

**Melanie Altanian**

**Können schlechte Menschen Freunde sein? Aristoteles' tugendethische Betrachtung der Freundschaft**

**Angela Krenger**

**Schopenhauer über das Objekt der Kunst**

**Fabrizio Fasciati**

**Dehumanisation and the Decent Society The Case of Hooding**

**Franziska Kohler**

**Institutionelle „Schubladisierung“ als Demütigung im Sinne Avishai Margalits**

**Dominik Fitze**

**Testing Searles Argument against Laws in the Social Sciences**

**Yannick Schaller**

**Spiele im Geist: Warum rationale Überlegungen zu irrationalen Entscheidungen führen**

## Können schlechte Menschen Freunde sein?

### Aristoteles' tugendethische Betrachtung der Freundschaft

#### 1 Einleitung: Aristoteles über die Lebensnotwendigkeit der Freundschaft

Kaum jemand würde es wohl bestreiten: Freundschaft ist etwas Schönes. Ja, sich in einer guten Freundschaft zu wissen, kann das Leben in höchstem Masse bereichern. Doch wieso eigentlich? Was bedeutet es, einen Freund zu haben, und weshalb ist dies etwas Schönes? Und was ist überhaupt eine *gute* Freundschaft? Gibt es auch andere Arten von Freundschaften, beispielsweise *schlechte* Freundschaften, oder nur *scheinbare* Freundschaften? Dies sind nur einige von vielen Fragen, die man sich hinsichtlich der Freundschaft stellen kann. Im Achten und Neunten Buch seiner *Nikomachischen Ethik* möchte Aristoteles dem Freundschaftsbegriff auf den Grund gehen. Und zwar sieht er die Freundschaft nicht nur als „eine Tugend oder mit der Tugend verbunden“, sondern auch als für den Menschen lebensnotwendig.<sup>1</sup> Er geht sogar so weit, zu sagen, dass Freundschaft nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für den Staat das notwendigste Gut ist: „Denn die Eintracht ist offenbar mit ihr verwandt, und auf diese ist das Hauptaugenmerk der Staatslenker gerichtet, während sie die Zwietracht als eine Feindschaft am meisten zu verbannen bemüht ist.“<sup>2</sup>

Nun hätte die Annahme, dass Freundschaft eine Tugend oder mit der Tugend verbunden ist, zur Folge, dass wohl nur tugendhafte, also gute Menschen der Freundschaft fähig sind. Somit stellt sich die berechtigte Frage: Was „braucht“ es für eine wahre Freundschaft? Können nicht auch schlechte Menschen Freunde sein? Wenn wir die Welt betrachten, würden wir sagen: Ja, Freundschaft kommt doch unter allen Menschen vor! Doch handelt es sich bei allen „freundschaftlichen Beziehungen“ um tatsächliche, wahre Freundschaften – und zwar im Sinne der wahren Bedeutung von Freundschaft? Für Aristoteles ist die wahre Bedeutung von Freundschaft nicht eine solche, die sich einfach so überall finden lässt. Denn eine gute Freundschaft ist nichts Einfaches, sondern anstrengend und zeitaufwändig, mitunter auch sehr selten. Es gibt durchaus mehrere Arten von freundschaftlichen Beziehungen – doch nur eine ist wirklich vollkommen: die tugendhafte.

Im folgenden Essay möchte ich aufzeigen, wie Aristoteles die tugendhafte Freundschaft von anderen Arten der Freundschaft zu distanzieren versucht, und weshalb seiner Meinung nach schlechte Menschen keine guten Freunde sein können. Um dies nachvollziehen zu können, ist es notwendig, mit einer Einführung in Aristoteles' Tugendlehre zu beginnen.

---

<sup>1</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Hamburg: Meiner [1985], S. 181-225; hier S. 181

<sup>2</sup> Ebd. 182

Können schlechte Menschen Freunde sein?

## 2 Die aristotelische Tugendlehre

Die Tugendethik basiert auf der Annahme, dass Moral vom Charakter des Menschen abgeleitet werden sollte, und nicht von seinen Handlungen. Das heisst die Frage, *welche Art von Person ich sein sollte*, ist viel wesentlicher als die Frage, *welche Art von Handlung ich tun sollte*. Somit liegt der primäre Fokus der Tugendethik auf der Exzellenz des Charakters. Hier sind Begriffe wie *gerecht, tapfer und besonnen* (eben als tugendhafte Charaktereigenschaften) wesentlicher als sogenannte deontische Begriffe wie *Verpflichtung, Erlaubnis oder Verbot, die darauf hinaus laufen, Prinzipien für die Richtigkeit unserer Handlungen zu bestimmen*. Diese Handlungsbezogenheit findet man beispielsweise bei Kants Theorie des moralisch rechten Handelns und seinem kategorischen Imperativ. Doch die Tugendethik will keine Handlungen an sich beurteilen, sondern sie geht davon aus, dass die *Art und Weise, wie wir unseren Charakter ausbilden, die entscheidende Rolle spielt für die moralische Güte und Richtigkeit unserer Handlungen*. Um aber überhaupt herauszufinden, „*welche Person man sein soll*“, benötigt man andere Personen, die uns als Vorbilder dienen können. Diese nennt Aristoteles *phronimoi*, also tugendhafte Akteure, die uns als Modelle dienen. Als Beispiele können hier Mutter Theresa (Wohltätigkeit, Erbarmen) oder Martin Luther King (Zivilcourage, Gerechtigkeit) genannt werden. Somit ist eine Handlung dann richtig, wenn ein „*phronimos*“ sie tun würde – also eine tugendhafter Akteur – und nicht, wenn sie entsprechend einem moralischen Handlungsprinzip als gesollt festgelegt wurde.

Was genau ist nun aber so eine Tugend? Eine Tugend kann als relativ stabile Charaktereigenschaft definiert werden, die normalerweise Dispositionen zu Urteilen, Fühlen und Handeln impliziert. Somit gelten diese Charaktereigenschaften als *primäre Basis für die Beurteilung moralischer Güte oder des Werts von Personen*. Also wiederum: Nicht die Handlung selbst wird bewertet, sondern der Charakter der Person, die sie ausgeführt hat – denn der Charakter (*ēthikē*) bestimmt die Handlung und nicht irgendein moralisches Prinzip, das man befolgt. In den folgenden Abschnitten soll gezeigt werden, weshalb nach Aristoteles Tugenden überhaupt erstrebenswert sind und wie wir uns diese aneignen können. Aristoteles: Über die Freundschaft.

### 2.1 *eudaimonia*: „Glückseligkeit“ als das höchste Gut

Im Folgenden soll auf Aristoteles' Argumentation<sup>3</sup> eingegangen werden, wie er die Beziehung zwischen dem höchsten Gut, bzw. der *eudaimonia* und der Tugend begründet.

Zunächst bezeichnet er ein Gut als das, *wonach alles strebt* – es ist sozusagen ein Ziel. Hier gibt es eine erste Unterscheidung: Es gibt Tätigkeiten (*energeia*) als Ziele an sich, oder Produkte der Tätigkeiten (*ergon*), die angestrebt werden. Nach Aristoteles ist nun das höchste Gut (*ariston*), bzw. das höchste Ziel dasjenige, *das wir um seiner selbst willen erstreben*.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, Reinbek: Rowohlt [2006], S. 43-93 (Übersetzung Ursula Wolf)

<sup>4</sup> Ebd. 43f.

Solch ein Gut ist die *eudaimonia* („Glückseligkeit“): Sie ist das höchste aller durch Handeln erreichbaren Güter.<sup>5</sup> Zu diesem Schluss kommt er unter anderem, indem er unterscheidet zwischen *lobenswerten* und *hochgeschätzten* Dingen: „Nun scheint alles, was gelobt wird, deswegen gelobt zu werden, weil es von einer bestimmten Art ist oder weil es sich auf bestimmte Weise *zu etwas anderem verhält*; denn wir loben den Gerechten, den Tapferen und allgemein den Guten und die Gutheit aufgrund der Handlungen (*praxis*) und Werke (*ergon*), und wir loben den Starken, weil er von einer bestimmten Art ist und sich auf bestimmte Weise zu etwas Gutem und Hervorragendem verhält.“<sup>6</sup> Lob wird also immer auf etwas bezogen. Daher kann es laut Aristoteles für das Beste – da es für sich steht, als abschliessendes Ziel – kein Lob geben, sondern nur „etwas Grösseres und Besseres“. Glückseligkeit gehört für Aristoteles somit zu den hochgeschätzten Dingen. „Dies scheint auch deswegen der Fall zu sein, weil es Prinzip [des Handelns] ist“, so Aristoteles.<sup>7</sup> Die *eudaimonia* also als einziges Handlungsprinzip, das Aristoteles in seiner Tugendlehre aufstellt. Somit ist sie [*eudaimonia*] ein Ziel, (i) für das alle anderen Ziele letztlich verfolgt werden, (ii) das um seiner selbst willen verfolgt wird, (iii) das niemals als Mittel zu einem anderen Zweck verfolgt wird, (iv) das unbedingt vollständig und (v) selbstgenügsam ist (man braucht nichts Weiteres).<sup>8</sup> Das heisst, würde jemand sagen „Ich strebe nach Glückseligkeit!“, so würde niemand fragen, weshalb er dies tut. Es ist das höchste Gut, und wird als Gut an sich angestrebt, und nicht, um dadurch etwas anderes zu erreichen. Somit erfüllt die Glückseligkeit die Kriterien für das beste Gut.

In seinem *Ergon-Argument* versucht Aristoteles dann, genauer zu bestimmen, worin die *eudaimonia* besteht. Diese Antwort hängt wesentlich davon ab, was uns Menschen als Wesen ausmacht – was auf eine *naturalistische Sichtweise* hindeutet. So verstehen wir die *Natur* einer Sache, wenn wir ihre *eigentliche Funktion oder ihren Zweck* erfassen.<sup>9</sup> Die Funktion eines Messers ist beispielsweise, gut zu schneiden. Also (i) betrifft das höchste Gut der Menschen ihren Zweck oder ihre Funktion. Zur Bestimmung des höchsten Guts für Menschen sollten dann diejenigen Eigenschaften von Menschen gesucht werden, die ihre „Menschlichkeit“ ausmachen. Somit (ii) betrifft der Zweck oder die Funktion von Menschen, was sie als distinkt auszeichnet. Vegetatives Leben – im Sinne der Ernährung und Reproduktion –, Wahrnehmung und Bewegung haben wir mit Tieren gemeinsam. Was den Menschen als *einzigartig* auszeichnet ist hingegen seine *Rationalität*: Er ist imstande, seiner Vernunft gemäss tätig (*energeia*) zu sein. Also (iii) ist Rationalität das entscheidende Merkmal des Menschen und ihre Ausübung ist *zentral* für seine Funktion. Aus (i) bis (iii) lässt sich nun zwischenfolgern:

*Das höchste Gut der Menschen ist die rationale Tätigkeit der Seele.“*

---

<sup>5</sup> Ebd. 46

<sup>6</sup> Ebd. 68

<sup>7</sup> Ebd. 69

<sup>8</sup> Ebd. 53f.

<sup>9</sup> Ebd. 55

<sup>10</sup> Ebd. 56

Können schlechte Menschen Freunde sein?

Die *energeia* bezeichnet somit das tätige Leben desjenigen Bestandteils der Seele, der Vernunft besitzt. Soviel zu Aristoteles' Seelenlehre. Nun ist es so, dass die Funktion eines Dings mehr oder weniger gut erfüllt werden kann: ein geschliffenes Messer ist besser in der Lage, etwas zu schneiden, als ein stumpfes Messer, welches seine Funktion unter Umständen überhaupt nicht mehr erfüllen kann. Es wäre somit ein schlechtes Messer, da es seinen Zweck nicht erfüllt. Also liegt (iv) die Gutheit (*aretē*) eines Dings darin, seine Funktion *gut und angemessen* auszuführen. Für den Menschen heisst dies: rational tätig zu sein, und zwar in Übereinstimmung mit der Tugend.<sup>11</sup> Die Tugend kommt hier ins Spiel, da ein Mensch seine Tätigkeiten perfekt zweckrational bestimmen kann, ohne dabei *gut und angemessen* zu sein. Dies ist laut Aristoteles kein erstrebenswerter Gebrauch der Rationalität. Die Tugend aber ist stets gut und angemessen. Somit die endgültige Schlussfolgerung:

*Das höchste Gut (eudaimonia) der Menschen ist ein Leben in rationaler Tätigkeit der Seele gemäss der Gutheit, bzw. der Tugend.*<sup>12</sup>

Zur Tugendhaftigkeit gehört also nicht nur die Einstellung dazu, sondern es ist eben auch wichtig, entsprechend *tätig zu sein*. Nur dadurch wird man schliesslich glücklich. Doch wie entstehen überhaupt Tugenden, und wie können wir Tugendhaftigkeit annehmen? Dies wird im nächsten Abschnitt genauer erläutert.

## 2.2 Tugend als Bedingung zur Erreichung der *eudaimonia*

Es gibt gemäss Aristoteles zwei Arten von Tugenden: Zum einen die *Tugenden des Denkens* (*diano ēthikē*), welche durch *Belehrung* entstehen bzw. wachsen und daher Erfahrung und Zeit erfordern. Dies sind beispielsweise Tugenden wie Weisheit, Verständigkeit und Klugheit (*phronesis*). Dann gibt es die *Tugenden des Charakters* (*aretē ēthikē*), wie beispielsweise Grosszügigkeit und Mässigkeit. Diese sind von der Vernunft beherrschbar und sind uns nicht von Natur aus gegeben, sondern entstehen durch *Gewöhnung*.<sup>13</sup> Während wir laut Aristoteles bei dem, was uns von Natur aus gegeben ist, zuerst die Fähigkeit besitzen und erst später die entsprechende Tätigkeit äussern, ist es bei den Tugenden anders: Die Fähigkeit zur Tugend erwerben wir dadurch, dass wir sie zuvor *betätigen*, „denn was wir erst lernen müssen, um es zu machen, lernen wir, indem wir es machen“.<sup>14</sup> Wir werden beispielsweise gerecht, indem wir Gerechtes tun – und um dies zu vollbringen orientieren wir uns an einem entsprechenden *phronimos*. Hierbei liesse sich berechtigterweise die Frage stellen: Wie kann man gut werden, ohne es schon zu sein? Muss man nicht schon von vornherein gut gesinnt sein, um überhaupt das Bedürfnis zu haben, gut zu sein? Darauf antwortet Aristoteles, dass der Handelnde durchaus in einer bestimmten Verfassung sein muss, um dasjenige Handeln zu fördern, das zur richtigen Gewöhnung führt – also zu tugendhaftem

---

<sup>11</sup> Ebd. 56f.

<sup>12</sup> Ebd. 57

<sup>13</sup> Ebd. 73

<sup>14</sup> Ebd. 74

Handeln: er muss (i) wissend sein, (ii) vorsätzlich um der Handlung selbst willen und (iii) aus einer festen unveränderlichen Disposition heraus handeln.<sup>15</sup> Dabei ist man noch nicht gerecht, wenn man gerecht handelt, sondern ausserdem dies so tut, wie es gerechte Menschen tun – eben entsprechend dem *phronimos*.<sup>16</sup>

Zur weiteren Bestimmung der Gutheit (*aretē*) ist Aristoteles' Mesoteslehre wesentlich: Die Tugend, beziehungsweise die Gutheit des Charakters zielt auf das Mittlere in Bezug auf uns, sprich die *Mitte zwischen zwei Lastern*, von denen das eine auf Übermass, das andere auf Mangel beruht.<sup>17</sup> Mit dem „Mittleren in Bezug auf uns“ meint Aristoteles, „was weder zu viel noch zu wenig ist; dies ist nicht eines, und es ist auch nicht für alle dasselbe“. Natürlich gibt es hier auch Ausnahmen: So gibt es Handlungen, die *intrinsisch schlecht* sind, wie beispielsweise Neid, Diebstahl oder Mord. Diese lassen kein Mittleres zu. Daher kann man bei diesen Dingen „niemals das Richtige treffen, sondern immer nur fehlgehen.“<sup>18</sup> Doch bezogen auf tugendhafte Handlungen heisst dies: Tapferkeit als Mitte zwischen Furcht und Mut, Mässigkeit als Mitte zwischen Lust und Unlust, Freigiebigkeit als Mitte zwischen Verschwendung und Geiz, Stolz als Mitte zwischen Eitelkeit und Kleinmütigkeit, Freundlichkeit als Mitte zwischen Beliebtheissucht oder Schmeichlerei und Streitsuch – um nur einige zu nennen.<sup>19</sup> Die Tugend zielt also besonders auf *massvolles Verhalten*. Bezogen auf Lust und Unlust beispielsweise ist die Vernunft dazu da, diese zu korrigieren, indem sie uns dazu bringt, Lust bei den *richtigen Dingen im richtigen Mass* zu empfinden. Nicht die Maximierung ist also gut, sondern die *Angemessenheit*.

Zusammenfassend sind Tugenden also diejenigen Charaktereigenschaften, die Menschen – so wie sie von Natur aus sind – für ihre *eudaimonia* (Glückseligkeit) benötigen und somit dafür, dass sie gut leben. In Aristoteles' Worten: „Die Tugend ist also eine Disposition, die sich in Vorsätzen äussert, wobei sie in einer Mitte liegt, und zwar der Mitte in Bezug auf uns, die bestimmt wird durch die Überlegung, das heisst so, wie der Kluge (*phronimos*) sie bestimmen würde.“<sup>20</sup>

Aristoteles zufolge setzt der Besitz einer Tugend den Besitz anderer Tugenden voraus. So kann beispielsweise eine gerechte Person nur gerecht sein, wenn sie auch besonnen, tapfer etc. ist. Dies gilt auch für die Freundschaft: Diese Tugend kann nur realisiert werden, wenn Tugenden wie Klugheit, Gerechtigkeit und Besonnenheit bereits realisiert wurden. Wie oben bereits erwähnt sind dies die Tugenden des Denkens. Doch auch bestimmte Charaktertugenden müssen vorausgesetzt sein: beispielsweise Grosszügigkeit und Mässigkeit. Wer diese Tugenden realisiert, ist fähig, eine tugendhafte und somit vollkommene Freundschaft einzugehen. Im Folgenden soll genauer auf den Begriff der Freundschaft eingegangen werden.

---

<sup>15</sup> Ebd. 80

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd. 83

<sup>18</sup> Ebd. 85

<sup>19</sup> Ebd. 86ff.

<sup>20</sup> Ebd. 85

Können schlechte Menschen Freunde sein?

### 3 Bedingungen für Freundschaft

Für die Bestimmung der Bedingungen für Freundschaft ist es laut Aristoteles hilfreich, erst zu definieren, was das *Liebenswerte* ist, „denn nicht alles wird geliebt und ist demnach Gegenstand der Freundschaft, sondern nur das Liebenswerte.“<sup>21</sup> Die Liebe ist also im Grunde die *Hauptbedingung* der Freundschaft. Was also liebt der Mensch? Er liebt entweder das *Gute*, das *Lustbringende* oder das *Nützliche*. Da wir aber das als nützlich erachten, was uns ein Gut oder Lust erbringt, sind nur das Gute und das Lustbringende als Zweck, also an sich liebenswert.

#### 1. Bedingung für Freundschaft: Das Liebenswerte als Gegenstand

Wie entsteht nun aber Freundschaft? Wir können schliesslich auch leblose Dinge lieben, dennoch würden wir nicht ernsthaft sagen wollen: „Mein Computer ist mein Freund!“ Und selbst wenn diese Person tatsächlich keine Freunde hat, so fänden wir sie eine tragische Figur insofern, als er sich nicht darüber im Klaren ist, was eine Freundschaft ausmacht. Zur Freundschaft gehören nämlich gemäss Aristoteles noch *Gegenliebe* und *gegenseitiges Wohlwollen*. Man kann zwar einem Gegenstand wohlwollen, beispielsweise indem man seinem Computer Sorge trägt um ihn möglichst lange zu erhalten, doch dies nur, um ihn selbst gebrauchen zu können – sich also für mich ein Vorteil daraus ergibt. „Dem Freunde aber, sagt man, muss man *um seiner selbst willen* das Gute wünschen.“<sup>22</sup> Ausserdem ist es dem Computer ziemlich egal, wie sehr ich mich um ihn kümmere oder ob sich für mich ein Schaden ergibt, wenn einer seiner Funktionsteile den Geist aufgibt. Er bemüht sich also nicht darum, extra für mich einwandfrei zu funktionieren, weil er mich liebt. Im Falle des Computers ist also weder Gegenliebe vorhanden, noch ein Wohlwollen „um seiner selbst willen“. Doch auch, wenn man dieses Wohlwollen auf einen Menschen richtet, so entsteht Freundschaft erst durch *gegenseitiges Wohlwollen*. Denn wenn diese Gegenseitigkeit nicht vorhanden wäre, bestünde die Gefahr, in ein ungesundes Ausbeutungsverhältnis zu geraten – was nicht für eine gute Freundschaft sprechen würde.

#### II. Bedingung für Freundschaft: Gegenliebe

#### III. Bedingung für Freundschaft: Gegenseitiges Wohlwollen „um seiner selbst willen“

Diese Gesinnung des gegenseitigen Wohlwollens muss zudem für den anderen jeweils *sichtbar* sein, sprich, ich muss um das Wohlwollen des anderen mir gegenüber Bescheid wissen. Ich kann schliesslich einer fremden Person wohlwollend gesinnt sein, weil ich bestimmte Charaktereigenschaften an ihr verehere. Diese kann mir gegenüber aufgrund desselben wohlwollend gesinnt sein. Dennoch würde man hierbei nicht von Freundschaft sprechen. Bei Aristoteles ist hier nicht ganz klar, weshalb es diese Sichtbarkeit aber genau braucht. Geht es womöglich nur um eine Versicherung dessen, dass sich zwei Menschen in einem Freundschaftsverhältnis befinden? Oder darum, das Risiko eines Vertrauensmissbrauchs zu

---

<sup>21</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, Hamburg: Meiner [1985], S. 183

<sup>22</sup> Ebd.

verhindern – sich der eine also sicher sein kann, dass der andere ihm wohlwollend gesinnt ist? Leider fasst sich Aristoteles bei dieser Bedingung sehr kurz.

#### *IV. Bedingung für Freundschaft: Sichtbarkeit des Wohlwollens*

Damit diese Bedingungen letztendlich erfüllt sein können, muss eine weitere wichtige Vorbedingung vorhanden sein, und zwar die *Selbstliebe*. Diese kann leicht missverstanden werden: Mit Selbstliebe in diesem Sinne ist nämlich nicht die durchaus tadelnswerte Selbstliebe gemeint, die bei der *grossen Menge der Menschen* vorgefunden wird, nämlich bei denen, die „für sich selbst an Geld, Ehre und sinnlicher Lust zu viel beanspruchen.“<sup>23</sup> Wer diese als höchste Güter erachtet, ist nur ein Knecht seiner sinnlichen Lüste und Leidenschaften, bzw. seines „vernunftlosen Seelenteils“.<sup>24</sup> Dies sind nach Aristoteles eben keine guten Eigenschaften und somit des Weiteren nicht erstrebenswert, werden jedoch vom Grossteil der Menschen eben angestrebt. Diese Menschen sollten seiner Meinung nach gar keine Selbstliebe besitzen, da diese somit ihren schlimmen Leidenschaften folgen und sich und ihre Umgebung in Schaden bringen werden.<sup>25</sup> Wenn Aristoteles hingegen von Selbstliebe also Bedingung einer guten Freundschaft spricht, so meint er jene Selbstliebe, in der Vernunft herrscht, bzw. die auf der Tugend basiert. Denn hier strebt der Mensch danach, „Werke der Gerechtigkeit, der Mässigkeit oder sonst einer Tugend zu üben, und wenn er überhaupt das sittlich Schöne immer für sich in Anspruch nähme, so würde bei einem solchen Mann niemand von Selbstliebe reden und niemand ihn tadeln.“<sup>26</sup> Somit ist also das Ideal einer Selbstliebe gemeint, die unter tugendhaften, guten Menschen vorkommt – solchen Menschen, die über Selbstbeherrschung verfügen, denn nur unter Selbstbeherrschten ist auch die Vernunft tätig und sind somit in der Lage, angemessen zu handeln. Die verschiedenen Sichtweisen der Selbstliebe sind also ein weiteres Kriterium dafür, gute und schlechte Menschen bzw. Freundschaften voneinander zu unterscheiden. Darauf wird im letzten Kapitel näher eingegangen.

#### *V. Bedingung der Freundschaft: Selbstliebe [tugendhafter Menschen]*

### **4 Drei Arten der Freundschaft**

Es gibt also drei unterschiedliche Ursachen dafür, etwas oder jemanden zu lieben – nämlich das Nützliche, das Lustbringende oder das Gute. Entsprechend dieser dreifachen Beschaffenheit des Liebenswerten gibt es auch drei Arten der Freundschaft, „da es bei jedem Liebenswerten eine Gegenliebe gibt, die nicht verborgen bleibt, und da die sich Liebenden sich aus dem Grunde Gutes wünschen, um dessentwillen sie sich lieben.“<sup>27</sup> In den folgenden Abschnitten wird nun genauer erläutert, wie Aristoteles die verschiedenen Arten der Freundschaft definiert.

