Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 51 (1992)

Artikel: Willensschwäche, Selbsttäuschung und andere Perplexitäten

Autor: Hügli, Anton

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883029

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 09.12.2025

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

Das vernünftige Subjekt im Schatten des Kontingenten

Studia Philosophica 51/92

ANTON HÜGLI

Willensschwäche, Selbsttäuschung und andere Perplexitäten

1. Der Mensch – ein rationales Wesen?

Niels Bohr wird einmal von einem Bekannten in seiner Skihütte besucht. Der Besucher sieht, dass ein Hufeisen über der Tür hängt und fragt erstaunt:«Sie, als Naturwissenschafter, glauben daran?» Bohr: «Selbstverständlich glaube ich nicht daran, aber ich habe mir versichern lassen, dass Hufeisen auch dann wirken, wenn man nicht an sie glaubt.»

Selbstverständlich – und dazu hätte es dieser Anekdote nicht bedurft – glauben wir alle nicht daran, was die Philosophen von uns Menschen behaupten: dass wir vernünftige Wesen seien. Aber auf der anderen Seite sind wir – zumindest in dem Augenblick, in dem wir diese Feststellung treffen – davon überzeugt, durchaus vernünftig zu urteilen. Und damit stecken wir auch schon mitten in den Schwierigkeiten: Wenn das einzig Vernünftige darin besteht, nicht an die Vernünftigkeit des Menschen zu glauben, dann ist es nicht unvernünftig anzunehmen, dass es überhaupt nichts Vernünftiges gibt.

Angesichts solcher schwindelerregender Paradoxien gibt es nur einen Ausweg: die Flucht in die Ernsthaftigkeit. Dank Bertrand Russell und seiner logischen Typenlehre[1] wissen wir auch, wie man die Ernsthaftigkeit wahren und solche Paradoxien vermeiden kann: Man muss es tunlichst unterlassen, Aussagen zu machen, die sich selbst zum Gegenstand haben: Der berühmte Kreter zum Beispiel sollte zumindest sich selbst ausnehmen, wenn er von den

1 A.N. Whitehead/B. Russell, *Principia Mathematica*, Cambridge 1910–13, Bde. I–III.

Kretern behauptet, dass sie lügen, und wer die menschliche Vernunft anzweifelt, sollte nicht auch gleich seine eigene Vernunft miteinbeziehen.

Ich will mich deshalb bemühen, ernsthaft zu bleiben, alle Selbstbezüglichkeiten zu unterdrücken und die menschliche Vernunft für einmal zu betrachten, als wäre sie ein fremdes, aussermenschliches Phänomen.

Um des Argumentes willen will ich dabei von der Hypothese ausgehen, dass es durchaus richtig sei, was man – gemäss dem altehrwürdigen, wahrscheinlich auf Alkmaion zurückgehenden Topos – vom Menschen immer wieder zu behaupten pflegt: dass er sich von allen Lebewesen dadurch unterscheide, dass er ein vernünftiges Wesen sei, d.h., dass er allein denken und begreifen könne[2]. Dieser Topos dürfte auch schwer zu widerlegen sein. Die Tatsache jedenfalls, dass der Mensch als Individuum und als Spezies in der Regel eher Unvernunft als Vernunft an den Tag legt, kann kaum als Gegenbeweis dienen. Denn zur Entlastung liegt auch schon ein anderer Topos bereit: Im Unterschied zu den Göttern sind wir Menschen endliche und unvollkommene Geschöpfe, von äusseren, unserer Macht entzogenen Bedingungen abhängig. Menschen können sich deshalb irreführen oder täuschen lassen, sie können unaufmerksam, voreilig oder unvorsichtig sein, kurzsichtig und unbedacht, sie können Fehler machen, sich vergreifen, versprechen oder verrechnen, sich widersprechen, halluzinieren und phantasieren und dergleichen mehr.

Die angebliche Vernünftigkeit des Menschen ist daher, genau besehen, keine Beschreibung seines faktischen Verhaltens, sondern eine – wie man heute sagt, kontrafaktische Aussage, die sich am besten wiedergeben liesse in der Form eines irrealen Konditionalsatzes: nicht mit der Formel also, «Menschen sind vernünftig», sondern «Wenn die Umstände günstiger wären, könnten Menschen durchaus vernünftig sein».

Und welches sind die Umstände, unter denen sie es wären? Die Antwort müsste lauten: Menschen sind an sich immer vernünftig, ausser wenn sie daran gehindert werden, es zu sein. Das Merkwürdige an den menschlichen Fehlleistungen, Defekten und Mängeln ist nämlich dies, dass es nicht Dinge sind, die Menschen bewusst, planmässig und absichtlich tun, sondern Dinge, die ihnen, wie man so schön sagt, unterlaufen oder widerfahren.

Mit den Irrtümern und Fehlern ist es – in Erinnerung an eine antike Fangfrage ausgedrückt – wie mit den Läusen: Wir haben sie, solange wir sie nicht haben, und wir haben sie nicht mehr, wenn wir sie haben. Ein entdeckter und dingfest gemachter Irrtum ist eben – kein Irrtum mehr. (Womit ich natürlich

2 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. W. Kranz, Berlin ^{6}1951, Bd. II, S. 215, 24 B 1a.

nicht ausschliesse, dass es einer durchaus darauf angelegt haben kann, eine Person zu simulieren, die laufend Fehler macht, aber er wird sich dabei wohl hüten, bei diesem Simulationsspiel Fehler zu machen.)

Warum aber, so mag man sich fragen, kann man sich dessen so gewiss sein?

Ich könnte mich zur Absicherung nun mühelos auf die respektheischende Autorität irgendeiner der gängigen philosophischen Methoden berufen: auf phänomenologische Introspektion, auf die Analyse der Tiefengrammatik von Wörtern wie «freiwillig» und «absichtlich» oder auf irgendeine Abart der sogenannten transzendentalen Reflexion. Aber ich ziehe es vor, diese Gewissheit für das zu nehmen, was sie wohl auch ist: Ausdruck eines traditionsreichen und offenbar tiefsitzenden Glaubens an die Richtigkeit der kontrafaktischen Annahme, dass der Mensch ein wenn auch unvollkommen – rationales Wesen sei.

Besondere Plausibilität zieht dieser Glaube aus den ihn stützenden und mit ihm verbundenen Zusatzannahmen. Zu ihnen gehören insbesondere die folgenden drei Thesen:

These 1: Der Mensch ist nicht nur fähig, Zustände in der Welt zu erkennen und zu bewerten, er hat – als seiner selbst bewusstes Wesen – auch die Fähigkeit, seiner eigenen inneren Zustände des Erkennens und Bewertens inne zu werden und diese ihrerseits wieder zu bewerten. Wir wissen nicht nur, dass dies und dies der Fall ist, sondern zugleich auch, dass wir dies wissen und dass wir wissen, dass wir dies wissen usw. usf. Und wir können uns darum nicht nur wünschen, dass die Welt so oder auch anders wäre, sondern dass auch unsere Wünsche selbst so oder anders wären.

These 2: Zur Bewertung seiner inneren Zustände entwickelt der Mensch gewisse Normen, d.h. ideale Vorstellungen darüber, wie diese inneren Zustände beschaffen sein sollten, z.B., dass man sich selbst nicht widersprechen dürfe, dass man stets nach dem Guten streben und von zwei Dingen immer das bessere wählen soll, und dergleichen mehr.

Der Inbegriff dieser idealen Normen ist das, was jeweils als rational oder vernünftig bezeichnet wird[3]. Und formal liegt diesen Nor-

3 Im Rahmen dieser Rationalitätsvorstellungen hat dann auch all das Platz, was H. Lenk und H.F. Spinner an möglichen begrifflichen, konzeptuellen und theoriebezogenen Differenzierungen auszumachen wussten (vgl. H. Lenk/H.F. Spinner, Rationalitätstypen, Ra-

men ein einziges allgemeines Interesse zugrunde: Einheit zu schaffen und Einstimmigkeit mit sich selbst herzustellen[4].

These 3: Sobald der Mensch entdeckt, dass seine inneren Zustände seinen Rationalitätsnormen nicht entsprechen, wird er – von Natur aus, notwendigerweise, automatisch oder wie auch immer – bestrebt sein, seine Zustände mit diesen Normen wieder in Einklang zu bringen. Selbst wenn die Vernunft eine Sklavin der Leidenschaften ist, wird sie sich, wie Hume hervorhebt, immer wieder erneut zu behaupten versuchen: «the moment we perceive the falsehood of any supperstition, or the insufficiency of any means, our passions yield to our reason without any opposition»[5].

Der Mensch ist in diesem Sinne kein unfehlbar rationales, sondern ein rational-sein-wollendes, ein möchte-gern-rationales, ein in die Rationalität verliebtes Wesen, oder – wie die Griechen sagten – ein «philosophos».

Diese drei erläuternden Thesen sind zwar ihrerseits wieder erläuterungsbedürftig, aber ich nehme an, dass sie unserem Alltagsverständnis nicht unvertraut sind und selbst bei Psychologen – jedenfalls bei den Vertretern der kognitiven Psychologie – nicht auf Ablehnung stossen müssten. Sie haben überdies den nicht zu unterschätzenden Vorteil, uns verständlich zu machen, warum ein Wesen, das so selten Rationalität zeigt, dennoch als rational bezeichnet werden kann.

