aber blind dafür, in dessen Verbrechen sein eigenes Vergehen zu erkennen. Bis Nathanael ihm schließlich entgegnet: „Du selbst bist dieser Mann.“ Es geht aus der Geschichte nicht hervor, schreibt Butler, dass David in der Zeit zwischen seinem Handeln an Bathsheba und Uriah und dem Besuch durch Nathanael die geringste Reue empfunden hätte. Offenbar half ihm seine Selbsttäuschung, die Schuld, die er

³ Vgl. 2 Sam 11–12.

durch die Lügen Uriah gegenüber auf sich geladen hatte, vor sich selbst zu verbergen. Auch in diesem Sinne kann die Selbsttäuschung aus einer Lüge hervorgehen.

Man kann jedoch die Selbsttäuschung auch selbst als eine Art Lüge verstehen, als ein Sich-selbst-belügen. Das wird deutlich, wenn wir den Begriff der Lüge und den der Selbsttäuschung miteinander vergleichen. Wer lügt, behauptet einer anderen Person gegenüber als wahr, was er selbst für falsch hält; er ist mithin unwahrhaftig. Augustinus, von dem uns die ersten längeren Abhandlungen zur Lüge überliefert sind, definiert das Lügen genau in diesem Sinne:

„Demgemäß lügt derjenige, der etwas anderes, als was er im Herzen trägt, durch Worte oder beliebige sonstige Zeichen zum Ausdruck bringt. Daher spricht man ja auch von einem doppelten Herzen (*duplex cor*) bei einem Lügner, will heißen von einem doppelten Gedanken (*duplex cogitatio*), einmal an das, was wahr ist, wie er weiß oder meint, ohne es auszusprechen, und zweitens an das, was er stattdessen ausspricht, obwohl er weiß oder meint, dass es falsch ist.“⁴

Das Lügen setzt eine Situation voraus, in der sich ein Sprecher und ein Hörer gegenüberstehen und der Sprecher eine Behauptung aufstellt. Die Behauptung kann durch Worte stattfinden, sie kann je nach Kontext aber auch in einem Kopfnicken oder Kopfschütteln oder einer sonstigen Geste bestehen, die äquivalent zu einer Aussage ist. Lügen kann man nur mit propositionalen Äußerungen, die einen Wahrheitswert haben, oder deren Äquivalenten.⁵ Das Wesen der Lüge, so Augustinus, besteht nun darin, dass man als wahr behauptet, was man selbst für falsch hält, d. h. in einer *locutio contra mentem*, einer subjektiven Unwahrhaftigkeit. Andere Bedingungen scheinen nicht oder nur in einem bestimmten Sinn zum Wesen der Lüge zu gehören.

So ist die *objektive* Falschheit der Behauptung des Sprechers unerheblich. Man kann auch lügen, indem man etwas irrtümlicherweise für falsch hält und dennoch als wahr ausgibt. Ebenso unerheblich ist der *Täuschungserfolg*, d. h. die Frage, ob der Hörer tatsächlich dazu gebracht wird, etwas Falsches zu glauben. Das folgt einerseits schon aus der Tatsache, dass man auch mit der Wahrheit lügen kann. Man ist nicht in der Sache getäuscht, wenn man dazu gebracht wird, etwas Wahres zu glauben. Andererseits hat ein Sprecher auch dann gelogen, wenn seine Behauptung falsch ist, der Hörer ihr jedoch keinen Glauben schenkt. In diesem Sinne schreibt Augustinus, dass ein Lüg-

⁴ *Die Lüge*, S. 3.

⁵ Als paradigmatisch gilt aber bis heute die so genannte ‚Wortlüge‘; vgl. Mahon 2015.

ner sich schuldig mache, „[e]inerlei, ob er wirklich seinen Nebenmenschen täuscht [...], oder ob die Täuschung nicht zustande kommt, sei es, dass man ihm nicht glaubt, oder sei es, dass er, ohne es zu wissen und zu wollen, die Wahrheit sagt, in der Absicht zu täuschen.“⁶ Mit Blick auf die *Täuschungsabsicht* (*intentio fallendi*) muss man allerdings genauer unterscheiden. Die Absicht zu täuschen verstanden als Wille, dem Hörer das Behauptete glaubhaft zu machen (TA₁), scheint nicht zum Begriff der Lüge zu gehören. Ein Lügner mag im Vorhinein wissen, dass ihm der Belogene nicht glauben wird; er wird dann erst gar keine Absicht, diesen in der Sache zu täuschen, verfolgen.⁷ Er bleibt jedoch ein Lügner, insofern ihm die Absicht zur Unwahrheit zuzuschreiben ist, d. h. insofern er etwas als wahr behauptet, wovon er selbst glaubt oder sogar weiß, dass es falsch ist. Nun trifft diese Beschreibung auch auf ironische Aussagen zu, die klarerweise keine Lügen sind. Zum Wesen der Lüge gehört jedoch eine Täuschungsabsicht in anderem Sinne: Wer lügt, will den Belogenen zumindest in dem Sinne täuschen, dass er ihn glauben machen will, er meine wirklich, was er behauptet (TA₂). Anders als der Ironiker verschleiert der Lügner die Differenz zwischen dem, was er sagt, und dem, was er meint.⁸ Er ist unwahrhaftig, will aber glaubwürdig bzw. wahrhaftig erscheinen — auch wenn er nicht notwendig wollen muss, dass der Belogene ihm tatsächlich glaubt. Noch einmal anders gesagt: Bei einer Lüge will der Sprecher nicht unbedingt, dass der Hörer glaubt, was der Sprecher sagt, sondern nur, dass der Hörer glaubt, dass der Sprecher glaubt, was er sagt.

Bei aller erhellenden Diskussion über weitere Bedingungen des Lügens, die bis heute anhält,⁹ scheint das ihr Kern zu sein: die Unwahrhaftigkeit bzw. der Wille des Sprechers zur Unwahrheit verbunden mit der Absicht, diesen Willen dem Hörer zu verbergen. Daher sagt Augustinus, wer lügt, habe ein „doppeltes Herz“ oder „doppelte Gedanken“, denn die Lüge besteht in einer dem Hörer gegenüber verheimlichten Diskrepanz, ja einem Wider-

⁶ *Die Lüge*, S. 3.

⁷ Vgl. dazu die Beispiele bei Simone Dietz für so genannte defensive Lügen, d. h. Lügen, „in denen der Sprecher nicht direkt darauf abzielt, dass seine Behauptung geglaubt wird, sondern nur darauf, dass sie nicht unmittelbar widerlegt wird“, und Lügen zur Aufrechterhaltung einer Fassade, d. h. Füllen, „in denen das Lügen vor allem den negativen Zweck hat zu vermeiden, dass bestimmte tabuisierte Sachverhalte explizit gemacht werden“ (Dietz 2002, S. 113).

⁸ Diesen Sinn der Täuschungsabsicht beschreibt sehr schön Jörn Müller; vgl. Müller 2010, S. 116.

⁹ Vgl. Mahon 2015.

spruch zwischen dem, was der Sprecher denkt bzw. glaubt, und dem, was er sagt bzw. behauptet.¹⁰

Ein solcher Widerspruch markiert nun auch das Wesen der Selbsttäuschung. Personen, die sich selbst täuschen, reden sich ein oder machen sich glauben, was, wie sie wissen oder stark vermuten, falsch ist. Das kann etwas über sie selbst sein (wie die Schuld Davids oder die Unsicherheit des jungen Lehrers), es kann aber auch andere Personen betreffen (etwa die Treue des Partners); es kann in der Vergangenheit (z. B. ein Kriegsverbrechen), in der Gegenwart (z. B. die Loyalität des Mitarbeiters) oder in der Zukunft (z. B. die Chancen zur Überwindung einer Krankheit) liegen. So unterschiedlich die Herangehensweisen an das Phänomen der Selbsttäuschung sind, zwei Bedingungen werden als konstitutiv angesehen:¹¹ Wer sich selbst täuscht, ist erstens von etwas überzeugt, was er zugleich für falsch hält oder, gegeben die Indizien, die er kennt, für falsch halten muss (*Wissensbedingung*). Wer sich selbst täuscht, hat zweitens die Absicht oder ist zumindest motiviert, die Falschheit der induzierten Überzeugung nicht anzuerkennen (*Intentionalitätsbedingung*). Beide Bedingungen grenzen die Selbsttäuschung vom Irrtum ab. Sie stimmen aber weitgehend mit der Definition der Lüge überein – mit der klaren Einschränkung, dass es bei der Lüge eine *andere* Person ist, die zu einer falschen Überzeugung gebracht und vor der der Wille zur Unwahrheit verheimlicht werden soll. Jean-Paul Sartre, der Selbsttäuschung als ‚schlechten Glauben‘ (*mauvaise foi*) – im Deutschen mit ‚Unaufrichtigkeit‘ übersetzt – versteht, beschreibt die strukturelle Ähnlichkeit zwischen Selbsttäuschung und Lüge so:

„Durch die Lüge behauptet das Bewusstsein, dass es von Natur aus als *dem Anderen verborgen* existiert, es profitiert von der ontologischen Dualität des Ich und des Ich des Anderen. Das kann für die Unaufrichtigkeit nicht gelten, wenn diese, wie wir gesagt haben, wirklich ein *Sich-selbst*-Belügen ist. Bei der Unaufrichtigkeit geht es zwar auch darum, eine unangenehme Wahrheit zu verbergen oder einen angenehmen Irrtum als Wahrheit hinzustellen. Die Unaufrichtigkeit hat also scheinbar die Struktur der Lüge. Aber alles ist dadurch verändert, dass ich in der Unaufrichtigkeit mir selbst die Wahrheit verberge. Daher gibt es hier keine Dualität von Täuscher und Getäushtem. Die Unaufrichtigkeit impliziert im Gegenteil ihrem Wesen nach die Einheit eines Bewusstseins.“¹²

¹⁰ Darin besteht Einigkeit zwischen den ansonsten recht unterschiedlichen Auffassungen zur Lüge etwa bei Augustinus, Thomas von Aquin, Immanuel Kant, Jean-Paul Sartre, Bernard Williams, Simone Dietz und Guido Löhrer.

¹¹ Vgl. Deweese-Boyd 2006.

¹² Sartre 1943/1995, S. 122; Hervorhebungen im Original.

Ich möchte hier offenlassen, ob tatsächlich „alles“ dadurch verändert ist, dass in der Selbsttäuschung Lügner und Belogener ein und dieselbe Person sind. Wie Sartre im Weiteren erläutert, führt das vor allem zu Schwierigkeiten, die Möglichkeit von Selbsttäuschung zu erklären. Denn wie kann man sich selbst täuschen, wenn man die Wahrheit, die man vor sich (als dem Belogenen) verbergen will, doch zugleich (als Lügner) schon kennen muss? Vernichtet sich der Versuch, sich selbst gegenüber unwahrhaftig zu sein, nicht von selbst? Angesichts solcher Fragen lehnen es manche Autoren ab, Selbsttäuschung streng nach dem Modell der Fremdtäuschung, zu der auch die Lüge gehört, aufzufassen. Sie stellen dabei entweder die Intentionalitätsbedingung in Frage, indem sie bestreiten, dass der Selbsttäuschung eine bewusste Absicht zur Täuschung zugrunde liege.¹³ Oder sie lehnen die Wissensbedingung ab, indem sie behaupten, die sich selbst täuschende Person könne die (unangenehme) Wahrheit gar nicht kennen, die sie vor sich selbst verbergen will, weil diese „verdrängt“ und ins Unbewusste verschoben wurde.¹⁴ Andere Autoren wiederum legen gerade Wert darauf, die Parallelen zwischen der Lüge und der Selbsttäuschung herauszuarbeiten und die Selbsttäuschung als ein Sich-selbst-belügen im umfassenden Sinn zu verstehen.¹⁵

Ich möchte diese Debatte hier nicht weiterverfolgen, auch wenn ich später auf die verschiedenen Versuche der Erklärung der Selbsttäuschung zurückkommen werde. Denn mir geht es nicht um die Frage, wie genau Selbsttäuschung möglich ist, sondern um die spezielle Frage, ob Selbsttäuschung moralisch gut sein kann. Der Vergleich von Lüge und Selbsttäuschung spricht dafür, dass beide strukturell ähnliche Phänomene sind. Das bedeutet nicht, dass – negativ betrachtet – alles, was für den Begriff und das Wesen der Lüge unerheblich ist, dies auch für Begriff und Wesen der Selbsttäuschung sein muss. So gilt zwar für die Lüge, dass sie auch dann besteht, wenn der Belogene dem Lügner keinen Glauben schenkt; eine Selbsttäuschung kommt so aber nicht zustande. Andersherum gesagt: Im Gegensatz zur Lüge sind für den Begriff der Selbsttäuschung sowohl der Täuschungserfolg als auch der oben erläuterte erste Sinn der Täuschungsabsicht relevant. Wer sich selbst

¹³ Vgl. Mele 2001, Barnes 1997, Johnston 1988.

¹⁴ Vgl. die an Sigmund Freud orientierten Ansätze von Davidson 1982/2004, Rorty 1988 und Pears 1984.

¹⁵ Vgl. Demos 1960. Dass Demos dabei nicht immer begrifflich sauber arbeitet, habe ich an anderer Stelle ausgeführt; vgl. Beier im Erscheinen.

täuscht, *will* sich das für falsch Gehaltene glauben machen und *glaubt* es schließlich auch. Die strukturelle Ähnlichkeit zwischen Lüge und Selbsttäuschung bedeutet jedoch, dass – positiv betrachtet – alle Elemente der Definition der Lüge analog auch auf den Begriff der Selbsttäuschung zutreffen. Das heißt: wer sich selbst täuscht, ist sich selbst gegenüber unwahrhaftig; er redet sich bewusst ein, was er nach eigener Kenntnis für falsch halten muss (*locutio contra mentem*), und er versucht, sich über diese Unwahrhaftigkeit hinweg zu täuschen (*intentio fallendi*). Die Ähnlichkeit beider Phänomene scheint mir ein stabiles Fundament zu sein für die nun folgende Diskussion, ob und wie man die Argumente gegen den moralischen Wert des Lügens auf die Selbsttäuschung übertragen kann.¹⁶

2 Drei Argumente gegen den moralischen Wert des Lügens und der Selbsttäuschung

Schon Augustinus hat eine Reihe von Argumenten vorgetragen, die das Lügen seiner Ansicht nach als einen moralisch schlechten Akt ausweisen. Zu diesen Argumenten sind im Laufe der Zeit weitere hinzugekommen. Ich möchte mich in diesem Abschnitt mit drei klassischen Argumenten auseinandersetzen, die teils von Augustinus, teils von anderen Philosophen formuliert wurden. Ich beschränke mich aus drei Gründen auf diese drei Argumente. *Erstens* sind sie alle auf den Nachweis des moralischen Unwerts der Lüge ausgerichtet. Damit ist das Ergebnis der Untersuchung nicht bereits vorweggenommen, sondern lediglich dem Prinzip der Effektivität Genüge getan. Denn um zu beweisen, dass eine Handlung moralisch gut ist, muss man zeigen, dass nichts Schlechtes an ihr ist. Das bedeutet umgekehrt und auf unsere Frage bezogen: wenn auch nur eines der Argumente für die moralische Schlechtigkeit des Lügens überzeugend und auf die Selbsttäuschung übertragbar ist, dann kann das Sich-selbst-belügen nicht moralisch gut sein. *Zweitens* ist die Mehrzahl der Argumente sehr alt und ihre Überzeugungskraft seit jeher Anlass intensiver Debatten. In die Diskussion des jeweiligen Arguments können daher die Überlegungen der Befürworter und der Kritiker einfließen. *Drittens* untersuchen die Argumente das Wesen bzw.

¹⁶ Für eine ähnliche Strategie, nämlich den Versuch, die Schlechtigkeit der Selbsttäuschung über einen Vergleich von Fremdtäuschung und Selbsttäuschung zu bestimmen; vgl. Baron 1988.

die Natur der Lüge als solcher; akzidentelle Faktoren wie etwa besondere Umstände oder bloß mittelbare Folgen einer Lüge bleiben unreflektiert. Das macht die Beweisführung klarer. Gleichwohl beleuchten die Argumente jeweils unterschiedliche Aspekte des Wesens der Lüge, wie im Folgenden deutlich werden wird.

2.1 Das Argument vom Missbrauch der Sprache

Der Fokus dieses Arguments liegt auf der Lüge als Sprachhandlung. In seiner klassischen Formulierung findet es sich bei Thomas von Aquin, der knapp und nüchtern konstatiert:

„Die Lüge [...] ist der Art nach schlecht (*malum ex genere*). Denn sie ist ein Akt (*actus*), der auf einen nicht entsprechenden Inhalt (*indebitam materiam*) trifft. Da nämlich die Worte (*voces*) natürlicherweise (*naturaliter*) Zeichen für die Gedanken (*signa intellectuum*) sind, ist es unnatürlich (*innaturale*) und ungehörig (*indebitum*), mit einem Worte etwas auszudrücken, was man nicht im Sinne (*in mente*) hat.“¹⁷

Zunächst kurz zur formalen Gültigkeit dieses Arguments. Es ist ein deduktives Argument in syllogistischer Form, allerdings als Enthymem, da der Obersatz im Gegensatz zum Untersatz nicht eigens genannt und gerechtfertigt wird. Der Syllogismus, dessen inhaltliche Ausformulierung ich im Anschluss an die formale Prüfung kommentieren werde, lautet m. E. folgendermaßen: Eine Sprachhandlung ist nur dann moralisch gut, wenn ihr Akt und ihr Inhalt einander entsprechen (Obersatz); die Lüge ist eine Sprachhandlung, bei der Akt und Inhalt einander nicht entsprechen (Untersatz); die Lüge ist moralisch schlecht (Konklusion). Formal ist dieser Schluss gültig. Während Thomas den Obersatz nun nicht weiter begründet, macht die Beweisführung des Untersatzes den Hauptanteil seines Argumentes aus. Auch der Schluss auf die Wahrheit des Untersatzes ist syllogistisch und formal gültig. Er lässt sich so ausformulieren: Eine Behauptung ist eine Sprachhandlung, deren Wesen bzw. Natur in einer Entsprechung von Akt, d. h. wörtlichem Ausdruck, und Inhalt, d. h. Gedanken, besteht (Obersatz); die Lüge ist eine Behauptung, in der man *nicht* das ausdrückt, was man denkt (Untersatz); die Lüge ist eine Sprachhandlung, bei der Akt und Inhalt einander nicht entsprechen (Konklusion). Wie man sieht, ist dieser Syllogismus rein beschreibend. Der Schluss auf die moralische Schlechtigkeit des Lügens hängt ganz vom Obersatz des allgemeinen Syllogismus ab.

¹⁷ *Sum. theol.* II-II, q. 110, a. 3.

Ist das gesamte Argument auch inhaltlich gültig? Das hängt wesentlich von seiner korrekten Wiedergabe ab. Nun spricht Thomas offensichtlich weder von Sprachhandlungen noch von Behauptungen oder von moralischer Schlechtigkeit. Betrachtet man jedoch den Kontext, in dem er sein Argument entfaltet, lässt sich die hier vorgeschlagene Wiedergabe rechtfertigen. Erstens entwickelt Thomas sein Argument als Antwort auf die Frage, ob jede Lüge Sünde (*peccatum*) sei. Es wäre zwar möglich, dass Thomas den Begriff der Sünde hier vorwiegend deskriptiv verwendet, als etwas der (eigenen) Natur Zuwiderlaufendes. Das scheint mir aber dadurch ausgeschlossen zu sein, dass Thomas' Argument zu einem Komplex von Fragen gehört, in denen er die Tugend der Wahrhaftigkeit und die ihr entgegengesetzten Laster untersucht. Dass die Lüge schlecht (*malum*) und eine Sünde ist, ist daher eindeutig normativ gemeint. Das Lügen als solches ist Thomas zufolge etwas, das wir als vernünftige Wesen nicht wirklich wollen können. Dass das Lügen die Wahrhaftigkeitsfrage aufwirft, belegt zweitens, dass Thomas die Lüge als Sprachhandlung versteht. Denn Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit sind an die Verwendung von Zeichen geknüpft, durch die etwas repräsentiert wird.¹⁸ Genauer gesagt bestehen für Thomas Wahrhaftigkeit und Lüge in einem „Aussprechen“ (*enuntiatio*), d. h. in einem „Akt des Verstandes, der das Zeichen auf das Bezeichnete bezieht“.¹⁹ Man könne zwar auch durch Gebärden lügen, sagt Thomas in Übereinstimmung mit Augustinus, aber unter den Zeichen stünden die Worte (*voces*) an erster Stelle.²⁰ Diese sollten das bezeichnen, was man denkt bzw. im Sinne (*mens*) hat.²¹ Drittens schränkt Thomas das Lügen auf die Sprachhandlung des Behauptens ein, indem er schreibt: „Eigentlicher Gegenstand des Offenbarens oder Aussprechens ist aber das Wahre oder das Falsche.“²² Man kann also Thomas zufolge nur durch propositionale Äußerungen lügen, die Anspruch auf einen Wahrheitswert erheben.

Das Argument vom Missbrauch der Sprache hat einen relativ einfachen Kern. Der Sinn der behauptenden Rede, so Thomas, ist die Übereinstimmung von Worten und Gedanken. Die Lüge läuft diesem Sinn zuwider. Sie ist moralisch schlecht, weil die lügende Person sich wissentlich und willentlich

¹⁸ Vgl. *Sum. theol.* II-II, q. 109.

¹⁹ Ebd., q. 110, a. 1 in c.

²⁰ Vgl. ebd. ad 2.

²¹ Vgl. ebd. in c.

²² Ebd.

für das Falsche entscheidet, d. h. dafür, das zu behaupten, was sie selbst für falsch hält. Durch diese Entscheidung wird die Lüge zu einer unvollkommenen Behauptung; der Lügner behauptet etwas, unterläuft aber bewusst die der Behauptung inhärenten Standards. Wenn das Gute im vollkommenen Sein besteht, dann ist das Lügen schlecht, weil unvollkommen. Die Entscheidung für das Falsche ist also zugleich eine Entscheidung für das Schlechte. Willentlich das Schlechte zu tun, obwohl man das Gute tun kann, macht den Lügner zu einer moralisch schlechten Person.

Dass der Sinn der behauptenden Rede die Übereinstimmung von Worten und Gedanken ist, bedeutet nicht, dass Thomas auch die metaphorische, ironische oder poetische Rede moralisch verurteilen müsste.²³ Auch hier sagt der Sprecher zwar nicht das, was er denkt, aber er macht die Abweichung kenntlich (z. B. durch Kontext, Mimik, Tonfall oder explizite Deklaration). Dadurch entgeht er dem Unwahrhaftigkeitsvorwurf. Weil Behauptungen einen Wahrhaftigkeitsanspruch erheben, muss dieser deutlich erkennbar eingeklammert werden, will man sich nicht der Unwahrhaftigkeit bzw. Unaufrichtigkeit schuldig machen. Das Interessante an Thomas' Argument ist nun, dass er auf diese Koppelung zwischen dem Wesen der Behauptung als Sprachhandlung und dem moralischen Wert der Wahrhaftigkeit bzw. Aufrichtigkeit aufmerksam macht. Auch wenn er den Obersatz des umfassenden Syllogismus nicht explizit aufführt und begründet, scheint relativ klar, was Thomas als Begründung im Kopf hat, nämlich in etwa folgende Überlegung:

Sprachhandlungen sind Repräsentationen, in denen Wörter als Zeichen für Gedanken verwendet werden. In Behauptungen stehen die Wörter für wahrheitsfähige Propositionen, nicht für Gefühle oder Wünsche. Behauptungen stehen daher zum einen unter einem Wahrheitsanspruch, d. h. unter dem Anspruch, dass das Bezeichnete (der Gedanke) mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Sie stehen aber zum anderen auch unter einem Wahrhaftigkeitsanspruch, d. h. unter dem Anspruch, dass das Zeichen (die Wörter) mit dem Bezeichneten (dem Gedanken) übereinstimmt. Nur wenn beiden Ansprüchen Genüge getan wird, wird der Sinn des Behauptens, nämlich die Mitteilung wahrer Sachverhalte, realisiert. Der Anspruch auf Wahrheit bietet dem Sprecher wenig Spielraum für die Ausrichtung seines Willens; als rationale Wesen wollen wir Menschen in unserem Denken grundsätzlich das Wahre und nicht das Falsche erfassen. Dagegen eröffnet der Wahrhaf-

²³ Vgl. zu diesem Vorwurf Dietz 2002, S. 132 f.

tigkeitsanspruch dem Sprecher einen echten Spielraum für die Ausrichtung seines Willens; er muss sich entscheiden, wie er mit der Tatsache, dass der Hörer seine Gedanken nicht kennt, umgeht. Er kann das aussprechen, was er selbst für wahr hält, mithin wahrhaftig sein. Er kann aber auch lügen, d. h. das Gegenteil von dem behaupten, was er selbst für wahr hält. Es ist diese Entscheidungsmöglichkeit, die die moralische Dimension beider Sprachhandlungen, der wahrhaftigen Behauptung und der Lüge, begründet. Denn hier zeigt sich der moralische Charakter des Sprechers. Sich für das Wahre, hier: für die Wahrhaftigkeit bzw. Aufrichtigkeit zu entscheiden, zeichnet den tugendhaften Sprecher aus, während der Wille zum Falschen, ganz allgemein betrachtet, das Laster beschreibt. Wer lügt, ist lasterhaft, weil er sich absichtlich für die Unaufrichtigkeit bzw. Unwahrhaftigkeit entscheidet, d. h. dafür, als wahr auszugeben, was er selbst für falsch hält.²⁴ Anders ausgedrückt: Aufgrund des der Behauptung inhärenten Wahrhaftigkeitsanspruchs ist die Lüge ein so genannter dichter ethischer Begriff, denn der Begriff der Lüge enthält bereits ihre moralische Schlechtigkeit.²⁵

Lässt sich das Argument vom Missbrauch der Sprache auf das Phänomen der Selbsttäuschung übertragen? Angesichts des disanalogen Moments zwischen Lüge und Selbsttäuschung scheint das nicht möglich zu sein: Die Lüge ist eine Sprachhandlung, die Selbsttäuschung findet allein im Denken einer Person statt. Nun setzt zwar das behauptende Sprechen die ontologische Verschiedenheit von Denken und Sagen voraus und steht daher u. a. unter dem Anspruch der Wahrhaftigkeit; das Denken jedoch steht offenbar allein unter dem Anspruch der Wahrheit. Entsprechend kann es der, der sich selbst täuscht, zwar mit der Wahrheit nicht so ernst nehmen, aber er kann nicht unwahrhaftig bzw. unaufrichtig sein. Wenn die Selbsttäuschung moralisch schlecht ist, dann kann sie es folglich nicht aufgrund des Lasters der Unaufrichtigkeit sein, sondern nur aufgrund eines anderen Lasters.

²⁴ Da die Entscheidung, vor der der Sprecher steht, eine Entweder-oder-Entscheidung ist, scheint mir der Versuch von Simone Dietz, das Lügen als einen moralisch neutralen Sprechakt auszuweisen und die moralische Bewertung allein vom Handlungskontext abhängig zu machen, relativ vergeblich; vgl. ebd., S. 19, 118 ff. und 182.

²⁵ Zu den dichten ethischen Begriffen vgl. Williams 1985, Kap. 7. Der spätere Williams, der bestreitet, dass die Reflexion auf das Wesen einer Sache uns dabei helfen kann zu entscheiden, wie wir uns verhalten sollen, und der Thomas vorwirft, die Behauptung zum Fetisch zu machen (vgl. Williams 2002, Kap. 5, besonders S. 106 f.), scheint das vergessen zu haben.

Für Bernard Williams ist das das Laster der Ungenauigkeit, d. h. das Laster, das der intellektuellen Tugend der „accuracy“ – der Gründlichkeit, Genauigkeit oder Gewissenhaftigkeit im Denken – am meisten entgegensteht. Die Tugend der Genauigkeit im Denken, so Williams, umfasst Dispositionen und Strategien, die helfen, die eigenen Überzeugungen gegen die Angriffe des Lustprinzips zu verteidigen.²⁶ Das bedeutet: Wer genau und gründlich denkt, nimmt auch größere Prüflasten auf sich, um auszuschließen, dass er an einer Überzeugung festhält, von der er sich zwar wünscht, dass sie wahr sei, die aber vielleicht falsch ist; er hat, wie Williams auch sagt, „the passion for *getting it right*“.²⁷ Dagegen folgen ungenaue Denker lieber dem Lustprinzip, indem sie das glauben, was ihnen angenehm ist oder was ihnen die Mühen längeren Prüfens erspart. Selbsttäuschung sei ein Produkt dieser Ausrichtung des Glaubens an den eigenen Wünschen statt an der Wahrheit, so Williams. Daher liege die moralische Schuld der Person, die sich selbst täuscht, nicht so sehr darin, dass es ihr an Aufrichtigkeit (*sincerity*) ihr selbst gegenüber mangle, sondern vor allem in einem Mangel der Tugend der Genauigkeit (*accuracy*).²⁸

Doch auch für Williams scheint die Möglichkeit, sich selbst gegenüber unaufrichtig zu sein, nicht vollkommen ausgeschlossen zu sein. Williams zufolge besteht Aufrichtigkeit darin, dass ein Sprecher sagt, was er glaubt.²⁹ Glauben und Für-wahr-halten sind begrifflich identisch. Unaufrichtig ist man also dann, wenn man absichtlich nicht das sagt, was man selbst für wahr hält. In ihrer Definition der Unaufrichtigkeit unterscheiden sich Thomas und Williams daher nicht: Unaufrichtigkeit ist der Wille zur Falschheit bzw. die Absicht, das Gegenteil von dem zu behaupten, was man für wahr hält. Dieser Wille zur Falschheit kennzeichnet aber auch die Person, die sich selbst täuscht. Hierin liegt die Analogie zwischen Lüge und Selbsttäuschung. Wer lügt, sagt einer anderen Person nicht das, was er glaubt. Wer sich selbst

²⁶ Vgl. Williams 2002, S. 125: „Self-conscious pursuit of the truth requires resistance to such things as self-deception and wishful thinking, and one component of the virtue of Accuracy—which, once again, is why it is a virtue and not merely a disposition of reliability—lies in the skills and attitudes that resist the pleasure principle, in all its forms, from a gross need to believe the agreeable, to mere laziness in checking one’s investigations.“

²⁷ Ebd., S. 126 (Hervorhebung im Original).

²⁸ Vgl. ebd., S. 125 f. und Williams 1996, S. 606. Ernst Tugendhat leitet seinen Begriff der intellektuellen Redlichkeit zum Teil von Williams’ Begriff der *accuracy* ab; vgl. Tugendhat 2007, insbesondere S. 97 f.