---

<sup>23</sup> Ebd. 223

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd. 224

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd. 184



#### 4.1 Nutzen- und Lustfreundschaft

Die Nutzenfreundschaft ist dadurch gekennzeichnet, dass der eine den anderen nicht an sich liebt, sondern diese sich insofern lieben, als ihnen voneinander Gutes widerfährt. Dasselbe mit denjenigen, die sich der Lust wegen lieben. So liebt man den Menschen nicht „wegen seiner persönlichen Eigenschaften, sondern weil er einem Vergnügen gewährt.“<sup>28</sup> Natürlich könnte man sich hier fragen, ob es denn nicht genau die persönlichen Eigenschaften sind, die dem anderen Vergnügen bereiten. Doch auch hier steht das Vergnügen an sich im Vordergrund. Nur wenn die persönlichen Eigenschaften dazu in der Lage sind, dem anderen Vergnügen zu bereiten, so sind sie liebenswert. Daher sind es nicht die persönlichen Eigenschaften an sich, sondern der daraus resultierende Nutzen oder die Lust für mich, die den Menschen liebenswert machen. Oder in Aristoteles' Worten: „Wo demnach die Liebe auf dem Nutzen beruht, da wird sie durch den Nutzen des Liebenden, und wo sie auf der Lust beruht, durch die Lust des Liebenden bestimmt, und sie gilt dem Geliebten nicht insofern er der Geliebte ist, sondern insofern er Nutzen oder Lust gewährt.“<sup>29</sup> Da der Gegenstand der Liebe also nicht der Geliebte an sich ist, sondern die Tatsache, dass der eine dem anderen Gutes oder Lust gewährt, sind solche Nutzen- oder Lustfreundschaften keine wahren Freundschaften, sondern nur „mitfolgend“: das heisst, der Wille zur Freundschaft erwächst aus dem Nutzen oder der Lust, die sich daraus ergibt. In solch einer Freundschaft wird der andere instrumentalisiert und quasi für einen eigenen Vorteil benützt, anstatt dass er als Person an sich geschätzt wird. Solche Freundschaften lösen sich demnach leicht auf, wenn die Personen sich nicht gleich bleiben: „Sind sie nicht mehr angenehm oder nützlich, so hört man auf, sie zu lieben.“ Nutzen und Lust sind sehr wechselhaft, daher sind darauf basierende Freundschaften sehr unbeständig, bzw. unvollkommen. Es gibt nur eine Art der Freundschaft, die vollkommen und beständig ist, und das ist die Freundschaft „guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen.“<sup>30</sup>

#### 4.2 Tugendfreundschaft

Das Kennzeichen einer tugendhaften Freundschaft ist, dass sich die Menschen einander gleichmässig Gutes wünschen, insofern sie gut sind, und sie sind gut an sich. Sie sind daher Freunde im vollkommenen Sinne, weil sie die Gesinnung, dem Freund um seiner selbst willen Gutes zu wünschen, an sich haben, und nicht mitfolgend – das heisst, nicht, weil ihnen daraus ein Vorteil erwächst. Wenn die Menschen sich an Tugend ähnlich sind, bleibt die Freundschaft auch bestehen, denn Tugendhaftigkeit ist laut Aristoteles eine relativ beständige Charakterhaltung. Wenn sich nun zwei Tugendhafte an Tugend ähnlich sind, so sind sie einander schlechthin angenehm, „denn ein jeder hat Freude an seiner und verwandter Handlungsweise: Tugendhafte aber haben die gleiche oder ähnliche Handlungsweise.“<sup>31</sup> Im nächsten Abschnitt wird genauer auf die Bedingungen vollkommener Freundschaft eingegangen.

---

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd. 185

<sup>31</sup> Ebd. 186

## 5 Tugend als Bedingung vollkommener Freundschaft

Aristoteles gesteht, dass solch eine Freundschaft naturgemäss sehr selten vorkommt. Denn die Bildung einer vollkommenen Freundschaft bedarf der Zeit und der Gewohnheit des *Zusammenlebens*: man kann erst dann aneinander Gefallen finden und Freundschaft schliessen, wenn man sich einander als liebenswert erwiesen und bewährt hat. So kann zwar schnell der *Entschluss* zur Freundschaft gefasst werden, doch die Freundschaft an sich kommt erst nach langer Zeit zustande – wenn überhaupt. Nur in der tugendhaften Freundschaft sind diese Bedingungen vollkommen: So kommt beiden hinsichtlich dem Guten und Lustbringenden dasselbe und das gleiche zuteil, und überhaupt ist es so, dass beide sich am selben erfreuen. Dies können nur diejenigen, die sich an Charakterhaltungen ähnlich sind. Ausserdem herrscht in dieser Freundschaft auch „Vertrauen und stete Enthaltung von Kränkungen sowie alles andere, was zur wahren Freundschaft erfordert wird.“<sup>32</sup> Eine tägliche Lebensgemeinschaft, bzw. das Zusammenleben sei jedoch nur möglich unter Menschen, „die einander angenehm sind und an denselben Dingen Freude haben [...]“.<sup>33</sup> Nun erfreut sich „jeder an dem, wovon er ein Liebhaber genannt wird“, daher erfreut sich ein „Liebhaber der Tugend an Handlungen der Tugend.“<sup>34</sup> Und dies macht eine Freundschaft unter Tugendhaften so vollkommen, denn sie erfreuen sich beidseits am *schlechthin Guten*, weshalb diese Freundschaft auch so beständig ist – denn tugendhafte Charaktereigenschaften sind beständig, genauso wie das Gute beständig bleibt – während Nutzen und Lust stets für jeden variieren können und ihnen nur zufällig, bzw. nach Belieben Wert zugesprochen wird.

### 5.1 Unmöglichkeit guter Freundschaft unter *schlechten* Menschen

Um der Lust und des Nutzens willen können also auch schlechte Menschen untereinander oder gute mit schlechten Menschen befreundet sein. Solche Freundschaften entstehen, weil daraus für die einzelnen ein Vorteil abfällt. Um ihrer selbst willen sind also offenbar nur die Tugendhaften miteinander befreundet, „da sie eben als gute Menschen sich lieben.“<sup>35</sup> Denn da der Tugendhafte sich am Guten erfreut, erfreut er sich genauso an guten Menschen. Deshalb können gute Menschen nicht mit schlechten Menschen im wahren Sinne befreundet sein: denn zur Freundschaft gehört, wie schon erwähnt, das Zusammenleben, oder das langfristige „miteinander auskommen“. Man kann einen unangenehmen Menschen vielleicht eine Zeitlang ertragen, wenn er sich für einen selbst als nützlich erweist. Doch auf Dauer hält man dies nicht aus: Man sucht sich, für eine gute, tugendhafte Freundschaft, jemanden, der einem angenehm ist und am gleichen Freude hat: nämlich am Guten.

Doch was ist, wenn sich der „gute Charakter“ eines Freundes verändert? Wenn sich der Freund, dem man aufgrund seines ehrenhaften Charakters seine Freundschaft geschenkt hat, als schlecht erweist, müsste man dann die Freundschaft beenden? Aristoteles sagt hierzu: „...man hat nicht bloss keine Verpflichtung, einen schlechten Mann wie einen Freund zu

<sup>32</sup> Ebd. 188

<sup>33</sup> Ebd. 189

<sup>34</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, Reinbek: Rowohlt [2006], S. 60

<sup>35</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, Hamburg: Meiner [1985], S. 188

Können schlechte Menschen Freunde sein?

lieben, man darf es auch nicht. Denn *man darf kein Freund des Bösen sein* und sich dem Schlechten nicht gleichmachen; das täte man aber bei der Fortsetzung der Freundschaft; denn, wie schon gesagt, gleich und gleich gesellt sich gern.<sup>36</sup>

Würde man diese Freundschaft also fortsetzen, so würde das Schlechte noch verstärkt. Also wäre eine Freundschaft zu beenden, in der sich der andere mit der Zeit als schlecht erweist.

## 5.2 Gesunde versus pervertierte Form der Selbstliebe

Wie schon eingangs erwähnt ist die Selbstliebe eine Bedingung für Freundschaft. Denn Aristoteles meint, „die Art, wie man die Liebe zu den Freunden betätigt, und die Merkmale, durch die man den Begriff der Freundschaft bestimmt, scheinen aus dem Verhalten hervorgegangen zu sein, das wir gegen uns selbst beobachten.“<sup>37</sup> Dem Tugendhaften ist es eigen, dass er sich selbst Gutes wünscht und Gutes verwirklichen möchte „und zwar um seiner selbst willen, nämlich zugunsten seines denkenden Teils, der ja das eigentliche Selbst des Menschen ist.“ Dass die Vernunft des Menschen die ihm eigene Funktion ist, wurde ja bereits erläutert. Demnach ist es auch vernünftig, dass der Tugendhafte sein Sein als Gut erachtet: Er hat Freude an sich selbst, denn „die Erinnerungen an seine Vergangenheit sind angenehm und die Hoffnungen auf seine Zukunft gut; auch findet er in seinem Geist immer Stoff zu wahren und nützliche Betrachtungen.“<sup>38</sup> Da er nun gegen seinen Freund wie gegen sich selbst gesinnt ist, finden sich solche Dinge eben auch in der Freundschaft. Der Freund ist dann gewissermaßen ein „zweites Selbst“, mit dem sich alle diese Dinge teilen lassen, die man mit sich selbst teilt. In diesem Sinne gleicht dann das höchste Mass der Freundschaft der Liebe, die man zu sich selbst hat.<sup>39</sup>

Was ist nun mit der Selbstliebe schlechter Menschen? Bösewichte und Übeltäter befänden sich, so Aristoteles, im Zwiespalt mit sich selbst: „ihre sinnliche Gier steht nach anderen Dingen als ihr vernünftiger Wille, wie es bei den *Unenthaltamen* der Fall ist. Sie ziehen dem, was sie selbst als gut ansehen, das Lustbringende, das ihnen schädlich ist, vor.“<sup>40</sup> Da er seine Vernunft nicht gebraucht, hat er nichts, was ihn beherrscht, und so gibt er ohne weiteres seinen Begierden nach – er ist masslos und zügellos. Dadurch gerät er schliesslich auch in *Verbrechen*, weshalb er letzten Endes *nichts mehr Liebenswertes an sich* hat. Deshalb, so Aristoteles, kann der schlechte Mensch nicht mit sich selbst in Freundschaft leben: er flüchtet dann eigentlich nur in die Gesellschaft, um der Einsamkeit zu entfliehen, da ihm in Einsamkeit viele böse Erinnerungen und Ängste kommen würden. Und daher ist er auch nicht fähig, gute Freundschaften einzugehen. Der Ratschlag, den Aristoteles solch einem „Unglücklichen“ gibt, ist, dass er „mit dem Aufgebot seiner ganzen Kraft das Laster fliehen und die Tugend zu erwerben suchen. Dann wird man mit sich selbst in Freundschaft leben und auch eines anderen Freund werden.“<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Ebd. 214

<sup>37</sup> Ebd. 215

<sup>38</sup> Ebd. 216

<sup>39</sup> Ebd. 217

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd. 218

Es gibt somit zwei verschiedene Sichtweisen auf die Selbstliebe: Zum einen die schlechte, also tadelnswerte, die denjenigen Menschen gilt, die nur ihren sinnlichen Begierden folgen, also Knechte ihres vernunftlosen Seelenteils sind. Zum anderen die gute Selbstliebe, die es für eine Freundschaft braucht, beziehungsweise ohne die Freundschaften in erster Linie gar nicht entstehen könnten: Denn derjenige, der über Selbstbeherrschung durch die Vernunfttätigkeit verfügt, der ist imstande, sich selber zu lieben, da er sich darum bemüht, „Werke der Gerechtigkeit, der Mässigkeit oder sonst einer Tugend zu üben.“<sup>42</sup> Wer im Besitz dieser Tugenden ist, der ist sich selbst ein Freund und auch ein Freund des ihm Ähnlichen, also des ebenfalls Tugendhaften.

Zusammenfassend kann das Argument gegen eine mögliche Freundschaft unter schlechten Menschen ungefähr folgendermassen dargestellt werden:

- I. Die Gutheit eines Dings wird daran gemessen, wie gut es seinen Zweck erfüllt.
- II. Zweck des Menschen ist die rationale Tätigkeit der Seele.
- III. Tugend ist eine Tätigkeit des rationalen Seelenteils und zielt stets auf das Gute und Angemessene.
- K1: Die Gutheit des Menschen hängt davon ab, wie gut er seine Funktion als rational denkendes Wesen im Sinne der Tugend erfüllt.
- IV. Wer tugendhaft ist, liebt sich selbst, da er Liebhaber des Guten ist.
- V. Wer sich selber liebt und mit sich Freund ist, der ist auch imstande, Freundschaften mit andern einzugehen, die ihm angenehm sind. Und angenehm sind ihm jene, die ihm ähnlich (gut) sind.
- K2: Nur unter Tugendhaften ist eine gute Freundschaft möglich, das heisst eine Freundschaft um seiner selbst willen.
- VI. Schlechte Menschen handeln nicht im Sinne ihrer Vernunft; sie sind Knechte ihrer sinnlichen Begierden.
- VII. Da schlechte Menschen nur nach ihren sinnlichen Begierden handeln und somit entgegen dem, was *gut* für sie wäre, haben sie nichts Liebenswertes an sich.
- K3: Da schlechte Menschen nichts Liebenswertes an sich haben, und das Liebenswerte Gegenstand der Freundschaft ist, können sie nicht mit sich selbst Freund sein und somit auch keine Freundschaften eingehen: denn wahre Freundschaft beruht auf dem Guten, bzw. der Tugend, und diese basiert auf der Tätigkeit der Vernunft.
- K4: Der Tugendhafte kann keine wahre Freundschaft mit einem schlechten Menschen eingehen, da dieser seinen Zweck als rationales Wesen nicht gut erfüllt und dem Tugendhaften somit unangenehm ist.

---

<sup>42</sup> Ebd. 224

Können schlechte Menschen Freunde sein?

## 6 Mögliche Einwände und abschliessende Bemerkungen

Man ist schnell dazu geneigt, zu sagen: Die Vorstellung solch einer Freundschaft ist gänzlich utopisch, denn kein Mensch ist vollkommen tugendhaft! Solch eine Aussage ist sehr pauschal, und ich wage zu behaupten, dass es durchaus tugendhafte Menschen und gute Freundschaften gibt, wenn sie auch selten sind. Aristoteles möchte auch gar nicht bestreiten, dass diese sehr schwierig anzutreffen sind, ganz im Gegenteil betont er dies. Genauso spricht er von der „Grossen Masse“, die sich eben von ihren sinnlichen Begierden hinreissen lassen und einer Opportunitätsmentalität verfallen, in der sie sich jene Menschen zum Freunde machen, die ihnen nützlich oder anderweitig lustbringend sind. Selten sind somit auch die wahren, guten Freundschaften, die um ihrer selbst willen erstrebt werden. Doch deshalb unterscheidet Aristoteles auch zwischen den Arten von Freundschaften: Die Nutzen-, Lust- und Tugendfreundschaft. Dass die Vorstellung einer guten Freundschaft als beständig, auf gleichen Interessen beruhend und aus Menschen bestehend, die einen guten Charakter aufweisen, als vollkommen betrachtet werden kann, ist wohl genauso plausibel anzunehmen wie die Tatsache, dass auf Nutzen basierende Freundschaften grundsätzlich schnell auflösbar sind und nicht ernsthaft der Vorstellung einer Freundschaft – wie sie zumindest sein *sollte* – entsprechen können. Hier muss nochmals darauf hingewiesen werden, dass es sich um eine (*tugend*)ethische Theorie handelt: Ethik beschäftigt sich mit der Frage, welches Handeln zu einem *guten* Leben führt. Die Tugendethik konzentriert sich dabei auf die Charaktereigenschaften des Menschen als für ein gutes Leben konstituierend – sprich, der Besitz von Tugenden ist wesentlich für die *eudaimonia* – also das Erreichen des höchsten Gutes im Leben, der Glückseligkeit. Dass es nun aber in der wirklichen Welt nicht oft anzutreffen ist, dass Menschen Tugenden besitzen und sich stets von ihrer Vernunft leiten lassen, heisst aber schlichtweg, dass diese Menschen Zeit ihres Lebens keine *eudaimonia* erreichen werden. Man kann durchaus ein ausschweifendes Leben führen, Menschen ausnützen und egoistischer Gier nachgehen, doch dies bedeutet schlichtweg, dass man so kein moralisch gutes Leben führt. Man kann auch nicht dazu gezwungen werden, ein moralisch gutes Leben zu führen. Es liegt in der Hand eines jeden, für welches Leben er sich entscheidet, bzw. welchem Leben er mehr Wert beimisst: Ob er auch für sich selbst die Tugenden als höchst wertvoll anerkennt, oder er in der Masslosigkeit seine Erfüllung findet. Doch aus moralischer Sicht wäre letzteres verwerflich.

## Schopenhauer über das Objekt der Kunst

In diesem Essay will ich Schopenhauers Philosophie über die Kunst sowie Kunstwerke darstellen. Diese ist an sich bloss ein Teil seiner gesamten Philosophie, die er in seinem Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ entwickelt. Es ist nicht möglich einen Teil dieses Werks isoliert zu verstehen, da die einzelnen Teile sich gegenseitig ergänzen und stützen. Er selbst spricht von seiner Philosophie auch als von dem *einen* Gedanken.<sup>1</sup> Schopenhauers Kunstauffassung ist nur nachvollziehbar, wenn man ein gewisses Verständnis davon hat, was er unter Begriffen wie Wille, Idee, Objektivation und dergleichen versteht. Ohne eine solche Kenntnis sind seine Ausführungen zur Kunst leere Formeln, die gut klingen mögen, aber nicht unbedingt den von Schopenhauer beabsichtigten Inhalt haben. Deshalb habe ich mich entschieden, zusätzlich zur Kunstphilosophie auf die metaphysische und erkenntnistheoretische Seite seiner Philosophie näher einzugehen.

Mein Ziel ist es Schopenhauers Auffassung von Kunst und Kunstwerken eingehend darzustellen. Dafür werde ich in einem zweiten Schritt seine Philosophie anhand von Themen aus der zeitgenössischen Ontologie der Kunst näher diskutieren und dadurch weitere Aspekte seines Denkens entdecken. Zum Schluss will ich nochmals auf die Stärken und Schwächen seiner Kunstphilosophie eingehen, um anschliessend ein Fazit zu ziehen, das die ganze Arbeit abrunden soll.

### Schopenhauers Philosophie<sup>2</sup> und Kunstauffassung

Für Schopenhauer ist die Welt Wille und Vorstellung; und nichts anderes. Wille und Vorstellung sind wie zwei Aspekte der einen Welt. Die Welt als Vorstellung meint, dass die Welt Objekt für ein Subjekt ist. Die Welt als Wille bedeutet, dass die Welt an sich, unabhängig vom vorstellenden Subjekt Wille ist. Ein Objekt in der Welt ist Vorstellung gewordener Wille. Darum spricht Schopenhauer von der Welt als Vorstellung auch als der Objektivität<sup>3</sup> des Willens. Die Objektivität des Willens zeigt sich stufenweise, dabei erstreckt sich die Skala von den niedrigen Stufen der unorganischen Natur hin zum Menschen, der die höchste Stufe darstellt.<sup>4</sup> Je höher die Stufe desto deutlicher tritt das Wesen des Willens in die

---

<sup>1</sup> WWV Vorrede zur ersten Auflage, WWV 4:54 S.394, 395

<sup>2</sup> Ich werde mich nur auf jene Aspekte konzentrieren können, die im Zusammenhang mit dem Essay stehen.

<sup>3</sup> Ich verwende die Begriffe Objektivität und Objektivität synonym

<sup>4</sup> WWV 2:26, 3:30

Dass der Mensch das Wesen des Willens auf höchster Stufe wiedergibt, erkennt man laut Schopenhauer vor allem darin, dass der innere Widerstreit des Willens sich im Menschen besonders gut zeigt „Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektivität am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt.“ (WWV 3:50 S.353). Zudem übertrifft der Mensch an Schönheit, Grazie und Charakter alle anderen Erscheinungen. (WWV 3:45 S.316, 317)

Vorstellung.<sup>5</sup> Jedoch setzt jede höhere die niedrigeren Stufen voraus und nur gemeinsam können sie voll erscheinen.<sup>6</sup> Die Stufen sind die *adäquate* Objektivität des Willens, beziehungsweise die ewigen, unwandelbaren Formen der organischen und unorganischen Natur. Sie sind gemäss Schopenhauer die ewigen Ideen, von denen schon Platon<sup>7</sup> in seiner Philosophie spricht. Die platonischen Ideen unterstehen nicht den Formen der Wahrnehmung, das heisst dem Satz vom Grunde<sup>8</sup> und den damit verbundenen Formen der Wahrnehmung wie Kausalität und dem Individuationsprinzip. Deshalb kennen die ewigen Ideen, keine Vielheit, keine Individualität und kein Werden oder Vergehen. Denn solche Eigenschaften sind nicht Eigenschaften des erkannten Objekts Idee, sondern es sind nur durch die (a priori) Möglichkeit der Erfahrung bedingte Bestimmungen des Wahrgenommenen.<sup>9</sup>

Aber wie erkennen wir das, was hinter der Erfahrung, das heisst, hinter den durch die (a priori) Möglichkeit der Erfahrung bedingten Bestimmungen des Wahrgenommenen steht? Es stellt sich die Frage wie das Subjekt überhaupt das „An Sich der Welt“ erkennen kann, obschon dieses von unserer Wahrnehmung ganz unabhängig ist und ausserhalb unser Erfahrung liegt. Schopenhauer nennt die Befangenheit des Subjekts in der Erfahrung auch „Schleier der Maja“<sup>10</sup>. Die einzige Möglichkeit durch den Schleier hindurch zu spähen, ist ein nicht- anschaulicher, nicht abstrakter, intuitiver Zugang zum Wesen der Welt.<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> WWV 3.42

<sup>6</sup> WWV 3.52 S.370

<sup>7</sup> WWV 2.25 S.195

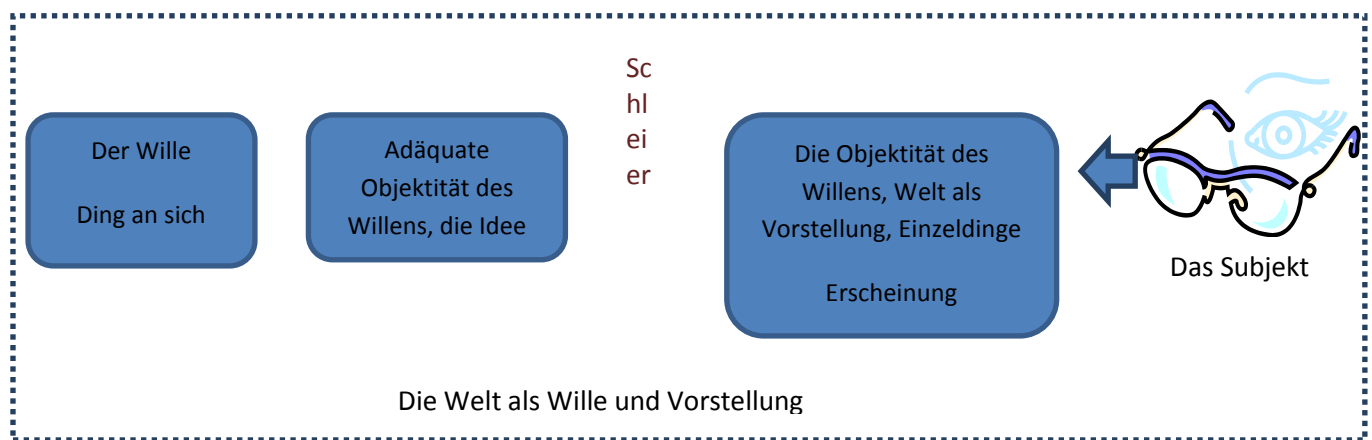
<sup>8</sup> „Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Kausalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Prinzip der Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntnis des Individuums als solchen fällt, ist.“ (WWV 3.30 S.245)

<sup>9</sup> WWV 1.1, WWV 3.30- 32, WWV 2.26, WWV 2.29

<sup>10</sup> WWV 1.3 S.37

<sup>11</sup> WWV 3.31 S.250 / siehe auch Jaquette S. 73, 74

Stark vereinfacht kann man sich die Beziehung zwischen Willen, Ideen, Vorstellung und dem erkennenden Subjekt wie folgt vorstellen:



#### DIE KUNST

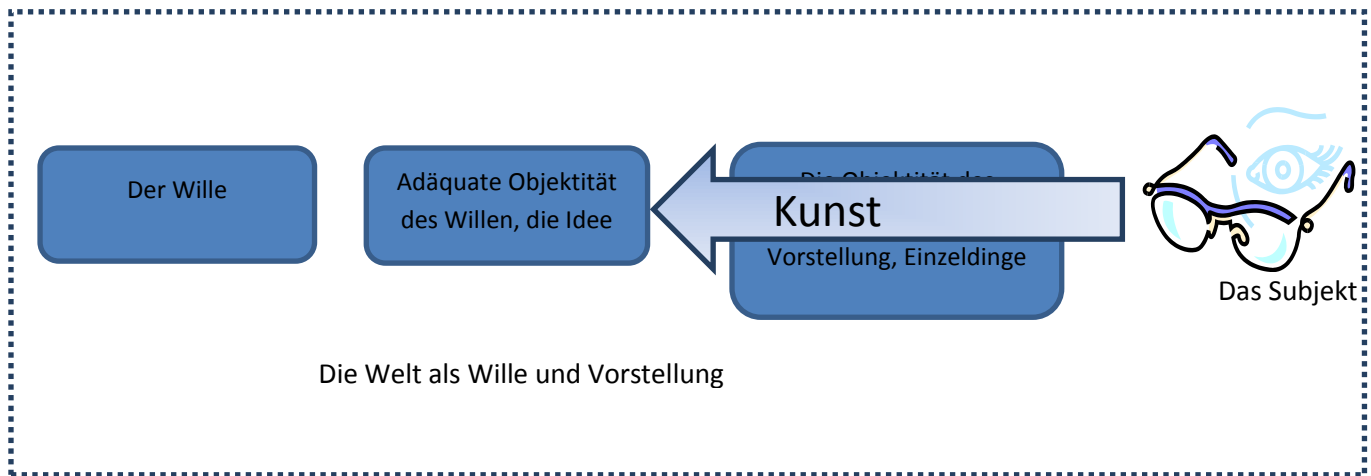
Ideen sind die eigentliche (adäquate) Objektivität des Willens, sie sind ganz im Gegenteil zu den konkreten Einzeldingen in der Welt, unwandelbar und ewig. Auch sie liegen, wie der Wille selbst, hinter dem Schleier der Maya. Aufgrund ihrer Permanenz und der Tatsache, dass sie die adäquate, also irgendwie korrektere Objektivität des Willens sind, sind die Ideen das Objekt von eigentlicher Erkenntnis.<sup>12</sup> Wenn sie das Objekt von Erkenntnis sind, stellt sich die Frage wie wir sie erkennen können. Denn im Unterschied zu ihnen untersteht jeder einzelne Mensch (Subjekt) dem Satz vom Grunde und der damit verbundenen Kausalität sowie Vergänglichkeit. Wie also soll ein so befangenes Subjekt eine Idee erkennen können?