Aber haben wir nicht guten Grund, selbst an dieser bereits ziemlich verdünnten Annahme zu zweifeln, dass der Mensch ein zwar nicht faktisch rationales, aber ein auf Rationalität erpichtes Wesen sei? Kommt es nicht gelegentlich vor, dass Menschen Rationalitätsverletzungen nicht bloss unterlaufen, sondern dass sie absichtlich und mit klarem Bewusstsein gegen ihre eigenen Rationalitätsnormen verstossen?

Derartige Zweifel erweckende Erfahrungen gibt es in der Tat, und bemerkenswerterweise sind es nicht von Philosophen zu eben diesem Zwecke konstruierte Fälle, sondern aus dem sogenannten Leben gegriffene Phänomene. Sie scheinen überdies auch nicht an bestimmte historische Epochen gebunden,

tionalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick. Zur Rationalismuskritik und Neufassung der «Vernunft heute», in: H. Stachowiak (Hg.), *Pragmatik. Handbuch des pragmatischen Denkens*, Hamburg 1989, Bd. III, S. 1–31).

4 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akad.–Ausg., Bd. III, S. 440; *Metaphysik*, Akad. Ausg., Bd. XVII, S. 714 (4761), Bd. XVIII, S. 245 (5596).

5 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge/P.H. Nidditch, Oxford 1978, S. 416.

sondern durchaus geeignet, die These Diltheys zu bestätigen, die Geschichte beweise, «dass die Natur des Menschen immer dieselbe» sei[6].

Drei der bekanntesten Phänomene dieser Art sind: das Problem der sogenannten Willensschwäche, das Phänomen des Selbstbetrugs und der Selbsttäuschung und das Problem der Pflichtenkollision oder des sogenannt perplexen Gewissens. Jedes dieser Phänomene gibt uns ein besonderes Rätsel auf.

1. Das Rätsel der Willensschwäche lautet: Wie ist es möglich, dass ein auf Rationalität angelegtes Wesen etwas für richtig ansieht, und es dann trotzdem nicht tut?
2. Das Rätsel der Selbsttäuschung lautet: Wie ist es möglich, dass ein auf Rationalität angelegtes Wesen etwas für richtig ansieht, was es selbst nicht glaubt?
3. Das Problem des perplexen Gewissens schliesslich lautet: Wie kann ein rationales Wesen mit der Zumutung fertig werden, etwas für richtig anzusehen (und auch zu tun), was es für falsch hält?

Beginnen wir, schön ordentlich, mit dem ersten Phänomen.

2. Das Phänomen der Willensschwäche

Akrasia, incontinentia – oder auf gut deutsch Willensschwäche, das Phänomen dürfte hinlänglich bekannt sein aus dem Alltag und der Literatur[7]. Eines der beredtsten Zeugnisse ist die viel zitierte Klage der an Iason verfallenen Medea in Ovids *Metamorphosen*: «Es reisst mich Freude Gewalt wider Willen; es rät die Begierde zum einen, Doch die Vernunft zum andern. Das Bessere seh' ich und will es. Aber dem Schlechteren folg' ich.»[8]

Die Akrasie scheint auch – jedenfalls nach paulinischer Deutung – das

6 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, hg. B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1924, [4]1965, Bd. V, S. XCI,; vgl. auch Bd. VIII, S. 78f., 80f., 140ff.

7 Was die philosophische Literatur betrifft, hat dieses Phänomen zunächst nur in der Antike und – durch Wiederaufnahme insbesondere der aristotelischen Position – im Mittelalter Beachtung gefunden. Es ist das Verdienst der analytischen Philosophie, die Akrasie – im Anschluss an Hare – erneut wieder zu einem diskutablen philosophischen Problem erhoben zu haben. Einen guten Einblick in die Anfänge der Diskussion gibt der Sammelband von G.W. Mortimore (Hg.), *Weakness of Will*, London 1971, einen geschichtlichen Überblick und eine systematische Aufarbeitung der jüngsten Diskussion: J. Gosling, *Weakness of the Will*, London/New York 1990; lesenswerte neuere Monographien sind etwa: A.R. Mele, *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York/Oxford 1987; W. Charlton, *Weakness of Will*, 0xford/New York 1988.

8 Ovid, *Metamorphosen*, Vll 20, übers. H. Breitenbach, Zürich 1958.

Paradigma christlicher Sündenerfahrung zu sein, wie die berühmte Stelle aus dem Römerbrief zeigt: «Wir wissen ja, das Gesetz hat das Wesen des Geistigen, ich aber bin irdisch-fleischlich, bin unter die Macht der Sünde verkauft. Was ich verwirkliche, versteh' ich nicht; denn nicht, was ich will, vollbringe ich, sondern was ich hasse, das tue ich.»[9]

Die logische Struktur dieses Phänomens ist durchsichtig genug: ein Willensschwacher zeichnet sich dadurch aus, dass er bewusst und absichtlich eine Handlung X tut, obwohl er weiss, dass ihm auch die alternative Handlung Y offenstünde, und obwohl er, alles in allem, die Handlung Y für besser hält als die Handlung X und es für ihn darum auch keine Handlung gibt, die er für noch besser hielte als die Handlung Y. Das Beste, dem der Willensschwache zuwiderhandelt, braucht dabei, wohlverstanden, keineswegs das moralisch Beste zu sein, oder das längerfristig Beste gegenüber dem momentan Besten; es geht vor allem auch nicht um ein nach irgendeinem externen Massstab Bestes, sondern um die Handlung, die, vom Handelnden her gesehen, für den Zeitpunkt der Handlung von allen offenstehenden Alternativen als die beste angesehen wird.

Diese Beschreibung des Phänomens steht jedoch im Widerspruch zu der mit eben dieser Beschreibung unterstellten Rationalität des Willensschwachen, denn etwas bewusst und mit Absicht tun heisst – nach gängigem Verständnis von Platon, Aristoteles über Thomas von Aquin bis zur obigen Minimaldefinition von Rationalität – es darum tun, weil man es für das beste hält. Niemand, so müsste man daher schliessen, kann absichtlich das nach seiner Ansicht Schlechtere tun; denn was man für besser hält, das wird man auch tun wollen, und was man tun will, das wird man, falls man die Möglichkeit dazu hat, auch tun. Entweder ist daher das Phänomen der Willensschwäche oder die unterstellte Rationalität eine Fiktion.

Für Sokrates, der als erster Philosoph diesem Paradox seine Aufmerksamkeit schenkte, steht von vornherein fest, auf welcher Seite die Fiktion zu suchen ist. Wo ein Phänomen sich gegen eine philosophische Theorie zu erheben wagt, kann ein guter Philosoph nur eines sagen: um so schlimmer für das Phänomen. Die Akrasia, so stellen Sokrates und seine Gesprächspartner Protagoras übereinstimmend und verächtlich fest, gibt es nur in der Meinung der Menge. Es ist unmöglich – und gegen die menschliche Natur –, dass einer, wohl wissend, was für ihn das beste ist, und auch fähig, es zu tun, statt dessen das Schlechtere tut. Wo dies der Fall zu sein scheint, kann es nur daran liegen,

9 Röm. 7, 14, 15.

dass der Betreffende – gegen den äusseren Anschein – im Grunde doch nicht weiss, was für ihn das beste ist; er tut das Falsche aus purer Ignoranz[10].

Aristoteles, in der *Nikomachischen Ethik*, stimmt Sokrates' These «niemand handelt gegen besseres Wissen» – grundsätzlich zu. Weil diese These augenscheinlich der allgemeinen Auffassung widerspreche, sei es jedoch umso nötiger, genauer zu untersuchen, auf welche Weise ein Akrates überhaupt in den Zustand der Unwissenheit geraten könne, aus dem heraus er seine akratischen Handlungen begehe. Dies ist nun in der Tat die zentrale Frage; denn falls Willensschwäche nicht eine Schwäche des Willens sein soll, sondern eine Schwäche des Verstandes, bleibt es tatsächlich rätselhaft, warum ein Mensch, der voll bei Verstand zu sein scheint, urplötzlich, wie Aristoteles es deutet, wie ein Schlafender, ein Verrückter oder Betrunkener, das Richtige zwar vor sich hinsagt, aber, als hätten diese Worte keinen Sinn, das Falsche tut[11].

Die klassische Lösung dieses Rätsels verdanken wir einer genialen Ausflucht, die bis heute nicht an Attraktivität eingebüsst hat, und die auch in der zitierten Paulus-Stelle schön zum Ausdruck kommt: Nicht ich selbst bin es, der im Zustand der Willensschwäche (der Sünde) handelt, sondern ein anderer oder etwas anderes in mir. Die Willensschwäche bringt es an den Tag: Unter meiner Haut steckt nicht nur eine Person, sondern eine ganze Kollektion von sich zeitweise bekämpfenden Agenten[12].