²⁹ Vgl. Williams 2002, S. 126.

täuscht, sucht Wege und Möglichkeiten, sich selbst gegenüber nicht das eingestehen zu müssen, was er längst schon glaubt. Während die Lüge in einer Nicht-Entsprechung von Sagen und Denken besteht, besteht die Selbsttäuschung in einer Nicht-Entsprechung von (ingeredeter) Überzeugung und (tatsächlichem) Glauben. Auch die, die sich selbst täuschen, haben ein „doppeltes Herz“ oder „doppelte Gedanken“, wie Augustinus sagt. Sie kennen die Wahrheit, aber sie wollen sie nicht anerkennen. Natürlich setzt die Lüge eine Sprecher-Hörer-Situation voraus, in der der Hörer nicht weiß, was der Sprecher denkt. Das lässt sich so nicht auf die Selbsttäuschung übertragen – auch wenn Theorien, die die Selbsttäuschung über eine genuine mentale Spaltung zu erklären versuchen, annehmen, dass es eine ähnliche Situation auch mit Blick auf die verschiedenen Subsysteme des menschlichen Geistes gäbe. Wie auch immer man diese Strategie bewertet,³⁰ es ist *nicht* dieser Aspekt, auf dem das Argument vom Missbrauch der Sprache aufbaut. Denn für das Argument ist einerseits die Tatsache ausschlaggebend, dass die Sprachhandlung des Behauptens in einer Repräsentation besteht, also darin, dass Wörter Gedanken wiedergeben, und andererseits die Tatsache, dass sich ein Lügner willentlich für das Falsche entscheidet. Beides gilt, *mutatis mutandis*, auch für die Selbsttäuschung.

So wie derjenige, der zu einer anderen Person spricht, benutzt auch derjenige, der bloß denkt, Wörter für Gedanken. Denken kann in vielen Fällen als innerliches Reden verstanden werden, und zwar häufig auch in Form von Behauptungen. Die Wörter können dabei das wiedergeben, was man wirklich glaubt, oder es verschleiern. So glaubt der nervöse Lehrer insgeheim, dass ihn seine Nervosität von guter Lehre abhält, sagt sich aber, dass die unruhige Lage im Klassenzimmer nicht auf seine Nervosität, sondern auf etwas anderes zurückzuführen sei. König David weiß um sein Handeln Uriah gegenüber, redet sich aber ein, er sei für dessen Tod nicht verantwortlich. In Tolstois Roman *Anna Karenina* weiß Alexej Karenin um die Untreue seiner Frau, greift aber zu allerlei Ausreden, um ihr Verhalten anders, weniger bedrohlich für ihn aussehen zu lassen; dass Anna eine Affäre mit Graf Vronskij zunächst schlichtweg bestreitet, reicht ihm als Rechtfertigung für seinen falschen Glauben.³¹ Auf ähnliche Weise legt sich der Techniker Walter Faber

³⁰ Sartres Kritik an derartigen Versuchen ist grundsätzlicher Natur; vgl. Sartre 1943/1995, S. 124–132.

³¹ Vgl. zu diesem Beispiel Martin 1986, S. 9–11.

aus Max Frischs Roman *Homo faber* die Daten seiner Rechnung gerade so zurecht, dass sie ihm als Bestätigung für seine eingeredete Überzeugung dienen, er sei nicht der Vater seiner Geliebten.³²

Diese Beispiele zeigen, dass das Denken als ein Sprechen zu sich selbst verstanden werden kann, ein Behaupten, in dem Wörter als Zeichen für Gedanken benutzt werden. Wie beim Lügen gibt es hier Spielraum für die Ausrichtung des Willens der behauptenden Person. Wer sich selbst täuscht, richtet seinen Willen nicht am Wahren, sondern am Falschen aus. Er will die Nicht-Entsprechung von Zeichen und Bezeichnetem, d. h. er redet sich ein, was er selbst für falsch hält. Da das Argument vom Missbrauch der Sprache nichts voraussetzt, was sich nicht auf diese Fälle von Selbsttäuschung übertragen lässt, und das Argument formal und inhaltlich schlüssig ist, folgt, dass so wie die Lüge auch diese Selbsttäuschungen moralisch schlecht sind. Die moralische Schlechtigkeit liegt in beiden Fällen in der bewussten Entscheidung der lügenden bzw. der sich selbst täuschenden Person für die (subjektive) Falschheit. Vielleicht ist der Wille zur Falschheit, der diesen Selbsttäuschungen inhärent ist, sogar gefährlicher als der Wille zur Falschheit bei der Lüge. Denn er betrifft das Denken selbst, nicht erst das Aussprechen der Gedanken anderen Personen gegenüber. Wer sein eigenes Denken moralisch korrumpiert, scheint den größeren Missbrauch zu betreiben, *wenn* das Denken ein inneres Reden und damit die Voraussetzung für das äußere Behaupten ist.

Nun decken die genannten Beispiele nicht alle Fälle von Selbsttäuschung ab. Sie greifen nur den Typ von Selbsttäuschung heraus, der in einer bewussten Rationalisierung besteht, einer Interpretation von Evidenzen, die bewusst falsch vorgenommen wird. Eine andere, vielleicht häufigere Form der Selbsttäuschung besteht dagegen darin, unliebsame Fakten erst gar nicht zur Kenntnis zu nehmen, sie willentlich zu ignorieren und jegliches Nachforschen, das zur Erkenntnis der Falschheit der eigenen Überzeugung führen würde, zu unterlassen.³³ In solchen Fällen liegt keine Unaufrichtigkeit vor, die zur Lüge analog wäre, denn hier lehnt es die sich selbst täuschende Person bereits ab, sich klar zu machen, was sie eigentlich glaubt oder in irgendeiner Form sogar schon „weiß“. Das Argument vom Missbrauch der Sprache

³² Vgl. zu diesem Beispiel Beier 2010, S. 18–21.

³³ Vgl. zu verschiedenen Strategien der Selbsttäuschung Martin 1986, S. 7–9; Löw-Beer 1990, Kap. III und IV.

kann hier deshalb keine Anwendung finden. Daraus folgt aber nicht, dass diese Fälle von Selbsttäuschung moralisch unproblematisch wären. Der Beweis ihrer moralischen Schlechtigkeit kann hier jedoch nicht über die Tugend der Aufrichtigkeit (*sincerity*) erfolgen, sondern, wie Bernard Williams vorschlägt, über die Tugend der Gründlichkeit (*accuracy*). Den sich auf diese Weise selbst täuschenden Personen kann auch ein Wille zur Falschheit zugeschrieben werden, aber nur insofern sie es absichtlich unterlassen, die falsche Überzeugung, der sie anhängen, trotz der deutlichen Hinweise darauf, dass sie falsch ist, auf ihre Wahrheit hin zu überprüfen.³⁴

2.2 Das Argument vom Verlust der Glaubwürdigkeit

Dieses Argument findet sich bereits bei Augustinus. Er formuliert es so:

„Wie soll man denn nun dem glauben, der der Meinung ist, unter Umständen müsse man lügen? Er könnte ja vielleicht gerade dann lügen, wenn er Glauben verlangt! Woher kann man denn wissen, ob er nicht gerade dann irgendeinen Grund zu haben meint zu einer Dienstlüge [...]? Lässt man diese Art (von Lüge) zu und heißt sie gut, so untergräbt man gänzlich die ganze Glaubensdisziplin (*disciplina fidei*).“³⁵

Eine Dienstlüge (*mendacium officiosum*) ist das Gegenteil von einer Schadenlüge (*mendacium perniciosum*), d. h. man lügt nicht, um jemandem einen Schaden zuzufügen, sondern um ihm etwas Gutes zu tun. Dieses Gut kann, wie Thomas von Aquin genauer ausführt,³⁶ in einem Genussgut bestehen, d. h. man lügt um der Unterhaltung willen; dann handelt es sich um eine Scherzlüge (*mendacium jocosum*). Es kann aber auch in einem Nutzen für den Belogenen oder eine andere Person als die des Lügners bestehen; das ist eine Dienstlüge. Die Einteilung dieser Arten der Lüge erfolgt mit Blick auf das unmittelbare Ziel, das der Lügner verfolgt.

Augustinus entwickelt das Argument vor dem Hintergrund seiner Zeit. Es ist seine Antwort auf die Frage, ob man diejenigen, die noch nicht die christliche Heilslehre angenommen haben, auch mithilfe einer Lüge zum christlichen Glauben bringen dürfe.³⁷ Dieser Hintergrund macht deutlich,

³⁴ Für Mark Johnston ist die sich selbst täuschende Person dagegen in anderer Hinsicht lasterhaft; sie ziehe sich nämlich den Vorwurf der epistemischen Feigheit zu, „a failure to contain one’s anxiety, a lack of courage in matters epistemic“ (Johnston 1988, S. 85).

³⁵ *Die Lüge*, Kap. 11.

³⁶ Vgl. *Sum. theol.* II-II, q. 110, a. 2.

³⁷ Vgl. auch *Gegen die Lüge*, Kap. 1–7, in denen Augustinus dasselbe Argument gegen diejenigen verwendet, die glauben, Häretiker mithilfe von Lügen von ihren Irrlehren befreien

dass das Argument vom Verlust der Glaubwürdigkeit das Argument vom Missbrauch der Sprache voraussetzt, denn es wird bereits davon ausgegangen, dass das Lügen ein moralisch schlechter Akt ist. Nur dann, wenn das Lügen als zumindest *prima facie* moralisch schlecht angesehen wird, entsteht die Frage, ob es sich unter bestimmten Bedingungen nicht vielleicht doch moralisch rechtfertigen lässt. Die Bedingung, an die hier gedacht wird, ist die Tatsache, dass die Lüge nützlich ist, d. h. ein Mittel zu etwas Gutem für eine andere Person – hier: für die belogene Person. Diejenigen, die das Argument vom Missbrauch der Sprache nicht überzeugt, können das Argument vom Verlust der Glaubwürdigkeit aber auch als einen weiteren Versuch verstehen, die moralische Schlechtigkeit des Lügens aufzuzeigen. Der Versuch erfolgt hier nicht mit Blick auf den Akt des Lügens, sondern mit Blick auf die unmittelbaren Folgen des Lügens für das Verhältnis zwischen Lügner und Belogenem, besonders aber für den Lügner.

Formal betrachtet ist das Argument kein strenger Beweis. Es basiert auf der Überzeugung, dass Lügen tendenziell aufgedeckt werden. Nur wenn man dieser Prämisse zustimmt, entfaltet das Argument seine Kraft. Die moralische Schlechtigkeit des Lügens kann dann über eine *reductio ad absurdum* deutlich gemacht werden: Gehen wir davon aus, dass eine Lüge dann moralisch gut ist, wenn sie als Mittel zur Erreichung von etwas Gutem für Person *A* eingesetzt wird, wobei *A* jede Person außer der des Lügners selbst sein kann. Nennen wir diese Bedingung der Einfachheit halber (*b*). Der Lügner knüpft also die Verwendung der Lüge an (*b*). Sobald nun die belogene Person die Lüge aufdeckt – was später geschehen kann oder sofort, sodass sie dem Lügner gar nicht erst glaubt –, wird das Gute für *A* vereitelt. Auch wenn die belogene Person den Grund für die Lüge in dieser Situation akzeptieren würde, kann sie nicht wissen, wie der Lügner das Vorliegen von (*b*) in anderen Situationen beurteilt. Weil jede konkrete Situation von jeder anderen verschieden ist, muss der Lügner immer wieder neu entscheiden, ob sie aus seiner Sicht unter (*b*) fällt oder nicht. Da die belogene Person die Ergebnisse dieser Interpretation des Lügners nicht kennt, und der Lügner seine Situationsbeurteilungen auch nicht offenbar machen wird – gerade dann nicht, wenn er glaubt, wieder einen Grund zur Lüge zu haben –, wird sich bei der belogenen Person eine generelle Skepsis gegenüber den Behauptungen des Lügners einstellen. Kurz: Die bedingte Lüge vereitelt ihr Ziel und hat einen

zu dürfen.

unbedingten, d. h. absoluten Glaubwürdigkeitsverlust des Lügners zur Folge. Dieser kann das Gute, das er im Sinn hatte, nicht erreichen, sobald die Lüge als Mittel dazu erkannt wird.

Das Argument scheint vorauszusetzen, dass der Lügner mit der belogenen Person später noch einmal zu tun haben wird und mit ihr kooperieren will oder muss. Ansonsten würde ihm der Verlust seiner Glaubwürdigkeit dieser Person gegenüber nicht so viel ausmachen. Diese Voraussetzung ist sicher nicht immer erfüllt. Andererseits: Können wir wirklich wissen, dass wir einer Person nicht noch einmal im Leben begegnen und dann vielleicht auf ihr Vertrauen angewiesen sein werden? Können wir ausschließen, dass die belogene Person anderen von unserer Lüge erzählt, deren Kooperation wir später vielleicht brauchen? Für wie entscheidend man diesen Gedanken auch hält, in der Übertragung des Arguments vom Verlust der Glaubwürdigkeit auf die Selbsttäuschung spielt er ganz sicher keine Rolle. Denn mit sich selbst hat man sein ganzes Leben lang zu tun.

Doch lässt sich das Argument vom Verlust der Glaubwürdigkeit überhaupt auf die Selbsttäuschung übertragen? Mir scheint, dass auch dieses Argument eine analoge Anwendung nicht ausschließt – ja, dass es sich besonders gut auf nicht-intentionalistische Erklärungsversuche der Selbsttäuschung übertragen lässt. Ich will das kurz an Alfred R. Meles Auffassung von der Selbsttäuschung als einem „motivationally biased belief“ erläutern.³⁸

Mele versteht die Selbsttäuschung nicht als absichtlich eingeredeten falschen Glauben, sondern als eine falsche Überzeugung, die das Ergebnis eines automatisch ablaufenden Hypothesen-Testverfahrens ist, das aufgrund der eigenen Voreingenommenheit leider verzerrt ausfällt. Er scheint die Selbsttäuschung damit ökonomisch zu rechtfertigen, nämlich als effiziente Weise, so mit den Kosten für und gegen das Festhalten an der Überzeugung, dass p , umzugehen, dass diese Kosten in angemessener Relation zu unseren Wünschen (*desires*) stehen. Unangemessen wäre es Mele zufolge, allzu stark auf Hinweise für nicht- p zu achten oder gar nach solchen Hinweisen zu suchen, wenn wir uns zugleich wünschen, dass p wahr sei.³⁹ Das sei nicht irrational,

³⁸ Vgl. Mele 2001.

³⁹ Es ist genau diese Strategie, die Joseph Butler als Mittel gegen den Selbstbetrug über die eigene moralische Vortrefflichkeit empfiehlt: „[T]here is one easy and almost sure way to avoid being misled by this self-partiality, and to get acquainted with our real character: to have regard to the suspicious part of it, and keep a steady eye over ourselves in that respect. [...] Suppose then an enemy were to set about defaming you, what part of your

sondern entspreche unserer Natur als pragmatische Denker, die wir Mele zufolge sind und der zufolge wir nicht vorrangig an der Wahrheit interessiert seien, sondern vor allem daran, kostspielige Irrtümer zu vermeiden. Der Wunsch, dass p , lässt nun die Kosten dafür, p fälschlicherweise für wahr zu halten, sinken, während er die Kosten dafür, p für falsch zu halten und darin eventuell zu irren, steigen lässt. In der Folge sind wir *motiviert*, alle Hinweise auf die Falschheit von p voreingenommen zu beurteilen. Wir machen uns also nicht, so Mele, *absichtlich* glauben, dass p , obwohl wir wissen, dass nicht- p . Vielmehr führen unser Wunsch, dass p , und unsere automatisch ablaufenden Kosten-Nutzen-Rechnungen für und wider das Festhalten an der Überzeugung, dass p , dazu, dass wir alle Hinweise auf nicht- p für unbedeutend halten, während uns alle Hinweise auf p außerordentlich bedeutungsvoll erscheinen. Wir werden, ohne dass wir es bemerken oder gar beabsichtigen, gewissermaßen von uns selbst hinters Licht geführt.

Was aber, wenn wir schließlich doch erkennen müssen, dass unsere Überzeugung, dass p , falsch ist, dass wir z. B. nicht Papas Lieblingstochter waren oder dass der Kandidat, für den wir uns im Wahlkampf so stark engagieren, ein Sexist ist?⁴⁰ Dann stehen wir uns selbst, so scheint mir, so gegenüber wie der Belogene dem enttarnten Lügner, d. h. wir können uns selbst nicht mehr trauen. Denn wenn die Selbsttäuschung nicht absichtlich ist, sondern von jedem beliebigen Wunsch ausgelöst werden kann, dann müssen wir – weil wir nicht einfach aufhören können, Wünsche zu haben – konsequenterweise allen unseren Überzeugungen gegenüber skeptisch sein. Denn wie können wir wissen, dass die Überzeugung, an der wir festhalten, *nicht* von einem Wunsch verdorben ist? Woher können wir wissen, dass sie falsch ist, wenn doch die Hinweise, die wir haben, scheinbar für ihre Wahrheit sprechen? Ist die Selbsttäuschung *absichtlich*, wird sich eine Person nach der Überwindung der Selbsttäuschung ihre Absicht zum falschen Glauben eingestehen; sie kann dann auch besser verstehen, warum sie trotz gegenteiliger Hinweise an der Überzeugung, dass p , festgehalten hat. Ist die Selbsttäuschung jedoch *unabsichtlich*, kann die Person nicht verstehen, wie sie zur falschen Überzeugung, dass p , gelangt ist. Da die Kosten-Nutzen-Rechnungen Mele zufolge automatisch und von uns weitgehend unbemerkt ablaufen, und wir

character would he single out? What particular scandal, think you, would he be most likely to fix upon? And what would the world be most ready to believe?" (Butler 1726/1969)

⁴⁰ Das sind zwei der vielen Beispiele in Mele 2001.

uns in der Regel nicht über alle unsere Wünsche im Klaren sind bzw. uns nicht klar ist, welche unserer Überzeugungen auf einen Wunsch zurückgehen, wird die Person allen ihren Überzeugungen misstrauen. Sie wird sich selbst gegenüber unglaubwürdig. Woher kann sie denn wissen, so lässt sich analog zu Augustinus fragen, ob sie nicht gerade dann einen Grund bzw. ein Motiv für eine voreingenommene Beurteilung hat, wenn sie glaubt, ganz unvoreingenommen zu sein?

Meles Kritiker haben diese unwillkommene Folge durchaus gesehen. Obwohl viele von ihnen an der Auffassung von Selbsttäuschung als „motivationally biased belief“ festhalten, meinen etwa Mark Johnston und Annette Barnes, dass nicht *jeder* Wunsch einen solchen „bias“ begründe, sondern nur ein angstbesetzter Wunsch (*anxious desire*).⁴¹ Doch diese Einschränkung scheint das Problem nicht zu lösen. Denn wissen wir wirklich immer, welcher unserer Wünsche angstbesetzt ist und welcher nicht? Mit einem Wort: Für Nicht-Intentionalisten ist jede Selbsttäuschung eine bedingte; sie erfolgt nur unter der Bedingung, dass sie von einem (angstbesetzten) Wunsch motiviert ist. Da uns das Verhältnis zwischen unseren Überzeugungen und unseren Wünschen mitunter genauso verschlossen ist wie die Motive eines Lügners und wir die Kosten-Nutzen-Rechnungen, die diese Wünsche angeblich auslösen, nicht bewusst steuern, führt eine solche bedingte Selbsttäuschung, ist sie einmal erkannt und überwunden, zu einem unbedingten Misstrauen gegen jede der eigenen Überzeugungen. Das macht dann zwar vielleicht jede weitere Selbsttäuschung unmöglich, aber nur zu dem Preis, dass zugleich jegliches Vertrauen in die Bildung der eigenen Überzeugung untergraben wird. Wir verlieren die Glaubwürdigkeit uns selbst gegenüber. Da man das vernünftig nicht wollen kann, ist die Selbsttäuschung, wenn sie so, wie in dieser Theorie dargestellt, funktioniert, moralisch schlecht.⁴²

2.3 *Das Argument vom Angriff auf die Freiheit*

Wie das Argument vom Verlust der Glaubwürdigkeit ist auch das Argument vom Angriff auf die Freiheit nicht an der Lüge als Sprachhandlung interessiert, sondern versucht, die moralische Schlechtigkeit des Lügens mit Blick auf das Verhältnis zwischen lügender und belogener Person zu begründen.

⁴¹ Vgl. Barnes 1997, Johnston 1988.

⁴² Mele selbst verzichtet in Mele 2001 auf eine (moralische) Bewertung von Selbsttäuschung, sondern konzentriert sich ganz auf die Erklärung ihrer Möglichkeit.

Der Fokus liegt dabei auf den Auswirkungen der Lüge auf die belogene Person. Simone Dietz formuliert das Argument so:

„Wer bewusst und zweckgerichtet etwas unwahrhaftig behauptet, möchte andere vielleicht nicht in jedem Fall zu einem für sie nachteiligen falschen Glauben veranlassen. Sicher aber möchte ein Lügner die Adressaten seiner Lüge zumindest an etwas hindern, nämlich an der Kenntnisnahme eines bestimmten Sachverhalts. Die Absicht, durch das eigene Handeln andere an einer Kenntnisnahme zu hindern, die für ihr Handeln relevant sein kann, steht unter dem Verdacht eines unzulässigen Angriffs auf ihre Freiheit.“⁴³

Das Argument findet sich im Kern, wie Dietz zeigt, schon bei Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer. Ich möchte die Beweiskraft des Arguments hier aber ohne Rekurs auf die Feinheiten der Theorien beider Philosophen diskutieren. Das Argument als solches ist ja vergleichsweise einfach. Es geht davon aus, dass autonomes bzw. frei gewähltes Handeln moralisch wertvoll ist. Da durch die Lüge die belogene Person in ihrer Autonomie eingeschränkt werde, sei das Lügen moralisch schlecht. Dabei besteht der Angriff auf die Autonomie der belogenen Person darin, dass diese aufgrund falscher Informationen daran gehindert wird, die für sie richtigen Zwecke oder Mittel für ihr Handeln zu bestimmen. Sie wird stattdessen, wie Dietz schreibt, „zu einer falschen Zwecksetzung genötigt“.⁴⁴ Wer etwa ahnt, dass seine Gesundheit angegriffen ist, und deswegen zum Arzt geht, von diesem dann aber über die Tatsache, dass er unheilbar krank ist, belogen wird – und sei es aufgrund der Befürchtung, dass ihn die Wahrheit überfordern könnte –, wird daran gehindert, frei zu entscheiden, wie er die ihm verbleibende Zeit gestalten möchte. Die Zwecke, die er sich setzt, sind nicht die, die er sich setzen würde, bekäme er eine ehrliche Auskunft über das Ausmaß seiner Krankheit.

Fälle wie diese mögen Extrembeispiele sein; sie machen jedoch darauf aufmerksam, dass die allgemeine Prämisse des Arguments vom Angriff auf die Freiheit anfechtbar ist. Manchmal, so macht Simone Dietz deutlich, sei die Kehrseite einer Freiheitszumutung nämlich nicht die Entmündigung, sondern die Rücksichtslosigkeit gegenüber der Tatsache, dass wir Menschen nicht nur vernünftige, sondern auch bedürftige Wesen sind. „Die moralische Hypothek solcher Fürsorglichkeit“, schreibt sie, „liegt in der Anmaßung, an Stelle des anderen zu entscheiden, was dessen Interessen dient. Eine solche Entscheidung erscheint aber dann unumgänglich, wenn Selbstbestimmung nicht als einziger oder unbedingt höchster Wert der moralischen Beziehung

⁴³ Dietz 2002, S. 200.

⁴⁴ Ebd., S. 214.

zwischen Menschen gelten kann.⁴⁵ Das bedeutet, dass personale Autonomie ein moralischer Wert ist, der unter bestimmten Umständen mit anderen moralischen Werten in Konflikt geraten kann. In solchen Umständen sind dann Abwägungen und Gewichtungen nötig. Es bedeutet jedoch nicht, dass die allgemeine Prämisse des Arguments falsch ist. Auch in Konfliktfällen bleibt Selbstbestimmung ein Wert, nur deshalb kann sie ja in Konflikt zu anderen Werten geraten. Darüber hinaus scheint auch die zweite Prämisse des Arguments wahr zu sein, denn dadurch, dass ein Lügner eine andere Person täuschen will, behindert er diese in ihrer Autonomie. Das gilt besonders, wenn der Lügner die Absicht verfolgt, der belogenen Person das Behauptete glaubhaft zu machen, wie das im Beispiel des Arztes und des unheilbar kranken Patienten der Fall ist. Wie das Argument vom Missbrauch der Sprache greift das Argument vom Angriff auf die Freiheit selbst dann, wenn die Lüge durchschaut wird, d. h. wenn der Belogene dem Lügner nicht glaubt. Eine erfolglose Lüge bleibt eine Lüge und ist damit ein *versuchter* Angriff auf die Autonomie der belogenen Person.

Nun ist das Ausmaß der Freiheitseinschränkung der belogenen Person nicht bei jeder Lüge dasselbe, sondern hängt, wie Simone Dietz schreibt, von bestimmten Faktoren ab.⁴⁶ Ist der behauptete Sachverhalt besonders handlungsrelevant für die belogene Person, ist die Behinderung ihrer Autonomie größer, als wenn es um lügnerische Behauptungen geht, die wenig Relevanz für die Entscheidungen der belogenen Person haben. Die Freiheitseinschränkung ist auch größer, wenn die Beziehung zwischen Lügner und Belogenem eine besonders vertrauensvolle ist, weil hier über den Sachverhalt hinaus die belogene Person zusätzlich über den Zustand ihrer Beziehung zum Lügner getäuscht wird. Und schließlich hängt der Grad der Behinderung der Autonomie von der Einstellung des Lügners zum Belogenen ab. Der Arzt, der den unheilbar Kranken belügt, weil er ihm helfen möchte und glaubt, dies dadurch tun zu können, dass er ihn erst einmal über den Verlust seines gerade gestorbenen Kindes hinwegkommen lässt, schränkt die Freiheit seines Patienten beispielsweise nur für eine begrenzte Zeit ein.

Für die Übertragung des Arguments vom Angriff auf die Freiheit auf die Selbsttäuschung scheinen einige dieser Faktoren allerdings nicht relevant zu sein. Weil es mitunter großer Anstrengungen bedarf, an einer Überzeugung

⁴⁵ Ebd., S. 209.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 224 ff.

festzuhalten, obwohl man schon weiß oder zumindest ahnt, dass diese falsch ist, liegt die Vermutung nahe, dass eine Selbsttäuschung nur über Dinge von großer Handlungsrelevanz für die sich selbst täuschende Person zustande kommt. Über für uns Unwichtiges müssen wir uns nichts vormachen. Darüber hinaus ist die Beziehung einer Person zu sich selbst, wenn man das überhaupt so sagen kann, in der Regel immer schon eine vertrauensvolle, da man sich selbst besser zu kennen glaubt als jede andere Person. Wie aber sieht es mit dem dritten Faktor aus? Das hängt davon ab, ob man den Gedanken, dass eine Person eine andere durch eine Lüge in ihrer Selbstbestimmung behindert, sinnvoll auch auf ein und dieselbe Person anwenden kann. Kann ich, so wie es ein Lügner mit der belogenen Person tut, mich selbst an der Kenntnis eines Sachverhalts hindern und damit meine eigene Freiheit einschränken?

Dass die Selbsttäuschung genau darin bestehe, sich von der Kenntnis eines Sachverhalts abzuhalten, indem man diesen „verdränge“, behaupten jene Philosophen, die sie mithilfe einer Spaltung des menschlichen Geistes zu erklären versuchen. Nur dadurch, dass die menschliche Psyche in relativ autonom agierende Subsysteme geteilt sei, könne man verständlich machen, wie man an einer Überzeugung trotz des Wissens um deren Falschheit oder zumindest im Wissen darum, wie schlecht begründet sie ist, festhalten kann. Philosophen wie Donald Davidson oder Amélie Oksenberg Rorty legen dabei das von Sigmund Freud beschriebene Modell der Psyche zugrunde. Das heißt, während die als angenehm empfundene, aber falsche Überzeugung der sich selbst täuschenden Person bewusst sei, würde das Wissen um die Wahrheit bzw. das Wissen um die Gründe und Hinweise, die gegen diese Überzeugung sprechen, aus dem Bewusstsein ausgeschlossen, ins Unbewusste bzw. das ‚Es‘ „verdrängt“. Die Selbsttäuschung ist dann in der Tat kein Irrtum, sondern besteht im Festhalten an einander widersprechenden Überzeugungen; da die verschiedenen Überzeugungen jedoch jeweils einem anderen Teil des menschlichen Bewusstseins angehörten, bemerke die sich selbst täuschende Person deren Widersprüchlichkeit nicht. Nur so könne man verstehen, wie man beispielsweise bewusst an der Überzeugung, dass man nicht schwer krank sei, festhalten kann, obwohl man „unbewusst“ um seine Krankheit oder wenigstens die starken Hinweise auf die Krankheit wisse. Dieses Modell der Erklärung von Selbsttäuschung ähnelt also der Lüge, insofern dem ‚Ich‘, verstanden als Summe der bewussten und vorbewussten Zustände, das Unbewusste ebenso verborgen bleibt wie dem Belogenen

die Absichten des Lügners. Jean-Paul Sartre beschreibt es so: „So ersetzt die Psychoanalyse den Begriff der Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*) durch die Vorstellung von einer Lüge ohne Lügner, die verständlicher macht, wieso ich nicht mich belügen, aber *belogen werden* kann, weil sie mich ja in Bezug auf mich selbst in die Situation des Andern mir gegenüber bringt, sie ersetzt die Dualität von Täuscher und Getäuschem als wesentliche Bedingung der Lüge durch die von ‚Es‘ und ‚Ich‘.“⁴⁷

Wenn die Selbsttäuschung darin besteht, dass ich von mir selbst belogen werden kann, und zwar so, dass ich nicht primär der Lügner, sondern der Belogene bin, dann folgt, dass damit auch meine eigene Freiheit angegriffen ist. Denn ich werde – von mir selbst bzw. von meinem Unbewussten – an einer Kenntnis gehindert, die für mein Handeln relevant sein kann. Das kann man, wie mir scheint, ganz parallel zu den Fällen echter Lügen verstehen. Wer die Hinweise darauf verdrängt, dass er schwer krank ist, verhindert, dass er sich die Ziele setzt oder die Mittel wählt, die in seiner Situation richtiger für ihn wären; er verhindert beispielsweise, dass er die noch verbleibende Chance auf Genesung ergreifen oder sich auf den bevorstehenden Tod angemessen vorbereiten kann. Durch das Verleugnen der Realität wird das Problem, das zum Auslöser der Selbsttäuschung wird, in der Regel nicht kleiner, sondern größer. Man schneidet sich also von Handlungsmöglichkeiten ab, die man ohne die Selbsttäuschung vielleicht noch hätte ergreifen können.⁴⁸

Nun glauben Freud, Davidson und Rorty, dass die Verdrängung unliebsamer Fakten etwas Gutes sei und zur psychischen Gesundheit einer Person beitrage. Verdrängt würde ja nur, was einen momentan überlaste. So wie der Arzt seinen unheilbar kranken Patienten beschützen und nicht schädigen möchte, sei auch die Einstellung des Unbewussten bzw. des ‚Es‘ gegenüber dem ‚Ich‘ eine beschützende, fürsorgliche. Das mag durchaus so sein. Wir sollten jedoch die mittelbaren und die unmittelbaren Wirkungen nicht durcheinanderbringen. So wie jede Lüge unmittelbar ein Angriff auf die Freiheit des Belogenen und damit als solche moralisch schlecht ist, ist auch die Selbsttäuschung nach dem Modell der Verdrängung ein Angriff auf die Freiheit der sich selbst täuschenden Person. Sie schränkt deren Autonomie unmittelbar und direkt ein. Dass das *mittelbar* zu etwas Gutem führen kann,

⁴⁷ Sartre 1943/1995, S. 126 (Hervorhebung im Original).