Die Antwort liegt in einer Veränderung im Subjekt und zwar muss das Subjekt insofern es eine Idee erkennt, seine Individualität aufgeben. Denn wie bereits erwähnt, unterliegt die Erkenntnis von einem Individuum dem Satz vom Grunde und kann folglich keine nicht-dem-Satz-vom-Grunde unterstehenden Ideen wahrnehmen. Als Individuum erkennen wir die Dinge nur als Einzeldinge. Durch die Überwindung unserer Individualität können wir uns zum reinen, willenlosen Subjekt der Erkenntnis erheben. Willenlos heißt, die Erkenntnis steht nicht im Dienste des Willens, denn der Wille ist Wille zu Leben und um zu leben, fokussieren wir uns auf einzelne Dinge, die wir nutzen oder vermeiden wollen. Anstatt zu fragen wo, wie, warum und wozu die Dinge für uns brauchbar sind, ist die Frage danach, was die Dinge sind, losgelöst von jeglicher Beziehung zu unserem individuellen Wollen. Um sie zu beantworten, versenken wir uns in eine ruhige, tiefe

<sup>12</sup> Schopenhauer zitiert Platon, der schreibt: „Die Dinge dieser Welt, welche unsere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Sein: sie werden immer, sind aber nie; [...] Sie sind folglich auch nicht Objekt einer eigentlichen Erkenntnis; denn nur von dem, was an und für sich und immer auf gleiche Weise ist, kann es eine solche geben.“ (WWV 3:31 S.247)



Betrachtung der Dinge, während der wir uns selbst vergessen und in dem kontemplierten Gegenstand verlieren. Das Erkenntnisvermögen, das die Ideen auf diese Weise betrachtet, ist die Kunst.<sup>13</sup>



Ein Kunstwerk wird von einem Genie<sup>14</sup> erschaffen. Dieser besitzt die Fähigkeit sich dem reinen Erkennen der Ideen hinzugeben und dadurch durch den Schleier der Maya hindurch zu spähen.<sup>15</sup> Zudem besitzt er notwendigerweise Phantasie. Diese erlaubt es ihm nicht nur die Ideen seiner eigenen Wirklichkeit zu betrachten, sondern sie erweitert seine Perspektive in der Hinsicht, dass er fast alle möglichen Lebensbilder nachvollziehen kann und so seinen Horizont auf alle Ideen erweitert. Die Phantasie ermöglicht es dem Genie auch in dem Wahrgenommenen nicht nur zu sehen, was die Natur gebildet hat, sondern was sie zu bilden bemüht war, sprich die Idee, welche das wandelbare Objekt<sup>16</sup> bloss nachzubilden versucht. Die Erfahrung reicht nicht aus, um eine Idee zu kontemplieren; es braucht eine Antizipation des Charakteristischen, das heisst eine Vorahnung dessen, was die Idee beinhaltet. Denn woher sollte der Künstler wissen, was die Idee ausmacht, obschon sie sich in der Welt der Einzeldinge nie direkt zeigt. Die Antizipation ist nur möglich, weil der

<sup>13</sup> WWV 3.33 S.254 / „Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden.“ (WWV 3.38 S.279) / WWV 3.33 & 34 S.255- 257, WWV 3.36 S.265

„Jedoch werden wir im dritten Buche sehn, wie in einzelnen Menschen die Erkenntnis sich dieser Dienstbarkeit [des Willens] entzieht, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehn kann als blosser, klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht; [...]“ (WWV 2.26 S.225)

<sup>14</sup> 3.36 S.266 Genie, Genialität / 3.52 S.363 Der Künstler im Menschen

<sup>15</sup> Siehe auch Essays S.7-12

<sup>16</sup> WWV 2.26 S.215- 218, WWV 3.52 S.370 Kampf der Erscheinungen

Wille in seiner höchsten Objektivation, wir selbst sind. Deshalb haben wir eine Vorahnung dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der wiederum unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen versucht.<sup>17</sup>

Aus dem, was ein Genie ausserhalb aller Relationen vom Satz vom Grunde kontempliert, seiner Antizipation des Charakteristischen, sowie seiner gestaltenden und bewusstseinsweiternden Phantasie, erschafft er ein Kunstwerk, durch das wir die Ideen erkennen können. *Das Kunstwerk ist Mittel zur Erkenntnis der Ideen.* Es ermöglicht uns die Welt durch das Auge des Künstlers zu sehen. Da der Künstler in seinem Werk nicht die Wirklichkeit, sondern die Idee wiederholt, entfallen dem Kunstwerk die störenden Zufälligkeiten, die es uns sonst erschweren, die Idee zu betrachten. Der Künstler übertrifft in seinem Kunstwerk, das selbst zwar ein Einzelding ist, so zu sagen die Darstellung der Natur.<sup>18</sup>

Der geniale Künstler antizipiert die Idee a priori und der Betrachter erkennt sie a posteriori im Kunstwerk wieder. Dazu darf der Betrachter nicht engstirnig oder borniert sein, ansonsten ist er so gefangen in der Welt der Erscheinungen, dass er die Ideen fast nicht erkennen kann.<sup>19</sup> Wer sich aber der ästhetischen Betrachtung widmen kann, in dem kommt häufig ein Gefühl der freudigen Erhabenheit auf. Denn wir haben uns während und durch das reine Erkennen über das unersättliche Wollen, das uns sonst rastlos antreibt, erhoben.<sup>20</sup>

Das Reizvolle ist in der Kunst zu vermeiden, weil es den Willen erregt und dadurch eine ästhetische Kontemplation des Gegenstands verunmöglicht. Wenn beispielsweise ein abgebildeter Apfel Appetit erweckt, wollen wir essen, anstatt uns der reinen Kontemplation hinzugeben.<sup>21</sup>

Alles kann willenlos betrachtet werden und die so erkannte Idee Objekt der Kunst sein. Dabei ist für Schopenhauer jede Idee gleichermassen schön.<sup>22</sup> Doch sowie es höhere und niedrigere Stufen der Willensobjektivation gibt, so gibt es entsprechend auch höhere und niedrigere Künste; je nachdem welche Stufe von Ideen sie darstellen.<sup>23</sup>

---

<sup>17</sup> WWV 3.45 S.313 / siehe auch Jaquette S.73, 74

<sup>18</sup> WWV 3.37, WWV 3.45 S.313 & WWV 3.50 S.332 / WWV 3.52 S.359 Kunstwerk ist Einzelding

<sup>19</sup> WWV 3.45 S.314, 315 Antizipation des Charakteristischen / WWV 3.49 S.329 elitärer Kunstbegriff

<sup>20</sup> WWV 3.38, 39 S.284-288 Das Erhabene und das Schöne

<sup>21</sup> WWV 3.40

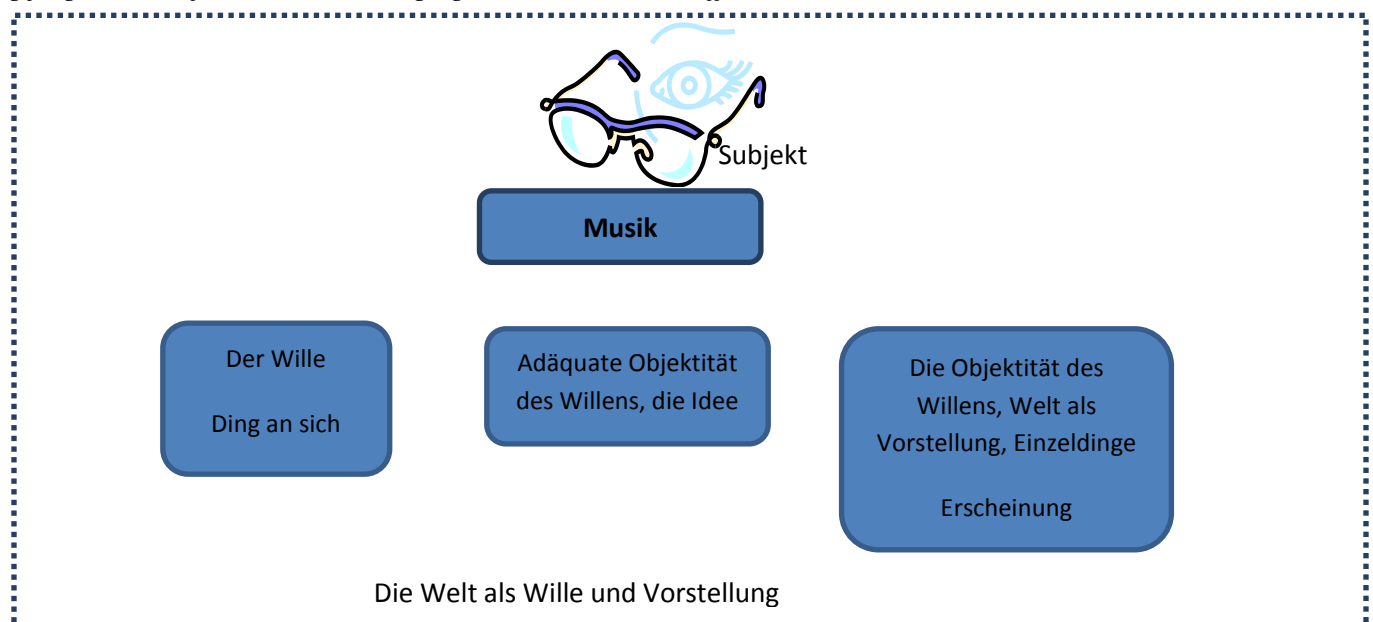
<sup>22</sup> WWV 3.41

<sup>23</sup> Schopenhauer unterteilt die verschiedenen Künste danach, was ihr Objekt der ästhetischen Betrachtung ist. In der kunstvollen Architektur werden die niedrigsten Stufen der Objektivität des Willens sichtbar, das heisst die Idee von lebloser Materie, von Starrheit und Schwere. Anders die Pflanzenmalerei: Sie hat die vegetative Natur zum Gegenstand und offenbart folglich schon eine höhere Stufe der Willensobjektivation. Noch höher liegt die künstlerische Darstellung von Tieren, und die höchste Stufe der Willensobjektivierung ist schliesslich der Mensch, weil sich der Wille im Menschen am vollkommensten offenbart. Die Dichtkunst und besonders das Trauerspiel haben den Menschen zum Gegenstand. Das Trauerspiel

## DIE MUSIK<sup>24</sup>

Die Musik verstehen wir unmittelbar, doch ihr Verhältnis zur Welt, insofern sie die Welt darstellt und nachahmt liegt tief verborgen. Darum ist es Schopenhauer nicht möglich eine definitive, beweisbare Auffassung der Musik und deren nachbildenden Verhältnis zur Welt zu liefern. Dies gesteht er offen ein. Trotzdem ist es beachtenswert wie viel Einfluss Schopenhauers Philosophie, vor allem jene über die Musik und die Kunst allgemein auf zahllose Künstler und Autoren ausübte. So waren zum Beispiel Richard Wagner, Friedrich Nietzsche, Anton Chekov, Leo Tolstoi, Edgar Allen Poe, Charles Baudelaire und Jorge Luis Borges von Schopenhauer inspiriert und fasziniert.<sup>25</sup> Diese Wirkmächtigkeit lässt den eindrücklich eindringlichen Charakter von Schopenhauers Auffassung erahnen, die ich nun weiter erläutern werde.

Die adäquate Objektivation des Willens ist eine Idee. Erkenntnis der Idee durch Darstellung einzelner Dinge, nämlich den Kunstwerken, ist der Zweck aller Künste; ausser der Musik. Sie objektivieren den Willen nur mittelbar anhand der Ideen, die Musik hingegen ist unmittelbar Abbild des Willens. Die Unmittelbarkeit erklärt auch, dass die Musik eine viel mächtigere Wirkung auf uns hat als die andern Künste. Selbst begrenzten Menschen, die in der Welt der Erscheinung gefangen sind, dürfte die Musik einen Zugang zum Wesen der Welt eröffnen.



gilt als die höchst Form der Dichtkunst, weil in ihm die schreckliche, widerstreitende Seite des Lebens dargestellt wird, die ihrerseits den Widerstreit des Willens offenbart. (WWV 3,42-48, WWV 3,50 S.353)

<sup>24</sup> WWV 3,52

<sup>25</sup> Jaquette S.235, 175

Die Welt ist die Erscheinung der Ideen. Da die Musik die Ideen überspringt, ist sie ganz unabhängig von der Erscheinung der Ideen, das heisst der Welt. Sie könnte anders als die anderen Künste ohne die Welt bestehen. Der Wille objektiviert sich direkt in den Ideen und in der Musik. Obschon er dies in ganz verschiedener Weise tut, muss es, so Schopenhauer, eine Ähnlichkeit, einen Parallelismus zwischen der Musik und den Ideen geben, bezüglich deren Verhältnis zu der Erscheinung, sprich der unvollkommenen sichtbaren Welt der Einzeldinge. Dieser Parallelismus zeigt sich darin, dass gewisse Intervalle der Tonleiter parallel zu bestimmten Stufen der Objektivierung des Willens sind. Schopenhauer erkennt in den tiefsten Tönen der Harmonie, dem Grundbass die niedrigsten Stufen der Objektivierung des Willens; das heisst die niederen Ideen von der rohen, unorganischen Materie. Die höchste Stufe der Objektivierung erkennt er in der Melodie. Sie zeigt das menschliche, nach Schopenhauer wesentlich leidende Dasein des Menschen.

Obschon wir fühlen, dass wir die Musik verstehen, können wir die Musik nie direkt mit einem konkreten Ereignis vergleichen. Denn ihr Verhältnis zur Welt ist nur mittelbar, weil sie selbst nie Erscheinung, sondern stets das Innere Wesen, sprich Wille, ist. Obgleich sie selbst immer nur in höchster Allgemeinheit auftritt, zeigt sie uns mit höchster Bestimmtheit das Wesen der Dinge. Sie ist sozusagen eine unbewusste Übung in der Metaphysik.

In ihren Tönen findet sich jede Bewegung des Willens, jedes der Abstraktion unzugängliche Gefühl nimmt sie auf.

Der Abstraktion unzugänglich meint, dass hier die Vernunft nicht am Werk ist. Die Vernunft befasst sich mit begrifflichem Denken und dem Sprechen über Dinge der konkreten Welt. Sie fasst alle inneren Vorgänge des Menschen, alle Erregungen und Äusserungen des Willens unter den weiten Begriff „Gefühl“. Verstehen kann sie den Inhalt, die Bedeutung, das Was der Dinge nicht. Sie liegt hinter dem Schleier der Maya. Über die Musik begrifflich zu sprechen ist daher sehr schwierig, weil sie nie Erscheinung, sondern Wille ist. Der Genius erschafft Musik, ganz frei von vernünftigen Überlegungen.<sup>26</sup>

Aufgrund der Nicht-Nachvollziehbarkeit seines Schaffungsprozesses sprechen wir von seinem Wirken oft als unerklärliche Inspiration. Auch durch Notation oder Zahlen ist die Musik, beziehungsweise sind ihre Töne, nicht adäquat erfassbar.

### Schopenhauers Position und die zeitgenössische Ontologie der Kunst

---

<sup>26</sup> WWV Buch 1, siehe z.B. 1.6-8, 1.11,12 Erkenntnisarten, 3,36 S.270-272 „Der Begriff ist hier wie überall in der Kunst unfruchtbar: der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht; [...]“ (WWV 3,52 S.363)

Anhand der gängigsten kunst-ontologischen Texte haben sich bestimmte Themen herausgebildet, die sich in den Texten immer wieder finden liessen.<sup>27</sup> Einige dieser wiederkehrenden „Brennpunkte“ der Ontologie der Kunst lassen sich auch in Schopenhauers Philosophie diskutieren.

Problematisch ist allerdings, dass die aktuellen Autoren, anders als Schopenhauer, sich meist gezielt den Fragen gewidmet haben: was sind Kunstwerke, was sind ihre wesentlichen Eigenschaften und worin liegt ihre Identität. Schopenhauers Auffassung von Kunst ergibt sich ganz von selbst, aus seiner gesamten Philosophie heraus. Kunst erfüllt in seinem System eine elementare Aufgabe. Sie ermöglicht die Erkenntnis von Ideen. Ihn interessieren weniger die wesentlichen Eigenschaften eines Kunstwerks, als die Funktion desselben.

Trotzdem will ich im Folgenden versuchen Schopenhauer auf gewisse Themen der Ontologie der Kunst anzuwenden. Dabei ist es hilfreich, diesen Unterschied im Ansatz, im Hinterkopf zu behalten.

Eine typische Frage der Ontologie der Kunst ist, ob Kunstwerke materielle Objekte oder abstrakte Entitäten sind. Dabei liegt es für die meisten Ontologen nahe (z.B. M. Reicher, J. Levinson, J. Margolis, P. Kivy), dass es sich bei Kunstwerken, um eine Art abstrakte Typen handelt, die in verschiedenen Tokens realisiert werden. Sie sprechen häufig von einer Type-Token Relation, das heisst ein Typ (das Werk) hat verschiedene Tokens (einzelne Aufführungen, oder Buchexemplare). Ähnlich funktioniert auch der Nominalismus des Philosophen Nelson Goodman. Für ihn ist in der Musik die Notation das Kunstwerk. Sie enthält alle für das Kunstwerk wesentlichen Eigenschaften und garantiert so dessen Identität. Metaphysisch gesehen bilden dann alle notationsgetreuen Aufführungen die Klasse der korrekten Aufführungen, die das Werk sind. Eine Auffassung, die Schopenhauer nicht teilt, den für ihn ist klar, dass die Notation die Musik nicht hinreichend erfassen kann. Auch kann ich bei Schopenhauer keine Anzeichen eines Klassennominalismus der Werke erkennen. Doch auch bei ihm stellt sich eine ähnliche Problematik, wie sie Goodman mit seinem Nominalismus klären wollte. Obschon bei Schopenhauer die Kunstwerke konkrete Einzeldinge sind, äussert er sich nicht dazu, wie ein einzelnes Kunstwerk, mehrmals realisiert sein kann. Wahrscheinlich könnte er sagen, dass alle Werke, die eine bestimmte Idee X offenbaren identisch sind. Angenommen zwei unterschiedliche, literarische Werke offenbaren beide die Idee von Trauer, wären sie deshalb identisch? Eher nein. Vielleicht würde Schopenhauer darauf verweisen, dass das Kunstwerk wie alle Einzeldinge dem Individualisierungsprinzip und der Vielheit unterliegt, während die in ihm ersichtlichen Ideen, jenen Prinzipien nicht unterstehen. Ich glaube die Frage lässt sich nicht abschliessend beantworten, da sie sich Schopenhauer in diesem Zusammenhang gar nicht gestellt hat. Es ist eine Frage, die sich vor allem in der Welt als Vorstellung stellt.

---

<sup>27</sup> Siehe Literaturlist zeitgenössischer Autoren

Unter den Kunstontologen lässt sich folgendes Denkschema immer wieder beobachten. Sie beobachten, dass ein Werk zahlmässig *ein* etwas ist, dass aber gleichzeitig mehrere Male und auf verschiedene Weise in der Welt vorkommt. Das Problem ist offensichtlich: Wie kann ein einziges Etwas, gleichzeitig mehrere Etwas in der Welt sein? Vor allem wie erkenne ich, dass alle Etwas dieses einen Etwas dasselbe Etwas sind, obschon sie untereinander nicht identisch sind? Diese Frage hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der platonischen Frage nach der Möglichkeit von Ähnlichkeit. In dieser geht es darum wie es sein kann, dass beispielsweise ein Bürostuhl und ein Küchenstuhl ähnlich sein können, obschon sie viele, kleine Unterschiede aufweisen. Die Antwort liegt in ihrer gemeinsamen Teilhabe an derselben Idee (Stuhlheit).

Diese Antwort lässt sich auf unser kunstontologisches Problem anwenden indem wir beispielsweise sagen, dass die Aufführungen von Beethovens 9. Symphonie<sup>28</sup> alles Aufführungen der Symphonie sind, weil sie an der Idee der 9. Symphonie teilhaben. Aber die Ideentheorie unterliegt Einwänden, die schon Aristoteles bemerkte. Wie soll beispielsweise die Idee in den Einzeldingen erscheinen, was meint teilhaben? Ist die Idee der Symphonie den Symphonien ähnlich und fungiert als eine Art Vorbild. Aber dann bräuchten die konkreten Symphonien und die Idee der 9. Symphonie eine weitere Idee der 9. Symphonie aufgrund deren sie ähnlich sind und so weiter ad Infinitum (Argument des dritten Menschen). In der neueren Debatte diskutiert man statt Ideen oder Universalien, immer häufiger verschiedene Typen/Token- Theorien. Die Stossrichtung dahinter ist aber immer noch jene, die die Ontologie der Kunst als ein Anwendungsfall der Debatte über Universalien sieht.

Wer Kunstwerke als Ideen sieht, dem wird von den Kunstontologen häufig der Vorwurf gemacht, dass Ideen ewig sind. Das heisst theoretisch haben sie immer schon existiert. Aber sind wir gewillt zu glauben, dass es Beethovens Symphonie schon gab, bevor dieser sie kreierte? Befürworter der Ideen würden auf die künstlerische Tätigkeit aus Inspiration heraus verweisen (siehe P. Kivy). Sie betonen, dass vielen Künstlern die Ideen zu ihren Werken einfach so *einfallen*. Das ist ein passiver Prozess, wobei der Künstler die zündende Idee entdeckt. Das erscheint ziemlich intuitiv, doch genauso intuitiv scheint die Vorstellung, dass der Künstler durch sein Werk ganz etwas Neues geschaffen hat. Die einzigartige Originalität des künstlerischen Schaffens, ist eine Intuition, die vor allem durch die romantische Auffassung von Kunst entstanden sei (siehe L. Goehr). Der Musikontologe Jerrold Levinson versucht die divergierenden Intuitionen zu vereinen, indem er behauptet, Kunstwerke seien "initiated Types", das heisst Typen, die erst durch einen intentionalen Akt zu existieren

---

<sup>28</sup> Beethovens Symphonie ist ein gutes Beispiel, weil sie allgemein als Kunstwerk anerkannt ist.

beginnen. Auch Bei Schopenhauer braucht es zum Entstehen eines Kunstwerkes notwendigerweise den intentionalen Akt eines genialen Künstlers.<sup>29</sup>

Schopenhauer spricht auch von künstlerischer Inspiration. Nach eingehender, aber passiver Betrachtung der Dinge offenbart sich dem Künstler plötzlich die Idee, ohne dass dieser irgendwie vernünftig hätte darauf kommen können. Auch das Verhältnis zwischen den Ideen und den Kunstwerken scheint es nahe zu legen, dass für Schopenhauer ein Künstler nicht durch eigenes abstraktes Denken etwas Neues erschafft, sondern die Idee entdeckt. Er schreibt zudem, dass es die Musik unabhängig von der Welt gibt. Die Kunst sofern sie Wille oder Idee ist, ist für Schopenhauer ewig. Ihm könnte also auch der oben beschriebene Einwand gemacht werden. Allerdings fängt seine Philosophie unsere Intuition, dass der Künstler mit seinem Kunstwerk etwas ganz Neues erschaffen hat, gut auf. Denn der Künstler erschafft mittels Kunstwerk, ein neues konkretes Einzelding. Nur das, was er in seinem Kunstwerk offenbart, die Idee, ist ewig und nicht von ihm erschaffen.

Keine Idee stellt die Musik dar, sie ist selbst direktes Abbild des Willens. Wir hören ihre Töne und verstehen sie unmittelbar, obschon wir sie begrifflich nicht wirklich nachvollziehen können. Schopenhauer versucht dies zwar indem er den Parallelismus zwischen Ideen und Tonintervallen darstellt. Doch es bleibt mysteriös, wie der Künstler Musik schaffen kann, obgleich sie vernünftig, bewusst, absichtlich nicht nachvollziehbar ist. Schopenhauer sieht in diesem Wunder ein Zeichen dafür, dass in der Musik mehr als in allen anderen Künsten der Mensch und der Künstler verschieden sind. Der Mensch ist von seinem subjektiven Willen getrieben, der Künstler ist erfüllt von objektivem Wissen.

Die meisten Kunsthistoriker lassen sich methodologisch unterteilen (siehe A. Kania). So gilt Levinson als „Descriptionist“, weil er von prätheoretischen Überzeugungen und Intuitionen ausgeht und seinen Begriff von Kunstwerken daran anpasst. Ich werde im Folgenden auch jenes Vorgehen „deskriptivistisch“ nennen, das sich stark an der Kunstpraxis orientiert.

Nelson Goodman gilt als ein typischer Revisionist, der Alltagsüberzeugungen, die seiner Theorie widersprechen für korrekturbedürftig hält, anstatt ihnen seine Theorie anzupassen. Seiner Theorie gemäss muss ein Musikstück absolut notationsgetreu wiedergegeben werden, ansonsten handelt es sich bei dem Wiedergegebenen nicht um das Musikstück. Goodman zufolge wäre also eine Aufführung von Beethovens 9. Symphonie bei der nur eine Note falsch gespielt wurde, keine Aufführung von Beethovens 9. Symphonie. Eine nicht plausible Folge, die Goodman aber hinnimmt.