Bei Aristoteles, Thomas von Aquin und neuerdings auch wieder bei Richard Hare, scheinen es nur zwei Kontrahenten zu sein, die, bewaffnet mit verschiedenen Prinzipien, aufeinander losrennen. Die eine Seite ist die Leidenschaft, die Lust, die Begierde oder wie sie auch immer heissen möge, die andere Seite die «Vernunft». Die beiden kämpfen miteinander, und die eine Seite, die falsche leider, obsiegt.

Der Nachteil dieses Bildes ist offensichtlich der, dass völlig unklar bleibt, wer denn nun eigentlich wofür verantwortlich gemacht werden kann; denn was kann schon die arme Vernunft dafür, dass sie in diesem Kampf den Kürzeren zieht, und warum soll man es der Lust zum Vorwurf machen, dass sie dem Lustprinzip zum Durchbruch zu verhelfen versucht?

Solange der Kampf nicht entschieden ist, gibt es in der in sich zerrissenen Person auch kein endgültiges Urteil darüber, welche Handlung nun eigentlich

10 Platon, *Protagoras*, 351 a ff.

11 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VII, 1147 a 10ff.

12 Wie D. Davidson (Paradoxes of Irrationality, in: R. Wollheim/J. Hopkins (Hg.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge 1982, S. 289–305) darlegt, wird in jeder Theorie, welche Irrationalität erklären will, eine Art von Seelenteilung angenommen werden müs-

die bessere sei und darum auch nicht einmal die Möglichkeit der Akrasie. Siegt aber die Lust und liegt die Vernunft am Boden, dann kann von einer akratischen Handlung, einer Handlung gegen die Vernunft, wiederum nicht mehr die Rede sein, weil die Vernunft weder an der Vorbereitung noch an der Durchführung der Handlung beteiligt war. Das Verhalten der willensschwachen Person kann, genau genommen, nicht einmal mehr als eine Handlung, als ein Tun bezeichnet werden; es ist vielmehr ein Widerfahrnis, und da dieses Widerfahrnis letztlich der Vernunft selbst widerfährt, besteht das Problem des Akraten allein darin, der Vernunft wieder zum Durchbruch zu verhelfen und erst einmal wieder vernünftig zu werden.

Es gibt ein überaus erfolgreiches Konkurrenzmodell, das zumindest diesen Defekt zu beheben verspricht. Nach diesem Modell sind gleich drei Akteure auf der Bühne: die Vernunft, die Begierde und als dritter Akteur jene Instanz, deren Aufgabe es wäre, die Begierde in Schach zu halten und die Vernunft gewinnen zu lassen. Dieser dritte Akteur nun ist der Wille, das Gewissen oder wie auch immer, und ist dieser zu schwach, führt dies eben dazu, dass nicht die Vernunft, sondern die Begierde den Sieg davonträgt: das klassische Modell der Willensschwäche.

Dieses Erklärungsmodell funktioniert auch dann, wenn man die Akrasie nicht als Willensschwäche, sondern als Verstandesschwäche interpretiert. Man braucht dazu bloss die leitende Funktion auszutauschen und nicht den Willen, sondern die Vernunft zur Geschäftsführerin vom Dienst zu ernennen. Diese Version der inneren Menagerie ist denn auch in der Tat die Urversion, wie wir sie von Platons *Staat* her kennen: mit der überlegenden Vernunft, dem Logistikon, als dem ersten, dem Begehrlichen, dem Epithymetikon, als dem zweiten und dem Mutartigen, dem Tymoeides, als dem dritten Akteur. In dem bizarren Bild dieser tripartiten Kreatur, die Platons Sokrates im neunten Buch des *Staats* vor uns erstehen lässt, hat die Vernunft denn auch bezeichnenderweise die Gestalt eines Menschen, während das Muthafte, Inbegriff des Zorns über das Unrecht und des Strebens nach Beifall und Ruhm, in der Gestalt eines Löwen erscheint, gefolgt von einem «gar bundten und vielköpfigen Tier», der Verkörperung der Triebe und der Begierden. Sokrates führt uns auch drastisch vor Augen, was geschieht, wenn ein Mensch den inneren Menschen verkümmern lässt und nur die beiden Tiere mästet. Statt dass die beiden

sen (s.S. 303). Die Irrationalität rührt dann daher, dass ein Seelenteil kausal auf den andern einwirkt und so dessen intentionales Handeln stört. Zur Kritik an diesem Argument vgl. W. Charlton, a.a.O. (Anm. 7), 1988, S. 171–176.

Biester sich aneinander gewöhnen und sich miteinander befreunden, beginnen sie, sich «untereinander zu beissen und im Streite zu verzehren»[13].

Mit ähnlicher Besetzung – um eine der moderneren Versionen aufzugreifen – hat auch der späte Freud die innere Bühne bestückt[14]. Das unter dem Lustprinzip stehende Es trägt bei Freud – von dem Gedanken des Unbewussten abgesehen – bis in die Beschreibung hinein die gleichen Züge wie Platons Epithymetikon. Das Freudsche Ich wiederum hat vieles gemeinsam mit dem Logistikon Platons: beide vertreten das Prinzip der Realität und der Vernunft, und beide haben die Aufgabe, die triebhaften Wünsche zu kontrollieren. Freuds Über-Ich schliesslich ist zumindest verwandt mit Platons Muthaftem: beide überwachen die Einhaltung der Normen und sind Quelle der Scham, der Furcht, des Zorns und des Ehrgeizes. Der Hauptunterschied freilich: aufs Ganze gesehen ist das Freudsche Ich in einer wesentlich unbequemeren Situation als das von Natur aus königliche Logistikon Platons: Es ist eher Diener der übrigen Seelenteile als ihr Herr; getrieben vom Es, in Schranken gewiesen vom Über-Ich, bedroht durch die Realität, hat es die schwierige Aufgabe, die verschiedenen Kräfte zu harmonisieren[15].

Aber lassen wir die Details dieser zwar abstrusen, aber über Jahrhunderte hinweg siegreichen Metaphorik. Ihren Zweck hat sie in jedem Fall erfüllt: Im Schatten ihrer suggestiven Bilder hat auch das Paradox der Willensschwäche seine Spitze verloren. Was in bezug auf ein und dieselbe Person als Ungereimtheit erscheint – dass sie nicht tut, was sie selbst für das beste hält –, wird zur Trivialität, sobald man eine Gruppe von Akteuren ins Spiel bringt; denn was sollte daran schon verwunderlich sein, dass der eine Akteur nicht tut, was der andere Akteur für gut hält. Es entsteht zwar dadurch zunächst ein anderes Problem: Wo bleibt die Einheit der Person, wenn sie nichts anderes ist als eine Ansammlung verschiedenster Kreaturen; aber dieses Problem löst sich gleichsam von selbst, wenn man – wie im tripartiten Modell – die Gruppe hierarchisch gliedert und ihr ein Oberhaupt gibt, heisse dieses Oberhaupt nun Wille oder Vernunft. In einer wohlverfassten und wohlgeordneten Person wird es keine Konflikte und keine Diskrepanz zwischen dem Urteil des Monarchen

13 Platon, *Politeia*, IX, 588ff.

14 Die Verwandtschaft zwischen dem Platonischen und Freudschen Seelenmodell ist schon des öftern dargelegt worden. So z.B. auf überzeugende Weise durch A. Kenny, *The Anatomy of the Soul. Historical Essays in the Philosophy of Mind*, Oxford 1973, S. 1–27. Einen Überblick gibt A.W. Price, Plato and Freud, in: Ch. Gill (Hg.), *The Person and the Human Mind*, Oxford 1990, S. 247–279.

15 Vgl. S. Freud, Jenseits des Lustprinzips, in: *Gesammelte Werke*, London/Frankfurt a.M. 1940ff., [8]1976, Bd. XIII, S. 1–69; Das Ich und das Es, a.a.O., S. 235–289.

und der Handlung der Untertanen geben. In einer geschwächten Monarchie aber mit leicht schwachsinnigem Oberhaupt kann es leicht geschehen, dass die Untertanen, unbekümmert um den Urteilsspruch ihres Monarchen, nach eigenem Gutdünken handeln. Was aber ist dies anderes als der innere Zustand des willensschwachen Menschen? Akrasie ist nicht nur nicht unmöglich, sondern jederzeit und immer möglich.

Bei näherem Zusehen kehrt das Ausgangsproblem jedoch in anderer Gestalt wieder. In wie viele Teile man die Person auch aufspalten mag, am Ende wird – damit überhaupt eine Handlung zustandekommt – eben diese Person selbst (und nicht einer ihrer Teile) darüber befinden müssen, welcher Seelenteil – in der betreffenden Situation – die letztlich entscheidenden Gründe für ihr Handeln liefert. Und in diesem Fall wird sie notwendigerweise auch im Sinne dieser Gründe und gemäss ihrer Absicht handeln. Falls die Person im Konflikt ihrer Seelenteile jedoch keine Entscheidung fällen kann, gibt es auch kein besseres Urteil, gegen das sie verstossen könnte und damit – aus den entgegengesetzten Gründen – wiederum keine Akrasie. Akrasie, mit andern Worten, kann es eigentlich gar nicht geben, und falls es sie gibt, ist sie ebenso rätselhaft wie zuvor[16].