⁴⁸ Dass Selbsttäuschung die eigene Handlungsfähigkeit unterminiere, behauptet auch Baron 1988, S. 436 ff.

nämlich zu einer Entlastung, wird nicht bestritten. Das muss aber nicht so sein; oft wird durch die Selbsttäuschung das Problem eher größer, die Belastung nimmt also langfristig zu.

3 Schluss

Die verschiedenen Erklärungsweisen bzw. Theorien der Selbsttäuschung mögen jeweils mit eigenen Problemen behaftet sein und daher einmal mehr, einmal weniger überzeugen. Diese internen Schwierigkeiten waren hier jedoch nicht das Thema. Gefragt wurde vielmehr nach dem moralischen Wert der Selbsttäuschung. Das Ergebnis ist eindeutig: *Wenn* die Selbsttäuschung als eine Form der Lüge gegen sich selbst verstanden werden kann, dann ist sie, egal wie man ihr Zustandekommen genau erklärt, moralisch problematisch. Im Text habe ich vier Erklärungsweisen gestreift und deutlich gemacht, unter welchen Voraussetzungen jede von ihnen Selbsttäuschung als eine moralisch schlechte Handlungsweise erscheinen lässt:

i) Selbsttäuschung verstanden als absichtlich eingeredeter falscher Glaube ist wegen des Willens zur subjektiven Falschheit schlecht; ihre Schlechtigkeit lässt sich analog zum Argument vom Missbrauch der Sprache mit Blick auf den Akt des Lügens zeigen. *ii)* Selbsttäuschung verstanden als motivierter, jedoch nicht intendierter falscher Glaube ist unter der Bedingung, dass sie aufgedeckt wird, wegen ihrer unmittelbaren Folgen für die sich selbst täuschende Person schlecht; analog zur Wirkung einer aufgedeckten Lüge für den Lügner vereitelt die Selbsttäuschung das anvisierte Gut und führt zu einem allgemeinen Glaubwürdigkeitsverlust sich selbst gegenüber. *iii)* Selbsttäuschung verstanden als Verdrängung unliebsamer Sachverhalte ist wegen der Einschränkung der Autonomie der sich selbst täuschenden Person schlecht; analog zum Argument vom Angriff auf die Freiheit der belogenen Person wird durch die Selbsttäuschung die Selbstbestimmung der Person, die sich selbst täuscht, angegriffen. *iv)* Selbsttäuschung verstanden als bewusstes Ausweichen vor der Überprüfung der eigenen Überzeugungen ist schlecht wegen des Mangels der Tugend der „accuracy“.

Ich schließe nicht aus, dass sich Argumente gegen den moralischen Wert der Selbsttäuschung finden lassen, die auf den Umweg über die Lüge verzichten. Hinter den hier angestellten Überlegungen stand aber gerade die Idee, die Analogie zwischen Lüge und Selbsttäuschung zu betonen und daraus eventuell Kapital zu schlagen. Ausgeschlossen ist ferner nicht, dass Lü-

ge und Selbsttäuschung gut im Sinne des kleineren Übels sein können. In diesem Sinne scheint die Lüge gerechtfertigt, durch die man, wie lange vor Kant schon Augustinus erwog, einen unschuldig Verfolgten vor dem sicheren Tod retten kann. Es ist vielleicht dieser Gedanke des kleineren Übels, der die Selbsttäuschung des nervösen jungen Lehrers vor der Klasse als eine gute Selbsttäuschung erscheinen lässt.

Literatur

- Augustinus (1953), *De mendacio / Die Lüge [395] und Contra mendacium / Gegen die Lüge [420]*, übers. von Paul Keseling, Würzburg: Augustinus Verlag.
- Barnes, Annette (1997), *Seeing through Self-Deception*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Baron, Marcia (1988), „What is Wrong with Self-Deception?“, in: *Perspectives on Self-Deception*, hrsg. von Brian McLaughlin und Amélie O. Rorty, Berkeley: University of California Press, S. 431–449.
- Beier, Kathi (im Erscheinen), „Lying and Self-Deception“, in: *The Oxford Handbook of Lying*, hrsg. von Jörg Meibauer, Oxford: Oxford University Press.
- (2010), *Selbsttäuschung*, Berlin: de Gruyter.
- Butler, Joseph (1726/1969), „Sermon X. Upon Self-Deceit“, in: *Fifteen Sermons at the Rolls Chapel*, London: G. Bell & Sons, S. 149–163.
- Davidson, Donald (1982/2004), „Paradoxes of Irrationality“, in: *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon, S. 169–187.
- Demos, Raphael (1960), „Lying to Oneself“, in: *The Journal of Philosophy* 57, S. 588–595.
- Deweese-Boyd, Ian (2006), „Self-Deception“, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/self-deception>.
- Dietz, Simone (2002), *Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral*, Paderborn: Mentis.
- Johnston, Mark (1988), „Self-Deception and the Nature of Mind“, in: *Perspectives on Self-Deception*, hrsg. von Brian P. McLaughlin und Amélie O. Rorty, Berkeley: University of California Press, S. 63–91.
- Kant, Immanuel (1797/1998), „Von der Lüge“, in: *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, Bd. 4 der Werke in sechs Bänden, Darmstadt: WBG, S. 562–565.

- Löhner, Guido (2012), „Ist es manchmal richtig, unaufrichtig zu sein? Zur moralischen Valenz der Lüge“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 37, S. 5–22.
- Löw-Beer, Martin (1990), *Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Phänomens*, Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Mahon, James E. (2015), „The Definition of Lying and Deception“, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/lying-definition>.
- Martin, Mike W. (1986), *Self-Deception and Morality*, Lawrence: University Press of Kansas.
- Mele, Alfred R. (2001), *Self-Deception Unmasked*, Princeton: Princeton University Press.
- Müller, Jörn (2010), „Lügen als Sprachhandlung. Zum Verhältnis von Sprache und Moral“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57, S. 111–135.
- Pears, David (1984), *Motivated Irrationality*, Oxford: Clarendon.
- Rorty, Amélie O. (1988), „The Deceptive Self. Liars, Layers, and Lairs“, in: *Perspectives on Self-Deception*, hrsg. von Brian McLaughlin und Amélie O. Rorty, Berkeley: University of California Press, S. 11–28.
- (1994), „User-Friendly Self-Deception“, in: *Philosophy* 69, S. 211–228.
- Sartre, Jean-Paul (1943/1995), *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek: Rowohlt.
- Thomas von Aquin (1943), *Die Summe der Theologie II-II*, Bd. 20 der Deutschen Thomas-Ausgabe, München: Verlag F. H. Kerle.
- Tugendhat, Ernst (2007), „Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit“, in: *Anthropologie statt Metaphysik*, München: C. H. Beck, S. 85–113.
- Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1996), „Truth, Politics, and Self-Deception“, in: *Social Research* 63, S. 603–617.
- (2002), *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press.

Gruppenselbsttäuschung

Christoph Michel

1 Gruppenselbsttäuschung als Hypothese

Es scheint, Aussagen wie „Da haben wir uns alle miteinander getäuscht“, „Wir haben uns etwas vorgemacht“ oder „Wir sind unserer eigenen Täuschung aufgesessen“ bringen einen Sachverhalt auf den Punkt, der durch Feststellungen wie „Wir haben uns geirrt“, „Wir lagen daneben“, „Wir wurden getäuscht“, „Jeder hat sich darüber getäuscht“ oder „Wir haben uns gegenseitig getäuscht“ nicht eingefangen wird. Wenn das so ist, könnte es sich um gemeinsame Selbsttäuschung handeln. Es ist sogar denkbar, dass Gruppen über besonders gute Ressourcen für eine Ausprägung und Stabilisierung von Fehlüberzeugungen verfügen.¹ Ganz im Gegensatz zum individuellen Phänomen hat die mögliche kollektive Variante der Selbsttäuschung wenig philosophische Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Wenn der Begriff in wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Kontexten auftaucht, bleibt er stark unterbestimmt. Ein besseres Verständnis epistemisch bedingten selbstverschuldeten Scheiterns von Gruppen ist aber wünschenswert. In diesem Rahmen könnte Gruppenselbsttäuschung einen wichtigen Platz einnehmen. Die Frage, ob es selbstgetäuschte Gruppen gibt und was sie ausmacht, berührt verschiedene theoretische Bereiche. Sie gehört zum Bereich der sozialen Epistemologie, ist aber auch für die Theorie der Gruppenkognition und die Ontologie von Gruppen von Belang. Die Gruppen, die sich in einer Weise täuschen können, die gemeinsames Handeln betrifft, sind oft institutionalisierte Gruppen. Jedenfalls sind es Gruppen, denen wir legitim epistemische Fähigkeiten zusprechen können müssen. Sonst zielt der Begriff der Selbsttäuschung ins Leere. In erster Linie aber soll es an dieser Stelle um eine Beschreibung und Bewertung faktischer und hypothetischer Bedingungen sozial eingebetteter Überzeugungsbildung gehen.

Die Vorstellung, dass nicht nur einzelne Personen, sondern ganze Gruppen Selbsttäuschungen zum Opfer fallen, ist zumindest intuitiv verständ-

¹ „Fehlüberzeugung“ ist eine breite Kategorie, die Überzeugungen entgegen rationaler Fähigkeiten und Pflichten ebenso umfasst wie solche, die auf epistemischer Unfähigkeit beruhen. Typischerweise sind sie auch falsch.

lich und es kann einem sogar leicht so vorkommen, als sei man von Beispielen umringt (vor allem, wenn man andere Gruppen betrachtet). Selbstverständlich ist sie bei näherer Betrachtung extrem unklar. Da alle aus der Innen- wie aus der Außenperspektive breite Erfahrungen mit Gruppen haben, lohnt es sich jedoch, diese Intuition ernst zu nehmen. Vermeintliche Paradebeispiele für Gruppenselbsttäuschung finden sich bei Parteien und Interessenverbänden, in Religionsgemeinschaften, in Wissenschaftsgemeinschaften, Think Tanks, Redaktionen, bei Märkten, Konzernen, Unternehmen, Sportmannschaften, Regierungen, in Familien, Freundschaften und Liebespaaren etc. Der entsprechende Verdacht legt sich auf solche Gruppen, die charakteristische geteilte (oder gemeinsame) Überzeugungen erwerben oder festigen, deren Inhalte in nicht-zufälliger Weise mit ihren besonderen Motivationen korrelieren. Dabei entstehen gruppenintern präferierte Überzeugungen, die von den Gruppen in einem zu bestimmenden Sinn relativ gezielt gemeinsam erworben und abgesichert werden.² Die Bezeichnung Selbsttäuschung erscheint umso angemessener, je stärker Gruppen, denen man die grundlegende epistemische Fähigkeit zuschreiben kann, den Sachverhalt richtig einzuschätzen, eine der zugänglichen Evidenzlage nicht entsprechende oder ihr sogar entgegenstehende Überzeugung ausprägen. Neben konkreten Glaubensinhalten aller Art – primär solchen, die für Gruppen und ihr Selbstverständnis eine wichtige Funktion erfüllen – schließt Selbsttäuschung auch den Grad der Zuversicht in die Wahrheit oder Falschheit einer Meinung sowie (instrumentelle) Meta-Überzeugungen über epistemische Qualitäten eigener Überzeugungen ein, die vor allem die Rechtfertigung und die Güte der Informationsquellen für Überzeugungen betreffen. Da Gruppen oft epistemisch arbeitsteilig organisiert sind, kommt solchen epistemologischen Überzeugungen für Gruppenselbsttäuschung Bedeutung zu. Gibt es Gruppenselbsttäuschung, unterlaufen solchen Gruppen keine simplen, zufälligen oder unschuldigen, sondern verhältnismäßig aufwendige epistemische Fehler, die ohne Kooperation schwer zu erklären sind. Einer gewöhnlichen Gruppe von Menschen um das Jahr 1200, die (vielleicht sogar gerechtfertigt)³ glaubte, dass die Erde eine Scheibe sei, sind keine großen Vorhaltungen hinsichtlich der Verletzung epistemischer Pflichten zu ma-

² Es ist naheliegend, dass solche präferierten Überzeugungen sogar zur Grundlage der Entstehung einer Gruppe werden können.

³ Vgl. Baumann 2002, S. 183.

chen. Sie irrt einfach, und ihre Möglichkeiten, den Irrtum zu entdecken, sind zum gegebenen Zeitpunkt mit den gegebenen Mitteln beschränkt oder rein abstrakt. Die unmittelbar zugängliche Evidenz sprach für die Flachheitshypothese. In der heutigen *Flat Earth Society* und bei ihren Mitgliedern liegen die Dinge völlig anders. Der Gruppenselbsttäuschungsverdacht betrifft aber keineswegs nur offensichtlich extreme oder skurrile Fälle. Auch gewöhnliche Gruppen und Institutionen, selbst solche mit besonders intelligenten Mitgliedern, können selbsterzeugten Verzerrungen und Verblendungen erliegen.

Die Relevanz eines besseren Verständnisses selbstverursachter Fehlrepräsentationen kann kaum überschätzt werden. Gleichwohl wurde das Thema Selbsttäuschung mit Hinblick auf Gruppen bisher in analytisch philosophischen Debatten nicht prominent thematisiert. Ob „Selbsttäuschung“ dabei tatsächlich ein nützlicher Begriff der sozialen Analyse ist, muss sich zeigen. Er ist trotz seiner intuitiven Plausibilität kein Begriff mit geläufigen oder offensichtlichen Anwendungsbedingungen. Er ist dies nicht im individuellen und vermutlich noch weit weniger im kollektiven Fall. Der Aufsatz versucht darum, ein Interpretationsangebot für „Gruppenselbsttäuschung“ als analytischen Begriff zu machen. Priorität sollte dabei am Ende eine gute Beschreibung realer und möglichst unabhängig beschriebener Beispielfälle haben. Gruppen unterscheiden sich in ihrer Struktur und Zusammensetzung extrem stark, und motivierte Fehlüberzeugungen in Gruppen entstehen und halten sich vermutlich aus verschiedenen Gründen. Ich hoffe, wenigstens einige erste Schritte zu einer Klärung des Begriffes machen zu können und zu zeigen, dass er die Möglichkeit hat, das Scheitern von Gruppen zu erklären.

2 Gruppen und Scheitern

Dass die Vorstellung einer sozialen oder gar kollektiven Dimension der Selbsttäuschung so naheliegend ist, vermittelt den Eindruck, dass der Hang zu Selbsttäuschung etwas relativ Häufiges, für Gruppen beinahe Typisches sein könnte. Doch nicht alle Gruppen, ebenso wenig wie alle Individuen, täuschen sich fortwährend selbst. Im Gegenteil, Gruppen können – unter geeigneten Bedingungen – als Korrektiv wirken. So motivieren konkrete gemeinsame Absichten und Handlungen zu wechselseitiger Kontrolle vor allem derjenigen Einstellungen, die für den Erfolg des gemeinsamen Handelns wichtig sind. Wenngleich Wissen für Gruppenakteure unverzichtbar

ist, ist festzuhalten, dass seine Gewinnung, Erweiterung und Prüfung offenbar nicht *per se* einen vorrangigen Zweck von Gruppen darstellt. Gruppen dienen in überwiegender Mehrheit der Erreichung nicht-epistemischer Primärziele. Sie sind nicht in erster Linie epistemologische Tugendbünde, die unvoreingenommen für eine ergebnisoffene Aufklärung, Erweiterung und Revision ihrer Sicht auf die Dinge kooperieren. Wenn theoretisch-rationale Tugenden mit praktischen Erwägungen kollidieren, kann es in einzelnen Fällen adaptiv für Gruppen sein, z. B. einem realistischeren Selbstbild im gemeinsamen Handeln nur eine niedrigere Priorität zuzuordnen.⁴ Gruppen formieren sich typischerweise vermittels geteilter praktischer und theoretischer Überzeugungen, Empfindungen, Hoffnungen, Interessen, Ansprüche und Absichten. So entstehen unter Umständen geteilte doxastische Präferenzen und damit entsprechende Dispositionen unter den Mitgliedern der Gruppe, die präferierten Einstellungen bzw. Einstellungssysteme theoretischer wie praktischer Art auch auszuprägen, d. h. die Gruppenmitglieder sind eher geneigt, bestimmte Dinge gegenüber anderen als wahr und richtig anzusehen. Einstellungen können konstitutiv für Gruppen sein. Sie können einerseits Grund der Entstehung einer Gruppe sein, andererseits kann die Prägung durch die Mitgliedschaft einer Gruppe zur Annahme bestimmter Auffassungen prädisponieren.

Allgemein betrachtet können Gruppen aus epistemologischer Perspektive Vor- und Nachteile haben.⁵ In der Psychologie der Gruppen und der sozialen Epistemologie ist es gängige Praxis, Gruppen epistemologische Eigenschaften zuzuschreiben und die epistemologische Relevanz von Gruppen anzuerkennen. Es ist bekanntlich nicht möglich, alleine und ohne jede geistige Vorleistung anderer eine funktionierende Rakete zu konzipieren oder ein Medikament gegen Alzheimer zu entwickeln. Individuen und Institutionen kooperieren zur Erweiterung und Verbreitung von Wissen. Die Gewinnung, Weiterentwicklung, Speicherung, das Zugänglichmachen und Verteilen von Wissen ist auf kooperative Gruppen angewiesen. Individuen nutzen

⁴ Illusorische Selbstbilder von Gruppen (z. B. die Idealisierung und Heroisierung der eigenen Geschichte) sind sicher nicht in allen Situationen adaptiv. Eine idealerweise adaptive Gruppe wäre in der Lage, eine realistische Repräsentation der Sachverhalte ebenfalls zur Verfügung zu haben, um sie dann nutzen zu können, wenn die Umstände es tatsächlich verlangen. Wie individuelle adaptive Akteure stehen auch Gruppen vor der Herausforderung, praktische und theoretische Rationalität in Einklang zu bringen.

⁵ Für einen Forschungsüberblick siehe Baumeister, Ainsworth und Vohs 2015.

diese epistemische Infrastruktur selbstverständlich, implizit und explizit, intuitiv sowie in institutionell organisierter Art und Weise. Gruppen können sich so epistemisch positiv auswirken und epistemologische Vorteile erzeugen, die sowohl einzelnen Mitgliedern als auch Gruppen als Ganzen in ihren Entscheidungen zur Verfügung stehen. „Intelligente“ Gruppen üben explizit wie implizit eine rationale Kontrolle von Meinungen aus, indem Individuen Behauptungen wechselseitig kritisieren. Sie können explizit sogar positive epistemische Organisationsstrukturen und Entscheidungsverfahren erkennen und sich in epistemisch mehr oder weniger vorteilhafter Weise konstituieren.⁶ Es scheint aber, dass positive epistemische Effekte in Gruppen von verschiedenen Faktoren abhängig und daher fragil sind. Reale Gruppen streben, wie erwähnt, nicht primär nach vollkommener epistemischer Rationalität, und sie bestehen nicht aus Agenten der interesselosen Wissensmaximierung. Die Vermutung, dass Gruppenselbsttäuschung ein verbreitetes Phänomen ist, legt nahe, dass Gruppen als Generatoren epistemischer Verzerrung und Verteiler von Fehlüberzeugungen ähnlich leistungsfähig sind wie als Generatoren und Verteiler von Wissen. Für die Generierung, Verbreitung und Kontrolle motivierter Fehlüberzeugungen steht prinzipiell die gleiche oder eine ähnliche institutionelle Infrastruktur zu Verfügung wie für die Verbreitung, Verfügbarmachung und Kontrolle von Wissen.⁷

Der Punkt der Gruppenselbsttäuschung ist, dass, wenn Gruppen aufgrund von Fehleinschätzungen scheitern, eine Erklärung mit Hilfe klassischer epistemischer Defizite zu kurz greifen kann.⁸ Mit klassischen Erklärungen meine ich eher simple Defizite und Fehler im Zugang, im Erkennen, in der Gewinnung sowie der Verarbeitung und Verteilung relevanter Information. Selbsttäuschung muss erklären, wie es dem epistemischen Subjekt gelingen kann, etwas gegen verfügbare bessere Evidenz zu glauben. Es bereitet demgegenüber weniger Schwierigkeiten zu verstehen, wie Irrtümer sich verbreiten und weitervererbt werden, wie einflussreiche Individuen epistemisch versa-

⁶ Beispiele für Untersuchungen des epistemologischen Wertes verschiedener Entscheidungsverfahren finden sich u. a. in List und Pettit 2011, Kap. 4 oder, aus einer ökologischen Perspektive, in Reimer, Hoffrage und Katsikopoulos 2007.

⁷ In diese Richtung gehen zumindest Überlegungen von Kornblith 1999, der behauptet, dass die epistemischen Vorteile von Meinungsaustausch und öffentlicher Debatte davon abhängen, dass die Vorurteile und Motivationen der Teilnehmer dieses Diskurses variieren.

⁸ Eine Studie über die Gründe des Scheiterns von Organisationen (vgl. Longenecker, Simonetti und Sharkey 1999) nennt unter den ersten 25 Gründen klassische organisatorische Defizite. Selbsttäuschung oder etwas vergleichbares findet sich nicht darunter.

gen, wie Individuen und Gruppen epistemisch überfordert sein können, wie Mitglieder einer Gruppe andere täuschen, wie Fehlkommunikation, hierarchische Strukturen und andere Phänomene die Verbreitung zugänglicher Information behindern. All diese Defizite der epistemologischen Funktionalität der Gruppenstruktur können vollständig unabhängig von doxastischen Präferenzen und Dispositionen einer Gruppe eintreten. Einsichten können außerdem durch institutionalisierte Vorurteile, Dogmatismus, Ideologien oder andere implizite und explizite Formen autoritärer Meinungskontrolle in einer Gruppe behindert werden. Solche Phänomene können für Erklärungen des epistemischen Scheiterns von Gruppen ausreichen. Sie können durchaus auch motivationale Elemente enthalten. Gruppenselbsttäuschung soll sich von diesen Phänomenen durch Formen der von den Beteiligten mittels geteilter Motivation getragenen freien kooperativen Kontrolle der in der Gruppe vorherrschenden Einstellungen unterscheiden. Ein autoritäres Meinungsklima, ein Klima der Angst oder des motivierten Schweigens oder der unfreiwilligen Anpassung führen jeweils ebenfalls potentiell zu epistemischem Versagen, sind aber anders einzuordnen, solange eine verhältnismäßig freie Form der Kooperation dabei fehlt. Klassische Erklärungen sehen insgesamt die Mehrzahl der Gruppenmitglieder eher auf der passiven, Einzelakteure und institutionelle Strukturen auf der aktiven Seite epistemischen Versagens der Gruppe. Kollektive Selbsttäuschung ist demgegenüber ein Phänomen, das in stärkerem Maße alle Mitglieder der betreffenden Gruppe als Teilnehmer und in ihrer jeweiligen epistemischen Verantwortung mit einbezieht.

Für Verdachtsfälle von Gruppenselbsttäuschung ist typisch, dass Gruppen auf *prima facie* schwer erklärliche und aus externer Sicht epistemologisch leicht vermeidbare Weise scheitern. Dies deutet darauf hin, dass sich innerhalb von Gruppen Auffassungen entwickeln und als legitim wahrnehmen lassen, die Einzelpersonen schwerer verfügbar wären, man denke hier etwa an die *Flat Earth Society*. Diese ist jedoch nicht ein in jeder Hinsicht ideales Beispiel, zumindest nicht, wenn das Phänomen der Gruppenselbsttäuschung weit verbreitet ist und alle Gruppen betreffen kann. Ein bekanntes Beispiel für das Scheitern von institutionalisierten Gruppen mit hochintelligenten professionellen und informierten Mitgliedern aus nicht-klassischen Gründen diskutiert z. B. Trivers.⁹ Er analysiert in Folge der Beschreibung der

⁹ Vgl. Trivers 2000.

Ereignisse von Feynman¹⁰ das *Challenger*-Desaster als Resultat einer Selbsttäuschung der NASA. Bewertet man die Risiken des Starts der *Challenger* anhand der Untersuchungsergebnisse der technischen Abteilung, scheint eine Selbsttäuschungshypothese plausibel, will man nicht radikale Inkompetenz oder die Bereitschaft zu menschlichen Opfern beim Verfassen der Berichte und der Entscheidung zum Start der Rakete voraussetzen. Trivers diagnostiziert einen Wandel in der motivationalen Struktur der Institution NASA, der den Wandel im Umgang mit Informationen innerhalb der Organisation erklärt. Ein anderes Beispiel aus der Literatur ist das legendäre Scheitern des Investmentfonds *Long Term Capital Management* (LTCM), beschrieben in Stein 2003. Stein charakterisiert das katastrophale Scheitern von LTCM als „organisationale Hybris“. LTCM war der größte Hedgefonds seiner Zeit und zeitweise extrem erfolgreich, gegründet und geleitet von der Elite der damaligen Finanzindustrie und -wissenschaft. Eine dokumentierte Serie massiv irrational erscheinender Entscheidungen führte zum Kollaps von LTCM. Zur Vermeidung der Möglichkeit eines Zusammenbruchs der Finanzmärkte wurde LTCM von der Federal Reserve gerettet. Hier geht es offensichtlich nicht um Institutionen vom Kaliber einer *Flat Earth Society*. Doch die Analyse beider Fälle, NASA und LTCM, bringt Entscheidungen zutage, die vor dem Hintergrund der Expertise der Institutionen und ihrer Mitarbeiter stark unverständlich wirken. Gruppenselbsttäuschung könnte zumindest ein Teil der Erklärung dieser Fälle organisationalen Scheiterns ausmachen. Ich kann diese Beispiele hier nicht im Einzelnen diskutieren. Stattdessen bemühe ich mich um die Aufstellung und Erläuterung allgemeiner Bedingungen von Gruppenselbsttäuschung.

3 Vorannahmen

Die Hypothese, dass Gruppen tatsächlich oft aufgrund von Gruppenselbsttäuschung scheitern, macht folgende Vorannahmen. *Erstens*, Gruppen existieren, und einige davon sind Akteure. Der Akteurstatus erscheint vor allem dann relevant, wenn gemeinsam getragene Fehlentscheidungen zum Scheitern einer Gruppe führen. Bedingung für eine Zuschreibung von Gruppenselbsttäuschung ist *zweitens*, dass sie über eine hinreichende interne, epistemisch rationale Struktur verfügen. Eine solche beinhaltet entscheidungs-

¹⁰ Vgl. Feynman 1988.

und handlungsleitende Meinungen (oder funktionale Äquivalente), die Gruppen besitzen, generieren und zu einem bestimmten Ausmaß nach allgemeinen Standards regulieren können. Adaptive Gruppen müssen die Fähigkeit der rationalen Ausprägung von Überzeugungen in der einen oder anderen Weise implementieren. Besitzen Gruppen keinerlei Zugang zu Evidenz, keinerlei Standard akzeptablen Meinens und sind sie allgemein nicht in der Lage, handlungsrelevante Meinungen anzupassen, dann sind sie auch nicht fähig, sich selbst zu täuschen. Sind die ersten beiden Bedingungen erfüllt, können *drittens* einige handlungsleitende Fehlüberzeugungen in Gruppen auf Defizite in ihren rationalen Fähigkeiten zurückzuführen sein. Die so verursachten Fehlüberzeugungen sind dann mit dem Erfolg von Gruppen als Akteuren nicht-kontingent verknüpft.

Der allerletzte Punkt scheint beinahe evident, ist jedoch mit Vorsicht zu betrachten. Wirklichkeitsverzerrende Repräsentationen sind nicht notwendigerweise und jederzeit nachteilig für das Erreichen praktischer Ziele. Soweit Fehlrepräsentationen systematisch adaptiv sein können, könnte Gruppenselbsttäuschung auch eine Fähigkeit sein. Dann wäre sie auch für die Erklärung des Erfolges von Gruppen relevant. Ich stelle diese Möglichkeit hier in den Hintergrund. Die ersten beiden zentralen Annahmen bringen ebenfalls Schwierigkeiten mit sich. Sie betreffen den ontologischen, den kognitiven sowie den Akteursstatus von Gruppen und sind von notorischer Unschärfe. Eine eigene Debatte befasst sich mit dem Status von Gruppen und der angemessenen Interpretation quasi-mentaler Zuschreibungen von Überzeugungen an dieselben.¹¹ Beide Probleme können wir vorerst ignorieren. Da das Augenmerk der Untersuchung primär auf Individuen, ihren gruppenspezifisch motivierten Einstellungen und ihrer Interaktion untereinander liegen wird, können die beiden Vorannahmen hier in schwacher Lesart aufgefasst werden.¹² Der Blickwinkel, auf den ich mich hier beschränke, ist derjenige, in dem die Träger von Überzeugungen in diesen Fällen immer als einzelne Personen aufzufassen sind. Dadurch drängt sich die Frage auf: Haben Institutionen und Gruppenakte in Gruppenselbsttäuschung keinerlei konstitutive Funktionen? Die Frage ist sicher wichtig. Ich versuche aber, es

¹¹ Siehe z. B. List und Pettit 2011, die Gruppeneinstellungen als Aggregationen aus individuellen Einstellungen betrachten, die epistemisch irreduzibel sind.

¹² Eine Hoffnung wäre, dass sich aus fortgeschrittenen Untersuchungen kognitiver Dynamiken sowie Urteils- und Entscheidungspraktiken in Gruppen Hinweise auf stärker differenzierende Lesarten kognitiver und metakognitiver Zuschreibungen ergeben.

an dieser Stelle bei einigen einschränkenden Bemerkungen zu belassen, die im Fortgang weitere Erläuterung finden sollen.

Erstens: Der Aufsatz betrachtet in seiner reduktiven Sicht nur die Aktivität von „Selbsttäuschungsgruppen“, d. h. von Fällen, in denen *alle* Mitglieder kollaborativ eine Fehlüberzeugung erwerben oder immunisieren. Die notwendige Kollaboration konstituiert automatisch die Mitgliedschaft in der Selbsttäuschungsgruppe. Es kann in einigen Kontexten sicher sinnvoll sein, selbstgetäuschte Gruppen und Selbsttäuschungsgruppen im engeren Sinne zu unterscheiden, wenn in die Gruppe auch Mitglieder eingeschlossen werden sollen, die keinerlei eigenen Beitrag zur Etablierung und Stabilisierung der motivierten Fehlüberzeugung leisten und beispielsweise selbst keine einklagbaren epistemischen Pflichten verletzen.¹³ Wie Fehlüberzeugungen von selbstgetäuschten Gruppen, verstanden z. B. als institutionellen Akteuren, von Fehlüberzeugungen ihrer Mitglieder abhängen, ist eine eigene, zusätzliche Frage, über deren Antwort ich hier nicht spekuliere. Die wichtigen, interessanten Dynamiken der Überzeugungsbildung betreffen Selbsttäuschungsgruppen. Die „Selbsttäuschungsgruppe“ ist ein engerer analytischer Begriff. *Zweitens* ist zu bemerken, dass sich die Bedeutung der Gruppe insofern reduziert, als selbstgetäuschte Gruppen nicht in einem starken Sinne kollektive Akteure ihrer gemeinschaftlichen Selbsttäuschung sind. Die Selbsttäuschung ist typischer Weise kein gemeinsames Ziel. Das bedeutet, dass Gruppenselbsttäuschung als Fall von *impliziter* Kooperation zu entwickeln sein wird. Eine – in welchem Grade auch immer – aktive Beteiligung der Mitglieder der Selbsttäuschungsgruppe ist für das Phänomen konstitutiv. Ich gehe davon aus, dass eine starke Auffassung der Gruppe als „wir“ bzw. der Mitglieder als solche keine notwendige Bedingung für Gruppenselbsttäuschung ist. *Drittens* ist, daran anschließend, zu bemerken, dass institutionelle Strukturen zweifelsohne vielfältige begünstigende oder katalytische Auswirkungen auf die Entstehung, Verbreitung und Stabilisierung von Fehlüberzeugungen haben und so Rahmenbedingungen für epistemische Fehler setzen. Doch auch hier gilt, dass Gruppenselbsttäuschung im engeren Sinne nicht oktroyiert ist und sich selbst trägt. Durch explizite Kontrolle und autoritative Sanktionierung stabilisierte und normierte Überzeu-

¹³ Man mag hier an informational gänzlich ausgelieferte Individuen denken, gezwungene epistemische Mitläufer, die ohne einklagbare epistemische Pflichtverletzung Informationen für bare Münze nehmen und als ausführender Teil Entscheidungen eines Gruppenakteurs tragen, dem sie institutionell in irgendeiner Form angehören.

gungssysteme oder Narrative stoßen schnell an Grenzen, wenn sie nicht vorhandene doxastische Dispositionen der Gruppe nutzen. Die wichtigste Rolle von Gruppen und dem affirmativen Bewusstsein von Mitgliedern, Teil einer solchen zu sein, ist wohl, dass sie geteilte doxastische Präferenzen als solche vermitteln. Wie weiter unten deutlich werden soll, kann diese identifikatorische Information zur Steuerung der kooperativen Etablierung und Stabilisierung von Zielüberzeugungen beitragen.