Schopenhauer scheint mir in seinem Vorgehen sowohl deskriptivistisch als auch revisionistisch. Er fügt in seinem Buch sehr häufig konkrete Beispiele an, die seine Auffassung stützen sollen. Dies widerspiegelt Schopenhauers Überzeugung, dass

---

<sup>29</sup> Siehe auch Essays S. 48 ff.

seine Philosophie den Gegebenheiten entspricht. Seine grossen Kenntnisse über die Kunstpraxis deuten auch darauf hin, dass ihm eine solche Kenntnis für eine adäquate Kunstauffassung notwendig erscheint. Gleichzeitig führe ich die Tatsache, dass viele Künstler ihr Schaffen auf eine schopenhauersche Art zu interpretieren begannen, darauf zurück, dass seine Theorie viele unserer Intuitionen in sich einschliesst und so eindrücklich auf uns einwirkt.

Schopenhauer ist aber auch revisionistisch und hält an seiner Theorie fest, obschon sie uns teils kontraintuitiv erscheinen mag. Zum Beispiel die Tatsache, dass der Wille das innere Wesen der Welt ist und gleichzeitig als etwas Leiden stiftendes überwunden werden muss. Schopenhauer verlangt von uns, dass wir das Wesen der Welt irgendwie überwinden. Das ist eine komische, schwierige Idee, die aber aus seiner Philosophie folgt und wir daher akzeptieren sollen.<sup>30</sup>

Seine Philosophie erscheint mir auch mehr als nur beschreibend in dem Sinne, dass sich uns durch seine Metaphysik eine neue Dimension erschliesst. Obschon wir vielleicht schon immer bei gewissen Kunstwerken das Gefühl hatten, in ein willenloses Staunen zu geraten, erklärt uns erst Schopenhauers System, das ich in diesem Moment nicht eigentlich das konkrete Kunstwerk betrachte, sondern durch jenes hindurch die Idee erkenne.

Eine interessante Frage in der Ontologie der Kunst ist auch inwiefern ästhetische Urteile bestimmen, was ein Kunstwerk ist. Es gibt Philosophen, die behaupten, dass es ganz unnötig sei zu wissen, was genau ein Kunstwerk ist, denn wirklich interessant sei nur, ob das Werk gut oder schlecht ist (siehe A. Ridley). Um dieser Frage nachzugehen brauchen wir kein ontologisches Wissen, solange wir einen festen Sinn dafür haben, was ein Werk und was seine Realisationen sind. Solange wir diesen Sinn besitzen, erübrigt sich genaues Wissen über die ontologische Natur des Werks und wir interessieren uns viel mehr für das ästhetische Urteil über dieses. Andere Philosophen betonen, dass man erst wissen muss, was man ästhetisch evaluiert, bevor man es evaluieren kann. Das ist plausibel, denn auch die oben beschriebene Position geht stillschweigend davon aus, dass die Aufführungen des Werks das Werk und deshalb Gegenstand der ästhetischen Betrachtungen sind. Dies ist eine Annahme ontologischer Natur.

Bei Schopenhauer muss meiner Meinung nach auch zuerst die Frage nach dem Wesen des Kunstwerks geklärt werden, bevor man sich dem ästhetischen Urteil über dieses widmen kann. Angenommen jemand stellt Schopenhauer die ästhetische Frage, ob eine bestimmte Aufführung von Beethovens 9. Symphonie eine besonders gute war. Dann würde Schopenhauer wohl antworten, dass komme darauf an, wie gut diese Aufführungen dem Zuhörer das Weltwesen eröffnete. Schopenhauer kann dies aber nur sagen, nachdem er angenommen hat, dass die musikalischen Aufführungen direktes Abbild des Willens sind.

---

<sup>30</sup> Siehe dazu auch 2.26 S.225 & 226, 4.54 S.393 / 4.71 S.557, 558 Verneinung und Bejahung des Willens



Allerdings verschmelzen bei ihm die ästhetische Betrachtung und das Kunstwerk miteinander. Ein Gegenstand, der keine ästhetische Betrachtung hervorruft, kann kein Kunstwerk sein. Andererseits ist ein Kunstwerk sobald es Mittel zum Erkennen einer Idee ist, ein Kunstwerk. Ganz schlechte Kunst in dem Sinne, dass ein Gegenstand ein Kunstwerk wäre, ohne dass es eine Idee offenbarte, ist ausgeschlossen. Da jede Idee schön ist, muss auch jedes Kunstwerk schön sein. Mit Ausnahme des Reizenden, das nicht schön ist, sondern den Willen erregt, sodass eine ästhetische Betrachtung gar nicht erst möglich ist.

Das ästhetische Urteil der verschiedenen Kunstwerke könnte sich nach der Stufe der Objektivation des Willens richten, die im jeweiligen Kunstwerk erkannt wird. So könnte jemand die hohen Künste für schöner als die niedrigen Künste halten. Klar ist allerdings, dass für Schopenhauer alle Kunst schön ist, sein soll und sein muss.<sup>31</sup>

### **Kritische Betrachtung und Fazit**

Künstler sind zu einer Antizipation des Charakteristischen der Ideen fähig, weil der Wille in seiner höchsten Objektivation, wir selbst sind. Heisst das, dass wenn ein Künstler in willenlose Kontemplation einer Idee verfällt, er zu gleich reiner Wille ist, um so das Charakteristische einer Idee antizipieren zu können? Wenn nein, verstehe ich nicht, wie der Künstler die Ideen in deren inkompletten Abbildern der Natur erkennen kann. Wenn ja, ist der Künstler, der die Idee kontemplant, während seiner Kontemplation nicht willenlos(es Subjekt der Erkenntnis) und würde seine Betrachtung auf sich selbst, weil er der Wille ist, richten.

In dem Moment da er eine Idee erkennt, ist er etwas, das einerseits den Willen überwinden kann und so nicht von der Ideen- Kontemplation abgelenkt wird, und andererseits ist er selbst wesentlich Wille. Schopenhauer kann darauf hinweisen, dass dieses etwas schizophrene Wesen des Künstlers ganz natürlich durch die zwei Aspekte der Welt bedingt ist. Die Welt, wie der Künstler, ist immer zugleich Wille und Vorstellung, obschon beide Aspekte verschiedene Eigenschaften aufweisen.

Man kann nicht einfach sagen die Vorstellung ist „böse“, weil sie hinter dem Schleier der Maya liegt, und der Wille ist „gut“, weil er das Wesen der Welt ist. Schopenhauer fordert in seinem philosophischen System die flexible Bereitschaft, die Begriffe nicht als entweder „gut“ oder „böse“ zu denken. Man kann sich die Begriffe in seinem System wie Planeten

---

<sup>31</sup> Siehe dazu auch Essays S. 23-26

vorstellen, deren eine Hälfte gut und deren andere Hälfte böse ist. Je nach dem in welcher Konstellation sie sich gerade im philosophischen System befinden, zeigen sie uns ihre gute oder ihre böse Seite.

In dem die Kunst die Sichtbarkeit des Willens verdeutlicht, verdeutlicht sie aber auch die Sichtbarkeit der Welt als Vorstellung, die ihrerseits nur Sichtbarkeit des Willens ist. Der Künstler widmet sich ganz der rein erkennbaren Seite der Welt und wiederholt sie in irgendeiner Kunst, immer wieder. In Momenten der willenslosen Betrachtung (Quietiv) findet der Künstler Ruhe und Trost. Doch weil er gegenüber dem Willen besonders feinfühlig ist, ist er dessen Regungen teils besonders ausgesetzt und erträgt dadurch grosses Leiden. Der Künstler ist so angetan von der Objektivierung des Willens und dessen Darstellung, dass er sich anders als ein asketischer Heiliger, nie ganz über den Willen und das Leben erheben wird. Hier nähert sich Schopenhauers Philosophie seiner Ethik.<sup>32</sup>

Das Leben und Kunstwerke sind, metaphysisch betrachtet, die Objektivierung des Willens.<sup>33</sup> Ich weiss nicht, ob ich mir darunter wirklich etwas vorstellen kann. Aber die Vorstellung betrifft ja die Dinge nur als Vorstellung, Wille an sich ist nicht Vorstellung, ausser wenn er sich als Vorstellung einem Subjekt zeigt. Vielleicht ist es also gar nicht möglich, nötig oder sinnvoll, dass ich mir darunter etwas vorstelle.

Der Künstler ist meiner Meinung nach eine aussergewöhnliche Persönlichkeit, die sich auf eine schopenhauersche Art beschreiben lässt. Ihm eröffnet sich tiefes Wissen über die Welt, das ihn zwar bereichert aber gleichzeitig an den Rand des Wahnsinns bringen kann.<sup>34</sup> Er besitzt die herausragende Fähigkeit uns, die wir viel weniger erkennen als er, die Welt durch seine durchdringenden Augen sehen zu lassen.

Die Betrachtung von guter Kunst führt in mir tatsächlich oft zu einem Gefühl, das sich als die Erhabenheit beschreiben lässt, von der Schopenhauer spricht. Den in Momenten aufmerksamen Kunstgenusses, verliere ich jedes Zeitgefühl und das Letzte an das ich in einem solchen Moment denke ist, dass ich vor dem Nachhause Gehen unbedingt noch Milch einkaufen muss.

Wenn ich Musik höre, berührt sie mich oft auf eine Weise, die ich nicht sprachlich ausdrücken kann. Ich glaube jedem von uns dürfte es schon passiert sein, dass er Musik hörte, die ihn berührte und ihm irgendwie auf unaussprechliche Weise das Universum offenbarte.

---

<sup>32</sup> Siehe WWV 3,52 S.372

<sup>33</sup> Siehe WWV 4,57 S.440, WWV 2,26 S. 221

<sup>34</sup> Siehe WWV 3,36 S. 274-277

## Schopenhauer über das Objekt der Kunst

Was ich mit diesem persönlichen Einschub verdeutlichen will, ist wie gut sich Schopenhauers Philosophie anwenden lässt, um das künstlerische Genie, sein Schaffen, seine Kunst und deren Wirkung auf uns, zu erklären. Schopenhauers Kunstauffassung eignet sich nicht sehr gut für ausgeklügelte, kunstontologische Analytik und lässt sich teilweise nur etwas harzig auf deren Themen anwenden. Doch sie ist eine eingängige Theorie, mit der sich Intuitionen bezüglich der Kunst auffangen und erklären lassen.

## Literaturverzeichnis

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung I, Suhrkamp Erste Auflage 1986

Zit: WWW [Buch],[§] S.[spezifische Seitenzahlen, die einzelne, besonders einschlägige Stellen im Paragraphen markieren]

Jaquette, Dale: The Philosophy of Arthur Schopenhauer, first published in 2005 by Acumen, This book is copyright under Bern Convention

Zit: Jaquette S.

Schopenhauer, philosophy, and arts, edited by Dale Jaquette, Cambridge University Press, digitally printed version 2007

Zit: Essays S.

Literaturliste zeitgenössischer Autoren:

(Ausschnitte aus Primärtexten, die im Proseminar „Ontologie der Kunst,, Universität Bern, FS 2012, Dozierender: Dr. M. Ruta, behandelt wurden)

### Ontologie der Kunst

Kania, A.: The Methodology of Musical Ontology: Descriptivism and its Implications *British Journal of Aesthetics* 48 (2008).

Wollheim, R.: Objekte der Kunst, Suhrkamp, 1982, S. 15-43 (Kap. 1-20), 167-173): S. 426-444.

Goodman, N.: *Sprachen der Kunst*, Suhrkamp, 1973, s. 109-137.

Reicher, M.: Eine Typenontologie der Kunst in Schmücker, R.: *Identität und Existenz - Studien zur Ontologie der Kunst*, mentis, 2005, S. 180-199.

Margolis, J.: The Ontological Peculiarity of Works of Art, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 36, No. 1 (Autumn, 1977), S. 45-50.

Jaquette, D.: The Type-Token Distinction in Margolis's Aesthetics, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 52, No. 3 (Summer, 1994), pp. 299-307.

Livingston, P.: *Art and Intention*, Clarendon Press, 2005, S. 112-134.

### Ontologie der Musik

Ridley, A.: Against musical ontology, *Journal of Philosophy*, 100, (4), 203-220.

Levinson, J.: What a Musical Work Is, *Journal of Philosophy* 77 (1):5-28.

Kivy, P.: Platonism in music – Another kind of defense, in Kivy, P.: *The fine Art of repetition*, Cambridge University Press, 1993, S. 59- 74.

Goehr, L.: *The imaginary museum of Musical Works*, Oxford University Press, 2007, S. 89- 119.

Dodd, J.: Sounds, Instruments and Works of Music, in Stock, K. (ed.): *Philosophes on Music*, Oxford University Press, 2010, S. 23-51.

Ingarden, R.: *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*, Max Niemeyer, 1962, S. 27-51.

# Dehumanisation and the Decent Society

## The Case of Hooding

### Introduction

The permissibility of torture is a prevailing issue in current world affairs. Hooding – the covering of the head with a bag – is a controversial method used upon prisoners and is often considered to be a form of torture. In this essay the case of hooding will be examined in the light of Margalit's book *The Decent Society*. It will be assumed that hooding is not only a technique that is used for legitimate purposes such as prevention of harm but is rather used for illegitimate purposes. This includes not only direct torture itself (such as sensory deprivation) but also an instrumental use of dehumanization which facilitates and promotes inhuman treatment. The face, the eyes and speech are essential ways of expressing one's humanity. Likewise they are also essential for an observer to recognise someone's humanity. Hooding therefore impedes both expression and recognition of humanity. Systematical and institutional use (for example by law enforcement) of hooding in a society is a practice that should therefore be judged as a humiliating practice. This claim will be reviewed in the context of Margalit's book and especially the chapter 'Being Beastly to Humans'.

This essay will start with a short introduction to Margalit's book, a summary of the chapter 'Being Beastly to Humans' and a short discussion of it. Following this the practice and goals of hooding will be explained and illustrated by recent events and related legal judgment. In a third part hooding will be discussed on the basis of Margalit's claims. This essay will be finished with some concluding remarks on the topic.

### Being Beastly to Humans

In his book *The Decent Society* Avishai Margalit presents a framework for society not following the ideal of a just society as depicted for example by Rawls, but following the ideal of a decent society; a society without institutional humiliation.<sup>1</sup> Margalit defines humiliation as "[...] any sort of behavior or condition that constitutes a sound reason for a person to consider his or her self-respect injured" (Margalit 1998, 9). The notion of humiliation is to be understood in a normative sense and not in a psychological sense.<sup>2</sup> He defends his idea of institutional humiliation against the anarchist position – namely the position that every kind of state with its institutions is humiliating – and against the stoic position, which claims that no institutional action can be humiliating. So what kind of behaviour or condition constitutes a sound reason for humiliation? One kind of humiliating behaviour that Margalit mentions is treating human beings as nonhuman. This

---

<sup>1</sup> "A decent society is one whose institutions do not humiliate people. [...] A civilized society is one whose members do not humiliate one another" (Margalit 1998, 1)

<sup>2</sup> "[...] the normative sense does not entail that the person who has been provided with a sound reason for feeling humiliated actually feels that way. On the other hand, the psychological sense of humiliation does not entail that the person who feels humiliated has a sound reason for this feeling." (Margalit 1998, 9)

essay will mainly revolve around this kind of humiliation and the book's corresponding chapter *Being Beastly to Humans*. In this chapter Margalit asks: "[...] what does it mean to treat a human as nonhuman? Is this actually possible?" (Margalit 1998, 89) He starts with different ways of nonhuman treatment<sup>3</sup> and goes on with the distinction between treating someone *as* nonhuman (objects, animals, etc.) or *as if* they were nonhuman. He mentions the distinction to make clear that humans can only treat others *as if* they were nonhuman, "but they cannot – except in pathological cases – actually treat them *as* objects, [...]" (Margalit 1998, 91). It can also be the case that not only the observer has a pathological condition that leads him to see and treat a person as nonhuman, it can also be that the observed has a condition<sup>4</sup> which causes healthy observers to see and treat them like an object. The question arises what it means to see the human aspect in a human being. Margalit answers this question:

"Seeing a human being as human means seeing the body as expressing the soul, as Wittgenstein put it. In other words, it means seeing the human body and its parts in the mental terms they nonliterally exemplify [...] We see persons as human when we see their expressions in human terms: this person has a friendly or a thoughtful face, a worried or a happy expression." (Margalit 1998, 94)

However even persons with a pathological condition, which hinders them from seeing people in human terms, are not necessarily inhuman towards others, Margalit writes. Apart from the pathological cases humans can't do otherwise than to see others as human. So how can those persons humiliate others? Margalit mentions ignoring humans and seeing humans as subhuman. Ignoring humans he describes as: "Overlooking human beings means, among other things, not paying attention to them: looking without seeing. Seeing humans as ground rather than figure is a way of ignoring them." (Margalit 1998, 101) And to distinguish it from the pathological cases, Margalit continues: "Overlooking humans thus does not strictly mean seeing them as things, but rather not seeing them fully or precisely" (Margalit 1998, 103). But not only can people ignore others, they often see them as subhuman. They see them "as stigmatized – that is, to see some physical 'anomaly' of theirs as a sign of a defect in their humanity" (Margalit 1998, 103). And to be seen as subhuman constitutes a sound reason for feeling humiliated.

Based on his assumption that stigmata lead to seeing people as subhuman, the question arises if people are even able to control what they see. Margalit rightly remarks that this question is not really related to the topic of institutional humiliation but more to individual humiliation and answers it the following way:

"People cannot directly control what they see. They can do so indirectly through a conscious change in their attitude to the things they are seeing. [...] In the case of seeing a person in a humiliating subhuman aspect,

---

<sup>3</sup> "(a) treating them as objects; (b) treating them as machines; (c) treating them as animals; (d) treating them as subhuman (which includes treating adults as children)" (Margalit 1998, 89)

<sup>4</sup> Margalit mentions the case of a person with irreparable loss of consciousness. (Margalit 1998, 92)

we must take care not only to refuse to believe our eyes but also try not to see [...] the other as subhuman.”  
(Margalit 1998, 107)

What Margalit asks for is a different posture or what he calls a framework: “That other human beings have souls – that is are subjects of psychological predicates – is not a hypothesis but the provision of a framework for representing human beings as such” (Margalit 1998, 109). In humiliation he recognises a paradox which he calls the paradox of humiliation and which he later illustrates with different examples:

“My central claim is that humiliation typically presupposes the humanity of the humiliated. Humiliating behavior rejects the other as nonhuman, but the act of rejection presupposes that it is a person that is being rejected.” (Margalit 1998, 109)

This summarises the chapter of the book. In the following paragraph a short discussion will be made and subsequently the case of hooding will be examined.

A big question seems to remain unanswered in the chapter and the whole book. On what grounds should we treat human beings as human? It seems that what Margalit wants to say, is that because of their being – biologically – human, they should be treated as human. But if that is the case then why does he himself bring up the example, which he calls ‘vegetable’ – a being with permanent loss of consciousness – and somehow implies that in some cases it is legitimate or at least adequate to treat a biologically human being as object? As he didn’t explicitly state if these beings should be treated as objects that criticism might be unfounded. But still the question remains and seems to be a central one. It might be that the discussion on moral personhood was not what Margalit was aiming for. Furthermore in defence of Margalit it might be helpful to mention Bernard Williams. In the egalitarianism debate Williams replied to the claim that saying men are men by virtue of being men is trivial in the following way:

“That all men are human is, if a tautology, a useful one, serving as a reminder that those who belong anatomically to the species *homo sapiens*, and can speak a language, [...] are also alike in certain respects more likely to be forgotten. These respects are notably the capacity to feel pain, [...], to feel affection for others, [...]. The assertion that men are alike in the possession of the characteristics is, while indisputable and (it may be) even necessarily true, not trivial. For it is certain that there are political and social arrangements that systemically neglect these characteristics in the case of some groups of men, while being fully aware of them in the case of others [...]” (Williams 1973, 232)

So for the remainder of this essay it will be assumed that all men should be treated as humans in the way Margalit requires.

## Torture and Hooding

Hooding is the practice of placing a hood over the head of a person. It is a method that is mainly used for detainees. Different goals are associated with hooding. Officially mentioned goals of hooding are preventing the prisoner from seeing the interrogators and guards in order to avoid later retaliation and restraining the detainee so that he can't harm anyone.<sup>5</sup> However hooding is also associated with torture. It is used to deprive the detainee from sensory experience, to disorient and isolate him. Often hooding leads to difficulties breathing. It has been used in combination with other torture techniques. For example the so called *Five Techniques* which apart from hooding consist of wall-standing, subjection to noise, deprivation of sleep, and deprivation of nutrition (ECHR 1978). The combination of these methods were considered illegal by the *European Court of Human Rights*.<sup>6</sup> Hooding was also involved in the scandal surrounding the prison of *Abu Ghraib* and is also a controversial technique used in *Guantanamo Bay*. The British army used the technique during the Iraq war.<sup>7</sup> Hooding has not only the effects that are primarily disclosed. Other measures could achieve these goals just as effectively. If the goal was to protect the interrogator from retaliation then blacked-out goggles would amount to the same effect. Also if it were about the protection of the detainee and people around him, other methods from psychiatry would suffice. In this paper it will be assumed that hooding is not used for the official reasons neither as a torture tool itself, but mainly instrumentally as a method of dehumanisation. This assumption can also be found in an article by *Amnesty International*:

“Hooding is a practice that gets to the heart of the relationship between the torturer and his – or her – victim. The hooded victim is dehumanized – hooding deprives the victim of a face, of an identity – and dehumanization is almost always a precursor of abuse.” (Parker 2012)<sup>8</sup>

Professor of English History W.J. T. Mitchell quotes in this context Baudrillard and his idea of the 'acephalic clone':

“[...] headless frogs and mice are being cloned in private laboratories, in preparation for the cloning of headless human bodies that will serve as reservoirs for organ donation. Why bodies without heads? As the

---

<sup>5</sup> The latter justification was also given for example by the Swiss Government in the European Court of Human Rights (ECHR) case *Portmann v. Switzerland* (ECHR 2011). Portmann was hooded because of his aggressive behaviour to prevent others from being harmed. He was also presented to the examination judge with hood. The ECHR found no violation of Article 3 (torture ban) of the Convention: “Thus, the wearing of the hood, even combined with the handcuffs and shackles, had been limited to about two hours, had been accompanied by appropriate safety measures and had not sought to humiliate or debase the applicant. It had not therefore attained the level of seriousness required to engage Article 3.” (ECHR 2011)

<sup>6</sup> In the ECHR court case *Ireland v. UK* the court ruled that the practice and the combination of those five techniques was in breach with Article 3 of the Convention: “The Court concludes that recourse to the five techniques amounted to a practice of inhuman and degrading treatment.” (ECHR 1978)

<sup>7</sup> Law professor Matthew Happold concluded during the Iraq war that the practice of hooding by the British army is illegal and should not be adopted. (Happold 2003)

<sup>8</sup> This position has also been held by law professor Happold in an article discussing the use of hooding in the Iraq war: “Hooding also serves to dehumanise the person subjected to it, possibly leading to rougher treatment at the hands of his captor” (Happold 2003)

head is considered the site of consciousness, it is thought that bodies *with heads* would pose ethical and psychological problems.” Baudrillard (2000) in Mitchell (2005, 301)

He goes on writing that a “similar logic governs the practice of hooding prisoners who are to be subjected to torture. The hood has the effect of dehumanizing the victim, making it easier for the torturer to carry out his work without looking into a human face.” (Mitchell 2005, 301-301)

### **Hooding and the Decent Society**

Now how should hooding be judged in the context of Margalit’s Decent Society? In a first step the importance of the face in Margalit’s text will be reviewed. Then the aspect of perception and Margalit’s proposal of conscious change of the perceived will be evaluated and possible conclusions which could be derived for institutions will be presented.

So what does Margalit write regarding the importance of the face? In his chapter ‘Being Beastly to Humans’ he repeatedly makes clear that to see someone as human means to see his physical, bodily expressions in human or mental terms. That Margalit recognises the face as a main component of this expression can be seen in the following part of the chapter:

“A human way of seeing means seeing the other under the descriptions of human psychology. It means seeing the human body, especially the face and the eyes, as expressing psychological states.” (Margalit 1998, 100-101)

This is not very controversial. He also sees that often people are dehumanized – or as Margalit writes, presented as subhuman – intentionally:

“Sometimes directed efforts are made to bring the victims of aggression to a state where they can be seen as nonhuman, [...] A humiliating look thus does not consist in seeing the other as a thing or a machine but in seeing the other as subhuman“ (Margalit 1998, 100-101)

So Margalit does address the issue of institutional measures that lead people to see others as subhuman. Probably Margalit would agree that hooding is one of these ‘directed efforts’. However it is not very clear what requirements follow from that in a decent society. What can be derived from that regarding institutional humiliation? If seeing someone as a human being is based on perception, how can we derive any conclusion for institutions, which do not have a perception in a strict sense? So it seems to be more of an individual and not a societal problem. Margalit seems to have recognized that fact too<sup>9</sup> and examines the question of perception. In the cases where someone is seen as subhuman, he asks for a conscious change of the

---

<sup>9</sup> “This question is disturbing even if it belongs more to the level of humiliation by individuals than to institutional humiliation.” (Margalit 1998, 105)



attitude of the perceiver. However it is not clear if this is a moral demand for individual change or if it is a requirement for institutions to take action in this direction. If it were about institutional requirements, what would that mean? It could mean that education must be adapted, so that individuals are more capable making that conscious change or that every kind of institutional propaganda which leads to seeing some people as subhuman should be forbidden. It seems that it is not clear enough what follows from that for the institutions in a decent society.

But what conclusions for institutional change could be drawn in line with Margalit's claims? I want to argue that every kind of institutional action which leads to dehumanisation by suppression of human expression or preventing others from perceiving these expressions should not be allowed in a decent society.

First of all from a consequentialist point of view because it leads to or at least facilitates further humiliating actions.<sup>10</sup> And if a decent society is a society whose institutions do not humiliate its members, then institutions have to abstain from every action that leads – directly or even indirectly – to humiliation. Secondly and importantly because being hooded and every act of inhibiting the expression of one's humanity or influencing the perception of the expression is humiliating. So why is it humiliating?