Eine mögliche Erklärung für dieses Rätsel wäre höchstens die, dass die handelnde Person selber nicht weiss, was sie tut, oder selber nicht glaubt, was sie zu glauben meint: dass die angeblich beste Handlung tatsächlich die beste sei. Akrasie wäre mithin nur eine besondere Form der Selbsttäuschung. Sehen wir daher zu, ob es einen besseren Weg gibt, zumindest mit unserem zweiten Paradox, dem Paradox der Selbsttäuschung, fertigzuwerden.

3. Das Phänomen der Selbsttäuschung

Das Phänomen der Selbsttäuschung dürfte aus Alltag und Literatur aufs beste bekannt, wenn auch nicht leicht fassbar sein. Wechselnd wie seine Formen sind auch die Begriffe, unter denen es subsumiert wird; sie reichen von Heuchelei, Unwahrhaftigkeit oder Unlauterkeit über Lebenslüge, innere Lüge, Wunschdenken, Ideologie und falsches Bewusstsein bis hin zu dem

16 Um dieses Resultat zu erhärten, wäre zweifellos eine weit ausführliche Argumentation erforderlich; aber andererseits wird jede Argumentation wieder auf dieselben Grundmuster zurückfallen. Zur Illustration vgl. J. Gosling (a.a.O. (Anm. 7), 1990) und W. Charlton (a.a.O.(Anm. 7), 1988).

kaum übersetzbaren Sartreschen Begriff der «mauvaise foi»[17]. Die logische Struktur dieses Phänomens scheint allerdings durchsichtig genug.

Einer weiss, dass der Sachverhalt p der Fall ist; diese Tatsache ist ihm jedoch unerwünscht, verhasst, für seine Identität bedrohlich oder was auch immer, und er bringt sich selbst in den Zustand, in dem er glaubt, dass der Sachverhalt p nicht der Fall ist, wie der Prototyp der Lebenslüge, Ibsens Hjalmar Ekdahl in der *Wildente*, der sich – dem Faktum seines Versagens zum Trotz – für einen genialen Erfinder hält. Aber dies ist gleich in zwiefacher Hinsicht paradox: Es ist unmöglich, dass ein rationales Wesen – und nur auf ein solches kann diese Beschreibung zutreffen, denn nur ein rationales Wesen kann überhaupt wissen und handeln – in dem Zustand verharren kann, dass es ein und denselben Sachverhalt sowohl glaubt als auch nicht glaubt; unmöglich ist aber auch, dass es überhaupt den Plan gehabt haben kann, in sich selbst den Zustand herbeizuführen, von dem es weiss, dass er unmöglich ist.

Befremdlicherweise scheint dieses Paradox bei den Philosophen über Jahrhunderte hinweg kaum Aufmerksamkeit gefunden zu haben[18]. Im Unterschied zu dem schon von Platon und Aristoteles intensiv diskutierten verwandten Phänomen der Akrasia, der Willensschwäche, des Handelns wider besseres Wissen, war die Selbsttäuschung höchstens ein moralisches, aber kaum ein logisches Problem und galt als unmöglich etwa in demselben Sinne, wie man von einem missliebigen Artgenossen zu sagen pflegt, er sei ein unmöglicher Mensch. Nichts müssten wir im Grunde mehr hassen, so lesen wir an einer bekannten Stelle in Platons *Staat*, als die wahre Lüge (τὸ ὡς ἀληθῶς φεῦδος), die Lüge, nicht mit Worten, sondern in der Seele selbst[19]. Und im *Kratylos* erfahren wir von Sokrates auch, warum diese Lüge uns so verhasst sein muss: von sich selbst hintergangen zu werden, ist deshalb das Allerärgste, weil der Betrüger in uns in jedem Augenblick gegenwärtig ist und wir gleichsam sein Gefangener sind[20].

Im christlichen Kontext schliesslich wird die Selbsttäuschung vollends zu einem verdammenswürdigen moralischen oder besser amoralischen Phänomen. Schlimmer noch als die Sünde ist es, sich selbst über seine Sündhaftigkeit

17 Vgl. den Versuch eines begriffsgeschichtlichen Überblicks in A. Hügli, Lebenslüge, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. J. Ritter/K. Gründer, Basel/Stuttgart 1980, Bd. V, Sp. 132–135.

18 Eine Einführung in das Problem geben M. Löw-Beer, *Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Phänomens*, Freiburg/München 1990; M.W. Martin, *Self-Deception and Morality*, Kansas 1986; A.R. Mele, a.a.O., 1987, S. 109ff.

19 Platon, *Politeia*, IX, 382 a.

20 Platon, *Kratylos*, 428 d.

zu täuschen. «Self-deceit», die Täuschung über seine eigenen Fehler und Schwächen, ist, wie beispielsweise Bischof Joseph Butler im 18. Jahrhundert noch argumentiert, eine besonders verwerfliche Art der Unaufrichtigkeit, der «Falsness of heart», und vergrössert nur die persönliche Schuld; denn wenn man schon falsch handelt, ist es besser, dieses Tun komme «from the commun vicious passions without such refinements, than from these deep and calm sources of delusion»[21].

Nach gängiger philosophiegeschichtlicher Meinung ist es eigentlich erst Jean-Paul Sartre gewesen, der – unter dem Titel der «mauvaise foi» – das Phänomen der Selbsttäuschung in seiner paradoxen logischen Struktur klar gesehen und auf den Begriff gebracht hat. Sartre verdanken wir in der Tat eine der eindringlichsten Analysen des Phänomens der Unaufrichtigkeit, erhellend vor allem durch sein Insistieren auf den entscheidenden Wesenszug der «mauvaise foi»[22]: dass hier – im Unterschied zur gewöhnlichen Lüge – «der, den man belügt, und der, der lügt, ein und dieselbe Person sind, was bedeutet, dass ich als Täuschender die Wahrheit kennen muss, die mir als Getäuschtem verborgen ist.»[23]. Mehr noch, der Unwahrhaftige müsse auch ein Bewusstsein haben von seiner Unwahrhaftigkeit, und mindestens insofern wahrhaftig sein, als er sich seiner Unwahrhaftigkeit bewusst sei. Sobald er sich dessen aber bewusst sei, weiche die Lüge unter seinem Blick zurück und vergehe. Die «mauvaise foi», so schliesst Sartre, bleibe daher am Ende ein Phänomen, das man «weder leugnen noch verstehen könne».[24]

Er sagt damit freilich nur, was man schon bei Kant nachlesen kann: Die Wirklichkeit der «inneren Lüge» zu beweisen sei leicht, schreibt er in der *Metaphysik der Sitten*, «aber ihre Möglichkeit zu erklären scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.»[25]

Philosophisch belangvoller als die Frage, wann die Geschichte des Paradoxes eigentlich angefangen habe, ist allerdings die Frage, was man mit diesem Paradox anfangen soll.

Rein logisch gesehen ist das Spektrum der möglichen Antworten bald um-

21 Josef Butler, *Works*, hg. W.E. Gladstone, Oxford 1896, Vol. II, S. 155.

22 Vgl. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, S. 85–111; dtsch.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. von J. Streller, Hamburg 1962, S. 91–121; vgl. auch S. 117 Anm. d. Übers.

23 Sartre, a.a.O., S. 87, dtsch. S. 94.

24 Sartre, a.a.O., S. 88, dtsch. S. 94.

25 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg., Bd. VI, S. 430.

rissen: Es sind dieselben, mit denen man schon dem Paradox der Akrasie zu begegnen versuchte. Angesichts der Tatsache, dass das Phänomen der Selbsttäuschung und die Theorie der menschlichen Rationalität nicht zusammenpassen wollen, hält man es entweder wie Schopenhauer und sagt sich, was sein Erzfeind Hegel aus ähnlichem Anlass gesagt haben soll: – umso schlimmer für das Phänomen. In Schopenhauers Worten: «Innere Lüge halte ich für unmöglich . . .: denn sowenig etwas seyn und zugleich nicht seyn kann, sowenig kann ich etwas glauben und zugleich nicht glauben.»[26]

Oder – die zweite Möglichkeit – man wählt das andere, ebenso gewaltsame Extrem: Selbsttäuschung gibt es, und darum kann es menschliche Rationalität im Grunde nicht geben.

Wer sich weder für die eine noch für die andere Antwort entschliessen kann, hat schliesslich noch die Möglichkeit, die Frage selbst zu bekämpfen, durch den Nachweis, dass das Paradox gar kein Paradox ist und dass sich – mit einigem gutem Willen und den nötigen Interpretationshilfen – Phänomen und Rationalitätsthese durchaus miteinander vertragen können. Dieser Fluchtweg ist in der Tat auch rege benützt worden, aber – wie ich im folgenden kurz skizzieren möchte – mit wenig Erfolg. Das Paradox hat sich bisher allen Auflösungsversuchen gegenüber als erstaunlich resistent erwiesen. Es war ihm weder durch eine Umdeutung des Phänomens der Selbsttäuschung noch durch eine Modifikation der Rationalitätsthese beizukommen.