4 Schwache Bedingungen für Selbsttäuschung

Kooperation innerhalb einer Gruppe zu einer geteilt motivierten Entwicklung und Stabilisierung von Fehlüberzeugungen gegen Evidenz kennzeichnet die Fälle, die als Beispiele in Frage kommen. Die Zielüberzeugungen sind nicht unschuldig und zufällig erworben, sondern werden – in irgendeiner Form – angestrebt. Wie hat man sich das vorzustellen? Selbsttäuschung ist ein hartes Problem, zumindest, wenn man den Begriff wörtlich nimmt und ihn dann innerhalb einer rationalistischen Alltagspsychologie beschreiben will. Klassische *starke Lesarten* propagieren ein sogenanntes intentionales Modell, nach dem Selbsttäuschung wortwörtlich eine absichtsvolle Täuschung des Subjektes durch dieses Subjekt selbst ist.¹⁴ Einem verbreiteten Alltagsbegriff folgend handelt es sich bei Täuschung um den intentionalen Akt eines Subjektes, jemanden dazu zu bringen, etwas zu glauben, was man selbst für falsch hält. Bei Selbsttäuschung wären aber Akteur und Opfer dieser Täuschung identisch. Erfolgreiche Selbsttäuschung müsste demnach in der Umsetzung einer gegen sich selbst gerichteten Täuschungsabsicht bestehen. Einige Autoren halten starke Lesarten für unumgänglich. Andere sind gerne bereit, die vermeintlichen begrifflichen Zwänge preiszugeben, denn der starke intentionalistische Ansatz birgt allzu bekannte Schwierigkeiten. Die offensichtlichste tritt in der Frage auf, wie es jemandem möglich sein könne, einer durch ihn selbst veranlassten Täuschung zum Opfer zu fallen (sogenanntes *dynamisches Paradox*). Eine klassische Täuschung scheitert, wenn die Täuschungsabsicht offenliegt. An der begrifflich engen Interpretation lässt sich nicht festhalten, wenn wir das Subjekt nicht in teilweise unabhängige Subagenten oder Subsysteme aufspalten wollen. Die Durchführung einer derartigen Theorie der Selbsttäuschung hat sich als harter

¹⁴ Hier wird oft auf Davidson 2001 als Standardposition verwiesen.

Brocken erwiesen und ist für die Analyse typischer Alltagsfälle in der Defensive.

Was wäre von dem Vorschlag zu halten, das intentionale Modell auf Gruppen zu übertragen? Hätte eine explizite *kollektive Selbsttäuschungsabsicht* der Form „Lasst uns uns selbst täuschen!“ Chancen auf eine passable Erklärung intuitiver Beispielfälle? Eine Möglichkeit, die kollektive Absicht umzusetzen, wäre, dass tatsächlich jedes Mitglied der Gruppe seine Täuschung vollständig in die eigenen Hände nimmt. Diese Variante erbt natürlich in vollem Umfang die Probleme der starken Lesart der individuellen Selbsttäuschung, da so der Erfolg der kollektiven Absicht vollständig vom Erfolg der individuellen Selbsttäuschungsabsichten abhängt. Auch der Versuch einer Teilung der Gruppe in Subagenten – in Täuscher und Zu-Täuschende – ist, obgleich hier eine greifbare Möglichkeit, unbefriedigend. Eine Gruppe kann eine andere täuschen, doch das ist eine andere Sache. Einheit und reflexiver Aspekt gehen dann verloren. Eine andere Möglichkeit wäre eine kollektive Selbsttäuschungsintention, in der jeder zu einer gemeinsam zu erreichenden Täuschung aller seinen Teil beiträgt. Wir versuchen etwa, uns wissentlich gegenseitig eine Welt, in der unsere präferierte Überzeugung wahr ist, vorzumachen. Doch wenn es sich hierbei um eine explizite kollektive Selbsttäuschungsabsicht handelt mit der für kollektive Absichten notwendigen impliziten Bedingung des gemeinsamen und wechselseitigen Wissens, dass wir diese Absicht haben und jeder seinen jeweiligen Teil zu ihrer Ausführung beiträgt, dann scheint es, dass der Vorschlag nicht aussichtsreich ist. Gruppenselbsttäuschung verlangt also eine Form der Kooperation unterhalb der Ebene klassischer kollektiver Intentionalität. Und je weniger den Beteiligten die epistemologische Problematik ihrer Kooperation ins Auge fällt, desto effektiver kann sie sein. Die Tatsache, dass Gruppenselbsttäuschung eine implizite Form der Kooperation verlangt, macht sie außerdem zu einem genuin wichtigen Phänomen der Kooperation selbst.

Sind subtilere Formen der Kooperation zur Erlangung eines doxastischen Wunschzustandes und schwächere Interpretationen dessen möglich, was es für eine Gruppe heißen kann, sich selbst zu täuschen? Mir scheint, ja. Sie sind noch zu charakterisieren. Doch damit wir nicht vergessen, wie schwierig unser Problem auch für eine schwache Interpretation von Selbsttäuschung ist, übertrage ich ihre intuitiven Merkmale gesammelt auf den Gruppenfall. Neben der erwähnten Voraussetzung, dass eine Gruppe ausreichende epistemische rationale Fähigkeiten besitzen muss, sind Gruppen auch

motiviert, die spezifische Fehlüberzeugung auszuprägen. Ihre doxastische Präferenz soll effektiv zur Ausprägung und Bewahrung der entsprechenden Überzeugung führen, auch wenn die Anwendung der verfügbaren rationalen Fähigkeiten der Gruppe angesichts der Evidenzlage zu einem gegenteiligen Schluss führen sollte. Um ein möglicher Kandidat für Selbsttäuschung bezüglich eines Inhaltes p (z. B. „München ist eine Weltstadt“) sein zu können, muss Gruppe G (z. B. einige Münchner) zumindest folgende Bedingungen¹⁵ erfüllen:

- a) *Rationalität*: G ist in der Lage, zugängliche Evidenz E bezüglich p zu erkennen und einzuschätzen.
- b) *Motivation*: G ist aus nicht-epistemischen Gründen motiviert, p als wahr anzusehen.
- c) *Evidenz*: G hat Zugang zu E , und E spricht insgesamt für nicht- p .
- d) *Überzeugung*: G glaubt, dass p .¹⁶
- e) *Motivationale Verursachung*: Wäre G nicht motiviert, p zu glauben, würde G auf der Basis von E nicht glauben, dass p .

Der Haken an diesen doch einleuchtenden Bedingungen ist, dass sie, zumal durch die Transposition, in ihrer Anwendung vage und begrenzt informativ sind. Für keine von ihnen ist klar, wodurch sie erfüllt werden kann und wie sie auf die richtige Weise erfüllt wird. Gemeinsam enthalten sie keine Hypothese zu Mechanismen, die unsere Münchner von ihrem geteilten Wunsch – zu glauben, dass München eine Weltstadt wäre – zur bevorzugten Überzeugung, dass München eine Weltstadt ist, führen (obwohl sie z. B. vielleicht schon einmal in einer solchen waren und eine Vergleichsmöglichkeit besitzen). Dies können verschiedene Mechanismen sein, von denen vielleicht nicht jeder jeden gleichermaßen als Selbsttäuschung im engeren Sinne anerkennen würde. Die Probleme lauten also zunächst: 1. Wie sind die Bedingungen a) bis e) zu interpretieren? 2. Wie kann die Überzeugungsbedingung d)

¹⁵ Diese Bedingungen richten sich nach denen einer breit aufgefassten „doxastischen Auto-manipulation“ in Michel und Newen 2010.

¹⁶ Die Art der Einstellung, die Selbsttäuschung ausmacht, ist stark umstritten. Die hier vertretene Auffassung ist, dass es sich um Überzeugungen handelt, d. h. Selbsttäuscher insofern erfolgreich sind, als dass sie eine präferierte Überzeugung tatsächlich erreichen.

erfüllt werden, wenn die Rationalitäts- und die Evidenzbedingungen a) und c) ebenfalls erfüllt sind und die kollektive Selbsttäuschungsabsicht als Hypothese ausscheidet? 3. Welche Form der Erfüllung von d) in diesem breiten Sinne konstituiert einen Fall von Gruppenselbsttäuschung?

Um die Fragen zu beantworten, biete ich Interpretationen der genannten Bedingungen an. Dabei soll deutlich werden, dass in G die Zielüberzeugung hinsichtlich p dadurch erreicht wird, dass in Gruppen Mechanismen motivational korruptierter Überzeugungsbildung der individuellen Ebene mit sozialen Faktoren der Überzeugungsbildung in Gruppen interagieren. Gruppenselbsttäuschung ist in dieser Sichtweise ein sich dezentral organisierender kooperativer Vorgang. Die Täuschung muss nicht vereinbartes Ziel eines Gruppenakteurs sein. Sie muss von keinem der Mitglieder verfolgt werden. Ein dezentraler kooperativer Prozess der Überzeugungsbildung und -festigung macht Mitgliedern und Gruppen den rationalen Status der Fehlüberzeugung undurchsichtig. Gruppenselbsttäuschung ist dann möglich und robust. Die Interaktion von Faktoren der individuellen und sozialen Ebene motivierter Überzeugungsbildung macht zweitens verständlich, wie innerhalb von Gruppen Meinungen und Meinungsstärken auftreten können, die gegebenenfalls für Einzelne psychologisch kaum verfügbar wären.

5 „Wer-Fragen“: Interpretationen der Bedingungen für schwache Gruppenselbsttäuschung

Eine Theorie der Gruppenselbsttäuschung muss Interpretationen für die genannten Bedingungen und Hypothesen zu Mechanismen anbieten. Ich schlage solche vor und motiviere sie knapp. Zentral ist die Erörterung der motivationalen Verursachung von Fehlüberzeugungen in Gruppen. An sie knüpfen sich Hypothesen zu möglichen Mechanismen für erwünschte Fehlüberzeugungen in Gruppen. Blicken wir aber kurz noch auf einige Bedingungen, z. B. die *Rationalitätsbedingung*. Sie war schon Teil der allgemeinen Vorannahmen und verlangt, dass Gruppen über implizite oder explizite Verfahren der Überzeugungs- und Entscheidungsbildung verfügen. In den Mittelpunkt rückt hier die Anforderung, Daten als Evidenz für oder gegen eine Hypothese aufzufassen und zu erkennen. Gruppen befassen sich meist lokal mit bestimmten Fragen und Themen und agieren in bestimmten Umwelten (siehe die Beispiele NASA und LTCM). Dazu müssen Gruppen über

implizite oder explizite Strukturen zur Informationsgewinnung, zum Informationsaustausch und zur kritischen Prüfung von Informationen verfügen, die in Gruppenselbsttäuschung motivational korrumpiert sind.¹⁷ Die konkreten Erfüllungsbedingungen der Voraussetzungen für epistemische Rationalität, die für Individuen wenigstens intuitiv klar sind, sind dies in der Anwendung auf Gruppen zu weit geringeren Graden. Da Gruppen aus Individuen bestehen, treten für alle genannten Bedingungen „Wer-Fragen“ auf. Diese Fragen offenbaren Grundprobleme für die Bestimmung der Bedingungen und Grenzen von Gruppenselbsttäuschung. Dies betrifft auch die Bedingung epistemischer Rationalität. Wer muss z. B. im Fall einer Gruppe nun tatsächlich den evidentiellen Wert der verfügbaren Daten für die p -Frage erkennen, damit die Rationalitätsbedingung erfüllt ist und Gruppenselbsttäuschung vorliegen kann? Die generelle Antwort „alle“ wäre sehr stark; sie könnte Selbsttäuschungsgruppen zu stark verkleinern. Die Antwort „keiner“ scheidet aus, sie widerspricht jeder Auslegung der Rationalitäts- und der Evidenzbedingung c). Somit muss die Antwort „einige“ zutreffen und in ihrer spezifischen Form von weiteren Bedingungen der jeweiligen Einzelfälle abhängig gemacht werden. Intuitiv angemessen erscheint eine dispositionale Lesart, der zufolge in einer landläufigen Selbsttäuschungsgruppe alle zumindest in Grundzügen in der Lage sein sollten, die verfügbaren p -relevanten Daten richtig einzuordnen. Es bleibt zu fragen, warum diese Vermutung angemessen ist.

Eine wichtige Wer-Frage, die sich direkt anschließt, ist die vorgelagerte Frage nach dem Zugang zur Evidenz. Wer muss ihn haben? Eine Theorie der Gruppenselbsttäuschung sollte mit der Tatsache umgehen können, dass verschiedene Mitglieder einer Selbsttäuschungsgruppe oft in unterschiedlichem Maß Zugang zur relevanten Evidenz gegen p haben (und dass verschiedene Mitglieder zu verschiedenen Graden in der Lage sind, die verfügbaren Daten zu interpretieren). Eine generelle Antwort ist auch hier nicht

¹⁷ Die Aufstellung von Rationalitätsnormen und die Bestimmung dessen, was mit ihnen noch oder nicht mehr kompatibel ist, sind schwierige Aufgaben. Der Fall von Gruppen macht sie nicht leichter. Der einfachste Weg ist, den bestehenden „Standard“ der jeweils eigenen Gruppe zum normativen Maßstab der Verletzung zu nehmen. Die individuellen Standards müssen sich aber an allgemeine epistemische Rationalitätsnormen zurückbinden lassen. Ist z. B. die Korruption vernünftiger epistemischer Normen in einer Gruppe bereits die Regel, gilt es, ihren bestehenden epistemologischen Standard zu verletzen, um epistemisch rational zu sein.

trivial. Kriterien müssen sich im Weiteren auffinden lassen. Weitere Fragen betreffen die Überzeugungsbedingung d) und das Subjekt der Selbsttäuschung. Wenn G glaubt, dass p , wer glaubt dann, dass p ? Und wer täuscht sich selbst, wenn sich eine Gruppe selbst täuscht (bzw. wer ist selbstgetäuscht, wenn die Gruppe selbstgetäuscht ist)? Beide Fragen sind zu unterscheiden. Auf die erste Frage schlage ich die Antwort „alle“ vor, auf die zweite „nicht notwendiger Weise alle“. Zur ersten Antwort: In p -Selbsttäuschungsgruppen glauben alle, dass p (und in vielen realen Fällen auch, dass alle anderen glauben, dass p).¹⁸ Legen wir Wert auf die Betrachtung von Gruppen auf eigener ontologischer Ebene, impliziert die gegebene Antwort in jeder akzeptablen Form der Aggregation, dass dann auch G glauben sollte, dass p . (Umgekehrt muss dies nicht gelten). Deutlich schwieriger fällt eine ontologisch geizige Antwort auf die zweite Frage aus. Hier soll gelten, dass nicht alle Mitglieder sich notwendig auch auf individueller Ebene selbst täuschen müssen, damit ihre Gruppe als das gelten kann, was ich als Selbsttäuschungsgruppe bezeichne. Die unklare Antwort „nicht notwendig alle“ hängt unmittelbar mit der offengelassenen Möglichkeit der Verschiedenheit des individuellen Zugangs zur Evidenz zusammen. Für die Selbsttäuschungsgruppe müssen also Zugehörigkeitsbedingungen ausschlaggebend sein, die sich nicht auf individuelle Selbsttäuschung reduzieren. Damit ist auch in Selbsttäuschungsgruppen der Status der Selbsttäuschung einer, der der Gruppe zukommen kann, ohne dass alle Mitglieder sich im vollen Sinne selbst täuschen. Doch dies, so soll sich zeigen, ist ontologisch weniger problematisch, als es scheinen mag.

Bevor wir zur Motivationsbedingung b) und der Frage der Mechanismen kommen, noch einige Bemerkungen zur *reflexiven Struktur* von Gruppenselbsttäuschung. Auch sie könnte in Konflikt mit der methodischen Absicht treten, Gruppen als solche ontologisch außen vor zu lassen. Würden wir der oben angedeuteten starken, intentionalen Lesarten folgen, wäre auch die Reflexivitätsbedingung eine starke. Unsere Selbsttäuschung wäre dann das Ergebnis einer gemeinsamen Täuschungsanstrengung gegen „uns selbst als Gruppe“ und all diejenigen, die ihr angehören. Dies ist glücklicherweise nicht die einzige theoretische Option. In schwächeren Konzeptionen von

¹⁸ Für diesen Aufsatz gehe ich davon aus, dass dies notwendig ist. Es wäre zu diskutieren, ob dies zu vereinfachend ist und möglicherweise andere, überzeugungsverwandte Zustände ebenfalls eine Rolle spielen. Von dieser Komplikation können wir hier zunächst absehen.

Gruppenselbsttäuschung lässt sich auch die Reflexivität abschwächen. Die Verwendung des Reflexivpronomens „selbst“ ist auch in der Alltagssprache nicht an eine solche starke Auffassung der Reflexivität gebunden. Wir sagen „Der Computer aktualisiert sich selbst“ oder „Die Raupe verpuppt sich“. Solche Vorgänge benötigen kein persistierendes Selbst, das intentionaler Akteur und Subjekt des Vorganges wäre. Ebenso könnte es auch bei „Die Gruppe täuscht sich“ sein. Es genügt, wenn die Ursache einer von ihren Mitgliedern geteilten kognitiven Verzerrung in einer Gruppe in einem relevanten Sinne eine *interne Ursache* ist, die beeinflusst oder bestimmt, welche Ansichten sich in einer Gruppe *de facto* durchsetzen. Gruppenselbsttäuschung verlangt in diesem Sinne nach einer Grenze der Gruppe, aber nicht nach einer reflexiven Absicht der Selbsttäuschung einer Gruppe, die auf die Täuschung von sich selbst als Gruppe zielt. Der Begriff der internen Ursache ist klärungsbedürftig. Zwei Komponenten lassen sich identifizieren.

Zentrale interne Ursache von Gruppenselbsttäuschung ist eine *geteilte doxastische Präferenz* für die Ansicht, dass p eher als nicht- p zutrifft. Diese Präferenz macht die doxastische Motiviertheit der Mitglieder einer Selbsttäuschungsgruppe aus. Die einzelnen Mitglieder einer potentiellen Selbsttäuschungsgruppe besitzen jeweils diese Präferenz, gegebenenfalls deshalb, weil sie Mitglieder einer Gruppe sind. Vermittels der Tatsache, dass sie geteilt wird, können Individuen darin kooperieren, diese doxastische Präferenz in ihren Überzeugungen stabil umzusetzen. Die geteilte Motivation als solche muss nicht einmal explizit sein. Sicher kann in einigen Fällen kollektiver Selbsttäuschung auch eine *gemeinsame doxastische Präferenz* Ursache der Bildung einer gemeinsamen Überzeugung sein. Dann glauben oder wissen die einzelnen Mitglieder voneinander, dass die anderen die betreffende doxastische Präferenz teilen.¹⁹ Die zumindest geteilte motivationale Struktur von potentiellen Selbsttäuschungsgruppen macht Selbsttäuschung möglich und robust, da die Kooperation zur Umsetzung der Präferenz in einer

¹⁹ Explizit können solche doxastischen Präferenzen in Bekundungen der Art „Wir hier bei Nokia glauben, dass sich Smartphones nicht durchsetzen werden“ artikuliert werden. Solche Äußerungen besitzen oft eine normative Komponente, die von den durch „wir“ Eingeschlossenen eine Anpassung einfordert, die aber nicht konstitutiv für gemeinsame Überzeugungen ist. Freiwillige Wir-Überzeugungen können für Anpassungs- und Stabilisierungseffekte sorgen. Streng notwendig für Gruppenselbsttäuschung scheinen diese aber nicht zu sein. Verlassen wir den Bereich des Freiwilligen und begeben uns in Richtung der Meinungskontrolle von Gruppen, haben wir es bereits mit einem anderen Phänomen zu tun.

harmonischen motivationalen Struktur implizit bleiben kann. Das unplausible intentionale Modell lässt sich vermeiden, wenn ein geteilter motivationaler Zustand den Prozess einer kooperativen Gruppenselbsttäu- schung implizit lassen und dezentralisieren kann. Eine Gruppenselbsttäu- schung muss dann nicht bewusst ausgeführt werden. Stattdessen prädisponiert eine ge- teilte oder gemeinsame doxastische Präferenz im Falle erfolgreicher Grup- penselbsttäu- schung diejenigen, die sie teilen, zu einer freien kollaborativen Ausprägung, Verbreitung und Stabilisierung einer bevorzugten Ansicht. Die Aufgabe einer Theorie der Gruppenselbsttäu- schung besteht dann darin, die Vorgänge motivierter individueller und kollaborativer Fehlüberzeugung in ihrer individuellen und sozialen Dimension zu beschreiben. Geteilte oder gemeinsame doxastische Motivationen stellen für den Vorgang der Grup- penselbsttäu- schung solange kein Problem dar, solange ihre Existenz oder wenigstens ihre kausale Rolle intransparent bleiben.

6 Die „Wie-Frage“: Mechanismen motivierter individueller und sozialer Überzeugungsbildung

Die Annahme von geteilten doxastischen Motivationen in Gruppen und die Hypothese ihrer dezentralen kollaborativen Erfüllung führt direkt zur Frage nach Mechanismen motivierter Fehlüberzeugungen innerhalb von Gruppen. Die Annahme ist, dass Mechanismen der Gruppenselbsttäu- schung sich aus Mechanismen motivierter Überzeugungsbildung der individuellen und der sozialen Ebene zusammensetzen. Die soziale Dimension ist für eine Grup- penselbsttäu- schung (im Unterschied zur Selbsttäu- schung von Gruppen von Individuen) dabei wesentlich. Täuschen sich elf Einzelpersonen individu- ell darüber, dass ihre Mannschaft die Meisterschaft gewinnen wird, ist dies noch kein Fall von Gruppenselbsttäu- schung, auch dann nicht, wenn alle elf zufällig Mitglieder derselben Fußball-Mannschaft sind. Es handelt sich um eine Menge selbstgetäuschter Individuen, die mit der Gruppe der Mann- schaft zusammenfällt. Gruppenselbsttäu- schung benötigt dagegen erstens ei- ne geteilte Motivation als potentielle Ursache der Fehlüberzeugungen der Gruppenmitglieder. Die Motivation bestimmt, welche Fehlüberzeugungen ausgeprägt werden können. Zweitens ist Gruppenselbsttäu- schung wesent- lich ein Vorgang, bei dem Personen miteinander kooperieren. Der Beitrag, den sie zu diesem Vorgang leisten, so die Hypothese, kann nicht allein der einer individuellen Selbsttäu- schung sein. Entscheidend für die Teilnahme

an einer Selbsttäuschungsgruppe ist nicht so sehr eine eigenhändige Selbsttäuschung, sondern eine motivierte und epistemologisch verantwortungslose Kooperation bei der Annahme, aber auch in der Verbreitung und Festigung einer Fehlüberzeugung mit willigen Komplizen. Da der kooperative Beitrag von Individuen von individueller Selbsttäuschung im engeren Sinne unabhängig sein kann, sind die Zugehörigkeitsbedingungen zu Selbsttäuschungsgruppen entsprechend zu lockern. Aufgrund der wesentlichen kooperativen Rolle können die Bedingungen des Zugangs zur Evidenz für einzelne Mitglieder gelockert werden. Betrachten wir nun kurz die beiden Ebenen. Im vorzuschlagenden Zwei-Komponenten-Modell bleibt die individuelle Ebene motivierter Überzeugungsbildung von zentraler Bedeutung. Selbsttäuschungsgruppen konstituieren sich über Fehlüberzeugungen von Teilnehmern, die sie aufgrund einer geteilten doxastischen Motivation erwerben. Neben dem Überzeugungszustand wird Gruppenselbsttäuschung auch auf der prozeduralen Ebene wesentlich von einzelnen Mitgliedern und deren sozial eingebetteter Überzeugungsbildung getragen. Beginnen wir mit Hypothesen zu exemplarischen Mechanismen motivierten Glaubens auf der *individuellen Ebene*. Für die individuelle Überzeugungsbildung gilt im Fall von Gruppenselbsttäuschung, dass sie von geteilten Motivationen angetrieben wird. Die individuelle Ebene ist zwar nicht hinreichend, doch sie ist notwendig, wenn wir überhaupt Überzeugungen von Personen gegen verfügbare Evidenz erklären wollen. Wichtig ist, auf der individuellen Ebene ein breites Spektrum an Strategien motivierten Glaubens zu berücksichtigen, die Gruppenselbsttäuschung begünstigen und dann tragen, wenn motivierte Individuen Zugang zu kritischer Evidenz besitzen. Auf der individuellen Ebene müssen die Teilnehmer mit den Informationen zurechtkommen, die aktuell ihren doxastischen Präferenzen entgegenstehen. Welche Hypothesen für Verfahren stünden beispielsweise auf der individuellen Ebene zur Auswahl? Eine Möglichkeit besteht darin, sie anhand verschiedener Verfügbarkeit von Genevidenz zu ordnen.

Lassen wir die berüchtigten Selbsttäuschungsabsichten einmal beiseite, bleibt auf rein individueller Ebene als erstes Verfahren z. B. eine aktive Vermeidung möglicher unliebsamer Evidenz. In solchen Fällen wäre Evidenz verfügbar, sie geht aber aufgrund ihrer Vermeidung nicht in die epistemologische „Gesamtabrechnung“ ein. Ein solches Verfahren kann ergänzt werden durch eine proaktive Suche nach solcher Information, die die eigene doxastische Präferenz bestätigt. Will z. B. ein Philosoph eine Konklusion er-

zielen, die sich systematisch gut in seine übrigen Ansichten fügt, und ist er vielleicht zusätzlich unter Zeitdruck bei der Vorbereitung eines Vortrages, nimmt er möglicherweise bestätigende Hypothesen und Argumente schneller und wohlwollender zur Kenntnis. Die kombinierte Strategie verringert die Wahrscheinlichkeit, auf verfügbare, aber unwillkommene Evidenz zu stoßen. Auf nicht-intentionale und nicht-motivationale Weise tritt dieses Phänomen bereits im sogenannten „confirmation bias“ und verwandten Phänomenen auf.²⁰ Die genannten Strategien führen potentiell zu systematischer motivationaler Verzerrung, funktionieren aber nur, solange man schlagender Evidenz ausweichen kann. Gelingt dies nicht, bleibt als zweite aktive Strategie z. B. das Entwickeln und Immunisieren von präferierten Überzeugungen. Sie kann dann der Logik der Immunisierung von zentralen Überzeugungen in Überzeugungssystemen folgen, indem sie zu bewahrendes Überzeugungsgut vermittels *ad hoc* Revisionen an anderer Stelle gegen unliebsame Evidenz inferentiell absichert. Die vom Subjekt zur Kenntnis genommenen Daten müssen in diesem Fall nicht verdrängt, sondern nur ihrer Implikationen beraubt werden. Eine präferierte Überzeugung kann bewahrt und das Überzeugungssystem insgesamt konsistent gehalten werden.

Für die psychologische Realität impliziter Adaptionen in der Immunisierung von Selbstbildern haben z. B. Wentura und Greve argumentiert.²¹ Die Absichtlichkeit und Bewusstheit solcher Adaptionen mag variieren.²² Doch selbst eine beabsichtigte Immunisierung scheint im Gegensatz zu einer klassisch absichtsvollen Selbsttäuschung psychologisch unproblematischer. Es existiert darüber hinaus psychologische Evidenz, der zufolge die persönliche Priorität von Überzeugungen einen automatischen Einfluss auf Prozesse der Überzeugungsbildung nimmt. Die These von Friedrich²³ zur hohen Priorität einer Minimierung „kostenintensiver Irrtümer“ in unserer alltäglichen Überzeugungsbildung hat zur Folge, dass unsere Akzeptanz- und Ablehnungsschwellen der für uns wichtigen Propositionen asymmetrisch ausfallen. Die Schwelle für die Menge und Qualität an Evidenz, die beispiels-

²⁰ Vgl. Nisbett und Ross 1980.

²¹ Vgl. Wentura und Greve 2004.

²² Greve und Wentura selbst sehen keine Indizien für eine intentionale, bewusste Steuerung der von ihnen gemessenen Adaptionen. Doch selbst intentionale Immunisierungsprozesse – sie müssen nicht intentional unter dieser Beschreibung sein – weisen nicht die logischen und psychologischen Schwierigkeiten von expliziten Selbsttäuschungsintentionen auf.

²³ Vgl. Friedrich 1993.

weise zur Preisgabe einer wichtigen Überzeugung nötig ist (z. B. „Ich bin klug“), ist dann höher als die Schwelle an Evidenz, die wir zu ihrer Annahme (oder der Ablehnung des Gegenteils) verlangen. Wir scheinen verhältnismäßig weniger kritisch oder skeptisch zu sein, wenn das fälschliche Aufgeben einer wichtigen Überzeugung uns mehr Schaden zu verursachen droht als das fälschliche Festhalten an ihr. Letzteres ist dann vorzuziehen. In solchen Fällen können die wichtigen Daten zwar vorhanden sein, aber ihr relativer Einfluss bzw. ihr evidentielles Gewicht in der Überzeugungsbildung ist verhältnismäßig geringer. Im Anschluss an Friedrich und Trope²⁴ vertritt Alfred Mele in der Erklärung individueller Selbsttäuschung die Auffassung, dass unsere Motivationen oft eine unmittelbar voreingenommene Informationsverarbeitung zur Folge haben.²⁵ Unmittelbar von Wünschen geleitet sammeln wir gern unterstützende Informationen. Haben wir auch störende Informationen, fokussieren wir uns auf die, die uns willkommen sind, wir erinnern diese besser und sie scheinen uns automatisch signifikanter; der evidentielle Wert von Daten erscheint unmittelbar anders als in den Fällen, in denen wir keine doxastische Präferenz besitzen.²⁶ Unabhängig davon, ob wir sie als hinreichend für individuelle Selbsttäuschung ansehen wollen, liefern sie zweifelsohne einen Beitrag zur motivierten Überzeugungsbildung von Gruppenmitgliedern, die als informationales Immunsystem einer Selbsttäuschungsgruppe wirken können. Je besser sich die entsprechend disponierten Teilnehmer gegen zugängliche Gegenevidenz wehren können, desto stabiler ist auch eine Selbsttäuschungsgruppe. Doch auch eine kooperative Gruppe kann die Fähigkeit zu motivierten Fehlüberzeugungen verbessern.