Apart from the apparent, direct physical effects (sensory deprivation, breathlessness, etc.) there are the indirect, inhibiting effects on the ability to express and feel emotions. In Margalit's terminology this could be seen as an instance of humiliating loss of control:

“It [humiliation] is based on the fact that the perpetrator—especially the institutional humiliator—has power over the victim he assails. It crucially involves the sense of utter helplessness that the bully gives the victim.”

(Margalit 1998, 122)

If one is not able to speak and express his emotional state through facial expression he's deprived of those things which make him human. This is an injury to the person's humanity and is a sound reason for feeling humiliated. Empirical examples for the importance of facially expressing emotions can be found in an article by Joel Krueger on a different topic – the epistemological problem of other minds. The empirical findings that are cited suggest that problems or the inability to facially express emotions lead to difficulties in feeling the associated emotions. Studies were done with people who have bilateral facial paralysis and following observations have been made:

---

<sup>10</sup> That hooding leads to or facilitates inhuman treatment has been shown at different points in recent history. In addition Margalit's normative requirement for the individual to make conscious change to see others in human terms is not a solution for the institutional problem. Furthermore in the case of hooding and similar practices, it cannot realistically be expected that all those who treat the affected persons can see them in human terms. In the case of hooding this might not be obvious, but if for example a prisoner is put in a cardboard box and then a guard is asked to drown the box without knowing its content – how can it be expected that the guard sees the human aspect in the box? As already mentioned this analogy might not be the fitting one for hooding. In the case of the person in the box, the person is treated as nonhuman, because the person is believed to be nonhuman. In the case of hooding, the observer still knows somehow that he sees a human being, but he treats the person as subhuman.

“Due to their condition, people with Moebius Syndrome are unable to facially express emotion. As a result, many report a diminishment or flattening of their emotional lives. [...] Without the ability to spontaneously express their emotions via the face, part of the emotion appears to be missing, rendering it experientially incomplete.”<sup>11</sup> (Krueger forthcoming, 7)

So not being able to express emotions facially seems to influence the associated emotions. Now one might argue that this is not the case with hooding and might say that the person under the hood is still able to facially express emotions. While this is probably true, the expression alone seems not to be the only factor for feeling the associated emotion. As Krueger writes it might also depend on others noticing the expression and reacting to it:

“Since they [emotions] unfold within interpersonal contexts, many emotions likewise emerge from reciprocal feedback loops coupling interactants—that is, sequences of mutually-modulating expressive signals (gestures, facial expressions, vocal cues, etc.) that ground basic levels of emotional coordination.” Krueger (forthcoming, 10)

Krueger writes that this is probably one of the factors why people with facial paralysis are not able to feel emotions fully.<sup>12</sup> So if this is so hooding is not only preventing the perceivable expression of emotions but is also impairing emotional experience and is therefore more dehumanising and humiliating than a first look at the issue suggests. It therefore influences not only the person’s physical freedom but also his emotional freedom which can be seen as a form of rejection:

“Treating someone in a way that denies her capacity to be free is rejecting her as a human being.” Margalit (1998, 118)

### **Concluding Remarks**

Hooding is a method that suppresses the affected person’s ability to express their humanity and influences the environment’s perception of it. It is a humiliating practice on many different levels. Hooding is a form of rejection of the human commonwealth because it leads others to overlook the affected persons or to see them as subhuman. Hooding leads to a humiliating loss of control over the expression and experience of emotions. It is a demonstration of the power of the perpetrator and the helplessness of the victim. Lastly hooding leads to and facilitates further humiliating treatment. In a

---

<sup>11</sup> Similar findings have also been made with subjects who have used Botox injections. Furthermore studies also suggest that regaining the ability for facial expression also leads to a different emotional experience. (Krueger forthcoming, 8)

<sup>12</sup> “While part of their diminished emotional phenomenology may in fact result from an inability to facially or bodily express emotion, it is also likely that these individuals regularly receive diminished social feedback from others.” (Krueger forthcoming, 13)

decent society practices like hooding should be forbidden or at least should not be used systematically by institutions – so it should not be part of standard procedures (for example by law enforcement). If there are legitimate goals, like the prevention of harm, then methods have to be used with a minimal limitation of human expression and its perception while still being effective. Such a requirement would reflect the overall idea of Margalit's Decent Society.

## References

- Baudrillard, J. (2000), *The Final Solution*, in 'The Vital Illusion', Columbia University Press.
- ECHR (1978), 'Ireland v. UK', *European Court of Human Rights* (5310/71). **URL:** <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-57506>
- ECHR (2011), 'Portmann v. Switzerland', *European Court of Human Rights* (38455/06). **URL:** <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=002-329>
- Happold, M. (2003), 'UK troops 'break law' by hooding Iraqi prisoners', *The Guardian*. **URL:** <http://www.guardian.co.uk/world/2003/apr/11/iraq.iraq>
- Krueger, J. (forthcoming), Emotions and other minds, in 'Interiority/Exteriority: Rethinking Emotion', Walter de Gruyter.
- Lasana T. Harris, S. T. F. (2011), 'Dehumanized Perception', *Journal of Psychology* 219(3), 175–181.
- Margalit, A. (1998), *The Decent Society*, Harvard University Press.
- Mitchell, W. J. T. (2005), 'The Unspeakable and the Unimaginable: Word and Image in a Time of Terror', *English Literary History* 7, 291–308.
- Parker, T. (2012), 'Nothing Justifies This', Amnesty International. **URL:** <http://blog.amnestyusa.org/us/nothing-justifies-this/>
- Stout, R. (2010), 'Seeing the Anger in Someone's Face', *Proceeding of the Aristotelian Society* 84(1), 29–43.
- Williams, B. (1973), *Problems of the Self*, Cambridge University Press.

# Institutionelle „Schubladisierung“ als Demütigung im Sinne Avishai Margalits

## A. Einleitung

Ob nun alle Sami Norwegens als Rentierzüchter, türkische Kurdinnen und Kurden als „Bergtürken“ oder die Bewohner der Färöer-Inseln als Dänen kategorisiert werden – solche Beispiele von willkürlichen „Schubladisierungen“ sind in den seltensten Fällen von den Betroffenen Gruppen gewünscht und werden von ihnen auch als ungerecht und sogar demütigend empfunden. Unter *Schubladisierung* verstehe ich in diesem Kontext eine Praxis, bei der Individuen oder identitätsstiftende Gruppen willkürlich und gegen ihr eigenes Identitätsbewusstsein einer bestimmten identitätsstiftenden Gruppe zugeordnet werden.

Hier stellt sich natürlich die Frage, warum solche „Schubladisierungen“ demütigend wirken.

Es ist ja nicht so, dass die Kategorien „Dänen“, „Rentierzüchter“ oder „Bergtürken“ per se demütigend sind. Es ist nur so, dass die betroffenen Gruppen sich nicht mit diesen Kategorien zu identifizieren scheinen.

Eine mögliche Antwort auf die Frage warum solche „Schubladisierungen“ demütigend sind, liefert meiner Ansicht nach Avishai Margalits Notion von Demütigung, wie er sie in „The Decent Society“ vorstellt.<sup>1</sup> Mein Impetus wird im Folgenden aber nicht die Verteidigung von Margalits Definition von Demütigung sein. Margalit selbst räumt ein, dass er keine Definition von Demütigung liefert, sondern eine Art phänomenologisches Bild, ein intuitives Konzept zeichnet, das auf seine Weise einen *common sense* in Bezug auf Demütigung abbildet.<sup>2</sup> Ich möchte stattdessen aufzeigen, dass sich „Schubladisierungen“, wie ich sie oben definiert habe, konsistent in Margalits Notion von Demütigung einfügen und damit erklärt werden kann, warum der Akt der „Schubladisierung“ demütigend ist.

Ich werde im Folgenden zuerst darlegen, wie und in welchem gesellschaftlichen Rahmen Margalits Konzept von Demütigung greift. Dann werde ich die drei Sinnebenen von Demütigung genauer erläutern. Sie sind meiner Ansicht nach

---

<sup>1</sup> Siehe dazu Margalit 1996 und Margalit 2012 für die deutsche Übersetzung.

<sup>2</sup> Vgl. Margalit 2012, 276.

Institutionelle „Schubladisierung“ als Demütigung im Sinne Avishai Margalits

der Kern von Margalits Bild vom *common sense* in Bezug auf Demütigung in einer Gesellschaft. Im zweiten Teil werde ich mich dann Margalits Definition von identitätsstiftenden Gruppen widmen und aufzeigen wie die Demütigung einer solchen Gruppe funktioniert und wie diese Mechanismen mit Margalits Sinnebenen von Demütigung zusammenhängen. Im letzten Teil, der auch die Funktion eines Fazits erfüllt, werde ich dann meine Erläuterungen verknüpfen und zeigen, dass „Schubladisierung“ Demütigung im Sinne Margalits ist.

## **B. Das Fundament der Demütigung**

### **1. Der gesellschaftliche Rahmen: Demütigung als normatives Konzept**

Für das Verständnis von Avishai Margalits Notion von Demütigung sind folgende drei Punkte vorzuschicken:

1. Unter Demütigung versteht Margalit ein *normatives Konzept*, kein psychologisches. Das heisst, dass eine Person einen *gerechtfertigten Grund* haben muss, sich gedemütigt zu fühlen. Das alleinige Gefühl der Demütigung reicht nicht aus. Das impliziert, dass nicht jede Person, die sich gedemütigt fühlt, auch gerechtfertigte Gründe dafür hat. So fühlt sich eine Person vielleicht gedemütigt, wenn sie in einer Partie Schach in nur fünf Zügen matt gesetzt wurde, es geht aber in Margalits Konzept eben nicht um persönliche Empfindlichkeiten oder die psychische Vulnerabilität von Einzelnen.

Das heisst aber auch, dass eine Person gerechtfertigte Gründe hat, sich gedemütigt zu fühlen, auch wenn sie persönlich sich nicht tatsächlich gedemütigt fühlt. Wenn sich eine dunkelhäutige Person dadurch nicht gedemütigt fühlt, dass sie nicht dieselbe Toilette wie hellhäutige Personen benutzen darf, heisst dies nicht, dass dieser Umstand nicht demütigend ist – andere dunkelhäutige Menschen können dies durchaus als demütigend empfinden. Hier ist aber eine weitere Präzisierung erforderlich:

II. Demütigung wird immer von *Menschen* verursacht, Naturkatastrophen und Ähnliches gehen nicht mit diesem Konzept von Demütigung einher.<sup>3</sup> Es ist also nicht die dunkle Hautfarbe, die verantwortlich ist für die Demütigung, sondern die Reaktion von Menschen darauf. Es sind zudem immer Menschen, die gedemütigt werden. Es wird ein Mensch wegen seiner Hautfarbe gedemütigt und nicht seine Hautfarbe. Das heisst aber nicht, dass es immer eine für die Demütigung verantwortliche Person geben muss, auch Gesetze oder Verordnungen alleine können demütigend sein, ohne dass sie von einer konkreten Person vollzogen werden. So ist zum Beispiel ein Gesetz, dass Homosexuellen verbietet, sich öffentlich dazu zu bekennen, an sich demütigend.<sup>4</sup> Dennoch sind solche Gesetze von Menschen in einem institutionellen Rahmen ersonnen und werden von Menschen sanktioniert. Dabei ist es auch möglich, dass Personen andere demütigen, ohne dass sie es beabsichtigen.<sup>5</sup> Vorsatz ist kein Kriterium um einen Akt der Demütigung zu eruieren. Wenn zum Beispiel jemand von amerikanischen Ureinwohnern als „Indianer“ spricht und dies in der besten Absicht tut, ändert das nichts an der Tatsache, dass dies für amerikanische Ureinwohner demütigend ist. Denn es geht hier um Gründe für Menschen, sich gedemütigt zu fühlen und die Bezeichnung „Indianer“ liefert einen solchen Grund, die Motive hinter dieser Äusserung spielen dabei keine Rolle.

Margalits Verständnis von Demütigung darf dennoch nicht als eine rein interpersonelle Angelegenheit verstanden werden. Es geht Margalit explizit um ein makroethisches Konzept, das sich mit der Organisation einer Gesellschaft und ihren

---

<sup>3</sup> Vgl. Margalit 2012, 21.

<sup>4</sup> Am 30. Juni 2013 unterzeichnete Russlands Präsident Putin ein Gesetz, das jede positive Äusserung über Homosexualität in den russischen Medien, im Internet und in Gegenwart von Minderjährigen unter Strafe stellt. Homosexualität ist nicht direkt verboten, aber jede positive Darstellung davon in der Öffentlichkeit.

Siehe dazu <http://www.nzz.ch/aktuell/newsticker/putin-unterzeichnet-umstrittenes-gesetz-gegen-schwulen-propaganda-1.18108446#> und <http://www.nzz.ch/aktuell/international/uebersicht/gegen-homosexuelle-fuer-gottesfuerchtige-1.18097325#>

<sup>5</sup> Vgl. Margalit 2012, 22.

Institutionelle „Schubladisierung“ als Demütigung im Sinne Avishai Margalits

Institutionen als Ganzes beschäftigt und nicht um das Ausloten von Demütigung in Beziehungen zwischen Individuen.<sup>6</sup>

Das bedeutet:

III. Eine anständige Gesellschaft ist nach Margalit dadurch definiert, dass ihre *Institutionen* die Mitglieder einer Gesellschaft nicht demütigen.<sup>7</sup>

Es geht also darum, ob Institutionen die Mitglieder einer Gesellschaft demütigen. Es sind zwar Individuen, die eine Institution vertreten, die Institutionen sind aber immer involviert.<sup>8</sup> Sie geben den Handelnden Rückendeckung in Form von administrativen Rückversicherungen wie Verfahrensregeln und Ähnlichem. Das heisst, sie geben beispielsweise vor, welche Kriterien man erfüllen muss um Sozialhilfe beziehen zu können etc., oder sie besitzen sogar Machtmittel wie zum Beispiel die Polizeigewalt.

Damit wäre geklärt, unter welchen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wir von Demütigung im Sinne Margalits sprechen können. Dies ist zentral für die folgende Diskussion von „Schubladisierung als Demütigung“. Es geht mir dabei nicht um eine kränkende Fehleinschätzung oder „Schubladisierung“ von Personen im privaten Rahmen, sondern um die institutionelle „Schubladisierung“ von Individuen – dazu später mehr.

Zuerst muss noch die Frage geklärt werden, wie Demütigung im Sinne Margalits funktioniert. Im Folgenden werde ich erläutern, welche Gründe nach Margalit für ein Individuum hinreichend sind, sich gedemütigt zu fühlen.

---

<sup>6</sup> Vgl. Margalit 2012, 13. Eine Gesellschaft, in der sich einzelne Individuen nicht demütigen, sieht er als zivilisierte Gesellschaft, nicht als anständige Gesellschaft. Er entwickelt seine Notion in Bezug auf eine anständige Gesellschaft.

<sup>7</sup> Diese Definition basiert einerseits auf Margalits Annahme, dass sich die Achtung vor den Menschen und damit auch ihre Selbstachtung nur über die Vermeidung ihrer Demütigung rechtfertigen lässt – in Ermangelung von menschlichen Eigenschaften, welche die Achtung vor den Menschen als Basis für eine anständige Gesellschaft begründen können. Demütigung basiert auf dem Verlust der Selbstachtung. Ich werde hier nicht genauer auf Margalits Annahme eingehen, da dies den Rahmen sprengen würde. Es geht mir hier nur um Margalits phänomenologisches Bild von Demütigung. Der institutionelle Rahmen ergibt sich aus Margalits Fokus auf ein makroethisches Konzept, wie oben kurz ausgeführt. Siehe dazu Margalit 2012, 9, 14 – 15, 84 – 87, 91 – 95.

<sup>8</sup> Vgl. Schick 1997, 139.

## 2. Die drei Sinnebenen von Demütigung

Margalit unterscheidet drei so genannte Sinnebenen von Demütigung:<sup>9</sup>

a) Menschen zu behandeln *als ob* sie keine Menschen wären, sondern Tiere, Maschinen, Untermenschen et al. b) Handlungen, die einen Kontrollverlust zur Folge haben oder einen solchen dokumentieren. c) Der Ausschluss von Menschen aus der „Menschheitsfamilie“.

Dabei handelt es sich nicht um drei verschiedene Bedeutungen von „Demütigung“ sondern sie stellen eine Art von miteinander eng verbundenen Kriterien dar, die für sich genommen hinreichend aber nicht notwendig sind für Demütigung. Es handelt sich dabei auch nicht um eine Definition von Demütigung, sondern eher um eine Art phänomenologisches Bild, das zeigen soll, wie die Mechanismen von Demütigung in einer Gesellschaft funktionieren.<sup>10</sup>

Zentral für meine Überlegungen zur „Schubladisierung“ von Menschen durch gesellschaftliche Institutionen sind die Punkte b und c, das heisst Kontrollverlust oder dessen Dokumentation und Ausschluss aus der Menschheitsfamilie. Ich möchte zuerst den

Aspekt des Ausschlusses etwas genauer erläutern.

### 2. 1. Ausschluss

Dabei funktioniert Punkt c über Punkt a: Ein Ausschluss aus der Menschheitsfamilie besteht darin, dass man so tut, als ob jemand kein Mensch wäre. Wir weisen die Menschlichkeit einer Person nicht zurück, in dem wir negieren, dass die Person ein Mensch ist – die Menschheit bildet eine natürliche Klasse, aus der man nicht ausgeschlossen werden kann.<sup>11</sup> Wir

---

<sup>9</sup> Vgl. Margalit 2012, 148.

<sup>10</sup> Vgl. Margalit 2012, 267.

<sup>11</sup> Vgl. Schick 1997, 132.



müssen als Demütigende sogar anerkennen, dass eine Person ein Mensch ist, um ihr die Menschlichkeit absprechen zu können, um so zu tun, als ob sie kein Mensch sei, sondern ein Objekt oder Ähnliches. Margalit spricht in diesem Zusammenhang von einem „Paradox der Demütigung“ (*paradox of humiliation*). Nur weil wir wissen, dass Menschen mit dunkler Hautfarbe Menschen sind, demütigen wir sie, indem wir ihnen ihr Menschsein absprechen, so tun *als ob* sie keine Menschen seien.<sup>12</sup>

Einen Menschen zurückzuweisen bedeutet in diesem Sinne auch, dass man die Art und Weise zurückweist, in der sie oder er sich als Mensch zum Ausdruck bringt. Solche Ausdrucksmöglichkeiten können zum Beispiel die Religion oder andere kulturelle Bräuche oder Wertvorstellungen umfassen. Dieser Ausschluss kann auf verschiedene Weise geschehen, beispielsweise über Gefühle der Scham<sup>13</sup> oder Schmach mittels Spott, Schmähung, oder auch mittels Ignorieren (im Sinne der Verweigerung einer öffentlichen Plattform), Diskriminierung, Hass und Ähnlichem.<sup>14</sup> Margalit definiert darum Demütigung auch als Ausschluss (im Sinne von Zurückweisung) einer identitätsstiftenden Gruppe (*encompassing Group*) aus der Gesellschaft oder Ausschluss eines Individuums aus einer identitätsstiftenden Gruppe, obwohl es legitimiert wäre, dieser identitätsstiftenden Gruppe anzugehören. Dabei muss es sich allerdings um moralisch legitime identitätsstiftende Gruppen handeln, die nicht auf der Demütigung anderer basieren – die Mafia und Neonazis bilden dafür keine valable Kandidatinnen. Auf Margalits Definition einer identitätsstiftenden Gruppe und verschiedene Formen der Zurückweisung werde ich später noch zurückkommen.<sup>15</sup> Hier ist vor allem zentral, dass es sich bei Ausschluss oder Zurückweisung der Art und Weise, wie sich ein Mensch zum Ausdruck bringt oder seine Identität konstituiert, um eine Sinnenebene von

---

<sup>12</sup> Vgl. Margalit 2012, 121.

<sup>13</sup> Eine Möglichkeit wäre Demütigung über Scham zu definieren, allerdings sind diese beiden Konzepte nicht identisch, das heißt wir können uns auch schämen, ohne dass Demütigung involviert ist, zum Beispiel, wenn wir eine Prüfung nicht bestanden haben oder uns der Name einer ehemaligen Schulfreundin nicht mehr in den Sinn kommt. Dennoch ist Scham ein zentraler Faktor wenn es um Demütigung geht. Ausschluss kann beispielsweise auch dadurch funktionieren, dass sich jemand schämt, einer identitätsstiftenden Gruppe anzugehören. Siehe dazu auch Margalit 2012, 146.

<sup>14</sup> Vgl. Margalit 2012, 141- 142., 144 – 145. Dieser Katalog ist natürlich nicht vollständig.

<sup>15</sup> Siehe dazu Teil C.

Demütigung im Sinne Margalits handelt. Die Zugehörigkeit zu einer identitätsstiftenden Gruppe beinhaltet eine solche Konstitution von Identität, wie wir im Folgenden noch sehen werden.

Dabei weist Margalit darauf hin, dass Ausschluss vor allem die Perspektive des Demütigenden betont.<sup>16</sup> Dies wird auch im Zusammenhang mit der Definition von identitätsstiftenden Gruppen eine Rolle spielen.

Nun gilt es noch den zweiten Punkt zu klären, den Kontrollverlust.

## 2.2. Kontrollverlust

Avishai Margalit weist der Selbstkontrolle eine wichtige Funktion in Bezug auf die Selbstachtung zu. Ich kann in diesem Rahmen nicht auf Margalits genaue Notion von Selbstachtung eingehen. Wichtig ist, dass Margalit in Bezug auf Selbstkontrolle Selbstachtung mit der Vorstellung von *Autarkie* verknüpft.<sup>17</sup> Diese besagt, dass man autark handelt, wenn man sich von rationalen Gründen leiten lässt und nicht einfach seinen Trieben folgt, sprich nicht einfach unmittelbar und reflexartig auf äussere Einflüsse reagiert.<sup>18</sup> Demütigung ist grob gesagt darauf angelegt, das Opfer spüren zu lassen, dass es die Situation und damit auch seine Reaktion auf die äusseren Umstände nicht mehr im Griff hat.<sup>19</sup> Kurz gesagt: Selbstachtung ist zwar eine Haltung mir selbst gegenüber, sie hängt aber dennoch von der Haltung und dem Verhalten anderer mir gegenüber ab.

Im Gegensatz zum Ausschluss betont der Kontrollverlust die innere Perspektive von Demütigung, sozusagen die Opfersicht. Margalit sieht dennoch eine enge Verbindung zwischen Demütigung als Ausschluss und Demütigung als Kontrollverlust (oder der Dokumentation davon).<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. Margalit 2012, 121.

<sup>17</sup> Vgl. Margalit 2012, 122.

<sup>18</sup> Vgl. Margalit 2012, 122.

<sup>19</sup> Vgl. Margalit 2012, 122.

<sup>20</sup> Vgl. Margalit 2012, 121.

Allerdings ist diese Verknüpfung nicht offensichtlich und braucht einige Erläuterung. Zentral für die Verbindung von Selbstkontrolle und Ausschluss stellt Margalits Notion von identitätsstiftenden Gruppen dar, wie ich im nächsten Kapitel darlegen werde. Sein Kriterium der Selbstkontrolle kann so gelesen werden, dass es auch die Kontrolle über die eigene Identität beinhaltet. Margalit geht von einem sartrianischen Freiheitsbegriff aus, der die Freiheit des Individuums, sich jederzeit radikal zu verändern, konstatiert. Dies umfasst die Fähigkeit, das ganze Leben und auch die damit verbundenen Werte zu verwerfen und radikal neu anzufangen.<sup>21</sup> Dies impliziert aber, dass wir uns, unsere Identität, bis zu einem gewissen Grad kontrollieren können. Auch wenn sich ein solcher radikaler Freiheitsbegriff in der Praxis nicht halten lässt, vielleicht bietet sich hier ein Kompromiss an: Wir bestimmen, wer wir sind, zumindest von einer Handlungsebene aus betrachtet. Zwar können wir nicht kontrollieren wo, mit welcher Hautfarbe und unter welchen sozialen Umständen wir geboren werden und aufwachsen, aber wir können potentiell bestimmen, was wir aus diesen Lebensumständen machen, welche Ziele wir im Leben anstreben (oder verwerfen) und wie wir diese erreichen. Wir haben Handlungsfreiheit zumindest im Rahmen unserer Wünsche und Fähigkeiten. Dies ist meiner Ansicht nach die Basis unserer Selbstachtung in Bezug auf Selbstkontrolle. Zudem geht es bei Margalits zweitem Kriterium für Demütigung zum Einen nicht um Kontrolle, sondern um Kontrollverlust (oder die Dokumentation davon) und zum Anderen nicht darum, was das Individuum als Kontrollverlust empfindet, sondern um einen Kontrollverlust, der als gerechtfertigter Grund für Demütigung von Seiten einer Institution dient. So ist die mangelnde Kontrolle über die Hautfarbe nicht demütigend, sondern zum Beispiel die Diskriminierung einer Person am Arbeitsplatz aufgrund ihrer Hautfarbe. Einer Person wird aufgrund der Hautfarbe die Kontrolle über ihre Ziele entzogen, sie wird zum Beispiel nicht befördert, weil sie von dunkler Hautfarbe ist, obwohl sie die Fähigkeiten zu einer höheren Position hätte. Die Hautfarbe an sich schränkt die Person in ihrer Freiheit aber nicht ein. Erst ihre Diskriminierung beschneidet die Freiheit. Indem ein Teil unserer Identität, zum Beispiel die Hautfarbe, diskriminiert und damit zurückgewiesen wird, verlieren wir die Kontrolle über unsere Handlungsfreiheit und damit wird unsere Selbstachtung verletzt. Zurückweisung beinhaltet demnach auch einen Kontrollverlust.

---

<sup>21</sup> Vgl. Margalit 1996, 70 und Schick 1997, 132, 135.

Hier stellt sich die Frage, was genau mit diesem „Teil der Identität“, der Zugehörigkeit zu einer identitätsstiftenden Gruppe, gemeint ist, der relevant ist, wenn es um Demütigung geht. Was wird eigentlich zurückgewiesen, wenn beispielsweise eine Person wegen ihrer Hautfarbe gedemütigt wird?