Bekämpfung des Paradoxes durch Uminterpretation des Phänomens: Dies ist die Strategie, die in jüngerer Zeit vor allem von analytischen Philosophen eingeschlagen wurde, stets mit dem Effekt allerdings, dass die von ihnen angebotene Beschreibung des Phänomens zu allem möglichen passte, nur nicht zu dem, was sie eigentlich beschreiben wollten. So wurde etwa gesagt, wenn einer etwas sowohl glaube wie auch nicht glaube, zeige dies bloss, dass er sich in einem Zustand des Halbwissens befinde oder – nach einer anderen Version – dass er zwischen glauben und nicht glauben hin- und hergerissen sei, weil entweder die Fakten widersprüchlich seien oder weil er in einem innern Konflikt stehe zwischen dem, was er annehmen müsste, und dem, was er glauben möchte[27]. Aber diese Beschreibung machte völlig unverständlich, wozu es dann noch einer absichtlichen Täuschung bedürfte und worin diese

26 A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, hg. A. Hübscher, Frankfurt a.M. 1967, Bd. II, S. 257.

27 Vgl. dazu R. Demos, Lying to oneself, in: *Journal of Philosophy* 57 (1960), S. 588–595. F.A. Siegler, Demos on Lying to oneself, in: *Journal of Philosophy* 59 (1962), S. 469–475. J.V. Canfield/P. Mc Nally, Paradoxes of Self-Deception, in: *Analysis* 21 (1960), S. 140–144.

Täuschung eigentlich besteht[28]. Von anderen Autoren wiederum wurde gerade bezweifelt, dass die Selbsttäuschung, analog zur Täuschung anderer, eine absichtliche Irreführung sei[29], aber dies hat zur Folge, dass die Selbsttäuschung nicht mehr zu unterscheiden ist von gewöhnlichen Irrtümern, Illusionen oder blosser Ignoranz[30]. Selbsttäuschung ist nicht etwas, was mir unterläuft, sondern, wie Sartre klar gesehen hat, etwas was ich tue, und von dem ich weiss, dass ich es tue. Es kann darum auch nicht helfen, die Annahme, dass p der Fall sei, dem Bewusstsein, die gegenteilige Annahme, dass p nicht der Fall sei, dem Unbewussten zuzuschreiben. Zu einer unbewussten Meinung kann ich gar nicht in Widerspruch geraten, denn die einzige Meinung, die ich dann selbst kenne, ist die bewusste, und eben darüber gibt es auch keine Täuschung.

Uminterpretation des Phänomens scheint offenbar ein nicht sehr erfolgreiches Unternehmen zu sein. Sehen wir zu, ob die zweite Möglichkeit zur Bekämpfung des Paradoxes, die Modifikation der Rationalitätsthese, uns weiterbringt. Paradigmatisch für diesen Weg sind wiederum dieselben Strategien, mit denen man schon dem bedrohlichen Phänomen der Willensschwäche beizukommen versuchte: Man betrachtet den Menschen nicht als eine einzige Person, sondern als eine Ansammlung von Agenten oder Subpersonen, die alle unter seiner Haut stecken und die sich gegenseitig die Herrschaft streitig machen, wie etwa in Platons tripartitem Modell, in dem das Begehrliche, das Muthafte und das Vernünftige die drei Kreaturen abgeben, die sich gegenseitig zerfleischen oder in Harmonie zusammengehen können.

Bei der Besetzung der inneren Bühne wählte man allerdings nicht mehr die klassischen Figuren, sondern die Seelengestalten, die wir dem späten Freud verdanken: das unter dem Lustprinzip stehende Es, das auf das Realitätsprinzip eingeschworene Ich und das gestrenge, die verinnerlichten Normen zur Geltung bringende Über-Ich[31].

Das nach diesem Modell ablaufende innere Drama der Selbsttäuschung könnte man – in Anlehnung an eine bissige Freud-Interpretation von D. Bannister in Foss – etwa wie folgt beschreiben: In einem dunklen Keller spielt sich ein ewiger Kampf ab zwischen einem sexverrückten Affen (dem Es) und einer jungfräulichen Tante (dem Ich), und ein ziemlich nervöser Bankangestellter (das Über-Ich) amtiert dabei als Schiedsrichter. Um die Tante vor dem Schlimmsten zu bewahren, versucht der Schiedsrichter immer wieder, ihre

28 Entgegen der Auffassung von H. Fingarette, *Self-Deception*, London 1969, S. 28f.
29 J.V. Canfield und D.V. Gustavson, Self-Deception, in: *Analysis* 23 (1962), S. 32–36.
30 Vgl. T. Penelhum, Pleasure and Falsity, in: *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), S. 87f.
31 Vgl. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, a.a.O. (Anm. 15), [8]1976.

Blicke abzuwenden von den anzüglichen Bewegungen des Affen, mit dem Ergebnis, dass das tantenhafte Ich von dem buchhalterischen Über-Ich ständig im Dunkeln gehalten wird über die wahren Absichten des äffischen Es. Das Thema dieses Stücks also: Der eine Akteur täuscht einen zweiten über die wahre Natur des dritten. Die paradoxe Selbsttäuschung wird zu einer scheinbar nicht paradoxen Fremdtäuschung[32].

Dass sich das Paradox der Selbsttäuschung auch auf diese Weise nicht löst, hat freilich bereits Hegel gesehen: bei seiner Entlarvung des Selbstbetrugs des Despotismus, der zur Sicherung seiner Herrschaft die dumpfe, unreflektierte Masse des Volkes mit Hilfe einer bösartigen, betrügerischen Priesterschaft in die «falsche Einsicht»[33] des religiösen Glaubens hineintäuschen lässt[34].

Hegels Kritik am Despotismus: dass dieser Täuschender und Getäuschter in einer Person sein müsse, entspricht genau der Kritik, die Sartre gegen die psychoanalytische Theorie der Selbsttäuschung vorgebracht hat: Die einzige Instanz im Subjekt, bei der der Psychoanalytiker auf der Suche nach den ins Unbewusste verdrängten Trieben ansetzen muss, ist das zensurierende Über-Ich; denn die Zensur müsse schliesslich kennen, «was sie verdrängt, damit sie ihre Tätigkeit planvoll ausüben kann»[35]. Sie müsse, um die zu verdrängenden Antriebe herauszufinden, ein Bewusstsein davon haben, was diese von andern unterscheide. Auf der anderen Seite aber dürfe sie davon kein Bewusstsein haben; das heisst, sie dürfe selber nicht wissen, was sie eigentlich weiss. Das bedeutet aber nach Sartre nichts anderes, als dass die Zensur selbst unwahrhaftig ist, und dass die Unwahrhaftigkeit der Gesamtperson, die auf diese Weise erklärt werden soll, wiederum nur erklärt wird durch die Unwahrhaftigkeit einer ihrer Seeleninstanzen[36].

Sartre kommt zu dem Schluss, dass die «mauvaise foi» sich letztlich nur aus der von ihm aufgewiesenen ontologischen Struktur des Bewusstseins erklären lasse. Weil das menschliche Bewusstsein sich ständig neu auf die Zukunft hin entwirft, ist es nie bloss das, was es, aufgrund seiner Vergangenheit, faktisch schon ist. Wir sind daher – nach der Sartreschen Kurzformel – nicht, was wir sind, und wir sind, was wir nicht sind. Wir täuschen uns sowohl, wenn wir uns

32 D. Bannister in Foss, zit. nach A.O. Rorty, *The Identities of Persons*, Berkeley u.a. 1976, S. 217.

33 Dies ist eine Vorform dessen, was dann bei Engels «falsches Bewusstsein» heisst; vgl. Fr. Engels an F. Mehring, *MEW*, Bd. 39, S. 97.

34 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. J. Hoffmeister, Hamburg [6]1952, S. 385ff.

35 Sartre, a.a.O., S. 91, dtsch. S. 97.

36 Sartre, a.a.O., S. 88–93, dtsch. S. 94–100.

auf das festlegen, was wir sind, wie auch, wenn wir das zu sein behaupten, was wir nicht sind[37].

Leider hat auch diese Erklärung zwei nicht unerhebliche Nachteile. Nachteil Nr. 1: Sie erklärt zu wenig; denn sie erklärt nicht, warum man sich selbst auch über anderes als über sich selbst täuschen kann. Nachteil Nr. 2: Die Erklärung erklärt zu viel; denn wenn meine Aussagen über mich selbst eher den Charakter von Absichtserklärungen und Willensbekundungen haben als den Charakter von Tatsachenfeststellungen, dann gibt es – ausser über diesen Umstand selbst – nichts mehr, worüber man sich täuschen kann, da Absichtserklärungen niemals wahr oder falsch sein können, und daher auch keine Gelegenheit geben, etwas für wahr zu halten, was man im Grunde für falsch hält.

Angesichts dieser nicht eben erfolgversprechenden Erklärungsstrategien[38] scheint der Schluss nicht ganz abwegig, dass das Paradox der Selbsttäuschung sich durch die Modifikation der Rationalitätsthese offenbar ebenso wenig eliminieren lässt wie durch Uminterpretation des Phänomens[39]. Das Paradox bleibt immer irgendwo an uns haften wie Fliegenpapier.