Werfen wir von hier einen Blick auf die *soziale Ebene*. Die soziale Dimension von Selbsttäuschung spielt auch für den individuellen Fall eine Rolle.²⁷ Wir können uns oft selbst besser täuschen, wenn wir mit anderen zusammenarbeiten. Doch betrachten wir die soziale Dimension für sich. Soziale Dispositionen individueller Überzeugungsbildung und kooperative Immu-

²⁴ Vgl. Trope und Liberman 1996.

²⁵ Mele glaubt, dass diese Vorgänge hinreichend sind, um Alltagsfälle von Selbsttäuschung zu erklären. Anzuerkennen ist jedenfalls der systematisch verzerrende Einfluss von Motivationen gegen verfügbare Evidenz. Unabhängig von der Frage der richtigen Analyse von Selbsttäuschung im individuellen Fall sind solche Mechanismen für Gruppenselbsttäuschung wichtig.

²⁶ Vgl. Mele 1997, S. 94.

²⁷ Bach 1981 gehört zu den wenigen, die das betont haben.

nisierungen können sich mit den ohnehin aktiven individuellen Strategien motivationaler Überzeugungsbildung verbinden. Auch unterhalb der Ebene kollektiver Intentionalität werden so Formen kollaborativer Verzerrung möglich. Es bietet sich an, zwei soziale Verfahren zu unterscheiden, nämlich „*kalte Stabilisierungen*“ und „*heiße Stabilisierungen*“. Ähnlich den sogenannten „cognitive biases“, d. h. automatischen unabsichtlichen Einflüssen auf die Urteilsbildung bei Individuen, scheint es plausibel anzunehmen, dass Gruppen bereits unabhängig von akuten geteilten motivationalen Antriebsfedern Anpassungseffekte von Überzeugungsinhalten und epistemischen Standards bei Individuen erzeugen. Wir können diese *kalte Anpassungen* oder *kalte Stabilisierungen* nennen. Sie stellen selbst keine Fälle von Gruppenselbsttäuschung dar. Die Hypothese kalter Stabilisierung reflektiert *erstens* die grundlegende Tatsache, dass Individuen epistemisch weitgehend unselbständig sind, sich auf das Wissen anderer verlassen müssen und Ansichten sich auf diese Weise ohne eigene Prüfung verbreiten können. *Zweitens* spielen Gruppen zuweilen eine entscheidende Rolle dafür, aus welchen Quellen man Information erhält. Informationsquellen von Gruppen sind oft intern oder werden intern akkreditiert. Herrschen in Gruppen nun bestimmte Meinungen vor, bestätigen sich Mitglieder der Gruppe in ihren Einstellungen mit höherer Wahrscheinlichkeit wechselseitig. Stufen Mitglieder einer Gruppe einander zusätzlich als vorzuziehende epistemische Quellen ein oder sind Gruppenmitglieder die einzigen verfügbaren Informationsquellen, sinkt die Wahrscheinlichkeit, alle relevante Information zu erhalten. Gruppen können so auch ohne akute motivationale Faktoren eine unintendierte Neigung zu informationaler Selbstisolation ausbilden. *Drittens* gibt es im Rahmen gruppenallgemeiner Motivationen wie der des Zugehörigkeitswunsches auch die Disposition von Individuen, ihre Einstellungen und Rechtfertigungen an die der Gruppe anzupassen. Es mag dann rein psychologisch auch ferner liegen, solche Behauptungen zu kritisieren, die sich in einer Gruppe als „Allgemeingut“ ausgeprägt haben. Dies begründet eine Disposition, vorherrschende oder traditionelle Ansichten gegen Evidenz zu rationalisieren. Je stärker eine Meinung in der eigenen Gruppe Konsens ist, desto mehr sind Individuen gegebenenfalls geneigt, bereits diese Tatsache selbst als Validitätskriterium für diese Meinung anzusehen. Neben spezifischen Überzeugungsinhalten trifft dies auch auf die Akzeptanz von Verfahren der Begründung und Rechtfertigung und die Bewertung und Gewichtung von Evidenz zu. Verallgemeinern z. B. Mitglieder meiner Gruppe bei bestimm-

ten Fragen schon nach der Beobachtung eines einzigen Falles, disponiert dies gegebenenfalls andere, diese Praxis zu übernehmen. Es gibt empirische Evidenz für die These, dass bereits das Kennenlernen der in der eigenen Gruppe vorherrschenden Meinung zu automatischen Anpassungseffekten führt.²⁸ *Viertens* ist mit automatischen Stabilisierungseffekten womöglich bereits aus handlungs- und verständigungspragmatischen Gründen zu rechnen. Geteilte Präsuppositionen und Konventionen sind für Kommunikation und Kooperation unabdingbar. Die erfolgreiche Verständigung zwischen Kommunikationspartnern sowie das erfolgreiche Fassen und Ausführen gemeinsamer Absichten baut auf geteilte implizite Annahmen. Der Kernbestand eines gruppentypischen Überzeugungssystems spielt somit meistens die Rolle impliziter Voraussetzungen. Potentiell verstärkt sich so der Grundbestand von theoretischen, praktischen und sittlich-normativen Überzeugungen, die die implizite gemeinsame Interaktionsgrundlage der Gruppe ausmachen, durch ihre wiederholte Aktualisierung.

Keine dieser Tendenzen zu sozial bestimmter und stabilisierter Überzeugungsbildung ist *per se* irrational. Durch sie erzeugen und festigen Gruppen jedoch auch ohne Aufwand schnell Fehlüberzeugungen. Solche epistemologischen Schwächen von Gruppen können aber ausgeglichen werden, wenn die epistemisch rationale Struktur einer Gruppe nicht korrumpiert ist und relevante Evidenz gegen die stabilisierten Fehlüberzeugungen verfügbar wird. Geteilte rationale Normen der Behauptung und epistemologisch verantwortungsvoller Bezeugung sowie die gegenseitige Kontrolle von Überzeugungen können funktionieren. Gruppen können sich bemühen, eine doxastische Schlagseite zu vermeiden und die impliziten Grundlagen ihres Handelns kritisch zu thematisieren. Gleichzeitig ist klar, dass all diese quasi metakognitiven Fähigkeiten von Gruppen labil und motivational korrumpierbar sind. Akute geteilte doxastische Motivationen können kalte Stabilisierungen in warme bis heiße verwandeln und die gruppeninterne rationale Kontrolle korrumpieren. Besteht in einer Gruppe in ausreichendem Maße eine geteilte Disposition, bestimmte Einstellungen kooperativ auszuprägen und zu immunisieren, können sich die aufgeführten sozialen Effekte zu heißen Stabilisierungen entwickeln. Die Strukturen metakognitiver Kontrolle, die Gruppen besitzen, können in diesem Szenario zur Etablierung und Kontrolle von Fehlüberzeugungen genutzt werden.

²⁸ Vgl. Stangor, Sechrist und Jost 2001.

Zunächst disponiert eine vorhandene doxastische Präferenz bereits die einzelnen Individuen, Evidenz zu vermeiden oder den evidentiellen Wert von Daten zu manipulieren. Was den sozialen Kontext der Überzeugungsbildung angeht, kann daran anschließend schon der erste oben genannte Punkt zu einem Schwachpunkt werden. Das Auslagern epistemischer Verantwortung an andere setzt epistemisches Verantwortungsbewusstsein voraus. Ist dieses aufgrund doxastischer Präferenzen untergraben, bieten Gruppen Plattformen für die Verbreitung von schlecht begründeten Behauptungen und Fehlinformation. Gruppen ermöglichen auch die Etablierung und Verbreitung von Überzeugungen aufgrund komplett fingierter Evidenz. Darüber hinaus kann die Bestimmung von Glaubwürdigkeit und epistemischer Autorität selbst motivational voreingenommen sein. So können Gruppen Selbsttäuschungsarbeit dadurch auslagern, dass sie epistemische Verantwortung in unzulässig willkürlicher Weise an Pseudoautoritäten delegieren. Als intuitive Beispiele solcher stark motivationalen Kontexte können z. B. Kreationisten, Klimawandelleugner oder Scharlatane im medizinischen Bereich dienen. Ausschlaggebendes Kriterium für die Anerkennung von epistemischen Autoritäten ist die vorgängige Übereinstimmung der ausgewählten Instanz mit den eigenen doxastischen Präferenzen.

Ein wichtiger Aspekt der sozialen Dynamik ist, dass motivierte Individuen präferierte Überzeugungen nicht nur aufgrund geringer Evidenz akzeptieren, sie geben sie auch epistemisch verantwortungsloser an andere weiter. Auf diese Weise nehmen auch lediglich motiviert Leichtgläubige an der epistemologisch verantwortungslosen Verbreitung von Informationen und Überzeugungen in einer Gruppe teil. Obwohl sie sich nicht aktiv selbst täuschen, kollaborieren sie bei der Etablierung von Fehlüberzeugungen. Ist man gewillt, sympathisierenden Kollaborationspartnern mehr Kredit zu geben als anderen, steigt die Gefahr der Verzerrung. Kann es des Weiteren unter Umständen epistemologisch vernünftig sein, Mehrheitsmeinungen den Vorzug zu geben²⁹, ist dies in motiviert voreingenommenen Gruppen sicherlich nicht ratsam. Auch der Anreiz zu Kritik kann sich in voreingenommenen Gruppen abschwächen. Ist es z. B. der Fall, dass den Mitgliedern einer Gruppe das fälschliche Aufgeben gegenüber dem fälschlichen Bewahren einer Überzeugung unverhältnismäßig kostenintensiv erscheint (z. B. „Wir haben

²⁹ List und Pettit zeigen, dass Mehrheitsmeinungen in Gruppen unter bestimmten Umständen eine hohe „tracking reliability“ besitzen; vgl. List und Pettit 2011, S. 88 f.

keinen Völkermord begangen“), kann es in einer Gruppe ein koordinatives Gleichgewicht für die Beteiligten sein, kritische Informationen nicht öffentlich zu verbreiten, wenn alle Mitglieder vom Status Quo profitieren.

Ist die Gruppe allerdings in der Lage zu erkennen, dass die unliebsame Evidenz unausweichlich ist, sind erfolgreiche Selbsttäuschungsgruppen auf andere Strategien angewiesen. *Erstens* können epistemologische Normen auf die präferierte Überzeugung ausgerichtet werden. So lassen sich etwa bestimmte Informationsquellen gemeinsam nachhaltiger diskreditieren, so dass ein Klima erzeugt wird, in welchem es eines zusätzlichen Aufwandes bedarf, bestimmte Quellen ernst und zur Kenntnis zu nehmen und die Information zur Geltung zu bringen. In gemeinsamer Übereinstimmung lässt sich auch besser eine voreingenommene Gewichtung von verfügbarer Evidenz vornehmen, die aus bestimmten Quellen stammt. Lässt sich verfügbare Evidenz auf diese Weise nicht kontrollieren, bleiben Gruppen *zweitens* noch kooperative Formen des Umgangs mit vorhandener Evidenz. Bin ich allein nicht in der Lage, eine Überzeugung im Lichte der Evidenz zu rationalisieren, schaffe ich es vielleicht gemeinsam mit anderen, die geschickter darin sind, unliebsame Evidenz zu neutralisieren bzw. negative oder neutrale Informationen als positive Evidenz zu interpretieren und so die präferierte Meinung in einem konsistenten Meinungssystem zu stabilisieren. Gruppen geben Individuen die Gelegenheit, die Arbeit der Rationalisierung an andere auszulagern. Viele Institutionen wie Regierungen, Armeen, Firmen und Religionsgemeinschaften besitzen Spezialisten, die für die interne und externe Öffentlichkeit schwer übersehbare Fakten in einen erträglichen Einklang mit dem präferierten Bild der Dinge bringen können, um intern Loyalität und extern Akzeptanz zu erhalten. Neben akuter Rationalisierung bleibt Gruppen im Umgang mit Evidenz als langfristige Strategie noch die voreingenommene Organisation von Erinnerung. Wir können uns, auch ohne explizite Absprache, gemeinsam in einer Umwelt einrichten, die für uns nur bestimmte Informationen hervorhebt und wiederholt. Gruppen können informationale Umwelten einrichten, die als gemeinsames Gedächtnis mit Schlagseite wirken. Gemeinsame Erinnerungspraktiken, ob autobiographisch am Kaffeetisch oder gesellschaftlich bei landesweiten Gedenktagen, bestimmen – auch dann, wenn sie keine Unwahrheiten propagieren –,

welche Informationen erinnert werden und welche uns leichter zugänglich bleiben, und sie induzieren das Vergessen des Restes.³⁰

7 Schlussbemerkungen

Ich habe versucht zu verdeutlichen, dass Gruppenselbsttäuschung für die Erklärung des Scheiterns von Gruppen eine wichtige Rolle spielen könnte. In einem ersten Schritt zur Erörterung dieser Frage habe ich versucht, Bedingungen für Gruppenselbsttäuschung aufzustellen und sie zu interpretieren. Gruppenselbsttäuschung, wie sie in diesem Artikel entwickelt wird, ist eine freie Form motivierter Kooperation in der Entwicklung und Stabilisierung von gemeinsamem Glaubensgut gegen verfügbare Evidenz. Selbsttäuschungsgruppen teilen doxastische Motivationen und die Fehlüberzeugungen, die von ihren Teilnehmern gemeinsam auf individueller Ebene und in sozialer Interaktion erzeugt werden. Dies ist, so die Vermutung, auch ohne eine kollektive Selbsttäuschungsabsicht möglich. Gruppenselbsttäuschung wird stattdessen durch geteilte doxastische Motivationen koordiniert. Sie stützt sich auf vorhandene Tendenzen der Meinungsanpassung und hebt eine soziale metakognitive Kontrolle aus. Gruppenselbsttäuschung ist ein Phänomen, das auf vielen Mechanismen der Überzeugungsbildung in Individuen und Gruppen beruht. Die erworbene motivierte Fehlüberzeugung wird in Selbsttäuschungsgruppen von allen Beteiligten kooperativ ausgeprägt und stabilisiert. Selbsttäuschungsgruppen glauben etwas gegen verfügbare Evidenz. Die Mitglieder einer Selbsttäuschungsgruppe müssen wenigstens gruppenspezifische Fehlüberzeugungen auf Basis einer geteilten doxastischen Motivation auf eine epistemisch fahrlässige Weise annehmen und weiterverbreiten.

Zu einem gewissen Grad ist die Vorstellung von Gruppenselbsttäuschung idealtypisch. Die reale epistemische Situation in Gruppen ist meist heterogen. Freie kooperative Selbsttäuschung kann in institutionalisierten Gruppen vermutlich schnell in künstlich oder autoritär stabilisierte ideologische Überzeugungssysteme kippen. Es scheint jedoch wichtig, Formen und Grenzen freiwilliger Kooperation bei Fehlüberzeugungen zu verstehen. Dies ist nicht nur mit Hinblick auf die Erklärung des Scheiterns interessant, sondern

³⁰ Nach Harris, Sutton und Barnier 2010 ist Erinnern eine kooperative Tätigkeit, mit der nicht nur gemeinsam mehr erinnert, sondern auch gemeinsam gezielt vergessen werden kann.

stellt auch eine interessante Kooperationsform in Gruppen jenseits des explizit Beabsichtigten dar. Sicher ist der Begriff der Gruppenselbsttäuschung von einer gewissen Vagheit nicht zu befreien, da er wesentlich durch graduell erfüllbare Kriterien bestimmt wird. Einige Szenarien, wie etwa die zielgerichtete kooperative Immunisierung gegen die von allen eingesehene Evidenz, mögen als klarere Fälle erscheinen als beispielsweise Fälle, in denen viele Mitglieder keinen eigenen Zugang zur Evidenz besitzen und weniger eigeninitiativ und aktiv eine „eigenhändige“ Manipulation von Daten betreiben. Bei wenig Beteiligten mag es schwerer fallen, sie in Selbsttäuschungsgruppen einzuschließen. Kooperative Formen des Erwerbs und der Stabilisierung von Fehlüberzeugungen in Gruppen gegen verfügbare Evidenz können sich jedoch problemlos unterscheiden. Was sie eint, sind die genannten Bedingungen.

Eine weitere Bemerkung betrifft Gruppenakteure. Wenn wir vom Scheitern von Gruppen sprechen, befinden sich darunter typischerweise Gruppen, die als Akteure behandelt werden. Selbstgetäuschte Gruppenakteure können über kollaborative Selbsttäuschungsgruppen hinausgehen. Während Selbsttäuschungsgruppen mit Hinblick auf kooperative Dynamiken der Bildung und Stabilisierung von Fehlüberzeugungen interessant sind, können selbstgetäuschte Gruppenakteure möglicherweise Mitglieder einschließen, die an handlungswirksamen Fehlüberzeugungen in keiner Weise aktiv beteiligt sind. Nennen wir z. B. eine Organisation wie die NASA selbstgetäuscht, heißt das nicht, dass alle Mitglieder dieser Institution die Fehlüberzeugung z. B. bezüglich der Sicherheit eines Raketenstarts teilen müssen. Die Zuschreibung hat hier eine andere Funktion. Meist sind lediglich wichtige Subgruppen solcher Institutionen Selbsttäuschungsgruppen. Neben der speziellen institutionellen Struktur eines Gruppenakteurs ist es vor allem die interne doxastische Dynamik dieser Subgruppen, die für die Erklärung des möglichen Scheiterns wichtig sind.³¹

³¹ Für die Diskussion der Überlegungen dieses Artikels danke ich sehr den Teilnehmern der Konferenz „Metacognition in Individuals and Groups“ an der Universität Stuttgart und dem gemeinsamen Forschungskolloquium von Prof. Weyma Lübke und Prof. Hans Rott an der Universität Regensburg.

Literatur

- Bach, Kent (1981), „An Analysis of Self-Deception“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 41, S. 351–370.
- Baumann, Peter (2002), *Erkenntnistheorie*, Stuttgart: Metzler.
- Baumeister, Roy F., Sarah E. Ainsworth und Kathleen D. Vohs (2015), „Are Groups More or Less Than The Sum of Their Members? The Moderating Role of Individual Identification“, in: *Behavioral and Brain Sciences* 39, S. 1–38.
- Davidson, Donald (2001), „Deception and Division“, in: *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon, S. 199–212.
- Feynman, Richard P. (1988), *What Do You Care What Other People Think? Further Adventures of a Curious Character*, New York: Norton.
- Friedrich, James (1993), „Primary Error Detection and Minimization (PED-MIN) Strategies in Social Cognition. A Reinterpretation of Confirmation Bias Phenomena“, in: *Psychological Review* 100, S. 298–319.
- Harris, Celia B., John Sutton und Amanda J. Barnier (2010), „Autobiographical Forgetting, Social Forgetting, and Situated Forgetting. Forgetting in Context“, in: *Forgetting*, hrsg. von Sergio Della Salla, London: Psychology Press, S. 253–284.
- Kornblith, Hilary (1999), „Distrusting Reason“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 23, S. 181–196.
- List, Christian und Philip Pettit (2011), *Group Agency. The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford: Oxford University Press.
- Longenecker, Clinton O., Jack L. Simonetti und Thomas W. Sharkey (1999), „Why Organizations Fail. The View From the Front-Line“, in: *Management Decision* 37, S. 503–513.
- Mele, Alfred R. (1997), „Real Self-Deception“, in: *Behavioral and Brain Sciences* 20, S. 91–138.
- Michel, Christoph und Albert Newen (2010), „Self-Deception as Pseudo-Rational Regulation of Belief“, in: *Consciousness and Cognition* 19, S. 731–744.
- Nisbett, Richard E. und Lee Ross (1980), *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Reimer, Torsten, Ulrich Hoffrage und Konstantinos Katsikopoulos (2007), „Entscheidungsheuristiken in Gruppen“, in: *NeuroPsychoEconomics* 2, S. 7–29.

- Stangor, Charles, Gretchen B. Sechrist und John T. Jost (2001), „Changing Racial Beliefs by Providing Consensus Information“, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 27, S. 486–496.
- Stein, Mark (2003), „Unbounded Irrationality. Risk and Organizational Narcissism at Long Term Capital Management“, in: *Human Relations* 56, S. 523–540.
- Trivers, Robert (2000), „The Elements of a Scientific Theory of Self-Deception“, in: *Annals of the New York Academy of Sciences* 907, S. 114–131.
- Trope, Yaacov und A. Liberman (1996), „Social Hypothesis Testing. Cognitive and Motivational Mechanisms“, in: *Social Psychology. Handbook of Basic Principles*, hrsg. von Edward T. Higgins und Arie W. Kruglanski, New York: Guilford Press, S. 239–270.
- Wentura, Dirk und Werner Greve (2004), „Who Wants to Be... Erudite? Everyone! Evidence for Automatic Adaptation of Trait Definitions“, in: *Social Cognition* 22, S. 30–53.

Lüge, Täuschung, Selbstbetrug. Zwölf Fragen zum Umgang des Menschen mit der Wahrheit

Interview mit Simone Dietz

Simone Dietz ist seit 2003 Professorin für Praktische Philosophie an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Sie studierte Philosophie, Politische Wissenschaft, Germanistik und Informatik an der Universität Hamburg, wo sie 1990 mit einer Arbeit zur Philosophie von Jürgen Habermas (erschienen 1993 unter dem Titel *Lebenswelt und System* bei Königshausen & Neumann) auch promoviert wurde. Von 1992 bis 2000 war sie wissenschaftliche Assistentin am Institut für Philosophie der Universität Rostock. Ihre Habilitationsschrift *Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral* ist 2002 im Mentis Verlag erschienen. Darin untersucht Dietz das Lügen unter sprachphilosophischer und sprechakttheoretischer Perspektive und analysiert verschiedene Argumente für und gegen den moralischen Wert der Lüge. In *Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert* (Rowohlt Verlag 2003) argumentiert sie für die These, dass das Lügen nicht prinzipiell, sondern immer nur kontextuell bewertet werden sollte. Zum Thema Lüge und Wahrheit erschien von Dietz zuletzt der Aufsatz „Enthüllungsrituale der Wahrheit. Wahrhaftigkeitspathos als Verlogenheit“ (*Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2/2014).

PHILOKLES: *Frau Dietz, was ist Wahrheit?*

Dietz: Wahrheit ist ein unvermeidlicher und unverzichtbarer Bezugspunkt des Absoluten und Unverfügbaren bei der Suche nach Erkenntnis. Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, der mit Behauptungen über Tatsachen bzw. Sachverhalte erhoben wird und mit Gründen bestritten oder verteidigt werden kann.

PHILOKLES: *Ist Wahrhaftigkeit ein Wert?*

Dietz: Ja.

PHILOKLES: *Welche Fähigkeiten muss man besitzen, um andere täuschen und belügen zu können?*

Dietz: Zum einen alle Fähigkeiten, die für eine gelingende Kommunikation erforderlich sind: Kooperationsfähigkeit, Einfühlungsvermögen, die Orientierung an einem gemeinsamen Hintergrundwissen, Selbstreflexion – „geteilte Intentionalität“ (Tomasello). Zum anderen Selbstbeherrschung, Erinnerungsvermögen, Folgenabschätzung, strategische Planung, Flexibilität, Phantasie.

PHILOKLES: *Was hält uns Ihrer Meinung nach am meisten davon ab, ehrlich und wahrhaftig zu sein?*

Dietz: Eigennutz, Harmoniebedürfnis und das Idealbild von uns selbst.

PHILOKLES: *Als der heilige Athanasius mit dem Boot vor seinen Verfolgern floh, sie ihn aber einholten und ihn – offenbar in Unkenntnis seines Aussehens – fragten, ob er Athanasius gesehen habe, soll dieser geantwortet haben: „Er ist nicht weit von hier.“ Hat Athanasius gelogen?*

Dietz: Dem (spitzfindigen) Wortsinn nach nicht, der Intention nach schon. Wenn es um genaue Definitionen geht: Es handelt sich um eine Irreführung, deren aktiver Täuschungsgrad schwächer ist, weil der Irrtum des Getäuschten durch den Täuschenden nicht erzeugt, sondern „nur“ bestätigt wird. In vielen Fällen ist dieser Unterschied praktisch nicht relevant, in manchen Fällen, vor allem bei betrügerischen Täuschungen, wirkt die Irreführung nicht im selben Maß verletzend wie die (aktive) Lüge.

PHILOKLES: *Für Thomas von Aquin wie für Immanuel Kant ist das Lügen ein Missbrauch der Sprache bzw. der behauptenden Rede. Bei Thomas heißt es: „Die Lüge ist der Art nach schlecht. [...] Da nämlich die Worte natürlicherweise Zeichen für die Gedanken sind, ist es unnatürlich und ungehörig, mit einem Worte etwas auszudrücken, was man nicht im Sinne hat.“ (Sum. theol. II-II, 110, 3) Und Kant begründet das moralische Verbot des Lügens wie folgt: „Die Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck.“ (MdS, Tugendlehre, §9) Überzeugt Sie dieses Argument?*

Dietz: Nein. Eine ausführliche Begründung dieser Ablehnung habe ich in meinen Büchern *Der Wert der Lüge* und *Die Kunst des Lügens* gegeben. Meine Hauptargumente zielen darauf, dass diese „Abbildtheorie“ (Worte als Zei-

chen für Gedanken) der Sprache als sozialer Praxis nicht gerecht wird und dass Sprache nicht nur einen Zweck (die Mitteilung von Gedanken), sondern auch viele andere Zwecke haben kann.

PHILOKLES: *Was ist schwerer, andere zu belügen oder sich selbst etwas vorzumachen?*

Dietz: Wenn man „sich selbst etwas vorzumachen“ im gleichen Sinn intentional versteht wie das Lügen, ist ersteres sicher schwerer. Ich bezweifle aber, dass man es so verstehen kann, und halte den Vergleich deshalb für schief.

PHILOKLES: *Wie würden Sie das Phänomen der Selbsttäuschung oder des Selbstbetrugs beschreiben und ihre Möglichkeit erklären?*

Dietz: Selbsttäuschung (moralisch als schädlich bewertet: Selbstbetrug) richtet sich eher auf komplexe Urteile als auf konkrete Tatsachen; nicht rationale Gründe, sondern Wünsche bilden hier die Basis für Überzeugungen. Das kann im Einzelfall eine angemessene Strategie sein, die aber von der sich täuschenden Person nicht insgesamt bewusst vollzogen, sondern nur eingeleitet werden kann. Selbsttäuschungen bilden sich in einem zeitlichen Prozess und einem sozialen Umfeld, das durch seine Erwartungen und die Bereitschaft, entsprechende Behauptungen nicht in Frage zu stellen, notwendige Unterstützung leistet. Ohne ein solches Umfeld wäre uns Selbsttäuschung nicht möglich.

PHILOKLES: *Henrik Ibsen behauptet in seinem Stück Die Wildente: „Nehmen Sie einem Menschen seine Lebenslüge, dann nehmen Sie ihm das Glück.“ Stimmen Sie ihm zu?*

Dietz: Genau genommen behauptet das nicht Ibsen, sondern eine der Figuren in Ibsens Drama, der Arzt Relling, der nach meiner Interpretation als paternalistischer Antipode des Wahrheitsfanatikers Gregers Werle auftritt. Beide Figuren vertreten falsche Extreme. Relling maßt sich an, Lebenslügen zu „verordnen“. Man muss im zitierten Satz aber die Formulierung beachten: Einem Menschen seine Lebenslüge zu „nehmen“ ist ein brutaler Übergriff. Psychotherapeuten treten dagegen mit dem Anspruch an, ihre Patienten darin zu unterstützen, für die Selbsttäuschung (als einer eigenen Leistung in einer bestimmten Konstellation) eine Sprache zu finden. Das Unerfasste der Lebenslüge bedeutet eine Einschränkung der Autonomie und kann

damit dem Glück im Weg stehen. Es gibt allerdings auch Lebenslügen oder vielmehr Lebenslagen, in denen Selbsttäuschung für das Glück erst einmal die beste Lösung ist.

PHILOKLES: *Sind manche Irrtümer unvermeidbar? Wenn ja, warum?*

Dietz: Im Einzelnen sind alle Irrtümer vermeidbar bzw. aufklärbar, sonst könnten wir sie nicht als solche bezeichnen. Aber weil es Irrtümer sind, die uns unterlaufen und nicht bewusst herbei geführt werden, können wir ihre Vermeidung nur indirekt betreiben: nämlich indem wir die Tugenden der Wahrhaftigkeit, Genauigkeit und Sorgfalt entwickeln und Institutionen schaffen, die durch Aufklärung und Kontrolle zur Vermeidung von Irrtümern beitragen.

(Die Fragen für PHILOKLES stellte Kathi Beier.)

Lüge, Täuschung, Selbstbetrug. Zwölf Fragen zum Umgang des Menschen mit der Wahrheit

Interview mit Eberhard Schockenhoff

Eberhard Schockenhoff ist seit 1994 Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg i. Br. Er studierte Theologie in Tübingen und Rom, wo er 1978 auch seine Priesterweihe empfing. Nach seiner Assistententätigkeit bei Walter Kasper in Tübingen wurde er dort 1989 habilitiert und war anschließend bis 1994 Professor für Moralthologie in Regensburg. Er ist Herausgeber der *Zeitschrift für medizinische Ethik* und war von 2001 bis 2016 Mitglied zuerst im Nationalen, dann im Deutschen Ethikrat. Seit 2016 ist er Präsident des Katholischen Akademischen Ausländerdienstes.

Zu seinen zahlreichen Veröffentlichungen, überwiegend erschienen im Herder Verlag, gehören *Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit* (2000), *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung* (2003), *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen* (2009) und *Die Bergpredigt* (2015).

PHILOKLES: *Herr Schockenhoff, was ist Wahrheit?*

Schockenhoff: Der Begriff der Wahrheit hat viele Bedeutungsschichten. Zunächst gibt es die Aussagewahrheit, die darin besteht, dass ein bestimmter Sachverhalt von einer sprachlichen Aussage richtig erfasst und wiedergegeben wird. Daneben gibt es aber auch Wahrheit in einem umfassenderen Sinn, wie sie nicht nur von einer einzelnen Aussage über ein Faktum oder ein Ereignis, sondern über einen existenziell bedeutsamen Sachverhalt behauptet wird, der einen Ausschnitt der Wirklichkeit oder einen Aspekt unseres Menschseins betrifft. Die Wahrheit philosophischer Behauptungen oder weltanschaulicher Überzeugungen ist naturgemäß perspektivischer und in stärkerem Maße vom Standpunkt dessen, der diese Wahrheitsüberzeugung teilt, abhängig, als dies bei Tatsachenbehauptungen der Fall ist, die sich wenigstens prinzipiell an der äußeren Wirklichkeit überprüfen lassen. In einem dritten Sinn kann nach der Wahrheit im religiösen Sinn gefragt werden. So antwortet im Prozess Jesu Pilatus auf die Selbstaussage Jesu, dass er in die Welt gekommen sei, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen, mit

der skeptisch-resignativen Gegenfrage: „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38). Die von dem Evangelisten Johannes bewusst gestaltete Paradoxie dieser Szene besteht darin, dass Pilatus aus der Distanz des Unglaubens blind für die göttliche Wahrheit bleibt, die in der Person des menschengewordenen Sohnes Gottes vor ihm steht. Der Anspruch Jesu, in seiner Person – durch seine Menschwerdung, seine Botschaft vom Reich Gottes, sein Sterben und seine Auferstehung – das Geheimnis Gottes als Liebe zu offenbaren, ist nicht von einem neutralen Standpunkt aus, sondern nur mit den Augen des Glaubens erkennbar.