Dies will ich im Folgenden erläutern.

### **C. Identitätsstiftende Gruppen**

Margalit hält so genannte legitime, nicht auf der Demütigung anderer basierender, identitätsstiftende Gruppen (*encompassing groups*) für ein zentrales konstitutives Element für die Identität von Individuen.<sup>22</sup> Zusammengefasst lässt sich sagen, dass identitätsstiftende Gruppen mehrheitlich anonyme Gruppen sind, die ein gemeinschaftliches Charakteristikum oder eine Kultur aufweisen, die viele zentrale Aspekte des Lebens umfassen und den Lebensstil ihrer Mitglieder auszeichnen. Mitgliedschaft in einer identitätsstiftenden Gruppe ist weniger eine Frage der Leistung sondern beruht auf Zugehörigkeit, welche von den Mitgliedern gegenseitig anerkannt wird.<sup>23</sup>

Dabei lassen sich meiner Ansicht nach zwei Dimensionen in Bezug auf identitätsstiftende Gruppen ausmachen, die relevant sind für die Identität von Individuen: die interne und die externe Dimension. Ich werde dies im Folgenden etwas genauer ausführen.

#### **1. Die interne Dimension von identitätsstiftenden Gruppen**

Zentral für eine Identitätsstiftende Gruppe ist sicher das identitätsstiftende Moment. Das bedeutet, dass die Zugehörigkeit zu einer Identitätsstiftende Gruppe für das Selbstverständnis der betreffenden Individuen konstitutiv ist.<sup>24</sup> Das beinhaltet, dass es in einer Identitätsstiftenden Gruppe so etwas wie eine gemeinsame Kultur gibt, die alle Lebensbereiche umfasst und

---

<sup>22</sup> Vgl. Lukes 1997, 43. Im folgenden werde ich, falls nicht anderes benannt, den Begriff „identitätsstiftende Gruppe“ immer für legitime identitätsstiftende Gruppen verwenden.

<sup>23</sup> Vgl. Margalit 1996, 138 – 140, siehe auch Lukes 1997, 43.

<sup>24</sup> Vgl. Margalit 2012, 145.

nicht beispielsweise auf Freizeitaktivitäten beschränkt ist. Eine Identitätsstiftende Gruppe prägt neben dem Lebensstil und den Handlungsweisen auch die Ziele und Beziehungen ihrer Mitglieder.<sup>25</sup> So prägt die Identitätsstiftende Gruppe Berufswünsche, Umgangsformen, Intimitätsersparungen und Ähnliches. Diese Eigenkultur erstreckt sich hauptsächlich auf die Lebensbereiche, die für das Wohlbefinden der Einzelnen zentral sind. In einer Identitätsstiftenden Gruppe aufwachsende erwerben diese Gruppenkultur automatisch. Wichtig ist, dass die Zugehörigkeit zu einer Identitätsstiftenden Gruppe nicht auf Leistung basiert. Auch basiert die Zugehörigkeit nicht auf freiem Willen. Die Mitgliedschaft in einer Identitätsstiftenden Gruppe basiert nicht auf einer bewussten Entscheidung oder einem besonderen Verdienst, sondern nur darauf, dass man ist, was man ist. Zwar ist die Zugehörigkeit zu einer Identitätsstiftenden Gruppe eine Frage der wechselseitigen Anerkennung. Allerdings sind die Prozesse der Anerkennung informell, auf Kulturzugehörigkeit und Abstammung basierend, es existieren in der Regel keine eindeutigen und expliziten Regeln für die Anerkennung.<sup>26</sup> Es gibt allerdings zahlreiche Symbole, Zeremonien und Rituale, die es den Mitgliedern möglich macht zu erkennen, wer zur Gruppe gehört und wer nicht, auch wenn die Mitglieder einander nicht persönlich bekannt sind.<sup>27</sup>

Die interne Dimension von identitätsstiftenden Gruppen korreliert mit der inneren Perspektive von Demütigung. Sie umfasst die Innensicht eines Individuums, die Opferperspektive. Eine Zurückweisung einer identitätsstiftenden Gruppe wird von den Betroffenen auch als Kontrollverlust über ihre Identität verstanden – wie in Teil B, Kapitel 2.2. bereits ausgeführt.

Die Zugehörigkeit zu einer Identitätsstiftenden Gruppe ist auch bestimmt durch die Anerkennung von anderen, sei das durch Gruppenmitglieder oder auch Nicht-Mitglieder.<sup>28</sup> Um zu einer Identitätsstiftenden Gruppe zu gehören reicht es nicht, sich einfach zugehörig zu fühlen, sondern man muss durch andere als zugehörig wahrgenommen werden. Ich kann mich zum Beispiel der Kultur und Tradition der Grönland-Inuit verbunden fühlen, vielleicht fühle ich auch eine Art

---

<sup>25</sup> Vgl. Margalit 2012, 142.

<sup>26</sup> Vgl. Margalit 2012, 143.

<sup>27</sup> Vgl. Margalit 2012, 144.

<sup>28</sup> Vgl. Margalit 1990, 445.

Zugehörigkeit, da ich mich umfangreich in ihre Bräuche eingelesen habe, oft auf Grönland war, die lokale Inuit-Sprache spreche und viele Bekannte unter den Inuit habe. Trotzdem bin ich keine Inuit. Weil mich andere nicht als Inuit wahrnehmen – weder die Inuit selber noch andere. Vielleicht ist es mir möglich, in einem langwierigen Prozess dahin zu kommen, von anderen als Inuit wahrgenommen zu werden – so wie man eine fremde Staatsbürgerschaft annehmen kann – es ist aber mit einigem Aufwand verbunden und das Gelingen dieses Prozesses ist keineswegs sicher. Dies führt uns zur zweiten Dimension der identitätsstiftenden Gruppen, die ich im Folgenden ausführen werde.

## **2. Die externe Dimension identitätsstiftender Gruppen**

Wie bereits oben angetönt, ist die Zugehörigkeit zu einer Identitätsstiftenden Gruppe für das Selbstverständnis der betreffenden Individuen konstitutiv.<sup>29</sup> Die Mitglieder einer solchen Gruppe identifizieren sich mit dieser. Es ist darum selbstverständlich, als Gruppenmitglied gegen aussen als solches aufzutreten.<sup>30</sup> Dazu gehört auch, mit Nicht-Mitgliedern über die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe diskutieren zu können und so für Verständnis und Sympathie zu werben. Es gehört auch dazu, dass Identitätsstiftende Gruppen sich öffentlich Gehör verschaffen, von anderen anerkannt werden.<sup>31</sup>

Zwar könnte man einwenden, dass es für das Selbstverständnis einer Person unerheblich ist, wie sie von aussen wahrgenommen wird. Aber da es hier eben nicht um die persönliche Gefühlslage des einzelnen geht, sondern darum, ob es gerechtfertigte Gründe dafür gibt, dass eine identitätsstiftende Gruppe zurückgewiesen und damit gedemütigt wird, ist es wichtig, dass eine identitätsstiftende Gruppe nicht ignoriert wird. Ignorieren heisst zwar nicht, dass die betreffende Identitätsstiftende Gruppe herabgesetzt oder gekränkt würde, aber es kann als Zeichen dafür gewertet werden, dass die Gesellschaft der Identitätsstiftende Gruppe und ihrer Lebensweise keinen menschlichen Wert beimisst.<sup>32</sup> Und das wäre ein Ausschluss und damit eine Demütigung. Wird die Lebensweise einer bestimmten legitimen Identitätsstiftenden Gruppe

---

<sup>29</sup> Vgl. Margalit 2012, 145.

<sup>30</sup> Vgl. Margalit 2012, 145.

<sup>31</sup> Vgl. Schick 1997, 46.

<sup>32</sup> Vgl. Margalit 2012, 172 – 173.

nicht öffentlich dargestellt, dann wird ihnen sozusagen das Recht verweigert, sich selbst und ihre Identität zu entfalten, zu sich zu stehen.<sup>33</sup>

Unsere Selbstwahrnehmung ist zu grossen Teilen auch dadurch bestimmt, wie wir erwarten, von anderen wahrgenommen zu werden – darum müssen wir uns Gehör verschaffen können und auch Sympathie für unseren Lebensstil erwerben.<sup>34</sup>

Wenn zum Beispiel, wie im Mittelalter, das Gerücht in die Welt gesetzt wird, Juden würden ihre Matzen mit dem Blut von Christenkindern backen<sup>35</sup>, so wirkt dies einer positiven Wahrnehmung (und damit positiven Selbstwahrnehmung) entgegen. Da Juden kein Blut von Christenkindern einbacken, möchten sie auch so wahrgenommen werden. Darum benötigen sie eine Plattform, auf der sie solche Gerüchte richtigstellen können. Damit die Zugehörigkeit zum Judentum - und damit ein wichtiges konstitutives Element für die eigene Identität - nicht mit Scham belastet ist.

Diese externe Dimension von identitätsstiftenden Gruppen korreliert mit der externen Perspektive von Demütigung. Die umfasst die äussere, gesellschaftliche Akzeptanz von identitätsstiftenden Gruppen. Auf diese Dimension beziehen sich Demütigende, wenn sie eine Identitätsstiftende Gruppe zurückweisen, indem sie diese diskriminieren oder ihr kein Gehör verschaffen. Das führt dazu, dass aus der Opfersicht ein Kontrollverlust in Bezug auf die eigene Identität passiert, die Handlungsfreiheit im Rahmen der individuellen Wünsche und Möglichkeiten wird aufgrund identitätskonstitutiver Merkmale beschnitten.

Aus der internen und externen Dimension von identitätsstiftenden Gruppen folgt auch, dass Mitgliedschaft in einer Identitätsstiftenden Gruppe ein wichtiges Identitätsmerkmal für alle darstellt. Dass die Identifikation mit einer Identitätsstiftenden Gruppe nicht auf Leistung oder Erwerb basiert, sondern auf nonvoluntaristischen Kriterien, auf der Art und Weise, wie man ist und was man ist, macht sie zu einem Primärfokus der Identifikation, eine sichere Art sich und

---

<sup>33</sup> Vgl. Margalit 2012, 173.

<sup>34</sup> Vgl. Margalit 1990, 446.

<sup>35</sup> Siehe dazu zum Beispiel die Weltchronik von Hartmann Schedel von 1493. Eine kurze Einführung in die Thematik findet sich in der Onlineausgabe der „Jewish Encyclopedia“ von 1906. Siehe dazu JE 1906.

andere zu identifizieren. Sichere Identifikation ist ein wesentlicher Faktor für das eigene Wohlbefinden. Die Aussenwahrnehmung spielt dabei eine zentrale Rolle.<sup>36</sup>

Nun stellt sich hier die Frage, wie genau Margalits Konzept von Demütigung auf Gruppen anzuwenden ist. Margalit führt dies nur sehr knapp aus. Bisher war ja die Rede von gerechtfertigten Gründen von Individuen, sich gedemütigt zu fühlen. Demütigung basiert aber gemäss Margalit zu grossen Teilen auf der Zurückweisung von identitätsstiftenden Gruppen. Meiner Ansicht nach benötigt dieser Punkt noch weitere Explikation. Auf die kollektive Demütigung werde ich im Folgenden eingehen.

### 3. Die Demütigung identitätsstiftender Gruppen

Es gibt nach Neuhäuser drei Arten, wie eine Gruppe gedemütigt werden kann. Die wichtigste ist dabei die direkte Gruppendemütigung (*direct group humiliation*), ich werde darum meinen Primärfokus darauf legen. Dabei werden alle Mitglieder einer Gruppe gedemütigt, gerade weil/sie Mitglieder einer solchen Gruppe sind.<sup>37</sup> Die Demütigung erfolgt über die Zuschreibung von bestimmten stereotypisierenden Attributen, welche negativ ausgelegt werden und typisch für die betreffende Gruppe sein sollen und die dazu führen, dass die Mitgliedschaft in der betreffenden Gruppe mit Scham belastet ist oder öffentliche Missbilligung erfährt.<sup>38</sup> Was faktisch einem Ausschluss gleichkommt. Diese Zuschreibung fällt also auf die einzelnen Individuen der Gruppe zurück, da sich die Mitglieder einer Identitätsstiftenden Gruppe mit dieser Gruppe identifizieren und sie fühlen sich dadurch gedemütigt. Wenn zum Beispiel davon ausgegangen wird, dass alle Muslime Terroristen sind, dann ist dies für die einzelne Muslima oder den einzelnen Muslim demütigend, da ihnen das Attribut „Terrorist“ über die Gruppenzugehörigkeit zugeschrieben wird. Auch wenn Muslime keine Terroristen sind, haftet ihnen dennoch dieses Attribut an. Nun könnte man einwenden, dass dies den einzelnen Muslimen egal sein kann, da sie ja

---

<sup>36</sup> Vgl. Margalit 1990, 447.

<sup>37</sup> Vgl. Neuhäuser 2011, 22.

<sup>38</sup> Vgl. Margalit 166 – 167. Dies hängt auch damit zusammen, dass eine solche geschmähte Gruppe nicht mehr als legitime identitätsstiftende Gruppe verstanden wird, indem ihr zum Beispiel unterstellt wird, eine kriminelle oder terroristische Vereinigung zu sein.



wissen, dass sie keine Terroristen sind. Sie könnten stoisch darauf reagieren. Dagegen lässt sich anführen – wie bereits oben mehrfach ausgeführt – dass es nur um gerechtfertigte Gründe für Demütigung geht und nicht um die Empfindung von Einzelnen. Zudem ist es pragmatisch gesehen so, dass ein solches Attribut mit einigem Ungemach verbunden ist. Wem das Attribut „Terrorist“ anhaftet, muss damit rechnen, von den Behörden kontrolliert und überwacht zu werden. Darum wird es den Meisten schwerfallen, auf eine solche Zuschreibung stoisch zu reagieren.

Es scheint demnach in Bezug auf Identitätsstiftende Gruppen der Fall zu sein, dass die Demütigung der Gruppe eigentlich eine Demütigung der einzelnen Mitglieder darstellt. Das deckt sich auch mit Margalits Auffassung, dass Demütigung immer Menschen betrifft, wie ich eingangs erläutert habe. Demütigung funktioniert demnach immer über das einzelne Individuum. Dies gilt auch für die so genannte *symbolische Demütigung* und die *repräsentative Demütigung* von Gruppen, die ich hier nur der Vollständigkeit halber aufzuführen möchte.<sup>39</sup> Im ersten Fall wird eine Gruppe gedemütigt, in dem man ihre Symbole<sup>40</sup> verunglimpft, als Beispiel wären hier Koranverbrennungen oder Kreuzesschändungen anzuführen. Im zweiten Fall werden führende Gruppenmitglieder, die auch eine Art Symbolcharakter oder Repräsentationsfunktion für eine Gruppe innehaben, gedemütigt.<sup>41</sup> Diese beiden Formen der Demütigung sind im Grunde genommen nichts anderes als eine Zurückweisung in Form von Schmähung oder Diskriminierung der Gruppe – sie funktionieren meiner Ansicht nach im Grunde genommen gleich wie die direkte Gruppendemütigung. Die Symbole wirken ähnlich wie andere identitätsstiftende Merkmale einer Gruppe, zum Beispiel die Sprache oder kulturelle Bräuche.

Aber wie sieht es in Bezug auf Nicht-Identitätsstiftende Gruppen aus? Funktioniert Demütigung nur für so genannte Identitätsstiftende Gruppen, wie sie Margalit und Raz definieren? Um diese Fragen zu beantworten muss ich zuerst ein Beispiel bemühen: Meiner Ansicht nach stellt zum Beispiel die Haarfarbe kein Kriterium für eine Identitätsstiftende Gruppe dar. Es wäre einigermaßen absonderlich zu behaupten, eine Person identifiziere sich über ihre Blondheit oder Brünnettheit. Allerdings muss man hier einräumen, dass gerade Demütigung auch konstitutiv für eine Identitätsstiftende

---

<sup>39</sup> Vgl. Neuhäuser 2011, 25.

<sup>40</sup> Über den Stellenwert von Symbolen siehe meine Ausführungen zur internen Dimension von identitätsstiftenden Gruppen.

<sup>41</sup> Vgl. Neuhäuser 2011, 24 – 27.

Gruppe wirken kann. Werden nämlich einer Gruppe, die an sich nicht identitätsstiftend ist, bestimmte, stereotypisierende Attribute zugeordnet, zum Beispiel allen Personen mit blonder Haarfarbe „Dummheit“ oder „sexuelle Freizügigkeit“, dann präsupponieren diese Attribute über gemeinsame Charakteristika eine Art gemeinsame Identität. Die Gruppe wird so zu einer Art Identitätsstiftender Gruppe, eine pseudo-identitätsstiftende Gruppe, wenn man so will. Auch wenn Blonde nichts gemeinsam haben ausser ihrer Haarfarbe, werden sie durch die Zuordnung der Attribute „dumm“ und „sexuell freizügig“ identifiziert und damit einer Identitätsstiftenden Gruppe zugeordnet. Da die Identitätsstiftende Gruppe der Dummen und sexuell Freizügigen landläufig negativ konnotiert wird, sehen sich blonde Individuen plötzlich gedemütigt, obwohl sie sich eigentlich bis dato gar nicht als Identitätsstiftende Gruppe verstanden haben.<sup>42</sup> Man könnte also sagen, dass Demütigung einer Gruppe konstitutiv für eine Identitätsstiftende Gruppe wirken kann. Die Demütigung von Individuen basiert demnach auch auf der Zuordnung zu negativ konnotierten Identitätsstiftenden Gruppen. Auch die Demütigung durch Zuordnung zu einer illegitimen identitätsstiftenden Gruppe funktioniert auf dieser Basis – neben der negativen Konnotation wird unterstellt, die Gruppenidentität basiere auf der Demütigung anderer.<sup>43</sup>

Zusammenfassend könnte man sagen, dass die Demütigung einer Gruppe zum einen über die direkte Demütigung ihrer Mitglieder funktioniert. Zum anderen scheint die Demütigung aber auch über die Zuordnung zu einer negativ konnotierten oder illegitimen Identitätsstiftenden Gruppe zu funktionieren.

Hier stellt sich die Frage, inwieweit ein Individuum gerechtfertigt ist, sich gedemütigt zu fühlen, wenn es einer legitimen und positiv konnotierten Identitätsstiftenden Gruppe willkürlich zugeordnet wird, obwohl das betreffende Individuum sich dieser Identitätsstiftenden Gruppe nicht zugehörig fühlt, oder ihr offensichtlich nicht angehört.

Diese Frage möchte ich im nächsten Kapitel klären.

---

<sup>42</sup> Vgl. Neuhäuser 2011, 23

<sup>43</sup> Darauf zielt zum Beispiel die Verunglimpfung als Nazis oder Mafiosi ab.

## D. Schubladisierung als Demütigung

Unter *Schubladisierung* verstehe ich, wie bereits gesagt, eine Praxis, bei der Individuen oder identitätsstiftende Gruppen willkürlich und gegen ihr eigenes Identitätsbewusstsein einer bestimmten legitimen identitätsstiftenden Gruppe zugeordnet werden. Die Zuordnung zu negativ konnotierten Gruppen<sup>44</sup> habe ich bereits weiter oben ausgeführt. Nun gibt es aber Fälle, bei denen identitätsstiftende Gruppen von Institutionen in einer Gesellschaft anderen identitätsstiftenden Gruppen zugeordnet werden, welche in dieser betreffenden Gesellschaft klar positiv konnotiert sind. Als Beispiel könnte man hier die Zuordnung des türkischen Alevitentums zum sunnitischen Islam durch die DİYANET, die staatliche Religionsbehörde in der Türkei, anführen.<sup>45</sup> Dabei versteht sich die alevitische Gemeinschaft entweder als vom Islam unabhängige Religionsgemeinschaft, oder aber sie rechnet sich selber dem Shiitentum zu. Auf den ersten Blick scheint dies nicht in das Schema der Sinnebenen von Demütigung Margalits zu passen. Es liegt zwar auf der Hand, dass es sich dabei um eine Form der Zurückweisung einer identitätsstiftenden Gruppe handelt, die eigentliche identitätsstiftende Gruppe wird zugunsten einer anderen zurückgewiesen. Nur ist noch nicht ganz klar, wie die von Margalit angeführten Mechanismen der Demütigung hier wirken. Die neu zugewiesene identitätsstiftende Gruppe ist sogar positiv konnotiert. Das heisst das transitive Moment der Demütigung zwischen identitätsstiftender Gruppe und Individuum scheint hier auf den ersten Blick nicht gleich zu funktionieren wie in Beispielen wo eine identitätsstiftende Gruppe abgewertet wird, es erfolgt ja eine Neuordnung. Das Individuum wird auch nicht gedemütigt, indem es einer negativ konnotierten Gruppe zugeordnet wird. Es scheint mir aber, dass die Neuordnung in diesem Fall gar nicht relevant ist. Es geht genau darum, dass das Individuum gedemütigt wird, weil die ursprüngliche, eigene identitätsstiftende Gruppe zurückgewiesen und durch eine andere, willkürliche ersetzt wird – was faktisch einer Abwertung und Delegitimation der ursprünglichen identitätsstiftenden Gruppe gleichkommt, was sich auf das Individuum, das sich damit identifiziert überträgt, egal wie positiv die neue Gruppe in einer Gesellschaft konnotiert ist. Das heisst „Schubladisierung“ fungiert mittels Ausschluss oder

---

<sup>44</sup> Inklusive die Subsumierung von Individuen anhand von stereotypisierenden Merkmalen unter eine pseudo-identitätsstiftende Gruppe.

<sup>45</sup> Siehe dazu <http://www.zeit.de/politik/ausland/2012-11/leserartikel-aleviten>.

Zurückweisung als Demütigung und betrifft damit die externe Dimension einer identitätsstiftenden Gruppe. Sie beinhaltet damit auch einen Kontrollverlust im Sinne von Margalits zweiter Sinnebene von Demütigung, da die beiden Ebenen miteinander verknüpft sind – wie in Teil B und C bereits ausgeführt. Durch die Zurückweisung der eigentlichen identitätsstiftenden Gruppe wird aber auch die eigene Identität eines Individuums zurückgewiesen. Es geht hier aber nicht nur darum, dass eine Person die Kontrolle über ihre Handlungsfähigkeit im Rahmen ihrer Wünsche und Fähigkeiten verliert. Man könnte einwenden, dass eine Person durch die „Schubladiesierung“ und der damit eventuell verbundenen positiven Wahrnehmung in der Gesellschaft mehr Möglichkeiten gewinnt oder zumindest alles beim Alten bleibt. So hat vielleicht eine Alevitin in der Türkei die selben Aufstiegschancen im Beruf, ob sie nun als Sunnitin oder Shiitin wahrgenommen wird. Durch die Zuordnung zu einer neuen identitätsstiftenden Gruppe verliert sie aber die Möglichkeit, die wahre interne Dimension ihrer Identität gegen aussen zu postulieren. Sie kann dadurch ihre eigene Identität nicht ausleben. Zudem wird ihr von aussen eine Identität appliziert, mit der sie sich nicht identifiziert. Das betreffende Individuum verliert so die Kontrolle über die eigene Identität, die Handlungsfreiheit in Bezug auf die Art und Weise, wie eine Person ihr Selbst ausdrücken möchte. Man könnte hier zwar einwenden, dass eine Person dieselbe bleibt, egal in welche Schublade sie gestopft wird. Dies widerspricht aber der externen Dimension von identitätsstiftenden Gruppen. Es ist zentral für identitätsstiftende Gruppen, dass ihre Mitglieder ihre Zugehörigkeit offen gegen aussen vertreten können und diese erkannt und anerkannt wird. Es geht hier – um das Beispiel noch einmal aufzugreifen – nicht darum, ob sich Aleviten in der Türkei nun als Shiiten fühlen oder als Sunniten. Es geht darum, ob sie gerechtfertigte Gründe dafür haben, sich durch die „Schubladiesierung“ durch staatliche Institutionen gedemütigt zu fühlen. Dies ist hier gegeben, da sowohl eine Zurückweisung als auch ein Kontrollverlust vorliegen.

Willkürliche, institutionelle „Schubladiesierung“ einer identitätsstiftenden Gruppe bedeutet also Demütigung im Sinne von Margalits Notion, da sie genau in die von ihm beschriebenen Sinnebenen von Demütigung greift.

## E. Literatur

JE 1906

The Kopelman Foundation (Hrsg.): *The Jewish Encyclopedia*, unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia, Onlineausgabe, 2002 –2011.

(URL = <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3408-blood-accusation>)

[Zugriff: 12. Juni 2013]

Lukes 1997

Lukes, Steven: "Humiliation and the Politics of Identity," in: *Social Research* 64, 36-51.

Margalit 1990

Avishai Margalit, Joseph Raz: National Self-Determination. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 9 (Sep., 1990), S. 439-461.

Margalit 1996

Avishai Margalit: *The Decent Society*, Cambridge: Harvard University Press.

Margalit 2012

Avishai Margalit: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

Neuhäuser 2011

Neuhäuser, Christian Neuhäuser: Humiliation: The Collective Dimension. In: Marcus Düwell, Paulus Kaufmann et al. (Hrsg.), *Humiliation, Degradation, Dehumanization. Human Dignity Violated*. Dordrecht et al.: Springer, 2011. S. 21 – 36.

Schick 1997

Frederic Schick: "On Humiliation," in: *Social Research* 64, 131-146.

## Testing Searle's Argument against Laws in the Social Sciences

Searle's theory of intentionality is a widely discussed account that few philosophical approaches can top in terms of impact. Its main arguments are relatively simple, yet wide-ranging. The theory has been quoted extensively outside of philosophy and serves as the foundation of articles and books in psychology, anthropology and sociology. An integral aspect of this theory is his remarks on the social sciences. They can be seen as an application of his theory in the real world.

In the conclusion of *Minds, Brains and Science*, Searle (1985: 82) writes that "the social sciences in general are about various aspects of intentionality." This strong claim serves to reject every other approach to the social sciences while asserting Searle's own greater theory of the mind, which in turn extends to society in general. It can be broken down to the claim that laws in the social sciences are simply impossible.