Wenn wir die Existenz des Phänomens der Selbsttäuschung, allen Tatsachen zum Trotz, nicht schlichtweg bestreiten wollen, stellt uns deshalb auch dieses Phänomen vor das Dilemma: entweder an der These der menschlichen Rationalität festzuhalten und als Preis dafür menschliche Geisteszustände für möglich anzusehen, die sich, sobald man sie auf den Begriff zu bringen versucht, als logisch unmöglich erweisen, oder dann – die These fallen zu lassen. Aber dieses Dilemma ist natürlich, wenn ich mir, gegen alle guten Vorsätze, doch noch eine Selbstbezüglichkeit erlauben darf, ein richtiger Catch 22: Wer das erste Horn des Dilemmas ergreift, hat damit – als Theoretiker des Phänomens – bereits seine eigene Rationalität suspendiert und mithin bewiesen, dass

37 Sartre, a.a.O., S. 111, dtsch. S. 121.

38 Einen etwas elaborierteren Versuch der Erklärung der Selbsttäuschung durch Aufteilung des Selbst in verschiedene, unabhängig von einander operierende Subsysteme hat vor kurzem D. Pears (*Motivated Irrationality*, Oxford 1984, Ch. 5) unternommen; allerdings mit ebenfalls zweifelhaftem Erfolg (vgl. etwa die Kritik von Mele, a.a.O. (Anm. 7), 1987, S. 138–159).

39 Dies lässt selbstverständlich noch sehr viel Raum für psychologische Deutungen jener vielen Zwischenzustände, in denen eine Person halb absichtlich, halb unabsichtlich, ihre Überzeugungen gegen alle Evidenz abzuschirmen versucht (vgl. dazu etwa Mele, a.a.O. (Anm. 7), 1987, S. 121ff.). Nicht einmal am Rande berührt ist damit auch die moralische oder zumindest prudentiale Frage, ob es zulässig und sinnvoll ist, sich vor gewissen Evidenzen zu verschliessen (vgl. dazu z.B. M.W. Martin, a.a.O. (Anm. 18), 1986, S. 109–144).

er besser gleich das zweite Horn des Dilemmas ergriffen und der menschlichen Rationalität von vornherein valet gesagt hätte.

Dies ist natürlich eine nicht sehr bequeme Position, aus der wir uns am besten dadurch befreien, dass wir auf jedes stolze Entweder-Oder verzichten und uns mit einem Sowohl-als-auch begnügen: Wir nehmen schlicht weiterhin an, dass wir rationale Wesen sind, wohl wissend, dass wir es nicht sind. Eine solche Haltung mag zwar wiederum als reichlich rätselhaft erscheinen, aber bei Lichte besehen ist sie nicht weniger rätselhaft als unser drittes Phänomen, das Phänomen des perplexen Gewissens, mit dem wir schon längst zu leben gelernt haben: Etwas für richtig zu halten (und auch noch zu tun), von dem wir zu wissen glauben, dass es falsch ist. Unsere bisherigen Erfahrungen im Umgang mit diesem Phänomen können vielleicht helfen, uns auch den Umgang mit den beiden andern Paradoxa zu erleichtern.

4. Pflichten- und andere Kollisionen

Das Phänomen dürfte bekannt sein: Es ist der Stoff, aus dem die kleineren und die grossen Tragödien des Lebens und der Literatur gemacht sind: von dem Konflikt des kleinen Hans, der sein Versprechen gegenüber Lola nur halten kann, wenn er das Versprechen, das er Lila gegeben hat, bricht, bis hin zu dem tragischen Konflikt des zwischen seiner Vaterpflicht und seiner Pflicht als Feldherr hin und her gerissenen Agamemnon. Die logische Struktur des Konflikts ist klar genug: Eine Person glaubt, dass sie A tun soll, und sie glaubt, dass sie zugleich auch B tun soll. A und B lassen sich jedoch nicht gleichzeitig tun. Tut sie A, verletzt sie ihre Pflicht, B zu tun, und tut sie B, verletzt sie ihre Pflicht, A zu tun. Eines von beidem muss sie tun, aber was sie auch immer tut, sie wird das Falsche tun.

Erstaunlicherweise war lange Zeit[40] die einzige Art von Kollision, die die Philosophen – in der Nachfolge Platons [41] – interessierte, die Kollision zwischen Pflicht und Selbstinteresse[42]. Es dauerte bis zum 12. Jahrhundert, bis die Pflichtenkollision – unter dem Titel des perplexen [43] Gewissens – richtig von

40 Einen Überblick über die Geschichte dieses Problem gibt A. Hügli, Pflichtenkollision, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. J. Ritter/K. Gründer, Basel/Stuttgart 1989, Bd. VII, Sp. 440–456.

41 Platon, *Politeia*, I, 336 b ff.

42 Vgl. Cicero, *De Officiis*, III, 34ff.

43 So z.B. *Summa Astesana* II, tit. LXIX.

sich reden machte. Anlass der Diskussion gab Gratian, der in seinem «Decretum» eine von Gregor dem Grossen beiläufig vorgeschlagene Lösungsformel für Pflichtenkollisionen wieder aufgriff. Gregor hatte seiner Zeit in seinem Hiob-Kommentar die schwierige Stelle über die ineinander verflochtenen Sehnen des Nilpferds Behemot allegorisch dahingehend ausgelegt, dass die schlechten Einflüsterungen des bösen Feindes so geschickt ineinander verflochten sein können, dass der Mensch, wenn er die eine Sünde meide, sich plötzlich in eine andere verwickelt sehe. Die Lösung dieses Konflikts sieht Gregor darin, dass man stets das geringere Übel wählen solle, wie ja auch ein Gefangener dort ausbreche, wo die Mauer am niedrigsten sei[44]. Gratian nun interpretiert diese Lösungsformel in dem Sinne, dass die Erlaubnis, das kleinere Übel zu wählen, eine gnadenhalber gewährte «dispensatio» von einem nach wie vor gültigen Verbot bedeute. Er gesteht damit indirekt ein, es könne tatsächlich Kollisionen geben, in denen keine andere Wahl bleibe, als notwendigerweise eine von zwei Sünden zu begehen[45].

Dies ist zwar genau die Deutung, von der wir ausgegangen sind, und die sich auch jedem aufdrängt, der in einen Gewissenskonflikt geraten ist, aber für die damalige Zeit und Jahrhunderte danach war dies eine unhaltbare These. Was aus Notwendigkeit geschieht, so argumentieren die Dekretisten, kann nicht Sünde sein, und was Sünde ist, kann nicht unvermeidbar sein, da es sonst keine Freiheit und keine Zurechenbarkeit geben würde[46]. Von nicht allzu grosser Ferne grüsst auch das Theodizee-Problem: Wie soll man Gott von der Verantwortung für das Übel in der Welt freisprechen können, wenn der einzige, der ihn entlasten könnte, der sündige Mensch, zur Sünde verdammt wäre. Der letzte Grund aber für die These, dass es keine wirkliche Perplexität geben könne, ist theo-logischer Natur: eine Pflichtenkollision, eine unvermeidliche Wahl zwischen zwei Übeln, so lautet das in katholischer wie protestantischer Moraltheologie unbestrittene und endlos wiederholte Dogma, könne es nicht geben, weil Gott, der Urheber aller Gebote, sich nicht selbst widersprechen könne[47]. Positiv ausgedrückt heisst dies: Wenn zwei Pflichten

44 Gregorius Magnus, *Moralia* 32, c. 20, n. 39, *MPL* 76, S. 658f.

45 Vgl. Gratianus, *pr. D.* 13.

46 Vgl. die Stellen bei S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Citta del Vaticano 1935, S. 262, Anm. 2.

47 Zur kathol. Moraltheologie vgl. etwa A. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg ²1907; O. Schilling, *Grundriss der Moraltheologie 1*, Freiburg 1928; zur prot. Moraltheologie vgl. D. Th. Haering, *Das christliche Leben. Ethik*, Stuttgart ²1907; F.V. Reinhard, *System der christlichen Moral 2*, Reutlingen ⁴1913; N.H. Soe, *Christliche Ethik, München ³1965*.

kollidieren, dann ist die eine nicht meine Pflicht, und zumindest eines der beiden Mala ist kein Malum[48].

Wie ist es dann aber möglich, dass es überhaupt so etwas wie ein perplexes Gewissen geben kann? Die Antwort auf diese Frage ist wiederum schon von Platon her klar: Es hängt damit zusammen, dass wir häufig nur meinen, aber nicht wissen, nur doxa, aber keine episteme haben[49]. Nur ein «stultus» oder «simplex», niemals aber ein «homo discretus» kann daher, wie die Dekretisten sagen, der irrigen Meinung sein, dass man notwendigerweise etwas Böses tun müsse, um einem Gewissenskonflikt zu entfliehen, so wie die Juden, die fälschlicherweise meinten, Christus töten zu müssen, um das Gesetz zu erfüllen[50]. Dieses abschreckende Beispiel zeigt zugleich, dass man nicht unbescholtenerweise ein «stultus» sein kann, sondern nur durch eigene Schuld.