PHILOKLES: *Ist Wahrhaftigkeit wertvoll? Brauchen wir für ein Verständnis des Wertes der Wahrheit den Bezug zu Gott?*

Schockenhoff: Wahrhaftigkeit ist eine wichtige Voraussetzung für das Gelingen menschlicher Kommunikation. Insofern stellt sie eine Eigenschaft oder eine intrinsische Qualität einer integren Persönlichkeit dar, auf deren Wort Verlass ist. Für gläubige Menschen gilt das Wort Jesu: Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein. (Mt 5,37) Um zu erkennen, dass Wahrhaftigkeit im Sinne von Verlässlichkeit und Treue, von Worthalten und Nicht-Täuschen erstrebenswerte Charakterzüge eines Menschen sind, bedarf es aber keiner besonderen religiösen Überzeugungen. Auf die Frage, wer ich in den Augen meiner Freunde gerne sein möchte, lautet meine erste Antwort nicht: Er ist klug, schlagfertig und kann gut argumentieren, sondern: Auf ihn kannst du dich verlassen, er steht zu seinem Wort.

PHILOKLES: *Welche Fähigkeiten muss man besitzen, um andere täuschen und belügen zu können?*

Schockenhoff: Manche Menschen haben eine besondere Fähigkeit, andere belügen zu können. Davon handelt der Roman *Jakob der Lügner*, der in den letzten Tagen vor dem Zusammenbruch des NS-Regimes im Warschauer Juden-Ghetto spielte. Jakob, der ein Transistorradio besitzt und heimlich die Nachrichten der alliierten Streitkräfte abhört, erfindet ein imposantes Lügengebäude, das von der baldigen Ankunft der Befreier handelt und den Bewohnern des Ghettos Hoffnung vermitteln soll. Am Ende wird es aber selbst für den talentierten Lügner Jakob immer schwieriger, anschlussfähige neue Lügen zu erfinden, damit das raffiniert ausgedachte Befreiungsszenario nicht wie ein Kartenhaus in sich zusammenbricht. Die meisten Menschen sind allerdings nur mäßig begabte Lügner. Sie können sich zwar durch ei-

ne Lüge für den Augenblick aus einer peinlichen Situation befreien, aber irgendwann verraten sie sich, da ihnen nicht ständig neue, passende Anschlusslügen einfallen. Denn die Lüge erfordert hohe Geistesgegenwart, da mir bei jeder neuen Falschaussage alle vorherigen Lügen präsent sein müssen, damit ich mich nicht verrate. Dagegen passt jede wahre Aussage, die ich tätige, von selbst zur Gesamtheit aller früheren wahren Aussagen, so dass sich ohne bewusste Aufmerksamkeit ein passender Sinnzusammenhang ergibt.

PHILOKLES: *Gibt es heilvolle Lügen, d. h. Lügen, die notwendig sind, um für sich oder andere ein wichtiges Gut zu sichern? Oder hat Augustinus recht damit, wenn er sagt, man untergrabe „gänzlich die ganze Glaubensdisziplin [...], wenn man der Lüge als einer pflichtgemäßen Handlung die Möglichkeit eröffnet, von irgendwoher einzudringen“ (De mendacio, Kap. 11)?*

Schockenhoff: Es gibt Situationen, in denen man den Fragenden durch eine bewusste Falschaussage täuschen darf. Dies ist allerdings nicht schon dann gegeben, wenn eine wahrheitsgemäße Antwort mir selbst Nachteile brächte oder mich in einem ungünstigen Licht erscheinen ließe. Vielmehr setzt die Rede von einer moralisch gerechtfertigten Falschaussage voraus, dass der Fragende kein Recht auf die Wahrheit besitzt, so dass ich ihm durch meine Falschaussage keine ihm geschuldete Wahrheit vorenthalte. Ein klassisches Szenario für diese Situation war in den letzten Monaten des Zweiten Weltkriegs die Frage von Gestapo-Beamten, ob man Nachbarn beim Abhören feindlicher Sender angetroffen habe oder etwas von geheimen Aufenthaltsorten jüdischer Mitbürger wisse. Weil die Gestapo-Beamten kein Recht auf eine wahrheitsgemäße Information besitzen, die sie nur dazu benutzen würden, um unschuldige Menschen zu töten oder zu misshandeln, ist es in moralischer Hinsicht eine Art berechtigter Notwehr oder Nothilfe, sie bewusst zu täuschen. Eine derartige Falschaussage sollte man allerdings nicht „Lüge“ nennen, weil dieser Begriff jedenfalls im präzisen Sprachgebrauch bereits ein Urteil über die moralische Verwerflichkeit enthält. Insofern sind „heilvolle Lügen“ ein begrifflicher Widerspruch, während es moralisch gerechtfertigte Falschaussagen in seltenen Situationen durchaus geben kann.

PHILOKLES: *Was hält uns Ihrer Meinung nach am meisten davon ab, ehrlich und wahrhaftig zu sein?*

Schockenhoff: Die Besorgnis, dass ich durch eine wahrheitsgemäße Auskunft meine eigene Position zunächst verschlechtern und einen Nachteil erleiden könnte. Meist stellt sich aber im Nachhinein heraus, dass die Ausflucht der Lüge meine Position nicht langfristig verbessern kann, sondern nur verschlechtert, da ich durch sie meine Glaubwürdigkeit beschädige.

PHILOKLES: *Glauben Sie, dass es einen spezifisch theologischen Beitrag zum Nachdenken über Wahrheit und Lüge gibt? Welcher könnte das sein?*

Schockenhoff: In der Geschichte des philosophischen Nachdenkens über Wahrheit, Täuschung und Lüge leisteten Theologen wie Augustinus, Thomas von Aquin oder der englische Religionsphilosoph John Henry Newman wichtige und innovative Beiträge. In der Sache liegt eine wichtige Funktion des Glaubens darin, dass ein gläubiger Mensch weiß, dass er sein Dasein nicht selbst rechtfertigen muss und vor keiner menschlichen Instanz beweisen muss. Daher entfällt der Zwang zum Lügen und Täuschen, dem Menschen leicht verfallen, die um ihrer Selbstrechtfertigung willen, also um in den Augen der anderen besser dazustehen, zum Mittel der Lüge greifen. Aber nochmals: Ein aufgeblasenes Selbstkonzept, das nur aus Lügen und falschen Behauptungen besteht, wird von den anderen schnell durchschaut, so dass wir, wenn wir zur Lüge unsere Zuflucht nehmen, im Grund nur uns selbst demaskieren.

PHILOKLES: *Was ist schwerer, andere zu belügen oder sich selbst etwas vorzumachen?*

Schockenhoff: Für einen Menschen, der Ehrlichkeit zu sich selbst als Voraussetzung für Glaubwürdigkeit und Integrität ansieht, sollte es leichter sein, andere zu täuschen als sich selbst. Allerdings können moralische Ideale auch wie ein Schutzschild wirken, hinter dem ich mich verstecke, um dunkle Seiten und Fehler in mir nicht zur Kenntnis nehmen zu müssen.

PHILOKLES: *Wie würden Sie das Phänomen der Selbsttäuschung oder des Selbstbetrugs beschreiben und ihre Möglichkeit erklären?*

Schockenhoff: Wenn die Differenz zwischen dem Idealbild, das ich von mir selbst habe, und meinem oft erbärmlichen tatsächlichen Verhalten und Empfinden zu groß wird, bauen sich Menschen durch Selbsttäuschung einen Schutzwall auf, der es ihnen erspart, der bitteren Wahrheit ins Auge zu sehen.

PHILOKLES: *Ist Selbsttäuschung unvermeidlich?*

Schockenhoff: Niemand wird ganz ohne Selbsttäuschung auskommen, aber das Bemühen sollte darauf gerichtet sein, soviel Wahrheit wie möglich über sich selbst ertragen zu können. In der Regel wollen wir Menschen nicht in einer fiktiven Scheinwelt leben, die von allen anderen als grandiose Täuschung durchschaut wird. Es ist uns vielmehr wichtig, in Erfahrung zu bringen, was die anderen tatsächlich über uns denken und wie sie unsere Fehler und Schwächen beurteilen. Nur so gelangen wir zu einer realistischen Selbstwahrnehmung, die Voraussetzung für ein erfolgreiches und vertrauensvolles Zusammenarbeiten mit anderen ist.

PHILOKLES: *Wie gut muss man sich selbst kennen, um ein gutes/glückliches Leben führen zu können?*

Schockenhoff: Ein glückliches Leben ohne Selbsterkenntnis würde nur ein trügerisches, episodisches Glücksgefühl vermitteln, und zur Flucht in ein illusionäres Scheinglück verleiten. Daher ist Selbsterkenntnis der erste Schritt zu einem dauerhaften verlässlichen Glück, das auch hält, was es verspricht.

PHILOKLES: *Henrik Ibsen behauptet in seinem Stück Die Wildente: „Nehmen Sie einem Menschen seine Lebenslüge, dann nehmen Sie ihm das Glück.“ Stimmen Sie ihm zu?*

Schockenhoff: Die Antwort ergibt sich aus der Antwort auf die vorhergehende Frage. Allerdings ist Ibsen insofern recht zu geben, als es einem Menschen leichter fällt, solange er die Lebenslüge aufrechterhalten kann, mit einem guten Gefühl zu leben. Bricht sie aber zusammen, ist der Absturz umso tiefer.

PHILOKLES: *Sind manche Irrtümer unvermeidbar? Wenn ja, warum?*

Schockenhoff: Im Prinzip ist jeder Irrtum vermeidbar, sofern man sich nur nachdrücklich genug um Aufklärung bemüht. Dennoch sollte man auch der eigenen Wahrheitserkenntnis gegenüber insofern skeptisch bleiben, als Aufklärung ein Prozess ist, in dem ich stets zu besserer Einsicht gelangen kann. Die Irrtumsanfälligkeit kommt dem Menschen zu, weil er auch als Vernunftwesen, das zur Welterkenntnis und zur Orientierung in der Welt fähig ist, endlich und fehlbar bleibt.

(Die Fragen für PHILOKLES stellte Kathi Beier.)

Vladimir Jankélévitch: Von der Lüge

Leseprobe | Ausgewählt und eingeleitet von Tobias Kasmann

Einleitung

Der Philosoph und Musikwissenschaftler Jankélévitch (1903–1985) gehört nicht zu den einflussreichen Denkern der französischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts. Dies liegt sicher auch an seiner Weigerung, sich nach dem Holocaust weiter mit deutscher Philosophie (und Musik) und insbesondere mit dem sonst im französischen Denken so wichtigen Heidegger zu beschäftigen. Die Radikalität dieses Schrittes – der leidenschaftliche Pianist soll ab 1940 keinen Bach, Mozart oder Beethoven mehr gespielt haben! – ist symptomatisch für die besondere Eigenständigkeit seines Denkens. Selbstverständlich steht er mit seiner Lebensphilosophie in der Tradition von Schelling, Kierkegaard und Bergson. In dieser kommt ihm aber eine eigene Stimme zu, wie unsere Leseprobe zeigt.

Von der Lüge (*Du mesonge*, Lyon 1942) ist 2016 vom Felix Meiner Verlag mit einem Vorwort des Jankélévitch Schülers Xavier Tilliette, welches ein lebhaftes Portrait Jankélévitchs zeichnet, und einem Nachwort von Steffen Dietzsch erschienen. Dietzsch hebt die Besonderheit dieses Textes dadurch hervor, dass er einen auch unabhängig von der Beschäftigung mit Jankélévitch sehr hilfreichen Überblick der Theorien der Lüge im abendländischen Denken vorlegt. Am auffälligsten an Jankélévitchs Analyse der Lüge ist sicher sein personaler Zugriff. Er interessiert sich für den Lügner: Wie ist sein Bewusstsein beschaffen? Was bringt ihn zum Lügen? Bemerkenswert ist sicher weiter, dass Jankélévitch an keiner moralischen Verurteilung des Lügners interessiert ist. – Natürlich, er lässt keinen Zweifel daran, dass es in einer wirklich freien, menschlichen Gesellschaft kein Bedarf zum Lügen geben kann; sie sei eine Strategie, die eigene Schwäche zu verbergen, eine scheinbar „einfache Lösung“ (52), das „Opium der geringsten Anstrengung“ (33), sich „auf die eine oder andere Art in der Welt bequemer einzurichten“ (32). Diesen Ausweg zu suchen, ist dem Lügner aber nicht alleine zuzuschreiben. In einer Welt, die geprägt ist durch unerbittliche Konkurrenz, durch „Rivalität von Egoisten im Kampf um das Leben“ (30), ist die eigentliche und jedem zuschreibbare Ursache der Lüge „der Mangel an Großmut“ (53), „unsere

Frivolität, unsere Weigerung zu verstehen, unser Mangel an menschlichem Interesse.“ (52)

Die Leseprobe setzt am Beginn von Jankélévitchs Text an. Wir erfahren dort durch eine schöne begriffliche Überlegung, welche besondere Form von Selbstbewusstsein die Lüge erfordert.

Text

Die Möglichkeit der Lüge ist mit dem Bewusstsein selbst gegeben, es ermisst sowohl deren Größe als auch deren Erbärmlichkeit. Und so wie die Freiheit nur frei ist, weil sie zwischen dem Guten und dem Bösen wählen kann, so liegt die Dialektik der Lüge ganz und gar in jenem Missbrauch der Macht, der dem erwachsenen Bewusstsein eigen ist. Auch wenn es die Art der Lüge definiert, bestimmt das Bewusstsein jedoch nicht seine spezifische Differenz: Daraus, dass der Lügner in seiner lügenhaften Tiefe nie ganz unbewusst ist, folgt nicht, dass alles Bewusstsein lügenhaft ist. Die Litotes zum Beispiel setzt wie jede ironische Pseudogorie die extreme Spaltung des Bewusstseins voraus, die unendliche Wendigkeit einer Reflexion, die weder länger am Gegenstand noch an sich selbst haftet; dennoch ist die Litotes nicht lügnerisch, sie beabsichtigt im Gegenteil, uns auf dem indirekten Weg der Simulation zur Wahrheit zu führen: Sie verfährt nicht aus Egoismus, sondern stellt uns auf die Probe, um zu sehen, ob wir verstehen werden. Es ist folglich die betrügerische Intention, die den Unterschied macht zwischen der Lüge und den anderen Pseudogorien.

Wir sind jedoch keinen Schritt weiter, wenn wir statt der Lüge den Betrug selbst definieren müssen. Können wir, bevor wir benennen, was genau an der Lüge lügenhaft ist, bestimmen, in *welchem* Maß das *Bewusstsein daran beteiligt* ist? [...]

Ich nenne es die doppelte Beziehung oder das Verhältnis zweier Verhältnisse.¹ Wie viele ineinander verwobene Urteile verbergen sich in einer simplen Lüge! Der Begriff des Wahren und seines Gegenteils sowie die Kenntnis des Gesetzes, das den Übergang von dem einen zum anderen regelt, all diese Verwicklungen verraten das odysseeische Bewusstsein, den schelmischen,

¹ Siméon Petropavlovski, *K philosophii loschi* („Zur Philosophie der Lüge“) Petrograd, 1906 (russisch).

den listigen, den weisen Odysseus, πολυήχανος Ὀδυσσεύς; darin liegt der schöne Hinterhalt. Egoismus macht erfinderisch. Durch einen blitzschnellen Schluss, der vielleicht nichts anderes ist als eine intuitive Sicht auf die Situation, hat der Lügner sein wahres Interesse erkannt und das erforderliche Vorgehen beschlossen, denn selbst der behäbigste Plattfuß legt in diesen Dingen eine unglaubliche Geschicklichkeit an den Tag. Und wie die Reife gleichzeitig das Bewusstsein von sich selbst und von der Jugend ist, so ist das lügenhafte Bewusstsein ein *a fortiori* und doppelt bewusstes Bewusstsein, da es die Naivität einschließt und zugleich überschreitet. Deshalb sagt Platon im *Hippias minor*: Der Lügner, der fähig ist, absichtlich (ἐκῶν) oder wissentlich zu betrügen, ist dem Aufrichtigen überlegen, denn er kann „das eine wie das andere“.² Nur der Starke kann es sich leisten, schwach zu sein. So wird Odysseus *erst recht und um so mehr* Achilles sein. In Wirklichkeit betont Platon, nicht ohne einen gewissen Zynismus, die paradoxe Überlegenheit des willentlich Lügenden, des Listigen, des πολύτροπος [Vielgewandten], weil er nicht ernsthaft glaubt, dass man wissentlich Böses tun kann: das ist der Preis der Wissenschaft, dass die sachkundige Arglist gegebenenfalls³ mehr wert ist als naive Aufrichtigkeit. Doch versteht es sich von selbst, dass man die Wahrheit nicht kennen kann, ohne das Bedürfnis zu verspüren, sie zu äußern; derart, dass Odysseus schließlich nicht nur die List verkörpert, sondern auch Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit ist, der Ritter des wahren Rechts, der ewige Odysseus, der die elende Herde der Freier mit dem Schwert verjagt. Dieser Optimismus beruht selbst auf einer intellektualistischen Auffassung des ἐκούσιος [Freiwilligen], aufgefasst als ganz und gar spekulativer und kognitiver Geist, das heißt passiv in Bezug auf die Wahrheit: rezeptive Intelligenz, welche die Möglichkeit des Falschen begreift, es jedoch weder artikulieren noch von sich geben kann. Sicher ist es unmöglich, die Evidenz nicht anzuerkennen, denn die Evidenz ist evident wegen der Universalität der Gründe; doch man kann sich weigern, sie einzugestehen - und gerade das zeichnet die Unaufrichtigkeit aus. Zwar hat Malebranche nicht unrecht, die inneren Vorwürfe der Vernunft gegenüber jenen vorzubringen, die sich dem ewigen Wort widersetzen, aber man kann immer die Evidenz verneinen, Widerspruch äußern und sich schließlich nicht überzeugen lassen. Vorsätzlich zu lügen ist für Platon wohlüberlegtes, absichtliches Handeln,

² 374a. ἀμφοτέρω, 367a, 374e, 375e, 376a.

³ 376b.

ἐξ ἐπιβουλῆς [als Vorhaben]; ganz bewusst, also im Wissen um die Sache: Es ist ein Widerspruch, dass man sich irren kann, wenn man unterrichtet ist! Indessen wissen wir, seit uns der christliche Pessimismus den Sinn der Schuld zurückgegeben hat: Das Sagen der Wahrheit ist ein irrationaler und leidenschaftlicher Akt des Willens, und der Wille selbst ist eine etwas wilde Kraft in uns, die einem anderen Rhythmus folgt als die Erkenntnis; deshalb spricht Descartes zu Recht von ihrer unendlichen Amplitude. „Video meliora ... deteriora sequor“: In diesem kapriziösen Auseinanderfallen des *probo* und des *sequor*, in der absurden Dichotomie des *savoir faire* in Wissen und Tun, erkenne ich bereits den ganzen Wahn, die ganze Barbarei eines Aktivismus, der nicht auf Transkriptionen des Verstandes zurückzuführen ist. Ich erstrebe nicht das Gute, das ich bewundere, ich will das Schlechte, das ich verachte.⁴ In der Tat bevorzugen die Heuchler willentlich und absichtlich das Schlechte, nicht, weil sie das Wahre nicht kennen würden, sondern gerade weil sie es kennen, und es gibt fast kein Beispiel dafür, dass wohlunterrichtet zu sein jemals den Gemeinen von seiner Niedertracht abgehalten hätte. Lässt diese eigensinnige und wahrhaft diabolische Böswilligkeit nicht Zweifel am guten Willen der Menschen im Allgemeinen aufkommen? Deshalb mildert der Vorsatz unsere Verantwortung keineswegs, er ist vielmehr ein erschwerender Umstand: Der bewusst Schuldige ist doppelt schuldig, zunächst als Verursacher und dann als Bewusster, da das Bewusstsein im Laster ein Laster mehr ist. Wenn die Sünde kein Irrtum, sondern etwas ist, das man absichtlich begeht, dann wird die Lüge per definitionem die Sünde κατ' ἐξοχήν [schlechthin], nicht unbedingt die schlimmste, aber die bezeichnendste, sie wird zur Quintessenz der Sünde. Denn man lügt niemals, ohne es zu wollen. Daher ist die erste Lüge eines Kindes auch so schwerwiegend. Der Tag der ersten Lüge ist ein wahrhaft feierlicher, an dem wir beim Unschuldigen die beunruhigende Tiefe des Bewusstseins entdecken. Der Unschuldige wusste also genau Bescheid: für einen Unschuldigen war er ganz schön aufgeweckt ... Woher wusste er das alles? Und seit wann erlaubt man sich, Geheimnisse zu haben, uns etwas zu verheimlichen? „Hört“, empört sich Golaud, „die großen Geheimnisse der anderen Welt sind mir weniger fern als das kleinste Geheimnis dieser Augen!“ Und wir entrüsten uns beinahe, als wären wir persönlich in unseren Rechten verletzt, als hätte all dies Reine versprochen, uns ewig seine Reinheit zu bewahren. Woher wissen die-

⁴ Saint Francois de Sales, *Traite de l'Amour de Dieu*.

se arglosen Augen so viel? Wer hat es sie gelehrt? Doch nein, niemand hat sie etwas gelehrt, das Bewusstsein verliert seine Unbedarftheit von ganz allein, eines schönen Tages entdeckt es seine bewundernswerte Fähigkeit zur Verstellung und List. So ereignet sich das Bewusstwerden ganz plötzlich. Von Nahem betrachtet würde sich vielleicht herausstellen, dass das uralte Thema der weiblichen Perfidie auf seine Weise die Enttäuschung des nachdenkenden Mannes ausdrückt, „conscius sibi, secum existens“, der in seiner Gefährtin die Unteilbarkeit der ursprünglichen Naivität vermisst. Denn warum sollte die Naive nicht ihrerseits das Recht haben, unrein und bewusst zu werden? Stellt die Schamhaftigkeit der Frauen nicht jene Dimension des Geheimnisvollen und der Tiefgründigkeit wieder her, die für die Männer eher das Ergebnis von Strategie ist? Die erste Lüge ist also sehr wohl die erste Falte auf der glatten Stirn der Unschuld, die erste von Duplizität kündende Komplikation, der erste Schatten, der das makellose Linnen unserer Arglosigkeit trübt. Ob die Lüge harmlos oder schwerwiegend ist, ändert nichts an ihrer Bedeutung, denn es geht nicht um das Ausmaß der Lüge, sondern um die Intention selbst zu lügen, und es ist diese Absicht, die mit einem Schlag unsere verlorene Jungfräulichkeit bezeichnet: Die geringste Täuschung hat uns unsere unerschöpflichen Möglichkeiten zu spielen und zu betrügen offenbart. Derart ist die äußerste Losgelöstheit des Geistes. Es ist die Existenz *an sich*, eins und unwissend, die sich über sich selbst beugt, um *für sich* zu sein.

Woran man bereits erkennt, dass die Lüge durch eine Disposition des Bewusstseins definiert wird und nicht durch die äußere, nebensächliche Tatsache, die Nicht-Wahrheit zu sagen; die „*animi sententia*“, sagt Augustinus, und nicht „*rerum ipsarum veritas aut falsitas*“: Ihr Fall unterscheidet sich folglich nicht von der komischen Intention, der pornographischen Intention oder der erniedrigenden Intention, die in dem Moment unfassbar werden, da man ihren Träger festzulegen versucht. So liegt alles in der Unaufrichtigkeit, ich meine dem verdorbenen Innersten, der Intimität selbst der Lüge. Niemand lügt „*optima fide*“ [guten Glaubens]. Die Lügenhaftigkeit steht gewiss im Gegensatz zur bewussten Wahrhaftigkeit, stärker jedoch noch zum gutgläubigen Irrtum, und ich wage sogar zu behaupten, dass es eine Art gibt, recht zu haben, die schlimmer ist als Hochstapelei und Verleumdung; zum Beispiel wenn man eine Wahrheit ausspricht, die tötet, und wenn man sie ausspricht, um zu töten. Wenn es ein Unrecht ist, recht zu haben, ohne zu wissen warum, ist es ein noch tausend Mal schlimmeres Unrecht, recht zu

haben ohne Liebe und ohne Mitgefühl. Daraus bezieht die platonische Unterscheidung des ψεύδεσθαι und des ἐψεῦσθαι oder, wie Augustinus sagt, des *mentiens* und des *mendax*,⁵ das heißt der Lüge, die ein Akt ist, und der Scheinheiligkeit, die ein Zustand ist, ihren vollen Sinn. Die dem Geiste nach tiefe Wahrheit ist oft wahrer als die buchstäbliche Wahrheit, und die Pseudo-Gewissensfälle der Deontologie sind soviel wert wie Sophismen. Man kann lügen, indem man die Wahrheit spricht, sagt Stepan Trofimovitch.⁶ Daher schlussfolgert Augustinus in seinem *De Mendacio*: Was den Lügner ausmacht, ist zuerst der Glaube, „exquo fit ut possit falsum dicere non mentiens, si putat ita esse ut dicit, quamvis non ita sit; et ut possit verum dicere mentiens, si putat falsum esse et pro vero enuntiat, quamvis revera ita sit ut enuntiat“ und dann die *Voluntas fallendi*: „... *Quis potius mentiatur, utrum ille qui falsum dicit ne fallat, an ille qui verum dicit ut fallat, cum et ille sciat vel putet falsum se dicere, et iste sciat vel putet verum se dicere? ... ille qui falsum dicendo egit ut verum sequeretur cui dixit, an iste qui verum dicendo egit ut falsum sequeretur cui dixit?*“⁷ Und ich antworte anstelle des Augustinus, dass es der zweite ist, der dem Geist nach lügt, selbst wenn er dem Buchstaben nach die Wahrheit sagt – denn ein doppeltes Herz, ein *cor duplex*, ist vor allem ein böser Wille, das heißt die Perfidie selbst.

Aus: *Vladimir Jankélévitch: Von der Lüge, übersetzt von Sarah Dornhof und Vincent v. Wroblewsky, Hamburg: Meiner 2016.*

⁵ Augustinus, *De mendacio*, XI, 18, XIV, 25.

⁶ Dostojevski, *Les Possédés*, III, 7, 2.

⁷ *De mendacio*, liber unus, IV, 5: Der Lügner ist derjenige, „qui volens falsum enuntiat causa fallendi“. Cf. *Contra Mendacium, ad Consentium*.

Thomas L. Carson: Lying and Deception

Rezension von Christiane Turza

Phänomene wie ‚Lügen‘, ‚Humbug‘ oder ‚Täuschen‘ finden zwar gelegentlich Aufmerksamkeit in der akademischen Philosophie, aber man kann wohl sagen, dass sie keinen typischen Gegenstand systematischer philosophischer Untersuchungen darstellen. Dabei ist es äußerst wichtig zu klären, welche Rolle entsprechende Ausdrücke, die uns so vertraut und selbstverständlich scheinen wie ‚lügen‘, ‚täuschen‘, ‚jemanden im Dunkeln lassen‘, ‚Informationen verbergen oder zurückhalten‘, ‚Tatsachen verdrehen‘, ‚Blödsinn oder Halbwahrheiten verbreiten‘, in unseren ethischen Urteilen spielen sollten. Was beschreiben wir mit ihnen und welche Wertungen implizieren sie? In *Lying and Deception. Theory and Practice* adressiert Thomas Carson diese Fragen, wobei er Ideen weiterentwickelt, die er bereits in verschiedenen Aufsätzen vorgestellt hat. Im ersten Teil des Buches bemüht er sich, begriffliche Grundlagenarbeit zu leisten und die genannten Begriffe voneinander abzugrenzen (13–64). Im zweiten Teil nimmt er eine moraltheoretische Einordnung vor (65–166). Im dritten und letzten Teil diskutiert er Anwendungsbeispiele, etwa aus Politik, Wirtschaft oder Krieg (167–266). In diesem Zusammenhang verteidigt er auch die Idee der Ehrlichkeit als Tugend.

Eine Lüge definiert Carson als absichtliche (*deliberate*) falsche Aussage, deren Wahrheit der Sprecher (im Folgenden *A*) jemandem (im Folgenden *B*) zusichern will (*intends to warrant the truth of what one says*). Er stellt klar, dass nicht jede Falschaussage bereits als eine Lüge gelten kann. Weder lüge *A*, wenn *A* sich ehrlich um Wahrheit bemüht und unabsichtlich etwas Falsches behauptet, noch lüge *A*, wenn *A* einen Scherz macht, der eine Falschaussage enthält. Kurz: Ein Lügner dürfe selbst nicht glauben, dass das, was er sagt, wahr ist. Dass *A* die Wahrheit seiner Aussage zuzusichern beabsichtigt (Carson spricht auch von ‚garantieren‘ und ‚versprechen‘), sei der Normalfall. Bedingung der Möglichkeit dieser Zusicherung seien der Kontext und lokale Konventionen.

Obwohl Carson die These vertritt, dass jemand, der lügt, die Wahrheit seiner Aussage zusichern will, bestreitet er, dass eine Täuschungsabsicht vorliegen muss. Lügner zielen nicht notwendigerweise darauf ab, ihre Adressaten zu täuschen. Die Wahrheit einer Aussage zusichern zu wollen, sei etwas

anderes, als die Wahrheit einer Aussage glauben machen zu wollen. Carson gibt folgendes Beispiel, das diesen Unterschied deutlich machen soll: *A* soll vor Gericht gegen jemanden aussagen, der androht, ihm Schaden zuzufügen, falls *A* ihn verraten sollte. Aus Angst lügt *A*, hofft aber, dass ihm niemand Glauben schenken wird. *A* will unter diesen Umständen niemanden darüber täuschen, was er weiß. Um dem Einwand zu begegnen, dass *A* trotz seiner falschen Zeugenaussage wolle, dass *B* fälschlicherweise glaubt, dass *A* selbst für wahr hält, was er sagt, erweitert Carson sein Beispiel. Er führt ein, dass aus einem Video eindeutig hervorgeht, dass *A* am Ort des Verbrechens war und den Täter gesehen haben muss. Wenn *A* also angesichts dieser Beweislage lügt, dann könne *A* davon ausgehen, dass ihm keine Täuschungsabsicht zugeschrieben wird. Selbst wenn unklar sei, warum *A* lügt, so sei sicher, dass *A* niemanden täuschen will – nicht über das, was er sagt, und nicht darüber, dass er glaubt, was er sagt.

Falls diese Unterscheidung angemessen ist, haben wir den interessanten Fall einer Aussage bzw. Falschaussage, die *B* als wahrheitsfähige Aussage identifizieren kann, aber nicht notwendigerweise selbst glauben soll, ebenso wenig wie er notwendigerweise glauben soll, dass *A* die Aussage wirklich für wahr hält. *A* kann also lügen, selbst wenn *B* erkennt oder gar erkennen soll, dass *A* eine Aussage machen möchte, die *A* selbst für falsch hält. Carson fängt damit Situationen ein, in denen *A* *B* etwa ein Versprechen gibt, obwohl beide wissen, dass *A* es nicht zu halten gedenkt, oder in denen *A* eine Einladung in der Hoffnung ausspricht, dass *B* ihr nicht nachkommen wird. Und Carson kritisiert Begriffserläuterungen, die als Anwendungsbedingungen des Ausdrucks ‚lügen‘ angeben, dass (a) *A* *B* dazu bringen will, seiner Aussage zu glauben, dass (b) *A* versichert, selbst zu glauben, was er behauptet, und dass (c) *A* *B* für gerechtfertigt halten muss, *A* Glauben zu schenken.