The scope of these assertions is, of course, much bigger. It lends a hand to interpretivist social sciences that do not rely on laws, but rather on understanding human actions. What Searle (1991a) calls the dispute between materialist and interpretivist traditions in the social science boils down to the well-known quarrel of quantitative and qualitative methods. Disqualifying the former might be the outcome of Searle's claims, although he does not seem to suggest it.

There is extensive literature discussing Searle's argument against social-scientific laws. What is not discussed is if his argument really tackles the social sciences, or if they indeed work in another way. This paper aims to close that gap. It will look into accounts brought forth by philosophers refuting claims similar to Searle's and ultimately look into actual research to find out if those accounts or Searle's theory are more compatible with the way science works.

This paper will first describe Searle's concept of the social science. In a second part, some common objections to Searle's argument will be raised and investigated. The third part will look into how the sciences, be they social or natural, actually work and a fourth part will test those claims on some actual research.

Searle's account of the problem of the social sciences and how to solve it is distributed over three papers and book chapters (1985, 1991a, 1991b). Parts of it were further developed in 1995's *The Construction of Social Reality*. Since that book deals primarily with how social phenomena come into existence and (mostly) leaves out the social sciences, it will be omitted from this summary.

Searle (1985: 75) states the problem as follows: *Why should there be laws of the behavior of molecules but not laws of the behavior of societies?*"It must be noted that those laws should be like the laws of physics and chemistry. The gas laws, for example, are reducible to the laws of statistical thermodynamics (Searle 1991b: 337).

Such laws of society would ultimately allow us to predict revolutions and wars. According to Searle (1985: 75/76), this would in turn mean that we had exact laws of the movement of the billions of particles involved in revolutions or wars. The higher-level laws would match and be grounded in the laws of the lower levels, that is the laws of molecules. But social phenomena, according to him, are not grounded in the movement of molecules (77). Unlike the gas laws, which are reducible to the laws of statistical thermodynamics, laws of revolutions are not reducible to laws of the movement of the involved particles (Searle 1991b: 337).

Social and psychological phenomena have, according to Searle, two peculiarities that make such a bridge between the lower and the higher level impossible:

First, the concept of the phenomena in part constitutes the phenomena (Searle 1985: 78, 1991a: 335/336, 339). A marriage is only a marriage if everyone involved believes it to be a marriage and agrees on what constitutes a marriage. Marriage is effectively self-referential, while, say, a neutron is not.

Second, social phenomena know no limits to their physical realization (Searle 1985: 78/79). Money can be made from clamshells, metal, paper, or even in a digital form as magnetic charges on a rotating disk. A wedding can be conducted in a church, on a beach, or even online.

Searle argues that those two peculiarities stem from the foundation of social phenomena in the mind. Since money has an indefinite number of forms, seeing money must have an indefinite number of neurophysiological realizations (Searle 1985: 80/81).

This, in turn, stems from the characteristics of what he calls “social facts”:

- First, they are self-referential. They contain mental representations that are self-referential (Searle 1991a: 341).
- Second, they have constitutive rules. Those rules do not only regulate, but in fact bring it into existence (Searle 1991a: 341).
- Third, they require collective intentionality. Involved persons have to cooperate and have matching intentions (Searle 1991a: 341/342)
- Fourth, they are permeated by language. Agents do need to have the appropriate vocabulary to have the relevant thoughts (Searle 1991a: 342/343).
- Fifth, they are not isolated but interdependent. Money presupposes a system of exchange for goods and services (Searle 1991a: 343).
- And finally, sixth, the acts are prime to the objects. The objects cannot exist without the relevant action (Searle 1991a: 343).

This leads to a pseudo-formal argument that Searle presents in (1985: 81-82) and which can be reconstructed as follows:

1. In order to have scientific laws, a systematic correlation between the higher and lower levels of a phenomenon is needed.
2. (hidden premise) For there to be such a systematic correlation, the phenomena in question cannot be physically open-ended.
3. Social phenomena are in large parts defined in terms of the psychological attitudes that people take.
4. (hidden premise) Those psychological attitudes are physically open-ended.
5. Therefore, social phenomena are physically open-ended.
6. Therefore, bridge principles between the social and the physical features of the world cannot exist.
7. Therefore, laws of the social sciences cannot exist.

The whole argument stems from the notion that “in explaining human behavior we need both a mentalistic and a neurophysiological level of explanation” (Searle 1991b: 335). Yet the argument only rejects laws that use both levels. A second argument turns against searching for laws in the neurophysiological realization of mental states except for concepts that are built into us from birth, such as Chomsky’s universal grammar (Searle 1985: 82):

1. Social phenomena are physically open-ended.
2. The possibilities of neurophysiological realizations of social phenomena are therefore infinite.
3. Therefore, concepts that are not built into us from birth cannot systematically correlate the mental and physical features.



So what exactly constitutes the social sciences?

Searle points to some of the features of the social sciences – or, more exactly, distinctions from the natural sciences – in *Intentionalistic Explanations* (Searle 1991a: 335-340). First, their explanations make reference to intentional causation. Its definition is given as

“For any events  $x$  and  $y$ ,  $x$  and  $y$  are related by intentional causation if and only if either  $x$  causes  $y$  or  $y$  causes  $x$ , and either  $x$  or  $y$  is an intentional state and the term which is not an intentional state is the conditions of satisfaction or part of the conditions of satisfaction of the intentional state.” (Searle 1991a: 337)

and that matches the definition given in *Intentionality* (Searle 1983: 122).

Second, the propositional content given in an explanation of human behavior must “be identical with the propositional content in the actual mind of the agent or agents” whose behavior is in question (Searle 1991a: 337). Human behavior, according to Searle, must be explained in terms of what the agents want and their actions to achieve those goals given their beliefs.

Third, the social phenomena investigated by the social sciences only exist because agents believe they exist (Searle 1991a: 339). They are self-referential on this point.

Those points may better explain Searle's conclusions in *Minds, Brains and Science* (1985: 82-85). On his account, the social sciences are about intentionality. An economist makes assumptions about the intentions of the agents and works out the consequences. He acknowledges that the assumptions can be overridden by facts, such as when a well-proven theory suddenly does not match with reality. The linguistic goal of describing a complete set of rules for all human languages is on his account simply research in intentionality – namely what speakers historically had in mind when speaking.

## II

Let us now turn to examine some objections to Searle's argument given above.

Kincaid (1990: 59) raises the objection that it is either invalid or unsound. It depends on how “systematic connection is read. To understand his objection, his sketch of Searle's argument has to be given:

1. *“Social kinds have indefinitely many physical realizations.*
2. *When a kind has indefinitely many physical realizations. It has no systematic connection to the physical.*
3. *If a kind is not systematically connected to the physical, it cannot support genuine laws.*
4. *Thus social kinds cannot support genuine laws.” (Kincaid 1990: 59)*

If the systematic connection is read as a law-like (type-type connectability, as D'Amico (1997) says) connection between social and physical phenomena premise 3 is, according to Kincaid, implausible, because it would rule out some laws of the natural sciences, such as the concept of fitness in evolutionary biology. Yet if it is read as mere supervenience<sup>1</sup>, premise 2 must be wrong, because, says, Kincaid, supervenience would not rule out indefinitely many realizations.

Yet, as D'Amico (1997: 314-319) rightly points out, this objection is highly problematic. By substituting “kind” for “phenomena”, he writes, Kincaid gets an entirely different argument. By bringing in the wording of “kind”, Kincaid would introduce all the problems associated with the notion of “natural kind”. On top of that, Kincaid would in premise 2 only speak of “kind” instead of “phenomena described in social terms”. When giving the correct argument, D'Amico argues, the problems Kincaid raises do not hold since the premise “If phenomena described in social terms have no type-type connectability to the physical, they cannot support genuine laws” would not rule out biological laws. “When phenomena described in social terms have indefinitely many physical realizations, they do not strongly supervene on the physical” would not imply that any kind of multiple realization rules out a systematic connection to the physical.

---

<sup>1</sup> Defined by Kincaid (1990: 59) as „once all the physical facts are set, so are the social facts“.

How then to argue against Searle? D'Amico (1997: 319-324) suggests a different strategy. According to him, Searle claims that the intentional states could not be systematically connected to the physical phenomena because the sensations that partly constitute them cannot be reduced – since, as Searle (1985: 80) writes, “money can have an indefinite range of stimulus effects on our nervous system”. Therefore Searle concludes it “would be [...] a miracle if they all produced exactly the same neuro-physiological effect on the brain”. Yet, D'Amico (1997: 323) objects this is not a problem, because money is not defined by how money looks but by the concept of money. This belief could in turn be systematically realized physically. According to D'Amico all Searle offers is trading the mystery of multiple physical stimuli with the mystery of particles “blowing in the right direction” in intentional causation – which, in turn, would have to be realized in neurophysiology. This connection is not defined clearly by Searle – the mind “just does it right”. D'Amico does not accept this as a suitable solution because it would suggest that regularities in social phenomena are inexplicable. He suggests, as a way out of the mystery, that “mental causation is epiphenomenal with respect to social phenomena” and laws of the social science “would have to exclude intentional states” (D'Amico 1997: 324). This, of course, is incompatible with Searle's other philosophical commitments – which seems to D'Amico that either part of Searle's philosophy must be wrong and suggests that he has not shown that even loose connections between the mental and the physical realm with regard to the social phenomena is impossible.

In 2011, D'Amico, together with William Butchard, brought forth another objection. They look into the systematic connection Searle sees as necessary for scientific laws. Butchard and D'Amico's (2011: 457) reading of that term is that “there must be *correlations* between the instantiation of the social phenomena and the instantiation of the physical phenomena, and those correlations must explain why two sets of laws make the same predictions”. Now, they argue, it would seem implausible if there would be causal connections between the physical features of money and its monetary features (461). But for Searle, “people count the object as an instance of the social phenomenon by applying what Searle calls constitutive rules” (Butchard / D'Amico 2011: 465) that take the form of *X counts as Y* in context *C* – they suggest “Having a cold *counts as* being sick” as an example. But, they argue, this claim is equivalent to “Something can be sick *in virtue of* having a cold” (Butchard / D'Amico 2011: 465). Both locutions carry a logical necessity and an explanatory force – an explanation that is not causal, but metaphysical. This explanation means that “saying that a person's being sick is *nothing over and above* her having a cold” – the explanation takes the form of “*Y is nothing over and above X*”.

If a society now applies this rule, it constitutes a fact. In other words, X in context C is Y in virtue of that collective acceptance. This *in virtue of* generalization, they argue, is suitable for a bridge principle. If we accept such generalizations as bridge principles, the open-endedness of social phenomena does not constitute an argument against laws in the social sciences (466). Or, as they put it later: In a given embodiment of, say, money, there are “physical regularities that play a role in fixing (qua embodiment) the monetary regularities” (467). This explains why both sets of laws can predict and explain the same events: “The social-scientific laws are nothing over and above the physical laws together with our decision to treat certain things as money.” (Butchard / D’Amico 2011: 468). To put their objection in short terms: Money counts as money because the collective stance a society has towards its physical features. It is money *in virtue of* the collective attitude towards it.

Later, they (Butchard / D’Amico 2012: 448)<sup>2</sup> further explain that they do believe that the attitudes taken towards a phenomenon are underwritten by brain states. If the attitude changes, the phenomena would also change and some particular instance of money would cease to exist. With reference to brain states they say that the physical laws and conditions that explain and predict social phenomena would have to “secure the brain states that accompany our attitudes”.

Now their explanation of how their account could work is somewhat obscure. They suggest the following example that they say is very common in economics:

*“Assuming for the moment that there were economic laws, economists could proceed as follows: “Imagine an economy A of such and such a size with such and such productivity. Now further imagine that its currency has a fixed or pegged exchange rate to the currency of economy B of such and such size and with such and such productivity. Under these conditions and given these economic laws, the rate of exchange would produce a rate of inflation in economy A of such and such.”(Butchard / D’Amico 2012: 448)*

---

<sup>2</sup> This article is a reply to Weber’s (2012) and will be omitted here because, as Butchard and D’Amico (2012: 446) rightly state, he fails to accurately describe their views and therefore cannot accurately object to them.

## Testing Searle's Argument against Laws in the Social Sciences

It seems they talk about *ceteris paribus* laws. They forbid any criticism on that point because it would forbid those kinds of laws in any science. Kincaid (e.g. 1990: 70) would certainly agree on this point. He argues that the physical sciences also rely on *ceteris paribus* laws. This raises the question if Searle accurately grasps the social sciences – a question that will be considered in the next part.

Those two objections could be condensed into one: Since social phenomena are in a large part defined by the concepts that constitute them, those concepts might be taken as regularities and be described in *ceteris paribus* laws. This solution seems to be better than Searle's not yet well defined concept of intentional causation.

So what to make of all those objections? It seems D'Amico (1997) is right in criticizing Kincaid's (1990) objection to Searle. But his own objections, in (1997) and together with Butchard in (2011) are rather unclear and can only be understood with some interpretation. On the interpretation given in this paper, they both are comparably strong. In answering them, Searle could argue that their view of his claims is not correct. Particularly, they claim, as evidenced in (Butchard / D'Amico 2012: 446), that he argues that there should be physical features that all money has in common for there to be physics-like laws of money. He, in turn, could answer that it is the perception of money that is important, not its features. Now there is nothing in his writing that supports either version. But this would not solve the problem of *ceteris paribus* laws. It seems unclear if Searle argues against them. One could read his suggestions for economics in (Searle 1984: 82-84) as *ceteris paribus* laws. Yet he also clearly asks for physics-like laws in the social science (for example in Searle 1984: 75) and his understanding of them seems to be that of exact laws. It would be more promising for Searle to ask for physical reduction instead of *in virtue of* explanations – since those are not in accordance with his view of the physical laws.

So Searle's claims do indeed rely on his account of science. But it seems to me that Searle's view of the sciences and the social sciences in particular is somewhat obscure. This very topic will be addressed in the next part.

## III

Searle's account of scientific laws seems to be a simple "if a then b" causal relation with the added twist that there have to be micro and macro level laws that predict exactly the same outcome. Of course it is only necessary that such a set of laws for a given phenomena is possible – Searle would most probably not claim that meteorology is not a science because it has not yet discovered all the relevant mechanisms. It is the mere possibility that can be seen as a demarcation of the natural and the social sciences.

But this account is highly problematic. It might be questioned if this claim is indeed necessary. I will suggest that it is a feature of many natural sciences – including physics –, and that the social science do not rely on it. Effectively, I will argue against premise 1 of Searle's argument sketched above: "For there to be scientific laws, a systematic correlation between the higher and lower levels of a phenomenon is needed."

The problem is that it is highly questionable if those systematic correlations exist in every explanation in the natural sciences.

Before digging into it, it must be remarked that I will, for the sake of brevity, use the terms "*ceteris paribus* laws" and "models" as interchangeable, which is of course not accurate and ignores a wide range of philosophical implications that are not of interest for the question at hand. The usage of the terms will be according to the cited authors, and I will use "models" for my considerations.

Kincaid (1990: 76-78) suggests ecology as an example. If manipulation in the laboratory or in the field is not possible, it relies on observations in the field and the data it can get out of observing. That data is then manipulated with the same statistical tools as are common in the social sciences. From those studies "law-like claims" are extracted that often only hold *ceteris paribus*. Some of them only hold in one ecological community, others only in a specific temporal range. Many have exceptions. Some can specify the actual counteracting influences, others cannot. Chandler (1988: 27-28) suggests evolutionary biology as an example: It includes models of population genetics that can mathematically explain the diffusion of individual species while ignoring mutation and the environment, models of changes in the geophysical environment and models of the cosmic history that can explain some mutations. Taken together, those models cannot predict, but explain the development of, say, the giraffe.

## Testing Searle's Argument against Laws in the Social Sciences

It can easily be seen that this description holds for examples in the social sciences – surely for economics, but also for the political sciences or sociology. Kincaid (1990: 77-78) suggests conclusions from anthropology and economy about cultural and economic development. Another example is the outcome of presidential elections in the United States that are predictable by models that look into the economic situation of the country (e.g. Erikson 1989, an example Searle could be aware of). Social scientists nowadays can produce models that have explanatory force. Maybe they do not hold in all settings – for example, rational choice theories of electoral behavior such as (Erikson 1989) have proven to be false for Switzerland. Schloeth (1998: 128, 230-234), for example, rejects both that voters who are afraid of unemployment and voters who perceive the economical conditions as bad vote for the opposition – two hypotheses that have proven to be true for in the post-World War II United States. On the other hand, there is no indication that they will always be true for the U.S. They carry explanatory and predictive force, but only in a spatial and temporal context.

It is important to note that both examples do not rely on micro-level explanations. They explain development and voting, respectively, from social phenomena and some assumptions and data about individual behavior without accurately grasping – or even being able to accurately grasp – the individual intentions that underlie the behavior. They simply do not need them. They make claims about changes in behavior *on average* without the need to explain every voter's or every society's member's behavior.

Taken together, those examples are a problem for Searle. They clearly suggest that what he expects from the social sciences, that is: the sort success the natural sciences had (Searle 1991a: 336) is clearly possible in the social sciences. Searle's argument is problematic in the cases highlighted above. His argument relies on the claim in premise 1, that the higher and lower levels of a phenomenon need to systematically correlate. But we can actually produce accurate models of human behavior on the macro level.

Searle could simply deny that those models are laws or law-like. But that would not accurately match the picture modern science gives us. The above mentioned examples from biology clearly suggest that, in some cases, we do not get Searlian laws yet are still able to explain and, sometimes, predict. Yet the models often only hold *ceteris paribus*.

The same holds true for the social sciences. Many, if not all, of its effects are intertwined with others, and to model such an effect can only hold *ceteris paribus*. Searle is faced with a dilemma: Either he rejects the law-ness or law-likeness of those cases from biology and

other natural sciences, or he expands his definition of scientific laws. Either way poses a problem for his argument. In the first case, he needs to exclude parts of the natural sciences from his definition; in the latter his whole argument would fall.

Now, Searle might object that there is another difference that, on an empirical level, shows that my argument is not quite correct. He might say that the social sciences produce a wide range of theories that are competing and can therefore not give an accurate description of reality with their laws, which is not the case for biology and the like.

I would respond to this objection with Chandler (1988). She argues that two famous models of voting behavior are not incompatible, but like the above mentioned models in evolutionary biology, simply two theories that describe the same phenomena but make different assumptions and rely on different variables (Chandler 1988: 28). But no theory that embodies both could be built since they are too different. Yet it is not necessary that both of them cannot hold at the same time.

#### IV

Much has been said about how the social sciences presumably work from an armchair perspective. But to say it with Kincaid (1990: 81):

*“[P]hilosophers will have to dirty their hands with real empirical data. Gone are the days when philosophers can declare on simple methodological or conceptual grounds that entire domains of painstaking research are unscientific.”*

I will therefore now test this argument and look at how theory and research in the social sciences is actually performed.

How do social scientists explain? Take, for example, Esser (1993), who theorizes that the phenomenon is explained by giving its causes (40). This is performed by stating the general laws that entail the causes and effects in question and by stating the initial conditions.

These describe that the causes are in fact present (41). Esser's explanation seems to be in line with Kincaid's (1990: 72) test for *ceteris paribus* laws: Esser's laws can be tested, and they have room for other conditions that can be taken into account when analyzing results.

Let's now turn to some actual research. Schloeth (1998), for example, could be described as establishing a model of voting in Switzerland based on rational choice theories. It is not a mathematical model, yet it gives three empirically testable hypotheses: That (1)



## Testing Searle's Argument against Laws in the Social Sciences

the fear of unemployment, (2) a bad perception of economic outlook and (3) a bad perception of an individual's own economic outlook all raise the tendency for the (real or perceived) opposition (Schloeth 1998: 127-128). The model is fairly clear and it can easily be tested. Yet the empirical data suggests it is empirically false (231-236).

To put forth another example, consider Lachat and Selb's (2010). They try to model Swiss voting behavior by so-called spatial voting models, particularly compensatory voting that suggests that voters, in a multi-party system such as Switzerland, actually may not vote for the party they prefer but for one that ensures their preferred party is going to be a member of the government and/or that their preferred policies can be implemented (Lachat / Selb 2010: 483). They present a mathematical model that predicts the utility a voter has from voting for a specific party (487) and operationalize their formula into an empirically testable model that takes into account possible counterforces (489). The empirical test shows that their model is far from perfect (494), but nevertheless is an interesting model for further research.

Both examples show that research is not as simple as Kincaid's "armchair philosopher" expects. Yet both are valuable scientific studies. They will help to ultimately secure social-scientific "laws" by falsifying theories and models. Yet if the models were correct and understood as laws they would unquestionably be *ceteris paribus* laws. And they would actually be able to predict elections right now in Switzerland.

To conclude the last two chapters, we have seen that Searle's account of the social sciences is flawed because it does not accurately reflect how science in general and the social sciences in particular work. Revisiting his initial description of the social sciences, it seems that he, in some sense, misses the point, yet in another sketches something very viable. We have so far not talked about social scientific research that matches his description. Yet that clearly exists. Qualitative research seems to, at least superficially, fulfill his suggestions. It tries to grasp the intentions, beliefs and reasons of its subjects.

But social scientific research can work otherwise. We can look into human behavior on a macro-level and model *ceteris paribus* laws that actually hold true, at least, but not always, in a given spatio-temporal context. They are problematic for Searle because they do

actually explain and predict, as do “classical” scientific laws in the natural sciences. Furthermore, such laws also exist in the natural sciences, which poses another problem for him, since they are clearly not included in Searle's definition of scientific laws.

On the other hand, accounts of the social sciences put forth, for example, by Kincaid (1990) do actually work. They can grasp the work of social scientists, as showed by a look into actual research. Scientists do work with *ceteris paribus* laws, and they actually produce results that give a promising outlook on the future of the social sciences.

## V

We have seen that Searle's argument against laws in the social sciences is very problematic – various objections can be raised that Searle can not easily reject. Additionally, there seems to be a problem with the Searlian conception of Science and scientific laws. He suggests that the social sciences should produce a “payoff in the study of human behavior that [the scientific methods] had in physics and chemistry” (Searle 1985: 71). Yet we do have *some* pay-off. We do have models that explain voting behavior in a number of countries, and we can use those models in election campaigns. We do have economical models that explain economic growth and that actually lead economic policy.

Searle would do good if he went out and read actual social-scientific research comparing them to research in the natural sciences. But even that would not help. His view of the sciences seems to be focused on the successes of science, as is suggested by his use of the word “payoff”.

Yet maybe Karl Popper was not entirely wrong when he tried to shift the emphasis on falsifying theories and hypotheses only to end up with true theories, or theories that have a high verisimilitude. Maybe the social sciences would profit from a view that would value wrongness as progress. As Kincaid (1990: 79-81) rightly notes, there are some problems within the social sciences that might slow them down. But there is nothing that actually hinders them from achieving the “payoff in the study of human behavior that [the scientific methods] had in physics and chemistry” (Searle 1985: 71).

## References

- Butchard, William and D'Amico, Robert. 2011. "Counting As" a Bridge Principle: Against Searle Against Social-Scientific Laws. In *Philosophy of the Social Sciences* 41: 455-469.
- Butchard, William and D'Amico, Robert. 2012. How Not to Save Searle: A Reply to Weber's Reply. In *Philosophy of the Social Sciences* 42: 445-449.
- Chandler, Marthe. 1988. Models of Voting Behaviour and Research. In *Synthese* 76(1): 25-48.
- D'Amico, Robert. 1997. Impossible Laws. In *Philosophy of the Social Sciences* 27: 309-327.
- Erikson, Robert S. 1989. Economic Conditions and The Presidential Vote. In *The American Political Science Review* 83(2): 567-573.
- Esser, Hartmut. 1993. *Soziologie: Allgemeine Grundlagen*. Frankfurt: Campus.
- Kincaid, Harold. 1990. Defending Laws of Social Science. In *Philosophy of the Social Sciences* 20: 56-83.
- Lachat, Romain and Selb, Peter. Strategic Overshooting in National Council Elections. In *Swiss Political Science Review* 16(3): 481-498.
- Schloeth, Daniel. 1998. *Vor die Wahl gestellt. Erklärungen des Wahlverhaltens bei den Eidgenössischen Wahlen 1995*. Selects, Band 3. Bern: Haupt.
- Searle, John R. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Searle, John R. 1985. *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Searle, John R. 1991a. Intentionalistic Explanations in the Social Sciences. In *Philosophy of the Social Sciences* 21: 332-344.
- Searle, John R. 1991b. P. 335-342. Response: Explanation in the Social Sciences. In *John Searle and his Critics*. Edited by Ernest Lepore and Robert van Gulick. Cambridge, USA: Basil Blackwell.
- Weber, Elijah. 2012. Context-Dependence in Searle's Impossibility Argument: A Reply to Butchard and D'Amico. In *Philosophy of the Social Sciences* 42: 433-445.

## Spiele im Geist:

### Warum rationale Überlegungen zu irrationalen Entscheidungen führen.

#### 1. Die Ausnahme zur Regel

Wer sich mit dem menschlichen Verhalten auseinandersetzt, kommt am Konzept der Rationalität nicht vorbei. Für den Laien ist rational, wer vernünftig handelt, für den Ökonomen, wer seinen Nutzen maximiert, für den Philosophen, wer sich an seine Handlungsregeln hält. All diese Rationalitätskonzepte haben etwas gemeinsam: Sie erklären nur, wie sich Menschen in der Regel verhalten, oft aber handeln Menschen irrational. Den Ökonomen kommt diese Tatsache nicht entgegen, da ihre Modelle auf mathematischen Überlegungen beruhen und es in der Natur der Irrationalität liegt, sich nur schwer berechnen zu lassen. Für die Psychologie und Philosophie ist Irrationalität hingegen ein interessantes Phänomen. Sie fragen beispielsweise, warum es Irrationalität gibt und wie sie entsteht. Eine mögliche Antwort auf diese Frage findet sich bereits bei Freud, doch es ist der Philosoph Donald Davidson, der diesen Ansatz verallgemeinert. Für ihn kommen irrationale Handlungen und Entscheidungen zustande, weil sich der Geist einer Person in mehrere Entitäten aufteilen lässt, die miteinander agieren. Irrational handelt demnach jemand, wenn er glaubt, aufgrund einer dieser geistigen Entitäten zu handeln, tatsächlich aber keinen Grund für seine Handlung hat. Aber die Aufteilung des Geistes nach Davidson lässt auch eine andere Art des Irrationalen zu, weil man die verschiedenen Teile des Geistes als Spieler der Spieltheorie modellieren kann. Diese Spieler entscheiden immer rational, gelangen aber dadurch in manchen Fällen zu eigentlich irrationalen Spiellösungen. Das gleiche gilt für die verschiedenen Teile des Geistes. Ziel Textes ist es also, Davidsons Ansatz um eine Erklärung für Irrationalität zu erweitern.