Die selbstverschuldete Perplexität freilich ist nach gängiger Lehrmeinung der Scholastik bloss vorübergehend und löst sich mühelos auf, sobald man, wie es sich gehört, das irrende Gewissen berichtigt, indem man sich bei anderen Rat holt oder Gott um Erleuchtung bittet[51].

Dieser Reflexionsvorgang hat sich – unter anderen Voraussetzungen und mit anderer Begründung, aber mit gleichem Ergebnis – von Epoche zu Epoche wiederholt: so bei Crusius[52] und den deutschen Aufklärern[53], so wiederum bei Kant[54] und den Kantianern[55]: Eine Pflichtenkollision kann es nicht geben, widersprechen können sich höchstens einzelne Verpflichtungsgründe, aber solche Kollisionen sind, nach rationalen Regeln und «aus höheren moralischen Gründen» durchaus zu entscheiden, selbst wenn diese Lösung am Ende,

48 Vgl. etwa Rufinus, *ad pr.*, D. 13; und andere bei Kuttner, a.a.O. (Anm. 46), S. 265f., Anm. 1.

49 Vgl. Platon, *Menon*, 98 b.

50 Vgl. z.B. Johannes Faventius, *ad pr., D.* 13.

51 Vgl. etwa Albertus Magnus, *Summa de creaturis* II, q. 72, a. 2 qa. 1 ad 1; Thomas v. Aquin, *In 2 sent.*, d. 39, q. 3, a. 3 ad 5. OViv 8 (1873) 524; *De veritate* 17, 4 ad 8. OViv. 15 (1875) 78; weitere Belege zu Thomas und anderen Autoren vgl. R. Bruch, Das perplexe Gewissen, in: *Festschr. Bischof Dr. A. Stohr*, Mainz 1960, S. 241, Anm. 227–30.

52 Vgl. C.A. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben* (1744) §§ 404ff., in: *Die philosophischen Hauptwerke*, hg. G. Tonelli, Hildesheim 1969, Bd. I, S. 491ff.

53 A.G. Baumgartner, *Initia philosophiae practica primae* (1760), § 85; Chr. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium* (1750, ND 1969) § 51; G. Achenwall, *Prolegomena juris naturalis* ([4]1774) § 19; L.J.F. Höpfner, *Naturrecht des einzelnen Menschen, der Geschichten und der Völker ([5]1791) § 11. K.A. von Martini, De lege naturali exercitationes sex*, ed. nova (1770) § 83.

54 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, Einl. IV, Akad.–Ausg., Bd. VI, S. 224.

55 C.Ch.E. Schmid, *Grundregeln der Moralphilosophie* ([2]1800) §§ 101, 112, 113, 114, 115, 117; ähnlich auch W.T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der Philosophischen Wissenschaften* ([2]1832) Art. «Collision», Bd. I, S. 489.

wie bei Schleiermacher, auf das «blosse Gefühl reduziert wird, aus vollständigem sittlichem Bewusstsein gehandelt zu haben»[56].

Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, nachdem das Thema zunächst einige Zeit pausiert und die Ethik als Ethik ohnehin zu Gunsten anderer Instanzen – des Willens zur Macht bei Nietzsche, des Willens zur Revolution bei Marx oder des Willens zum Absurden bei Kierkegaard – vorderhand abgedankt hatte, erst um die Jahrhundertwende also kommt es zu einer Gegenbewegung.

Einer ihrer prominentesten Wortführer ist Georg Simmel; Phänomenologen, Existenzphilosophen und Existenzialisten haben seinen Protest weitergetragen.

Pflichtenkollisionen, so Simmels These, sind unvermeidlich und unlösbar. Jeder einzelne steht im Schnittpunkt verschiedener, im Verlaufe der Menschheitsgeschichte sich ausweitender Pflichtenkreise – Pflichten gegenüber der Familie, der Gruppe, dem Staat und schliesslich der Menschheit[57] –, und jeder neue Pflichtenkreis schliesst Pflichten der unteren Art entweder direkt oder indirekt aus; aber es gebe keinen Massstab, nach dem die grössere Quantität auf der einen Seite gegen die grössere Intensität auf der anderen abgewogen werden könne[58]. Der Glaube an die prinzipielle Lösbarkeit von Pflichtenkonflikten werde zudem schon durch unser sittliches Empfinden dementiert: Auch wenn wir uns in einer Pflichtenkollision schliesslich für die eine der sich ausschliessenden Pflichten entschieden, so behalte die zurückgesetzte Pflicht ihren Anspruch weiterhin bei, denn das Nichtkönnen befreie uns nicht von unserem Sollen und mithin auch nicht von unserer Schuld[59].

Simmel zieht aus diesen Überlegungen den Schluss: «Dass die unzähligen, aus den mannigfaltigsten historischen Situationen entstandenen Inhalte des Sollens eine latente Einheit besässen, die man zur zu mitteln brauche, um alle konträren und kontradiktorischen Widersprüche zwischen ihnen zu versöhnen, ist eine der naivsten metaphysischen Voraussetzungen der bisherigen Ethik...»[60] und eine der «ärgsten Vergewaltigungen, die die Wirklichkeit je von Seiten der Philosophie erfahren hat»[61].

Den Preis für einen schonenderen Umgang mit der Wirklichkeit sittlicher

56 F.D.E. Schleiermacher *Ethik* (1812–13), in: *Werke*, hg. H.-J. Birkner, Hamburg 1981, S. 169.

57 G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892–93), Stuttgart/Berlin ^{3}1911, Bd. II, S. 380ff., 401.

58 Simmel, a.a.O., S. 403f.

59 Simmel, a.a.O., S. 411ff.

60 Simmel, a.a.O., S. 407f.

61 Simmel, a.a.O., S. 408.

Konflikte ist allerdings seinerseits recht hoch – logisch und existentiell. Logisch hätte dies, wie Leonhard Nelson vom kantischen Standpunkt her argumentiert, zur Folge, dass die Pflicht Widersprechendes verordnet und sich damit selbst aufhebt[62]. Und existentiell schliesslich endeten wir mit Karl Jaspers bei der Anerkennung der Schuld als Grenzsituation unseres Daseins, weil wir, bei «aller Wertbejahung», immer «auch gezwungen sind, Werte zu vernichten»[63].

Systematisierer, Monisten und Unitarier aller Sorten würden einwenden, dieser Preis sei zu hoch; denn nichts weniger als die menschliche Rationalität stünde auf dem Spiel. Aber warum sollten nur die Einheitstheoretiker den Tarif bestimmen? Warum sollte es nicht eine Pluralität von sich ausschliessenden Prinzipien und Werten geben, denen wir uns gleichzeitig verpflichtet fühlen und die uns in nichtaufhebbare Konflikte verwickeln?

Dass dieser Gedanke keineswegs so abwegig ist, zeigt auf exemplarische Weise die neuere Diskussion über die Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Pflichtenkollisionen.

Eine Kollision zwischen zwei Pflichten kann, nach den üblichen Darstellungen der deontischen Logik, vor allem zwei mögliche Formen annehmen[64]:

(1) Es ist geboten, p zu tun, und es ist geboten, p nicht zu tun.

(2) Es ist geboten, p zu tun, und es ist nicht geboten, p zu tun.

Dass Widersprüche von der Form (2) logisch nicht zulässig sein können, wird nicht bestritten; verschiedene Normenlogiker halten es dagegen für zweifelhaft, ob eine Normenkonjunktion von der Form (1) als logischer Widerspruch anzusehen sei. Im Gegensatz etwa zu I. Tammelo[65] hält A. Ross intern sich widersprechende Direktiven wie «Lass die Tür offen» und «Schliess die Tür» für logisch durchaus verträglich. Es sei für den Adressaten dieser Direktiven nicht in jedem Fall unmöglich, solchen Sisyphusbefehlen nachzukommen und für den Befehlenden nicht unmöglich, sie anzuordnen[66]. Von Wright wiederum hält es zwar für logisch unmöglich, dass ein und derselbe Handelnde ein und dieselbe Handlung zur selben Zeit sowohl tun wie unterlassen

62 L. Nelson, *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, Göttingen/Hamburg 1932, [2]1949, S. 112.

63 K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin [5]1960, S. 229, 237ff., 273–280; *Philosophie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg [4]1973, Bd. II, S. 246–249, 254–263.

64 Vgl. J. Berkemann, Zum Prinzip der Widerspruchsfreiheit in der deontischen Logik, in: H. Lenk (Hg.), *Normenlogik*, Göttingen 1974, S. 177.

65 I. Tammelo, Sketch for a Symbolic Juristic Logic, in: *Journal of Legal Education* 8 (1955), S. 277ff.

66 A. Ross, *Directives and Norms*, London 1968, S. 169ff.; H. von Wright, *Norms and Action*, London 1963, S. 147ff.

kann, aber für durchaus denkbar, dass man solches widersprechendes Verhalten wollen und befehlen kann. Dass es sich hier um einen Widerspruch handle, könne die Logik nicht zeigen; man könne solche Widersprüche nur ausschliessen, wenn man von seiten des Normgebenden einen «rationalen oder vernünftigen oder kohärenten oder konsistenten Willen» voraussetze[67].