‚Täuschen‘ definiert Carson als jemanden absichtlich dazu zu bringen, eine falsche Überzeugung zu haben, die der Täuschende selbst für falsch hält. Dafür sei es im Gegensatz zum Lügen weder erforderlich, dass *A* etwas Falsches sagt, weil auch wahre Aussagen täuschen können. Noch sei es erforderlich, dass *A* überhaupt eine Aussage trifft, weil es auch andere Verhaltensweisen gibt, mit denen man jemanden zu einer falschen Überzeugung bringen kann. Des Weiteren sei ‚täuschen‘ – anders als ‚lügen‘ – ein Erfolgswort. *B* werde nur dann getäuscht, wenn er tatsächlich dasjenige glaubt, was er glauben soll. Ein Versuch, jemanden zu täuschen, kann scheitern. Bei

‚Lügen‘ hingegen handelt es sich um ein Tätigkeitswort. Schließlich kann ein notorischer Lügner auch dann noch lügen, wenn wir längst nicht mehr bereit sind, ihm Glauben zu schenken; bei Täuschen ist das anders.

Carson unterstreicht, dass man vorsichtig sein müsse, Täuschungsversuche mit Bemühungen gleichzusetzen, Informationen zurückzuhalten oder gar zu verbergen. Wer Informationen zurückhalte, versuche nicht in jedem Fall zu täuschen. So könne es beispielsweise vorkommen, dass in einer Freundschaft strittige politische Themen vermieden und kontroverse Meinungen nicht klar benannt werden. Diese einander nicht zu offenbaren, müsse jedoch keinen Täuschungsversuch beinhalten. Informationen zurückzuhalten gilt laut Carson erst dann als ein Täuschungsversuch, wenn eine legitime Erwartung, ein Versprechen bzw. eine Verpflichtung dazu vorliegen, diese Informationen preiszugeben. So läge etwa eine Täuschung vor, wenn man die eigene Verlobte nicht darüber informiert, dass man bereits fünffach geschieden ist. Es sei nämlich aus ihrer Sicht völlig vernünftig, anzunehmen, dass ihr Verlobter noch nie verheiratet war, falls er dies ihr gegenüber nicht erwähnt. Sie könne daher berechtigterweise fordern, dass er ihr einen solchen Umstand offenbart. Solche Informationen nicht nur zurückzuhalten, sondern gezielt zu verbergen, enthalte hingegen oftmals den Versuch zur Täuschung. Dass das Verbergen von Informationen nicht immer mit einem Täuschungsversuch einhergeht, zeigten Beispiele von Personen, die lügen, um ein Geheimnis nicht zu verraten, weil sie es versprochen haben, aber zugleich darauf hoffen, dass man ihrer Geschichte nicht glauben wird. Ein anderer Fall, der Carson zufolge allzu leicht mit Täuschen zu verwechseln ist, besteht darin, jemanden im Unklaren oder Dunkeln über etwas zu lassen. Dies könne zwar durch Lügen und Täuschen erreicht werden, aber auch einfach dadurch, dass man jemanden davon abhält, sich Informationen zu erschließen, indem man z. B. jemanden ablenkt oder es unterlässt, seine falschen Überzeugungen zu korrigieren.

Wer Tatsachen verdreht oder Halbwahrheiten äußert, müsse ebenfalls nicht notwendigerweise zu täuschen versuchen oder gar lügen. Derartige Dinge tun Leute unabsichtlich, weil sie etwa Ideologien anhängen, die sie selbst für wahr halten, oder aber auch unbewusst, um liebgewonnene Meinungen nicht aufgeben zu müssen. Als Täuschen gelten derartige Aussagen laut Carson allein dann, wenn derjenige, der sie verbreitet, weiß, was er da tut.

Carson argumentiert gegen Harry Frankfurts Bestimmung von Blödsinn (*bullshit*). In seinem berühmten Essay *On Bullshit* entfaltet Frankfurt die These, dass A genau dann Blödsinn rede, wenn er einen bestimmten Effekt erzielen möchte, sich dabei aber nicht um die Wahrheit seiner Aussage kümmert, und andere über das, was er gerade tut – nämlich Blödsinn reden – im Unklaren lässt, mithin täuschen möchte. Hiergegen wendet Carson erstens ein, dass jemand auch dann Blödsinn produzieren könne, wenn er daran interessiert ist, die Wahrheit zu sagen. Als ein überzeugendes Beispiel führt Carson Politiker an, die auf unliebsame Fragen ausweichende und letztlich unpassende, aber doch wahre Antworten geben. Zweitens sei es nicht notwendig, dass A darauf aus sein muss, falsch darzustellen, was für ein Ziel er verfolgt. In Carsons Gegenbeispiel hierzu gibt ein Student auf eine Prüfungsfrage eine völlig unpassende Antwort. Sein Ziel dabei sei es, nicht durchzufallen, weil er überhaupt keine Antwort gibt, sondern mit einer inadäquaten Antwort wenigstens die schlechteste Note zu erhalten, vielleicht sogar den Dozenten zu unterhalten oder zu verärgern. Aber er versuche niemanden darüber zu täuschen, so Carson, dass er Blödsinn redet. Lügen und Halbwahrheiten usw. können also dazu verwendet werden, Blödsinn (*bullshit*) zu reden. Auch wendet sich Carson gegen die Vorstellung, dass es eine Frage des Entweder-Oder sei, ob jemand bloß Blödsinn redet oder ob er lügt.

Der zweite Teil des Buches dient dazu, die ethische Signifikanz von Lügen und Täuschen auszuloten. Hierfür diskutiert Carson in einem ersten Schritt drei normative ethische Theorien: Kants Kategorischen Imperativ sowie Aktutilitarismus und Regelkonsequentialismus im Anschluss an Ross und Hooker. Er zeigt auf, dass die Idee eines absoluten Lügenverbots angesichts unproblematischer und notwendiger Lügen unhaltbar ist und dass utilitaristische wie konsequentialistische Überlegungen letztlich vor dem Problem stehen, ihre Thesen zum moralischen Status von Lügen auf strittige moralische Intuitionen und unzureichend begründete Prinzipien zu stützen. Es bleibe damit unklar, welche moralischen Urteile wirklich als vernünftige moralische Urteile gelten können. Um diesem Problem zu begegnen, entwickelt Carson in einem zweiten Schritt eine Theorie des moralischen Nachdenkens in Form von Rationalitätsbedingungen moralischer Urteile. Er führt drei Bedingungen an: (a) Konsistenz; (b) adäquates Wissen relevanter Tatsachen, einschließlich relevanter Erwägungen und Gefühle anderer; und (c) richtig funktionierende kognitive Fähigkeiten, mithin die Fähigkeit, richtig

zu urteilen. Konsistent seien moralische Urteile dann, wenn sie erstens universalisierbar sind, d. h. der Urteilende in relevant ähnlichen Fällen dieselben Urteile fällt, und zweitens die Einstellungen und Handlungen des Urteilenden seinen Urteilen entsprechen. Das Konsistenzkriterium laufe, so Carson, letztlich auf eine Version der goldenen Regel hinaus, der zufolge eine Person darauf festgelegt ist, keinen Einspruch zu erheben, wenn sich jemand ihr (oder einer Person, die sie liebt) gegenüber so verhält, wie sie selbst es unter ähnlichen Umständen für sich als moralisch erlaubt erachtet.

Ziel dieser moraltheoretischen Überlegungen ist es, „to show that there is a strong moral presumption against harmful lying and deception in a wide range of settings.“ (263) Carson ist allerdings der Ansicht, dass es mehr als eine sinnvolle Auffassung darüber gibt, wie lügen und täuschen moralisch zu bewerten sind. Alle vernünftigen Positionen hätten jedoch gemeinsam, dass beide Verhaltensweisen mehr Schaden bewirken, als sie Vorteile bringen. Deshalb sei die These, dass Lügen und Täuschen moralisch falsch sind, schon allein auf Grundlage konsequenzialistischer Überlegungen hinreichend zu rechtfertigen. Damit habe man Lügen und Täuschungen, die mit schlechten Konsequenzen einhergehen, zu unterlassen. Ausnahmen gibt es Carson zufolge für Spione, Diplomaten und Leute, die unter repressiven Regierungen leben – wobei diese Liste unvollständig sei. Als Begründung führt Carson an, dass Lug und Trug notwendig sein können, um Unschuldige vor drohendem Schaden zu bewahren. In strittigen Fällen seien Rationalitäts- bzw. Konsistenz-Tests anzuwenden. Wenn nämlich vernünftige, konsistente Personen mit uns als Urteilenden einig seien, dann können wir sicher sein, dass diejenigen moralischen Urteile, denen wir anhängen, Bestand haben.

Carsons Bemühen, präzise begriffliche Arbeit zu leisten und Begriffsanalysen in den Dienst ethischer Fragen zu stellen, ist begrüßenswert. Diese Zweiteilung ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil ja erst erwiesen werden muss, welche Rolle Ausdrücke wie ‚lügen‘ und ‚täuschen‘ in unseren ethischen Urteilen spielen. Intuitiv mag es zwar einleuchten, dass es sich bei ihnen um normativ gehaltvolle Begriffe handelt, deren Anwendung eine Wertung impliziert. Dies können wir aber nicht voraussetzen. Wir müssen prüfen, was mit dem jeweiligen Begriff bezeichnet wird. Welchen Schluss Carsons Definitionen nahelegen, ist nicht ganz klar. Allerdings scheint er der Position zuzuneigen, dass wir es beim Lügen und Täuschen mit ethisch neutralen Phänomenen zu tun haben, deren Unterlassung aufgrund bestimmter weiterer Bedingungen – wie der, dass sie Schaden bewirken – vernünft-

tig ist. Hier wäre eine eindeutigere Positionierung hilfreich gewesen. Ein anderes Problem scheint mir zu sein, dass seine Theorie moralischen Nachdenkens in Form von Rationalitätsbedingungen moralischer Urteile seltsam formal und arbiträr bleibt. Um zu wissen, ob ein Urteil vernünftig ist, scheinen inhaltliche Bestimmungen vorausgesetzt werden zu müssen. Wie kann *A* wissen, dass es vernünftig ist, schädliches Lügen und Täuschen zu unterlassen, ohne zu wissen, warum genau es vernünftig ist? Falls für Carson letztlich vernünftig sein soll, was schlechte Konsequenzen vermeidet, bleibt die Frage, wie dieses Kriterium zu verstehen ist und warum das so sein sollte.

Zudem mag an Carsons Definition des Täuschens auf den einen oder anderen die Eingrenzung auf absichtliche Fälle irritierend wirken. Diese Definition erscheint deshalb als zu eng, weil wir den Ausdruck auch in Situationen verwenden, in denen *B* berechtigt ist, zu sagen, dass er oder sie getäuscht wurde durch das, was *A* getan hat, obwohl *A* selbst dies nicht beabsichtigt hat. Kurz: Jemand kann auch dann getäuscht werden, wenn er nicht absichtlich getäuscht wurde. Formulierungen wie „some bullshit is not intended to deceive others“ (62) unterstreichen diese Spannung. So mag *A* vielleicht nicht die Absicht haben, *B* zu täuschen, weil, wie Carson sagt, „one knows that one’s bullshitting is completely transparent to others“ (62), jedoch schließt dies nicht die Möglichkeit aus, dass *B* doch getäuscht wird durch den „Blödsinn“, den *A* erzählt. Angenommen *A* glaubt fälschlicherweise, dass *B* sein Gerede als Gerede durchschaut. In diesem Fall würde *A* *B* unabsichtlich täuschen, obwohl *A* es ist, dem *B*s Irrglauben zu verdanken ist. Andererseits ist es plausibel zu sagen, dass wir den Ausdruck ‚Täuschungsversuch‘ (im Unterschied zu dem Erfolgsverb ‚täuschen‘) nur dann benutzen, wenn wir meinen, dass *A* die Täuschung absichtlich herbeiführt. Nichtsdestotrotz wäre es angebracht gewesen, auf diesen Unterschied einzugehen.

Ferner scheint Carsons Bestimmung von ‚täuschen‘ zugleich auch zu weit, da sie jede Form des absichtlichen Verursachens einer falschen Überzeugung als Täuschen gelten lassen muss. Nehmen wir etwa folgendes Beispiel, das Carson selbst als ein Täuschen klassifiziert: *As* Tochter *C* hat einen Mord begangen, die bislang niemand verdächtigt. Allerdings spricht vieles dafür, dass Person *D* den Mord begangen hat. *A* versucht nun, den Ermittler *B* daran zu hindern, die Wahrheit über *C* zu erfahren. Im passenden Moment macht *A* *B* deshalb betrunken und hält *B* vom Schlafen ab, sodass *B* am nächsten Tag völlig übermüdet und verkatert ist und wesentliche Indizien übersieht. Schließlich überzeugt *B* sich davon, dass *D* den Mord begangen

haben muss. In diesem Fall, so Carson, habe *A*, wenn auch auf eine sehr indirekte Weise, *B* über die Schuld *Ds* und die Unschuld *Cs* getäuscht. Doch dieser Schluss wirkt abwegig. Allein die Tatsache, dass *B* ohne das Eingreifen von *A* die Wahrheit vermutlich entdeckt haben würde, und dass *A* mit dieser Handlung das Ziel verfolgte, *B* dazu zu bringen, sich von der Schuld *Ds* und der Unschuld *Cs* zu überzeugen, scheint nicht schon dafür zu sprechen, dass *A* *B* getäuscht hat. In einem derartigen Fall bietet es sich eher an, von Manipulation zu sprechen.

Zum Abschluss noch eine Bemerkung zu Carsons Bestimmung des Lügens: An der für ihn zentralen Bedingung der Zusicherung der Wahrheit des Gesagten irritiert, dass sie gleichzeitig eine Bedingung ist, nach der *B* die Wahrheit dessen zugesichert werden soll, was *A* sagt. In diesem Sinne erklärt Carson: „statements ordinarily invite trust and reliance.“ (26) Ebenso hingen sie davon ab, dass *A* sie an jemanden richtet, der sie als Aussage prinzipiell verstehen kann. Der Belogene – *B* – scheint also durchaus dazu eingeladen zu werden, der Aussage zu vertrauen und das Gesagte zu glauben. Doch dann stellt sich die Frage, wie es sein kann, dass *A* sowohl wollen kann, dass seiner Aussage Glauben geschenkt wird, als auch (in Situationen, in denen *A* *B* nicht zu täuschen beabsichtigt) dass ihr nicht Glauben geschenkt wird. Entweder scheint *A* also doch notwendigerweise täuschen zu wollen oder die Bedingung der Zusicherung der Wahrheit geht nicht mit der These zusammen, dass *A* *B* nicht notwendigerweise versuchen muss zu täuschen. Und es gibt noch ein zweites Problem: Indem *A* dazu einlädt, der Wahrheit seiner Aussage zu vertrauen, scheint er sich selbst auf die Wahrheit seiner Aussage festzulegen, weil es ansonsten schwer wird, im Sinne der Zusicherung der Wahrheit des Gesagten von einer wirklichen Einladung zu sprechen, seiner Aussage Glauben zu schenken. Allerdings widerspricht dies der von Carson aufgestellten Bedingung, dass *A* eine Aussage trifft, von der er nicht glaubt, dass sie wahr ist, bzw. die er für falsch hält. Offenbar denkt Carson an den Fall, dass *A* den Umstand ausnutzt, dass *B* seiner Aussage Glauben schenken wird, oder dass *A* lediglich so tut, als würde er eine wahre Aussage treffen. Aber dies scheint etwas anderes, als die Wahrheit des Gesagten zuzusichern. Hierzu müsste Carson mehr sagen.

Über die Fruchtbarkeit des detailreichen und klar aufgebauten Buches sollen Kritikpunkte wie diese nicht hinwegtäuschen. Wer sich philosophisch mit den Kategorien der Lüge oder des Täuschens befasst, wird in *Lying and Deception* ohne Zweifel eine instruktive und anregende Lektüre

finden. Carson führt außerdem vor, wie eine systematische philosophische Untersuchung so vertrauter und zugleich verwirrender Phänomene wie ‚Lügen‘, ‚Humbug‘ oder ‚Täuschen‘ aussehen kann.

Thomas L. Carson: Lying and Deception. Theory and Practice. Oxford: Oxford University Press 2010, 280 S.

Markus Gabriel: Sinn und Existenz

Buchnotiz von Carolin Böse-Sprenger

Markus Gabriels *Sinn und Existenz* trägt dem anti-physikalistischen Wiederaufleben von Ontologie und Metaphysik Rechnung und verschreibt sich dem Realismus – einem „*Neuen Realismus*“. Nachdem Kant sein Excalibur in die Erkenntnistheorie hineingetrieben habe, um die metaphysische Frage von dieser abzuspalten und das Ansich der Dinge so in ein unerkennbares Jenseits zu befördern, sei es nun an der Zeit für den Artus-Zug: Der „*Neue Realismus*“, dessen Titel Gabriel selbst geprägt hat, und den er hier unter Berücksichtigung möglicher Einwände weiterentwickelt, wendet sich gegen die Auffassung, die Bedingungen unserer sinnlichen Erkenntnis stünden einem genuinen Wissen der Dinge im Weg, einem Wissen von Dingen, wie sie *an sich* sind. Die große Hürde, die jedes solche Projekt im Zeitalter der Naturwissenschaften überwinden muss, besteht jedoch nicht allein in der Versöhnung von Ding-an-sich und Erscheinung, sondern in der Erarbeitung einer Ontologie, die das nunmehr „*erscheinende Ding-an-sich*“ nicht auf den Bereich des naturwissenschaftlich Beschreibbaren reduziert. Eine Ontologie des erscheinenden, und so für den sinnlichen Denker erkennbaren Dings an sich müsse sich auf nicht-physikalische Gegenstandsbereiche verpflichten, so Gabriel, und zwar ohne eine Totalität aller Gegenstände oder Gegenstandsbereiche anzunehmen.

Das Buch enthält somit drei substanzielle Thesen: Jede Erkenntnistheorie, die kein Skeptizismus sein will, muss erstens eine Ontologie des Dings an sich sein, darf zweitens dieses nicht mit dem Gegenstand der Naturwissenschaften identifizieren, und muss drittens einsehen, dass es die Welt, als ein dem Denken gegenüber stehendes All der Dinge und Tatsachen, nicht gibt. Da Gabriel gerade die Affirmation des Letzteren als die *metaphysische* Idee versteht, kann die Überwindung des Dualismus von Sein und Schein, von Geist und Welt nicht der Wiedervereinigung von Metaphysik und Ontologie bestehen, sondern nur durch die Einsicht in den Unsinn der metaphysischen Idee gelingen. Beschränkte einst Kant sich auf die schlichte Bestreitung der Erkennbarkeit eines Ding-Ganzen – das man „*Gott*“, „*Seele*“ oder eben „*Welt*“ nennen kann –, tritt nun Gabriel seinerseits für einen „*metaphysischen Nihilismus*“ ein, der entlarven soll, dass es den Spalt, in den

Kant sein Excalibur getrieben zu haben meinte, ebenso wenig gibt, wie ein Jenseits des Erkenn- und Denkbaren. Der so vollzogene Artus-Zug besteht darin, sich selbst überflüssig zu machen. An seine Stelle tritt eine „pluralistische Ontologie“ der Sinnfelder, deren objektiv gegebene Strukturen zwar – um willen der Vermeidung jedes Konstruktivismus – dem Denken und seinen begrifflichen Strukturen voraus gehen, aber dennoch, sobald Denker auf den Plan treten, mit den begrifflichen Strukturen des Denkens übereinstimmen sollen. Sinnfelder bilden so denkunabhängige Kontexte, in denen Gegenstände erscheinen („existieren“), ohne dabei ein Struktur-Ganzes, das heißt einen allumfassenden Gesamtkontext der Existenz zu bilden, etwa den Kontext einer allgemeinsten Existenzweise.

Dieser „ontologische Pluralismus“ impliziert einen „epistemologischen Pluralismus“, der selbst noch die Einheit des Wissens negiert, jedoch immerhin insofern liberal ist, als er verschiedene, koexistierende Formen *propositionalen* Wissens zugesteht. An eben dieser Stelle tritt womöglich der entscheidende Schwachpunkt der „Keine-Welt-Anschauung“ zutage: Gabriels Deskriptivismus, der die Form des Denkens und der Tatsache auf die Form der deskriptiven Aussage, die Form der Beschreibung, reduziert. Jede Anschauung, die sich ein Denker von der Welt machte, käme so als weiteres Element zu einer Menge von Tatsachen, die zusammen das Welt-Ganze ergeben sollen, hinzu; jede Menge von Tatsachen müsste sich selbst enthalten und würde so eine erweiterte Menge von Tatsachen ergeben, ad infinitum. Die Welt kann daher jedenfalls kein All, keine abgeschlossene Totalität von Dingen oder Tatsachen sein. Laut Gabriel darf es sie aber auch in der neu-realistischen Sinnfeldontologie nicht geben – etwa als Sinnfeld aller Sinnfelder. Dies nämlich würde uns auf eine grundlegende und allumfassende Beschreibungsebene verpflichten, die ein Koexistieren *de facto* irreduzibler Beschreibungsweisen unmöglich machte und zudem als allumfassend wiederum nur existieren könne, indem sie auch sich selbst beschrieb. Sie müsste *zugleich* Sinnfeld und ein in *demselben* Sinnfeld erscheinender Gegenstand sein, das Ganze *und* eines seiner Teile.

Die Konsequenz freilich, dass ein allumfassendes Sinnfeld in sich selbst erscheinen müsste, um zu existieren, ergibt sich erst aufgrund der postulierten Definition von Existenz als dem „Erscheinen in einem Sinnfeld“. Überdies mag bereits der erkenntnistheoretische Anspruch, den Gabriel mit seinem Existenzbegriff verbindet – sein Anti-Skeptizismus – verbieten, dass man sich des Weltganzen entledigt. Dies gilt zumindest, wollte man Kants

entscheidende Errungenschaft, die kopernikanische Wende der Erkenntnistheorie, ernst nehmen, die in mindestens zwei entscheidenden Einsichten besteht: dass, erstens, Existenz nicht unabhängig von den Bedingungen bestimmt werden kann, unter denen Existierendes erkannt wird, und dass, zweitens, Existierendes zu erkennen heißt, es zu begründen, und zwar in letzter Instanz durch ein „Ding“, das keine weitere Begründung verlangt, insofern es sein eigener Grund ist – sei dieser, wie nach Kant, eine regulative Idee unserer Vernunft oder, wie nach Hegel, die Vernunft selbst. Falls sich die erkenntnistheoretische Funktion eines Ding-Ganzen bzw. eines Dings an sich, also nicht darin erschöpfen sollte, alles zu umfassen, sondern, um der Möglichkeit des Wissens willen, darin bestehen muss, alles, inklusive seiner selbst, zu *erschaffen*, wäre Gabriels meta-metaphysisch nihilistische Ontologie eine *reductio ad absurdum* desjenigen Existenzbegriffs, der mit ihr entwickelt werden soll. Gabriel allerdings hat guten Grund, die kopernikanische Wende umzukehren: Er glaubt, sie münde in einen Konstruktivismus, der die Möglichkeit des Wissens erst recht rätselhaft erscheinen lasse. Im Falle Kants mag das stimmen. Wenn allerdings der einzige Weg zur Vermeidung eines kantischen Konstruktivismus in der vor-kritisch anmutenden Einführung eines bodenlosen, mithin mythisch-gegebenen Mannigfaltigen objektiver Sinn-Strukturen besteht, könnte uns dieser Zug – der *Neue Realismus* – ebenfalls das Wissen kosten. Vielleicht braucht es am Ende gar einen *echten* Artus-Zug.

Markus Gabriel: Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie, Berlin: Suhrkamp Verlag 2016, 507 S.

Christoph Menke: Kritik der Rechte

Buchnotiz von Christian Schmidt

Christoph Menkes *Kritik der Rechte* ist genau das, was der Titel verspricht. Das Buch ist keine Kritik des Gesetzes, der Rechtsprechung oder der Rechtsdurchsetzung – es ist also keine Rechtskritik –, sondern es ist eine Auseinandersetzung mit einer spezifischen juristischen Form, den Rechten, die man haben kann, den subjektiven, den Anspruchsrechten.

Die Kritik an dieser spezifischen juristischen Form beginnt mit einem Erstaunen darüber, dass in dem Moment in dem die bürgerliche Revolution die

politische Macht erobert, sie diese Macht dazu nutzt, durch die subjektiven Rechte einen umfassenden Raum des Privaten auszuweisen, der der Politik von nun an entzogen sein soll. Menke beschwört dieses Staunen durch eine Erinnerung an den Ausdruck herauf, den es in *Zur Judenfrage* des jungen Karl Marx gefunden hat. Doch er belässt es nicht beim Heraufbeschwören. Ein großer Teil des Buches dient dazu, deutlich zu machen, wie wenig selbstverständlich die Figur der Rechte ist. Das zentrale Argument dabei ist, dass die Rechte einen Willen als absolut und unhintergebar setzen, den sie selbst erst entstehen lassen. In diesem Sinne spricht Menke von den subjektiven Rechten als Subjektivierungsform. Die Rechte schaffen räumliche und geistige Sphären der Willkür, in denen Entscheidungen nicht gerechtfertigt werden müssen und schützen dann diese willkürlichen Entscheidungen als Ausdruck eines Eigenen, das ohne solche Räume gar nicht existieren würde.

Beginnt die *Kritik der Rechte* mit einem Erstaunen, so endet sie mit einem Problem. Die Rekonstruktion der Subjektivierungsform „Rechte“ dient der Kritik, indem sie zeigt, dass am Grunde der Rechtsform eine Entscheidung liegt, die auch anders ausfallen könnte. Die Inspiration für das gegenüber den Rechten Andere bezieht Menke ebenfalls vom jungen Marx. Es ist die Figur der politischen Teilnahme, die Idee, Anteil einer Gesellschaft zu sein. Zur Regelung dieses alternativen Anspruchs auf Teilnahme schlägt Menke Gegenrechte vor. Wo die Rechte eine abgetrennte Sphäre der individuellen Willkür etablieren, regeln Gegenrechte die Möglichkeit von Aktivität und Passivität bei der Teilnahme am Gemeinsamen. Das Moment des Rückzugs von den unmittelbaren Ansprüchen anderer, das die Rechte ermöglichen, soll nämlich nicht völlig aufgegeben werden. Die Gegenrechte sollen hier aber eine neue Balance etablieren, sodass der Rückzug nicht länger als Quelle der Teilnahme gilt, sondern eine Dialektik von (Mit-)Bestimmung und Sich-bestimmen-Lassen in Gang setzt.

Die Auflösung der Kritik der Rechte in die Konzeption der Gegenrechte wirft sicher mehr Fragen auf, als sie beantwortet. Die *Kritik der Rechte* bleibt aber auch hierin ihrem Titel treu. Sie ist keine Begründung einer anderen Rechtsordnung, sondern eine Kritik des Bestehenden. Gleichwohl hat diese Selbstbescheidung bereits zu Irritationen bei der Rezeption des Buches geführt. So nimmt etwa Christoph Möllers an, zwischen den Rechten und Gegenrechten bestünde im Ergebnis kein großer Unterschied. Das aber unterschätzt die Radikalität der Kritik. Nimmt man diese ernst, so ist der entscheidende Unterschied, dass das, was die Rechte sichern sollen, die in-

dividuelle Willkür als Basis aller Gesellschaftlichkeit, von den Gegenrechten nicht länger geschützt wird. Christoph Menke fordert in seiner *Kritik der Rechte* nichts weniger als eine neue Subjektivierungsform des gemeinsamen Lebens. Wie diese neue Subjektivierungsform genau aussehen soll, das bleibt noch herauszufinden, und ihre Bestimmung ist vielleicht auch gar nicht die Aufgabe der Kritik, jedenfalls ist sie kein Teil der *Kritik der Rechte*.

Christoph Menke: Kritik der Rechte, Berlin: Suhrkamp Verlag 2015, 485 S.

Jan Cornelius Schmidt: Das Andere der Natur

Buchnotiz von Jürgen Boomgaarden

Über die Natur zu philosophieren dürfte im allgemeinen Bewusstsein als müßig erscheinen. Man kann über sie staunen, sie genießen und sich über sie entsetzen, oder man nimmt sie als unerschöpfliches Potential eigener Kreativität. Doch die aktuellen Fragen nach der Natur des menschlichen Geistes, nach einer verantwortbaren Biotechnologie und Umweltethik kommen ohne ein reflektiertes Naturverständnis nicht aus. Wird – etwa für den Bereich der Hirnforschung – von den Medien vielfach der Eindruck vermittelt, als habe man es bei der Natur mit etwas unmittelbar Selbstverständlichem zu tun, dessen Erkundung nur eine Frage der zur Verfügung gestellten Mittel sei, so ändert sich dieser Eindruck, wenn man die naturwissenschaftliche Forschung in ihren einzelnen Wissensgebieten genauer betrachtet.

Jan C. Schmidt unternimmt mit dem Leser einen sachkundigen Rundgang durch zentrale naturwissenschaftliche Themenfelder, bei dem es ihm gelingt, diffizile Sachverhalte auch für Fachfremde in verständlicher Weiser prägnant darzulegen. Die Kapitel des Buches beruhen auf einführenden Beiträgen oder Vorlesungen, die hier zu einem Ganzen miteinander verbunden sind, aber auch für sich gelesen werden können.

Schon allein die Themen wie Zeit, Zufall, Kausalität, Technik usw. wecken beim Leser Fragen, auf die Schmidt weiterführende Antworten nicht schuldig bleibt. Wichtige Positionen der zumeist jüngeren Forschungsgeschichte werden aufbereitet und auf ihre Plausibilität hin befragt. Dabei macht Schmidt eine in vielen Bereichen der Naturforschung bestätigte grundlegende Eigenschaft von Natur aus: ihre Instabilität. Deren Bedeutung liegt aber nicht in einer vermeintlich destruktiven Wirkung, sondern Instabilität ist

vielmehr als unabdingbarer und kreativer Faktor natürlicher Prozesse anzusehen, mit dem Naturwissenschaft nicht nur zu rechnen hat, sondern der ihr Naturverständnis selbst verändert. „Natur wird als Natur bestimmbar, insofern sie zur Instabilität fähig ist.“ (8) Schmidt zeigt, wie die Beschreibung von Selbstorganisationsprozessen, die Berücksichtigung ihrer zeitlichen Struktur, die nicht nur für die Quantentheorie konstitutive Funktion des Zufalls, die Diskussion um den Kausalitätsbegriff oder das anthropische Prinzip, die Hirnforschung, die zunehmende Naturalisierung der Technik und darüber hinaus Themen wie Umweltethik und Technikfolgenabschätzung die Instabilität der Natur voraussetzen oder wie sie ohne diesen Gedanken einen wesentlichen Aspekt ausblenden würden. Ist damit die Grundlage für ein neues Naturverständnis gelegt? Der Autor sieht wohl zu Recht hier eher eine Ergänzung oder Erweiterung des klassisch-modernen Verständnisses. Dem Leser drängen sich dazu weitere Fragen nach der Verständnismöglichkeit von Instabilität auf. Schmidt kommt an mehreren Stellen, etwa im Anschluss an I. Prigogines oder H. Hakens Überlegungen zur Selbstorganisation (67), darauf zu sprechen, dass dieser Neues schaffenden Instabilität ein minimaler Realismus unterstellt werden müsse. Hier hätte man sich gerne noch weitere Reflexionen gewünscht. Entzieht sich etwas Instabiles nicht *per se* der Frage nach seiner Realität, weil es einen Übergang bezeichnet, der sich einer Strukturierung entzieht? Oder fordert unser Wissen von ihm doch die Anerkennung seiner Realität? So bietet das Buch nicht nur einen willkommenen Einblick in die Diskussion zentraler naturphilosophischer Themen, sondern auch die Skizze eines eigenen naturphilosophischen Ansatzes, der zum weiteren Nachdenken herausfordert.