Der Grund dafür, dass der in der Aussagenlogik gültige Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs in bezug auf (interne) Normkonflikte nicht anwendbar sei, liegt, wie H. Kelsen argumentiert, in dem unterschiedlichen Status von Normen und Aussagen. Aussagen könnten wahr oder falsch sein, Normen dagegen seien weder wahr noch falsch, sondern gültig oder ungültig. Geltung oder Nicht-Geltung sei jedoch keine Eigenschaft einer Norm, so wie Wahrheit oder Unwahrheit Eigenschaft einer Aussage sei, sondern vielmehr die spezielle «ideelle Existenz» einer Norm: Eine nicht geltende Norm «ist eine nicht existente Norm; während eine unwahre Aussage eine existente Aussage ist»[68]. Während zwei sich widersprechende Aussagen nicht zugleich wahr sein können, mache es ebenso guten Sinn, dass zwei kollidierende Normen gleichzeitig Geltung haben, wie es durchaus Sinn mache, dass zwei Kräfte in entgegengesetzter Richtung auf einen Punkt wirken[69] – eine Analogie, die sich in ähnlicher Form bereits bei Crusius findet[70] und die W.D. Ross als irreführend verworfen hatte[71]. Williams, der mit ähnlichen Argumenten wie Kelsen eine Asymmetrie zwischen Aussage- und Normensystemen in bezug auf das Postulat der Widerspruchsfreiheit darzulegen versucht, sieht die entscheidende Erklärung für diese Asymmetrie in den unterschiedlichen Aufgaben, die theoretischer und praktischer Diskurs zu erfüllen haben. Der theoretische Diskurs sei eine Form der Rede, die der Welt zu entsprechen habe, und die Dinge so widerspiegeln müsse, wie sie wirklich seien, darum sei das Erfordernis der Widerspruchsfreiheit hier viel «fundamentaler und durchdringender» als im praktischen Diskurs, bei dem es nicht darum gehe, dass die Rede der Welt, sondern dass die Welt der Rede entspreche[72]. Williams hat auch als einer der ersten klar gezeigt, dass derjenige, der die Existenz von kontingenten, d.h. nicht durch das Normensystem selbst bedingten Pflichtenkollisionen behaup-

67 Von Wright, a.a.O., S. 151.

68 H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, hg. K. Ring-Hofer/R. Walter, Wien 1979, S. 168.

69 Kelsen, a.a.O., S. 172.

70 Crusius, a.a.O. (Anm. 52), § 404, S. 491ff.

71 W.D. Ross, *Foundations of Ethics*, 0xford 1939, S. 29.

72 B.A.O Williams, Consistency and Realism, in: *Problems of the Self*, Cambridge 1973, S. 203; dtsch.: *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978, S. 323f.; vgl. auch Conflicts of Value, in: A. Ryan, *The Idea of Freedom. Essays in honour of J. Berlin*, Oxford 1979, S. 221–232.

tet, sich keines logischen Widerspruchs schuldig zu machen braucht, denn er behaupte damit bloss, dass die folgenden drei Sätze gleichzeitig wahr seien:
(1) Ich soll a tun.
(2) Ich soll b tun.
(3) Ich kann nicht a und b tun.

Zu einem Widerspruch komme es – gemäss der «natürlichsten Darstellung» – erst, wenn man sich auf zwei weitere Prämissen berufe: «dass *sollen können* impliziert und dass «Ich soll a tun» und «Ich soll b tun» zusammen «Ich soll a und b tun» implizieren», eine Regel, die Williams als Agglomerationsprinzip bezeichnet[73]. «Aus (l) und (2) ergibt sich durch Agglomeration:
(4) Ich soll a und b tun.
Aus (3) ergibt sich durch Kontraposition hinsichtlich ‹sollen impliziert können›:
(5) Es ist nicht der Fall, dass ich a und b tun soll.»

Dies steht in logischem Widerspruch zu (4)[74]. Es gibt jedoch nach Williams keinen Grund, an diesen zusätzlichen Prämissen – die allerdings zu den Grundaxiomen der meisten deontischen Logiken gehören[75] – festzuhalten, wenn sich daraus ein realistischeres Bild für die Ethik ergebe. Um die Möglichkeit genuiner Pflichtenkollisionen nicht auszuschliessen, ist Williams bereit – mit einer gewissen Willkürlichkeit, wie R.F. Atkinson zu Recht bemerkt[76] – das Agglomerationsprinzip preiszugeben[77]. R. Trigg hält es aus demselben Motiv für ratsamer, eher das Sollen-impliziert-Können-Prinzip aufzugeben[78]. Wie Argumente dieser Art zeigen, enthüllt die Frage nach der Möglichkeit unlösbarer Pflichtenkollisionen nicht nur eine Reihe von «serious flaws in the philosophical and semantic foundation of ‹orthodox› deontic logic»[79]; sie macht überdies deutlich, dass auch neuere Entwicklungen der deontischen Logik hier nicht weiterhelfen können, weil die eigentliche Frage – ob Pflichtenkollisionen überhaupt möglich seien – im Grunde schon entschieden sein muss, bevor die

73 Williams, Ethical Consistency, in: *Problems of the Self*, a.a.O., S. 180; dtsch.: Widerspruchsfreiheit in der Ethik, in: *Probleme des Selbst*, a.a.O., S. 286.
74 Williams, ebda.
75 Vgl. T.C. Mc Connell, Moral Dilemmas and Consistency in Ethics, in: *Canadian Journal of Philosophy* 8 (1978), S. 271 u. 274.
76 R.F. Atkinson, Ethical Consistency, in: *Proceedings in Aristotelian Society*, Suppl. 39 (1965), S. 137f.
77 Williams, Ethical Consistency, a.a.O., S. 181ff.; dtsch. S. 289ff.
78 R. Trigg, Moral Conflict, in: *Mind* 80 (1971), S. 41–55.; ähnlich auch J.-C. Wolf, Pflichtenkollisionen, in: W. Götschel/J.G. Cartwright/M. Wicki (Hg.), *Wege des Widerspruchs*, Bern/Stuttgart 1984, S. 165–176.
79 B.C. van Fraassen, Values and the Heart's Commands, in: *Journal of Philosophy* 70 (1973), S. 19.

Logik etwas entscheiden kann. Die Logik kann uns höchstens zeigen, was mit dieser Entscheidung auf dem Spiel steht: Wir müssten entweder das Prinzip der Widerspruchsfreiheit oder dann eines jener grundlegenden Axiome preisgeben, die gleichsam zu den Garanten von Rationalität überhaupt gehören. Was den Pflichtenkollisionen ihre besondere Spitze gibt, ist der Umstand, dass ihre Paradoxalität nicht durch einen unerklärlichen Rationalitätsausfall, sondern gleichsam durch einen Rationalitätsüberschuss entsteht. Dies wirft zumindest die Frage auf, ob es nicht möglicherweise vernünftiger oder, sagen wir besser, menschlicher sei, nicht immer vernünftig sein zu wollen, zum Beispiel indem man bereit ist, verschiedene, sich gegenseitig ausschliessende Formen der Rationalität zuzulassen oder sich gelegentlich gar – wenn andere Werte auf dem Spiel stehen – von den Rationalitätsansprüchen schlechthin zu erholen. Möglicherweise sind dann die Paradoxien der Willensschwäche und der Selbsttäuschung nur einige besonders signifikante Beispiele für unseren zeitweisen Abschied von den Mühen der Vernunft.

Diese Möglichkeit sich einzugestehen, ist allerdings noch lange kein Plädoyer für den endgültigen Abschied von der Vernunft. Abschied zu nehmen von der Vernunft gilt heute zwar als modern oder, noch chicer, als postmodern; originell aber ist dies kaum, sondern allenfalls ein spätes Echo auf die weit radikaleren Thesen Nietzsches und Kierkegaards über die Vernunft als Selbstbetrug oder als Leidenschaft, die ihren eigenen Untergang will. Nicht an die Vernunft zu glauben, ist jedoch, wie Nietzsche wohl geahnt und Kierkegaard gewusst hat, der beste Beweis für den ungebrochenen Glauben an die Vernunft. Das Täuschende freilich ist, dass dann offenbar das Handeln und Denken aus Vernunft soviel Ähnlichkeit hat mit einem Handeln und Denken gegen die Vernunft, dass sich im einzelnen Fall nicht mehr sagen lässt, ob das, was getan oder gesagt wird, nun zum einen oder zum andern gehört. Und was heisst dies in bezug auf die Frage, was wir als Menschen nun eigentlich seien? Mit dieser paradoxen Einsicht sind wir im Grunde nicht weitergekommen als Sokrates, der – an den Ufern des Illissos wandelnd – Phaidros gegenüber bekannte, dass er nicht zu sagen wisse, ob er ein Ungeheuer sei, «noch verschlungener gebildet und ungestümer als Typhon, oder ein milderes und einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edlen Teiles von Natur erfreut»[80].

80 Platon, *Phaidros*, 230 a.