Jan Cornelius Schmidt: Das Andere der Natur. Neue Wege der Naturphilosophie, Stuttgart: Hirzel Verlag 2015, 360 S.

Ungläubige Verachtung. Kleine Studie politischer Selbsttäuschung

Kolumne von Peter Wiersbinski

Das vergangene Jahr war, wie Roger Cohen in der *New York Times* festgestellt hat, ein Jahr der Wut und ihrer Manifestationen.¹ Enorme Flucht- und Migrationsbewegungen im Nahen Osten und nach Europa sowie der islamistische Terror in Frankreich, Belgien und schließlich in Deutschland geben vordergründig die Ursache ab für eine Ehrfurcht einflößende nationenübergreifende Sammlung und Neukonstitution rechtskonservativer, nationalistischer, anti-demokratischer, protektionistischer, xenophober und identitärer Begehren in Europa und den USA. Die Stimmung, die dieser politischen Erscheinung zugrunde liegt, ist zuerst und im Grunde: Wut, Aufgebrachtheit, aufs Äußerste gespannte Unzufriedenheit. Sie manifestiert sich in den Erfolgen von Pegida und AfD in Deutschland, im demokratischen Willen zum Brexit und schließlich in der Wahl von Donald Trump zum Präsidenten der Vereinigten Staaten. Das Ergebnis der Wahl des Bundespräsidenten in Österreich verblasst in dieser Reihe, sie ist bei nicht ganz der Hälfte der Stimmen für den Kandidaten der FPÖ schließlich „noch einmal gut gegangen“.

Aggression speist jedoch nicht allein die Triumphe der neuen und Neuen Rechten.² In einer anderen Gestalt, nicht als unverstellte Wut, leitet und formt sie vielmehr, wo auch immer die beiden Lager der aufreißenden Gesellschaften aufeinandertreffen, auch die Reaktion derjenigen, die sich als humanistisch, links oder progressiv verstehen und für Offenheit, Asylrecht und „Willkommenskultur“ eintreten, jedenfalls aber am liberalen, demokratischen Status Quo aus verschiedensten Gründen festzuhalten entschlossen sind. Den Protagonist/inn/en, Träger/inne/n und Sympathisant/inn/en der neurechten Sammlung treten ihre Gegner/innen mit *Verachtung* gegenüber. Selbstsichere Verachtung liegt in Heiko Maas' angewidertem Grimassieren

¹ Cohen, Roger: „The Rage of 2016“, *The New York Times*, 5.12.2016, http://www.nytimes.com/2016/12/05/opinion/the-rage-of-2016.html?_r=0.

² Trump lässt sich nicht eigentlich in die Neue Rechte einreihen, die ein europäisches Phänomen ist und sich etwa im Fall der AfD auf die Protagonist/inn/en der Weimarer Konservativen Revolution beruft. Ich spreche daher von der „neuen Rechten“, mit kleinem „n“, was die Neue Rechte mit umfassen soll.

und in seinen Einwortrepliken auf Björn Höcke mit dem deutschen Wimpel über der Lehne,³ in der vielfach auf *facebook* geteilten und wiederholten Ankündigung, man werde alle Trump-Anhänger oder -Relativierer ohne Diskussion aus der Freundesliste entfernen, in Gabriels „Pack“, in de Maizières Rede von den „Rattenfängern“ bei Pegida, im genüsslichen Auflisten der Rechtschreibfehler von hetzenden Kommentarspaltenhelden und der Empfehlung, erst einmal Deutsch zu lernen, im millionenfach wiederholten Gerücht von der „Dummheit“ der neuen Rechten.

Solche Verachtung mutet auf den ersten Blick erklärlich an – eine vielleicht angemessene, zumindest aber nachvollziehbare Antwort auf den entfesselten Wahn und Menschenhass, der sich in den Äußerungen und Handlungen von Trump-, Brexit- und AfD-Anhänger/inne/n zeigt, im perfiden und virtuosen Spiel mit Ressentiments, in Lügen, Verleumdungen, willkürlichen Kurzschlüssen, in Hämie und Schadenfreude über jeden neuen Anschlag oder schlicht in der blanken Gewalt, die Geflüchtete, Einwanderer und Muslime täglich zu erdulden haben. Die Verachtung von Linken, Liberalen und Demokraten gäbe, stünde sie allein, keinen Anlass zu Misstrauen. Sie gäbe keinen Anlass zu Misstrauen, ginge sie nicht einher mit der nicht weniger konsistenten und nicht weniger dominanten Reaktion der *Ungläubigkeit* angesichts der Erfolge der Rechten. Gänzlich offen lag diese Ungläubigkeit zutage nach Trumps Sieg. Clinton-Wähler/innen berichteten, sie hätten sich am Morgen nach der Wahl übergeben. Ein tief empfundenes „Das kann nicht sein! – Wie ist das möglich?“ schwang noch in fast jedem Kommentar mit, in der liberalen Presse ebenso wie in den sozialen Medien. Nicht anders war es nach dem Votum für den Austritt Großbritanniens aus der EU: allgemeines Entsetzen, der Eindruck, dass geschehen ist, was nicht sein kann.⁴ Von diesen Ereignissen und ihrer Rezeption fällt jedoch, so scheint mir, ein Licht zurück auch auf die jüngsten Wahlerfolge der AfD und auf die vieltausendfache Mobilisierung, die Pegida Montag für Montag über fast zwei Jahre hingelang. AfD- und Pegida-Gegner/innen waren und sind womöglich in gerin-

³ So in Günther Jauchs ARD-Talkshow vom 18.10.2015: „Pöbeln, hetzen, drohen – wird der Hass gesellschaftsfähig?“

⁴ Dass diese Ungläubigkeit sowohl in den USA als auch in Großbritannien von einer inkuraten Wahlprognostik flankiert wurde, widerspricht meiner Beobachtung nicht. Keine Ungläubigkeit dieser Art hätte sich eingestellt, wenn 2012 entgegen der Umfragen nicht Obama sondern Mitt Romney gewonnen hätte.

gerer Intensität aber doch auch mit Ungläubigkeit darüber geschlagen, was in ihrem Land geschieht und also möglich ist.

Für diese Ungläubigkeit gilt dasselbe, was ich über die Reaktion der Verachtung gesagt habe. Sie wäre allein keine ungewöhnliche, keine fragwürdige Erscheinung. War es nicht überraschend und unerwartet, dass sich 17.000 Menschen in Dresden unter dem Wahnbild einer „Islamisierung des Abendlandes“ zusammenschließen?⁵ 1000 gewiss, 5000 vielleicht, aber 17.000? Und war es nicht überraschend und unerwartet, dass die AfD in Sachsen-Anhalt über 24 Prozent der Stimmen erhielt, nur 5 Punkte weniger als die CDU? Und dass der politisch weitgehend unerfahrene, über so gut wie keine Unterstützung verfügende Unternehmer Trump nicht nur zum Nominierten der *Grand Old Party* wurde, sondern auch die Wahl für sich entschied? Nun, zumindest *könnten* diese Dinge überraschend sein – es liegt kein Widerspruch darin, eine bestimmte politische Situation als gewiss anzunehmen und dann zu erfahren, dass die Annahme falsch war. Aber dass eben dieselben, die mit fassungsloser Ungläubigkeit vor Trumps Sieg stehen, ihn, seine Politik und seine Wähler/innen verachten, muss an dieser Ungläubigkeit zweifeln lassen.

Verachtung und Ungläubigkeit fügen sich nicht zueinander. Sie bilden eine stabile, aber in sich entzweite Konstellation politischer Psychologie, die Haltung der *ungläubigen Verachtung*. Diese Haltung ist ein Paradox, oder, wenn das zu hoch gegriffen sein sollte, zumindest von tiefen und kaum eingestandenen Spannungen geprägt. Sie ist, so lautet meine Vermutung, das Symptom einer kollektiven Selbsttäuschung aufseiten derjenigen, die sich in luzider und rechtschaffener Opposition zur neuen Rechten wähnen. Die ineinander verwobenen und aufeinander angewiesenen Elemente dieser Gemütslage unterminieren einander: Die Ungläubigkeit rückt die Verachtung in ein Zwielicht und die Verachtung verrät ihrerseits das Präventöse der Ungläubigkeit. Offen und reflektiert lassen sich beide Einstellungen nicht halten. Selbsttäuschung über ihr Verhältnis und ihre Wurzeln ist die Bedingung für ihre Stabilität.

Die Spannung zeigt sich, wie mir scheint, schon an der Oberfläche. Verachtung setzt zumindest die Behauptung einer innigen Bekanntschaft mit dem voraus, was verachtet wird. Indem man verachtet, erklärt man, das

⁵ Die Zahl wurde vom Team von Dieter Rucht vom Berliner WZB ermittelt, die Angaben der Polizei lagen deutlich höher.

Verachtete durchschaut, ergründet und verstanden zu haben. Man erklärt, dass es keiner weiteren Aufmerksamkeit wert ist. In jedem „Dir muss ich nicht zuhören, denn Du bist nichts“ steckt auch ein „Du kannst mir nichts Neues sagen“. Die Ungläubigkeit auf der anderen Seite, die Trumps Wähler/innen, den Brexit-Befürworter/inne/n und den AfD-Unterstützer/inne/n entgegenschlägt, ist recht offenkundig nicht allein ein Erstaunen über die schiere Menge der anderen. Es ist nicht allein das Erstaunen darüber, dass so viele Menschen eine politische Position vertreten, die man durchschaut hat und zurecht ablehnt. Es ist zugleich und unausweichlich die Ratlosigkeit darüber, wie es möglich ist, dass andere überhaupt diese verachtete Position vertreten. Das eine lässt sich vom anderen nicht trennen: Es ist wohl möglich, dass einige wenige dumm sind, verblendet und hassenswert in ihren Überzeugungen, aber eine Position, hinter der sich mehr als ein Drittel einer ganzen Gesellschaft frei versammelt, unter ihnen nächste Verwandte und Freunde, lässt sich schwerlich als *nur* dumm, *nur* verblendet und *nur* rechtlos denken. Die ungläubige Frage, wie es sein kann, dass *so viele* sich für *diese Option* entscheiden, konterkariert die Selbstgewissheit der Verachtung, längst verstanden zu haben, wer diese anderen sind und warum sie so entscheiden.

Wenigstens ein Teil der ungläubigen Verachtung ist also unwahr. Ich denke, wie gesagt, dass beide Elemente ihre Vitalität einer sich selbst verbergenden Täuschung verdanken, aber im Zentrum der Selbsttäuschung steht doch die Ungläubigkeit. Ich nehme es uns schlicht nicht ab, dass wir von Trumps *forgotten men and women* und von ihren Verwandten in Europa nichts wussten, bis uns Wahlergebnisse die Augen öffneten und eines Besseren belehrten. Ich bestreite, dass uns nicht schon lange bekannt ist, dass der schiere Hass auf den Status Quo, unter welcher politischen Gestalt auch immer er sich artikulieren mag, die Kraft besitzt, große Teile und vielleicht sogar die politische Mehrheit der Gesellschaft zu vereinen. Es ist nicht wahr. Wir wussten das und wissen, dass wir es wussten. Die Ungläubigkeit im Angesicht der Triumphe der neuen Rechten ist leere Präntention.

Woher nehme ich diese Gewissheit? Und worin gründet diese Selbsttäuschung? Die Antwort auf beide Fragen lässt sich am Besten auf einem Umweg geben, ein Umweg, der das, was den Ungläubigen das Nächste und Bekannteste ist – der verstellte Grund ihrer Selbsttäuschung – zunächst von Ferne und von Außen betrachtet. Der Umweg beginnt mit der Feststellung, dass die erste nationenübergreifende Revitalisierung rechter Bewegungspo-

litik seit dem Zweiten Weltkrieg sich nicht erst seit 2015, sondern seit wenigstens zehn, in manchen Staaten seit 20 Jahren vorbereitet. Migration und islamistischer Terror sind nicht ihre Ursachen, sondern bestenfalls ihr Katalysator. In Deutschland begann die Mobilisierung vergleichsweise spät, aber mit dem Widerstand gegen den Baden-Württembergischen Bildungsplan, den Montagsmahnwachen, Pegida und HoGeSa doch gut ein bis anderthalb Jahre vor der folgenreichen Aussetzung des Dublin-Verfahrens durch die Bundesregierung im August 2015. In Frankreich hatte der Front National schon 2002 bemerkenswerten Erfolg bei den Präsidentschaftswahlen, in Österreich, den Niederlanden, der Schweiz und anderen Ländern sind Parteien der Neuen Rechten ebenfalls seit Langem als Mehrheitsparteien etabliert. Die *Tea-Party*-Demonstrationen waren geistig und personell Vorläufer der Massen, die Trumps Wahlkampf trugen. Es ist also falsch und blauäugig – ja, es schließt sogar schon einen Aspekt der Selbsttäuschung mit ein, die ich beschreiben will – den gegenwärtigen Aufbruch nach Rechts auf die jüngste Migration nach Europa und den europäischen Dschihad zurückzuführen.

Diese Entwicklung hat statische und dynamische Bedingungen. Rassismus, Nationalismus und die Bereitschaft, an die Verschwörung von Eliten und Medien gegen „das Volk“ zu glauben, sind Konstanten in allen modernen Demokratien. Kein rechter Politiker kann agieren, ohne sie als Katalysatoren seiner Ambitionen zu nutzen. Entscheidend sind trotzdem die dynamischen Bedingungen. Insbesondere für Deutschland drängt sich der Zusammenhang mit der Agenda 2010 auf. Unter der existenziellen Drohung des nach einem Jahr der Arbeitslosigkeit für alle ungeachtet ihres Alters, Familienstandes und bisherigen Verdienstes gleichermaßen vorgesehenen ALG II haben die Deutschen sich den Instrumenten einer auf Exportweltmeisterschaft zielenden wettbewerbsorientierten Neugestaltung der Arbeit ergeben: Lohn-„Zurückhaltung“, Leiharbeit, Expansion des Niedriglohnsektors, Flexibilisierung von Arbeitsverträgen und des Kündigungsschutzes. Die Agenda-Reformen sind dabei nur Symptom und Affirmation einer früher beginnenden neoliberalen Umwälzung der Verhältnisse in allen westlichen Industrienationen. Der Soziologe Wilhelm Heitmeyer hat sie als schleichende Ökonomisierung des Sozialen beschrieben.⁶ Menschen nehmen sich selbst und andere, ihre Lebensentwürfe und ihre Beziehungen immer konsistenter un-

⁶ Vgl. Heitmeyer, Wilhelm: „Rette sich, wer kann“, in: *Tageszeitung* vom 28.2.2012, <http://www.taz.de/!5099708>.

ter den Aspekten der Konkurrenz, der Effizienz und der Nützlichkeit wahr. Sie denken und handeln in den Kategorien einer entmenschlichenden Entwertung. Sozial und wirtschaftlich Schwache werden als wertlos angesehen und sehen sich selbst so. In der Folge artikuliert sich die ewige Abstiegsangst der arbeitenden Unterschicht und der Mittelschicht neu und intensiviert sich. Bloß nicht zu denen da unten gehören zu müssen, ist zum Lebensinhalt und Lebenshorizont ganzer gesellschaftlicher Klassen geworden.⁷ Was die Agenda-Reformen nach sich gezogen haben, die reale Verschlechterung von Lebens- und Arbeitsbedingungen, die reale Zersetzung sozialer Institutionen und das reale Anwachsen von Ungleichheit, wird akzeptiert, weil die Kategorien der Entwertung die Grundlage der politischen Gestaltungsspielräume bilden.

Heitmeyers Analyse liest sich wie das fehlende Puzzlestück zu der wie im luftleeren Raum ansetzenden rechten Mobilisierung. Denn das politische Angebot der nationalen Solidarität mit all seinen Facetten – Globalisierungsfeindschaft, Protektionismus, Hass auf die Wirtschaftseinheit Europa – antwortet viel präziser auf die Kränkung der neoliberal gewerteten und sich selbst wertenden Menschen, als es die Rede von Demagogen, Populisten und „Rattenfängern“ weismachen will. Sie wollen mehr und anderes sein. Oder wenigstens glauben dürfen, mehr und anderes zu werden. In der Identifikation mit dem eigenen Volk, der eigenen Nation liegt das allein noch überzeugende Versprechen eines solchen Mehr und die unmittelbare ideelle Entschädigung für alle Entbehungen, die zu lindern kein rechter Politiker je in Aussicht stellt. Allgemeiner Wohlstand, soziale Gerechtigkeit, die Erneuerung des Sozialstaats, der Abbau von Ungleichheiten sind weitgehend unattraktive Topoi geworden, denn diejenigen, die ihr Dasein in neoliberalen Kategorien entwerfen, glauben nicht nur nicht mehr an die Realisierbarkeit solcher Ziele, sie sehen sie nicht einmal mehr als wünschenswert an. Sie wären glücklich, die ungeheuerlichsten Ungerechtigkeiten in ihren Gesellschaften zu ertragen, wenn sie nur trotz dieser Ungerechtigkeiten wertvoll sein dürften, wertvoll in einem anderen Sinne: als Teil eines Volkes, kraft dessen Einheit auf einem jeden Glied, so elend es auch sein möge, – auf jeder Norma-KassiererIn, auf jeder AltenpflegerIn und auf jedem DHL-Fahrer – der Glanz der oberen Zehntausend liegt.

⁷ Vgl. dazu auch die Forschung des Soziologen Heinz Budde.

Die Ökonomisierung des Sozialen erfasst jedoch nicht nur die Wähler/innen von Trump, FN, FPÖ und AfD. Sie bestimmt nicht minder die Lebensentwürfe und die politischen Bedürfnisse derjenigen, die gegenüber den neuen Rechten mit ungläubiger Verachtung geschlagen sind. Dass sie für das Angebot der nationalen Solidarität nicht empfänglich zu sein scheinen, liegt schwerlich daran, dass sie schlicht zu den ökonomischen Gewinnern des neoliberalen Umbaus gehören. Die Zahl dieser Gewinner ist überschaubar. Die Ablehnung von Rassismus, das Unverständnis für nationalistische Gefühle, ein abstrakter Vorbehalt gegenüber allem, was offenkundig rechts steht, mögen den politischen Willen zum Festhalten am Status Quo zum Teil erklären. Zum Verständnis der paradoxen Reaktion, die wir verstehen wollen, ist etwas anderes wichtiger. Vom Neoliberalismus und seiner Bewertungsordnung profitieren nicht nur diejenigen, die im ökonomischen Sinne auf der Gewinnerseite stehen. Es profitieren auch die ökonomischen Verlierer, solange es ihnen gelingt, daran zu glauben, dass die neoliberale Zersetzung einer normativ dichten, offenkundig weniger Freiräume bietenden sozialen Ordnung ihren narzisstischen Ambitionen, ihrem Willen zur autonomen Gestaltung des eigenen Lebensentwurfs entgegenkommt. Es profitieren die Praktikant/inn/en, die Volontäre und Volontärinnen, die Start-Up-Gründer/innen und Quereinsteiger/innen, die Selbstständigen und befristet Angestellten, die Blogger/innen und der wissenschaftliche Mittelbau und nicht zuletzt die innereuropäischen Wirtschaftsmigrant/inn/en, solange sie sich in der Überzeugung zu halten vermögen, nur auf dem frei gewählten Weg zu etwas Anderem zu sein, das sie beizeiten aus der Fülle des aller Konventionen Ledigen frei wählen werden. Das Vermögen, sich in dieser Überzeugung zu halten und damit die neoliberale Bewertungsordnung als die Ermöglichung und Erfüllung von autonomer Selbstverwirklichung aufzufassen, entschärft jedoch nicht die Kränkung, die mit dieser Ordnung einhergeht. Diese Kränkung, die Angst vor ihr und der Wunsch, für sie entschädigt zu werden, sind vielmehr die Bedingungen für den Glauben an die maßlose Freiheit im Neoliberalismus. Was das Heilsversprechen der nationalen Solidarität für die eine Seite der Entwerteten ist, ist die Phantasmagorie der unendlichen Möglichkeiten für die andere. Die Aussicht, mit der so eingerichteten Welt versöhnt zu sein, hat keine.

Damit ist mein Umweg am Ziel angelangt – bei dem, was den Ungläubigen das Nächste und Bekannteste ist. Die Ungläubigkeit und Überraschung, mit der die Seite der profitierenden Verlierer auf die Selbstbehauptung der

offen wütenden Verlierer reagiert, ist präventiv. Denn sie kennen die Kränkung und die Bedrohung, die mit der Ökonomisierung des Sozialen einhergeht, aus eigener Erfahrung. Sie kennen oft aus eigener Erfahrung das Grauen, das jede und jeden erfasst, der das Jobcenter betritt, die Angst der Frage, ob man wirklich besser davonkommen wird als die physisch vom Langzeitbezug Gekennzeichneten, und die bedrückende Ohnmacht, die hinter jedem beruflichen Erfolg, jeder Behauptung im Wettbewerb der Lohnabhängigen steht. Sie kennen die gerechte Wut, die aus diesen Erniedrigungen erwächst. Und deshalb ist es ihnen tatsächlich ganz und gar nicht rätselhaft, woher der kompromisslose Hass derjenigen rührt, die sich dem Versprechen der nationalen Solidarität zuwenden.

Die ungläubig Verächtlichen kennen diese Wut aber noch tiefer. Sie kennen Sie als Wut, die sie selbst in sich hervorbringen. Sie entscheiden sich, im Namen von Individualismus und Selbstbestimmung von der Zersetzung sozialer Gefüge und Normen zu profitieren, die der Neoliberalismus unschenkt. Und damit entscheiden sie sich, selbst die Quelle der Verachtung zu sein, indem sie profitieren. Sie streichen ihren Profit ein, indem sie ihren ohnehin befristeten Anstellungen, ihren ohnehin von heute auf morgen sich ergebenden und wieder ausbleibenden Projekten und ihren ohnehin nur Entwicklungsziele umsetzenden Paarbeziehungen nicht nachtrauern, weil sie sich die triumphale Gewissheit erlauben, auch weiterhin vom Strom der Ungewissheit zur nächsten Anstellung, zum nächsten Projekt, zum nächsten *significant other* getragen zu werden. Sich diese Gewissheit erlauben zu können, setzt aber nicht nur das Denken und Handeln in, sondern auch das Einverständnis mit den Kategorien der Ökonomisierung des Sozialen voraus, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen müssen die profitierenden Verlierer die Verfassung der Welt, in die sie den Erfolg ihrer Selbstbestimmung projizieren, schlicht *gutheißen*, denn sie ist die Grundlage ihres Profits. Zum anderen aber müssen sie den Verlust stabilisierender Normen und Konventionen selbst *vorantreiben*, denn was sie als Selbstbestimmung genießen und ausüben, ist nichts anderes als die fortschreitende Befreiung von diesen Normen und Konventionen. Wären sie nicht ohnehin erfüllt von der Sehnsucht, aus dem Strom abstrakter Autonomie herauszustürzen, aufzuschlagen auf dem Boden der Verluste und Schmerzen, die die neoliberale Existenzweise mit sich bringt, sie müssten diese Sehnsucht erfinden, um etwas zu haben, an dem sich die negative Befreiung erfahren lässt. Als profitierende Verlierer richten sie die Verachtung konstitutiv gegen sich selbst, gegen das, was

Ihnen lieb und teuer ist, weil ihr Profit im Sich-Erheben über das liegt, was lieb und teuer ist. Deshalb kennen sie das, was sie verachten und die Wut, die aus dieser Verachtung resultiert, inniglich: als ihr Eigenes. Und als ihr Eigenes finden sie es in denen wieder, die nur verlieren, nicht profitieren. Das macht den Unglauben angesichts der Wut der anderen zu einer bloßen Behauptung.

Nötig wird diese Behauptung aber, weil schon die Andeutung der Möglichkeit, dass Verlusterfahrungen, Kränkungen und gerechte Wut sich zu einer einhelligen, in ihren Zielen und Erzählungen übereinstimmenden Reaktion zusammenschließen könnten, die Grundlage des Lebensentwurfs der profitierenden Verlierer infrage stellt. Der Genuss der abstrakten Autonomie, der Freiheit, die bloß in der Befreiung von einer sozialen Ordnung liegt, gründet sich auf dem Selbstverständnis, dass Gemeinsamkeit, Einhelligkeit, Übereinstimmung und Solidarität – alles das, was ihnen in den Erfolgen der neuen Rechten gegenübertritt – nicht nur nicht mehr gebraucht werden, nicht nur realitätsfremd und lächerlich geworden sind, sondern *gar nicht mehr möglich sind*. Wonach es die profitierenden Verlierer selbst verlangt – Verlässlichkeit, Sicherheit, Überschaubarkeit, Gemeinsamkeit, Nähe, Vertrauen –, danach streben sie deshalb nicht, weil in ihrer Verachtung dieser Werte die Meinung liegt, dass ein solches Streben von vornherein vergeblich bleiben muss. Diese Meinung erst erlaubt es ihnen, aus dem fortgesetzten Verlust den Profit der schrankenlosen Selbstbestimmung zu schlagen. Und diese Meinung wird zugleich durch ihre eigene, in ihnen selbst genährte Wut fortgesetzt Lügen gestraft. Sie selbst sind Urheber der Stimme in sich, die nach der Aufkündigung des Einverständnisses mit dem Status Quo verlangt, und sie selbst müssen dieser Stimme das Recht streitig machen, um den Status Quo genießen zu können. Deshalb kennen sie das ungeheure Potential der Wut der Verlierer und deshalb müssen sie ihr Wissen vor sich selbst verbergen. Nachdem der Neoliberalismus die Regierung der Individuen und damit die Unterwerfung, Zurichtung und Zumessung ihrer Interessen und Bedürfnisse in diese selbst verlegt hat, zeigt sich nun auch die Spaltung der ganzen Gesellschaft in der Spaltung jedes Einzelnen, der sie bejaht und will. Die aber, die sich trotzig die Regression erlauben, den Neoliberalismus in dem Bewusstsein abzulehnen, dass keine Alternative bekannt und die Katastrophe wahrscheinlicher ist als der sanfte Ausgang aus dieser globalen Organisationsform, dürfen mit ihrem Hass eins sein.

In dieser Konstellation kann auch die Verachtung der profitierenden Verlierer nicht sie selbst bleiben. Hinter ihr steht die schmerzliche Sehnsucht, der eigenen Wut endlich glauben zu schenken, sich endlich selbst mit vielen anderen hinter einer Sache und unter einer Idee vereinigen zu dürfen. Vielleicht sogar, sich zuletzt auf die Seite der anderen zu schlagen oder sich mit diesen zusammenzuschließen.

Autoren

Kathi Beier studierte in Leipzig, Erfurt und als DAAD-Stipendiatin am Worcester College der Oxford University. Promotion 2010 am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt. Von 2009 bis 2011 Lehrende am Philosophischen Seminar der Georg-August-Universität Göttingen. Von 2011 bis 2015 Assistentin am Institut für Philosophie der Universität Wien. Seit 2015 als Gastforscherin am Hoger Instituut voor Wijsbegeerte der KU Leuven, Belgien. Aktueller Forschungsschwerpunkt: der Begriff der Tugend bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Publikationen: *Selbsttäuschung* (de Gruyter 2010), *Substanz denken. Aristoteles und seine Bedeutung für die moderne Metaphysik und Naturwissenschaft*, hrsg. zusammen mit Thamar Rossi Leidi (Königshausen & Neumann 2016).

Amber Griffioen studierte Philosophie, Germanistik und Linguistik am St. Olaf College in Northfield, Minnesota. Promotion in Philosophie 2010 an der University of Iowa mit einer Arbeit zur Selbsttäuschung. Seit 2010 Research Fellow am Institut für Philosophie der Universität Konstanz. Forschungsaufenthalte in Deutschland, den USA und im Iran. Forschungsschwerpunkte: Faith and the Religious Imagination, Handlungstheorie, Sportphilosophie. Publikationen: *Interpreting Religion. The Impact of Friedrich Schleiermacher's Reden über die Religion for Religious Studies and Theology*, hrsg. zusammen mit Dietrich Korsch (Mohr-Siebeck 2011); „Truthiness, Self-Deception, and Intuitive Knowledge,“ in: *The Daily Show and Philosophy. Moments of Zen in the Art of Fake News*, hrsg. von Jason Holt (Blackwell Publishing 2007).

Christoph Michel studierte Philosophie an den Universitäten Regensburg und Tübingen. Promotion an der Ruhr-Universität Bochum im Juli 2012. Gastaufenthalte am MIT und der UNAM Mexico City. Von 2012 bis 2016 Post-Doc am Institut für Philosophie der Universität Stuttgart. Zurzeit am Institut für Philosophie der Universität Regensburg mit einem Projekt der Fritz-Thyssen-Stiftung zum Thema „Rational Pragmatics. Attitudes and Rationality in Context“. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Rationalitäts- und Einstellungstheorie, Philosophie der Kognition. Publikationen: *Self-Knowledge and Self-Deception. The Role of Transparency in First-Personal Knowledge*

(Mentis 2014), „Self-Deception as Pseudo-Rational Regulation of Belief“ (zusammen mit Albert Newen), in: *Consciousness and Cognition* 19, 2010.

Christiane Turza ist Doktorandin am Institut für Philosophie der Universität Münster. Sie arbeitet zum Begriff der Manipulation von Personen und dessen ethischen Status. Ihre Forschungsinteressen liegen in der Ethik, Metaethik, Handlungstheorie und Philosophie des Geistes. Forschungsaufenthalte an der University of Pittsburgh. Abschluss: Magistra-Artium in den Fächern Philosophie, Soziologie und Französisch an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Peter Wiersbinski studierte Germanistik, Philosophie und Psychologie in Leipzig und Lyon. 2017 Promotion an der Universität Leipzig mit einer Arbeit über moralischen Relativismus. Seit April 2016 Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Universität Regensburg. Forschungsschwerpunkte: Metaethik, Handlungstheorie, Ethik, Ästhetik. Publikationen: „Gelingen für mich, misslungen für Dich? Warum wir den ästhetischen Relativismus nicht brauchen“, in: *der architekt* 5, 2015. „Die kategoriale Konzeption der anthropologischen Differenz und die empirische Erforschung des Menschen“, in: *Interdisziplinäre Anthropologie* 4, 2016.

Impressum

Redaktion

Johann Gudmundsson, Falk Hamann, Peter Heuer, Christian Kietzmann, Christiane Turza, Peter Wiersbinski

Titelbild

Unbekannter Fotograf, Mehrfachporträt von Marcel Duchamp, Silbergelatine-Abzug, 1917.

Herausgeber

ETHOS e. V. | Verein für Ethik und Philosophie

Bergerstraße 2

04347 Leipzig

Phone: 0177/5152957

Email: philoklesonline@gmail.com

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion. Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e. V.

<http://philoklesonline.wordpress.com>

ISSN 1437-806X