Doch zunächst werden Handlung und Irrationalität bei Davidson erläutert. Anschliessend werden diese Begriffe im Kontext der Spieltheorie betrachtet und anhand des Gefangenendilemmas erläutert. In einem dritten Schritt will ich zeigen, wie sich das spieltheoretische Modell auf Davidsons Handlungstheorie anwenden lässt und mögliche Einwände besprechen.

Schliesslich werden wir sehen, welche Auswirkungen diese Anwendung auf den Irrationalitätsbegriff von Davidson und Irrationalität im Allgemeinen hat.

## 2. Irrationalität bei Davidson

### *Das Wunsch-Überzeugungs-Modell*

Wie eingangs erwähnt, beziehen sich Rationalität und Irrationalität auf Handlungen und Entscheidungen. Deshalb gilt es zunächst zu verstehen, was Davidson unter einer Handlung versteht und wie es zu einer Handlung kommen kann. Grundsätzlich sind Handlungen Ereignisse. Als solche haben sie entweder die Rolle der Wirkung, wenn sie von einem anderen Ereignis verursacht werden, oder die Rolle der Ursache, wenn sie selbst ein anderes Ereignis verursachen (Davidson 2001a: 12-13). Wenn Anna den Ofen aufmacht, entweicht heisse Luft. Die Handlung „Ofen aufmachen“ ist das erste Ereignis und die Ursache für die Wirkung „heisse Luft entweicht“. Um zu beurteilen, ob eine Handlung rational ist oder nicht, ist nicht die Wirkung einer Handlung entscheidend, sondern ihre Ursache. Denn die macht eine Handlung zur Handlung. Ein Beispiel: Anna bäckt einen Kuchen. Auf einer logischen Ebene findet sich ganz einfach ein Grund, warum sie bäckt. Wir können z.B. annehmen, dass sie ihrem Nachbarn gerne näherkommen möchte und denkt, dass dies gelingen wird, wenn sie ihm einen Apfelkuchen bäckt. So banal das Beispiel auch scheint, es enthält zwei entscheidende Komponenten: Erstens hat Anna einen Wunsch, nämlich ihrem Nachbarn näher zu kommen. Zweitens hat Anna die Überzeugung, dass dies gelingt, wenn sie ihrem Nachbarn einen Kuchen bäckt. Für Davidson besteht ein Handlungsgrund immer aus einem Wunsch (oder einer sog. Pro-Einstellung) bezüglich einer Handlung oder Gruppe von möglichen Handlungen und einer Überzeugung, dass eine bestimmte Handlung diesen Wunsch erfüllen wird. Der Begriff „Wunsch“ ist hier weit gefasst, er beinhaltet alle möglichen Pro-Einstellungen, Verlangen, Prinzipien, Vorurteile, Pflichtgefühle und so weiter (Davidson 2001a: 4). Der Zusammenhang zwischen Grund und Handlung besteht aber nicht nur auf der logischen Ebene. Denn der Grund ist die *Ursache* für die Handlung, die Verbindung zwischen den beiden Ereignissen besteht also

auch auf einer kausalen Ebene. Anders ausgedrückt: Besteht ein Handlungsgrund, so löst dieser eine Handlung aus. Diese Beziehung ist nicht nur logisch, sondern auch kausal (Davidson 2001a: 12).

### *Irrationalität und Urteile*

Wenn man den Grund einer Handlung angibt, rationalisiert oder rechtfertigt man sie. In diesem Sinne hat jede Handlung einen rationalen Kern (Davidson 2006a:317). Dennoch gibt es Irrationalität, zum Beispiel, wenn jemand etwas tut, obwohl er der Meinung ist, dass er besser etwas anderes getan hätte, das heisst, wenn er willensschwach handelt. Oder wenn sich jemand dem Wunschenken hingibt. Ein Wunschenker redet sich beispielweise ein, dass er gut singen kann, obwohl er eigentlich weiss, dass es nicht so ist (Davidson 2006b: 287). Bei Irrationalität geht es also nicht darum, ob jemand aus der Sicht Dritter vernünftig handelt. Es mag z.B. für einen Grossteil der Menschen unverständlich sein, warum ein Extremsportler eine lebensgefährliche Route zum Gipfel wählt, wenn es eine sichere Alternative gibt. Solange aber der Extremsportler einen Grund hat, kann man objektiv nicht von Irrationalität sprechen. Irrationalität liegt dann vor, wenn es innerhalb einer Person zu Unstimmigkeiten kommt, wenn sich jemand entgegen seiner eigenen Regeln und Prinzipien verhält (Davidson 2006b: 298).

Dass solche internen Regelverstösse vorkommen, liegt für Davidson an der Struktur unseres Geistes und der Art, wie Handlungsgründe gebildet werden. Letztlich basieren Wünsche und Überzeugungen auf Urteilen und äussern sich auch als solche. Urteile, wonach eine Handlung wünschenswert ist, wenn sie eine bestimmte Eigenschaft hat, werden prima-facie-Urteile genannt (Davidson 2001c: 98, 102). Im Folgenden werden sie mit dem Kürzel PF-Urteile bezeichnet. Sie haben die Form „Handlung A ist wünschenswert, wenn die Welt Y ist“. Bezüglich einer möglichen Handlung kann eine Person verschiedene PF-Urteile haben. Doch wenn man alle Umstände und möglichen Urteile gegeneinander abwägt, gelangt man zu einem sogenannten all-things-considered Urteil, nachfolgend ATC-Urteil genannt (Davidson 2001b). Das ATC-Urteil ist nicht zwangsläufig klug, vernünftig oder moralisch. Es drückt aus, was der Akteur unter den gegebenen Umständen am

meisten will, in anderen Worten seine Absicht. Es hat die Form „Alles in allem Handlung A ist besser als B und C, wenn die Welt Y ist“. Aber weder das ATC-Urteil noch die PF-Urteile lassen sich direkt an eine Handlung knüpfen, denn sie sind bedingt. Es braucht ein weiteres, unbedingtes Urteil mit der Form „Handlung A ist wünschenswert“. Es impliziert, dass die wünschenswerte Eigenschaft der Handlung genügt, um ausgeführt zu werden. Dieses unkonditionale Urteil wird all-out, kurz AO-Urteil genannt (Davidson 2001c: 98).

Normalerweise stimmen AO-Urteil und ATC-Urteil überein und man handelt rational. In vielen Entscheidungssituationen ist ein Akteur jedoch mit widersprüchlichen Urteilen konfrontiert. Er kann denken, dass es gut wäre, jetzt Tennis zu spielen, er kann gleichzeitig aber auch denken, dass es gut wäre, jetzt ins Kino zu gehen. Solch konkurrierende Urteile sind nur möglich, so Davidson, wenn es stimmt, dass sich der menschliche Geist in verschiedene Teile zerlegen lässt, die zwar eigenständig, aber nicht völlig unabhängig voneinander bestehen (Davidson 2006b: 287, 311). Diese *Geistteile* funktionieren selbst fast wie Personen, denn sie haben eigene Gedanken, Wünsche und Erinnerungen (Davidson 2006b: 287). Deswegen ist es möglich, dass ein Mensch glaubt, dass der Satz  $p$  (Tennis spielen ist wünschenswert) gilt, und auch glaubt dass der Satz  $\sim p$  (Tennis spielen ist nicht wünschenswert) stimmt (Davidson 2006a:330).

Diese Teilung des Geistes erklärt auch, warum Irrationalität überhaupt möglich ist. Bei Irrationalität gibt es einen „nüchternen“ Geistteil, der alle Umstände berücksichtigt und so zum ATC-Urteil gelangt, dass eine bestimmte Handlungsweise die bessere ist. Auf der anderen Seite pocht ein anderer Geistteil auf eine andere Handlung, berücksichtigt aber nicht alle Faktoren (Davidson 2006b: 305). Setzt sich dieser zweite Geistteil durch, wird ein PF-Urteil und nicht das ATC-Urteil zum handlungswirksamen AO-Urteil. Man entscheidet sich also gegen das, was man für das beste hält und tut etwas anderes, das man als weniger wünschenswert eingestuft hat. Weicht man vom ATC-Urteil ab, heisst das, dass man von der Maxime abweicht, immer das zu tun, was man am meisten will. Für diese Abweichung gibt es bei irrationalem

Verhalten keinen Grund, wohl aber eine Ursache. Das heisst, Irrationalität liegt dann vor, wenn innerhalb eines Geistes die logische Beziehung zwischen den Urteilen entfällt, sie sich aber immer noch kausal beeinflussen.

Der Wirkungsmechanismus lässt sich anhand eines Beispiels leichter verstehen: Anna hat Samstagmorgen zwei Stunden Zeit und drei Alternativen. Sie kann entweder einen Kuchen für ihren Nachbarn backen, Tennis spielen oder zum Fussballtraining gehen. Ein Teil von Anna gelangt zum PF-Urteil, dass es wünschenswert wäre, einen Kuchen zu backen, weil sie ihrem Nachbarn näherkommen möchte. Ein anderer Teil von Anna wiegt alle Umstände ab und gelangt zum ATC-Urteil: Fussballspielen ist wünschenswert. Zwar könnte sie beim Tennisspielen ihre alte Freundin wiedersehen und mit einem Kuchen ihren Nachbarn für sich gewinnen, doch beim Fussball kann sie viele andere Freundinnen und Bekannte treffen. Die rationale Handlung wäre also Fussballspielen. Doch Anna bäckt einen Kuchen. Ihr AO-Urteil ist „Kuchen backen ist wünschenswert.“ Sie tut also nicht das, was sie am meisten will. Zwar ist die Handlung „Kuchen backen“ nicht grundlos, Anna hat ja einen Grund, und das ist der Wunsch, ihrem Nachbarn zu gefallen. Aber dieser Grund rechtfertigt nur, warum sie bäckt, nicht warum sie das Backen ihrem ATC-Urteil vorgezogen hat. Rein logisch betrachtet, kann der Wunsch „Nachbar gefallen“ nicht begründen, warum nicht Fussball gespielt werden soll. Und doch ist der die Ursache für den Verstoss gegen das ATC-Urteil. Obwohl es also logisch keinen Zusammenhang zwischen dem Wunsch und dem Urteil gibt, besteht eine kausale Beziehung.

Fassen wir zusammen. In der Philosophie von Davidson hat eine rationale Handlung eine kausale und logische Beziehung zu ihrem Grund. Auf der kausalen Ebene ist der Grund die Ursache, die Handlung ist die Wirkung. Auf der logisch-inhaltlichen Ebene rechtfertigt der Grund die Handlung und macht sie damit rational. Diese Beziehungen finden auch zwischen mentalen Ereignissen statt. Genau so wie zwischen der Handlung und dem mentalen Ereignis (Wunsch und Überzeugung) kann es eine kausale Beziehung zwischen den mentalen Ereignissen geben, ohne dass eine logische Beziehung gegeben ist. Ohne diese logische Beziehung kann eine Handlung oder Entscheidung zwar erklärt, aber nicht



gerechtfertigt werden, damit sie ist irrational. Solche Beziehungen zwischen mentalen Ereignissen kann es nur geben, weil sich der menschliche Geist in mehrere Entitäten aufteilen lässt, die wiederum Eigenschaften und Strukturen einer Person aufweisen.

### **3. Irrationalität in der Spieltheorie**

#### *Rationale Spieler*

Genau wie bei der Theorie von Davidson ist die Irrationalität in der klassischen Spieltheorie zunächst unwichtig. In der Spieltheorie untersucht man, wie die Akteure, oder wie sie nachfolgend genannt werden, die Spieler, in strategischen Situationen entscheiden. Strategisch heissen diese Situationen deshalb, weil die Spieler bei ihren Entscheidungen stets das Verhalten anderer Spieler einkalkulieren müssen (Mankiw und Taylor 2010: 337). Dass Irrationalität hier eher zweitrangig ist, zeigt sich an der Modellierung der Spieler in der klassischen Zweipersonensituation: Erstens, sind beide Spieler rational, das heisst in der Spieltheorie, dass sie immer so entscheiden, dass ihr eigener Nutzen maximiert wird. Wenn ein rationaler Spieler z.B. zwischen A mit einem Nutzen von 7 und B mit einem Nutzen von 3 entscheiden kann, wird er A wählen. Die Präferenzen eines Spielers sind also durch seine Nutzenfunktion gegeben. Zweitens, wissen beide Spieler von sich und dem anderen, dass sie rational handeln und was ihre Präferenzen sind. Daraus können sie ableiten, welche Entscheidung der andere wohl treffen wird. Rationalität und mögliche Entscheidungen beider Spieler sind damit „common knowledge“, also innerhalb des Spiels Allgemeinwissen (McClennen 1992:193). Das ist die zentrale Problematik für die Spieler, denn jeden Gedankengang den sie vollziehen, kann der andere auch machen und das wissen sie beide.

Aus dieser Modellierung der Spieler ergibt sich ein klares Kriterium für Irrationalität, nämlich eine Option zu wählen, die den eigenen Nutzen nicht maximiert. Da aber beide Spieler so programmiert sind, dass sie stets ihren Nutzen maximieren, werden eventuelle Abweichungen eines Spielers vom „rationalen Pfad“ als zufällige Fehler gesehen, die losgelöst von den Überlegungen passieren (Binmore 1987: 182). Dieses Phänomen wird „trembling hands“ genannt. Bildlich gesprochen, trifft

der Spieler zwar die richtige Entscheidung, macht aus einer versehentlichen Bewegung dann aber etwas anderes (Ross 2012: 47). Da diese Form von Verhalten weniger mit einem logischen Widerspruch oder einem Denkfehler zu tun hat und jederzeit und unabhängig vom Akteur auftreten kann, ist es nicht wirklich die Art von irrationalem Verhalten, das uns interessiert. „Echte“ Irrationalität in Spielen ist aber möglich. Sie tritt jedoch nur in ganz bestimmten Spielsituationen auf, eine der bekanntesten ist das Gefangenendilemma.

### *Das Gefangenendilemma*

Das Gefangenendilemma hat seinen Namen von einer Beispielgeschichte, kann aber eigentlich auf jede Spielsituation mit einer ähnlichen Präferenzordnung angewendet werden. Die Ausgangslage des Gefangenendilemmas ist die folgende: Die Polizei hat zwei Leute festgenommen, die einen Raubüberfall begangen haben. Leider fehlen den Beamten die Beweise für den Überfall selbst, ohne ein Geständnis können sie die Räuber nur wegen Autodiebstahl für jeweils zwei Jahre ins Gefängnis schicken. Die Polizei schlägt den Räufern deshalb einen Deal vor. Wenn einer gesteht, der andere aber nicht, so kommt der Geständige frei, der andere muss für zehn Jahre ins Gefängnis. Wenn beide gestehen, kommen beide für fünf Jahre ins Gefängnis, wenn beide schweigen werden sie nur wegen Autodiebstahl verurteilt: zwei Jahre für jeden. Beide Räuber haben die gleiche Nutzenfunktion: Freiheit entspricht 4 Nutzenpunkten, zwei Jahre Gefängnis ist die nächstbeste Option und entspricht 3 Nutzenpunkten, fünf Jahre entsprechen 2 Punkten und die Höchststrafe von zehn Jahren bewerten beide mit 0 Punkten (Ross 2012: 23-25). Tabelle 3.1 veranschaulicht die Situation.

		Spieler II	
		gestehen	schweigen
Spieler I	gestehen	2, 2 (Nash-Gleichgewicht)	4, 0
	schweigen	0, 4	3, 3 (Pareto-Optimum)

Tabelle 3.1

Für Spieler I ist klar, dass es auf jeden Fall besser ist, zu gestehen. Denn im besten Fall kommt er frei (4 Punkte), im schlimmsten Fall muss er für fünf Jahre ins Gefängnis (2 Punkte). Schweigt er jedoch, ist das Beste, was ihm passieren kann zwei Jahre Gefängnis (3 Punkte) und er läuft Gefahr, vom anderen Spieler für 10 Jahre ins Gefängnis geschickt zu werden (0 Punkte). Spieler II überlegt auf die gleiche Weise. Das Resultat: Beide gestehen und gehen für fünf Jahre ins Gefängnis, erzielen also je einen Nutzenwert von 2 (Ross 2012: 25-26). Obwohl beide Spieler logisch überlegt und rational entschieden haben, haben sie die Alternative gewählt, die den zweitiefsten Nutzenwert bietet. Die Lösung des Spiels ist also das Feld „gestehen/gestehen“. Die Lösung von Spielen wird als Gleichgewicht bezeichnet, in Anlehnung an physische Systeme, wo ein Gleichgewicht eintritt, wenn sich alle kausalen Kräfte die Waage halten (Ross 2012: 32). Die Lösung, die hier gefunden wurde, ist das Nash-Gleichgewicht. Es bezeichnet ein Set von Strategien, bei dem kein Spieler seinen Nutzen erhöhen kann, gegeben alle anderen Spieler bleiben bei ihrer Strategie (Ross 2012: 33). Es ist möglich, dass ein Spiel mehrere Nash-Gleichgewichte hat. In diesen Fällen kann das Ergebnis aufgrund rein rationaler Überlegungen nicht vorausgesagt werden. Beim Gefangenendilemma ist die Lösung aus Sicht des Nash-Gleichgewichts allerdings eindeutig. Trotz der Eindeutigkeit und der rationalen Fundierung dieser Lösung, scheint sie nicht vollends befriedigend, denn beiden Spielern entgeht auf diese Weise ein Nutzenpunkt. Das Pareto-Optimum wäre nämlich erreicht, wenn beide Spieler schweigen würden, also je 4 Nutzenpunkte bekämen. Eine Lösung ist nur dann Pareto-optimal, wenn es keine andere Lösung gibt, die mindestens

einen der beiden Spieler besser stellt (Mankiw und Taylor 2010: 903). Die Pareto-optimale Lösung wird auch als die soziale oder ethische Lösung bezeichnet, da sie den Nutzen der Gemeinschaft maximiert, anstatt eines einzelnen.

Das Gefangenendilemma zeigt die Grenzen rationalen Denkens auf. Obwohl die Spieler völlig rational entscheiden, brechen sie ihre eigene oberste Verhaltensregel: Sie maximieren nicht ihren Nutzen. Das Nash-Gleichgewicht ist für beide Spieler die zweitschlechteste Lösung und obwohl sie wissen, dass es im Interesse beider läge, zu schweigen anstatt zu gestehen, weichen sie nicht von ihrer Strategie ab. In diesem Sinne ist die Lösung des Spiels irrational. Nachfolgend will ich zeigen, dass die Geistteile von Davidson als Spieler modelliert werden können und dass die Lösung ihres Spiels über das Ausführen einer Handlung entscheidet. Denn wenn dies möglich ist, so kann sich auch ein Gefangenendilemma innerhalb eines Geistes abspielen und damit eine mögliche Erklärung gegeben werden, wie es zu irrationalen Entscheidungen kommen kann.

#### **4. Kombination der Modelle**

##### *Geistteile sind Spieler*

Ein erster Hinweis darauf, dass sich das spieltheoretische Modell auf das von Davidson anwenden lässt, ist ihr gemeinsamer theoretischer Hintergrund. Die beiden Modelle teilen eine instrumentelle Sicht auf rationales Handeln: Der Grund für eine Handlung ist nicht die Rationalität selbst, sondern ein Wunsch oder Verlangen, das sich nicht auf rationale Überlegungen reduzieren lässt. Instrumentell wird diese Sicht genannt, weil rationales Denken dazu dient, diese Wünsche zu erfüllen (Sugden 1991:753). Diese zentrale Idee findet sich sowohl bei Davidson, als auch in der Spieltheorie. Ein Mensch handelt nach Davidson, weil er einen Wunsch oder eine Pro-Einstellung zu einer Handlung hat und glaubt, mit einer bestimmten Handlung diesem Wunsch zu entsprechen. Die motivierende Kraft geht also von etwas aus, das selbst weiter keine Rechtfertigung benötigt. Genauso verhält es sich in der Spieltheorie: Die Spieler haben den Wunsch, ihren Nutzen zu maximieren, unabhängig davon, ob die Zuteilung von bestimmten Nutzenwerten zu bestimmten Weltzuständen rational ist.

Eine Konsequenz der instrumentellen Perspektive ist, dass Handlungen kausal von mentalen Zuständen bestimmt werden (Sugden 1991: 755). Auch das findet sich bei Davidson und in der Spieltheorie. Bei Davidson werden Handlungen durch Wünsche und Überzeugungen verursacht, analog dazu entscheiden und handeln die Spieler aufgrund von ihren Präferenzen und Überzeugungen bezüglich den Überlegungen und Präferenzen des anderen Spielers. Ein Spieler lässt sich also gut mit Davidsons Begrifflichkeiten beschreiben: Er hat den Wunsch, eine Handlung auszuführen, die seinen Nutzen maximiert. Er glaubt, dass er seinen Nutzen maximieren kann, wenn er die Überlegungen seines Gegenspielers antizipiert und aufgrund dieser Überlegungen entscheidet. Davidson wendet sein Konzept von der handelnden Person mit Wünschen und Überzeugungen nicht nur auf Menschen an, sondern auch auf verschiedene Teile des Geistes einer Person (Davidson 2006b). Wenn also für Teilstrukturen eines Geistes die gleichen Bedingungen herrschen wie für den Geist einer einzelnen Person, so sollten sich diese Teilstrukturen genauso als Spieler modellieren lassen, wie ganze Personen auch.

Dagegen lässt sich leicht einwenden, dass nur ein ganzer Geist, nicht bloss Teile davon, die Denkleistung eines Spielers erbringen kann. Doch verschiedene Anwendungen der Spieltheorie zeigen uns, dass ein Spieler eigentlich keinen menschlichen Geist benötigt. Es kann sich um Organisationen, Länder oder Computer handeln (Mankiw und Taylor 2010: 338-344). Computer erreichen (bis jetzt) die Komplexität des menschlichen Geistes nicht. Trotzdem können sie das leisten, was ein ökonomischer Spieler tut. Sie entscheiden ausschliesslich aufgrund von vorprogrammierten Regeln. Das gleiche kann man von einem Teil des Geistes erwarten. Ausserdem sind die Teile nicht völlig losgelöst voneinander und können auf die gleiche Ressourcen des gesamten Geistes zurückgreifen.

Das wiederum bringt uns zu einem zweiten Kritikpunkt: Die Teile des Geistes sind nur teilautonom, die Spieler in der Spieltheorie hingegen sind klar eigenständig. Die klassische Spielsituation bildet den menschlichen Geist also nur unzureichend ab. Aber es lässt sich wiederum einwenden, dass auch die klassischen Spieler nicht unabhängig voneinander

sind. Sie kennen die Präferenzen des jeweils anderen und sie wissen, auf welche Weise er überlegt, nämlich rational und nutzenorientiert. Genau so wie die verschiedenen Teile des Geistes greifen die Spieler auf ein gemeinsames Repertoire an Informationen und Denkweisen zurück. Und natürlich hängen ihre Überlegungen von einander ab. Schliesslich ist es diese Abhängigkeit, die das Spiel von anderen Entscheidungssituationen unterscheidet und strategisches Denken überhaupt nötig macht.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus der Tatsache, dass die ökonomischen Spieler sich nur durch die Bewertung der möglichen Weltzustände unterscheiden, ansonsten völlig identische Überlegungen anstellen. Will man Davidsons Theorie korrekt wiedergeben, müssten die Spieler analog zu den Geistteilen unterschiedliche Kapazitäten haben. Zur Erinnerung: Bei Irrationalität wägt ein Teil des Geistes alle ihm zur Verfügung stehenden Alternativen ab und bildet danach sein Urteil. Der andere Teil kommt zu seinem Urteil, ohne alle ihm zur Verfügung stehenden Alternativen abzuwägen (Davidson 2006b: 305). Es gibt also einen abwägenden und einen unüberlegten Geistteil, diesen Unterschied gibt es bei ökonomischen Akteuren nicht, beide sind rational. Deshalb scheint es problematisch, das Zweipersonenspiel mit rationalen Akteuren auf Davidsons Theorie zu übertragen. Doch dieser Einwand bezieht sich auf die Präferenzbildung, und nicht auf das Verfolgen dieser Präferenzen, also dem eigentlichen Spiel. Wie oder warum ein Spieler einer möglichen Lösung einen bestimmten Nutzenwert zuschreibt, ist nur durch seine persönliche Nutzenfunktion vorgegeben, ob diese selbst rational ist, spielt keine Rolle (Sugden 753). Es ist also durchaus möglich, dass ein Spieler eine objektiv sinnvollere Nutzenfunktion hat als ein anderer, ohne dass dadurch die Spielsituation verändert wird.

Schliesslich stellt sich die Frage, ob ein einzelner menschlicher Geist das leisten kann, wozu es in einem Spiel eigentlich zwei braucht. Gedankengänge wie „Teil A von mir denkt, dass Teil B von mir denkt, dass Teil A denkt...“ scheinen zu komplex, als dass sie tagtäglich in unsere Entscheidungen einfliessen könnten. Das stimmt aber nur, wenn man voraussetzt, dass

diese Prozesse bewusst stattfinden. Es spricht aber nichts dagegen, dass die Überlegungen ganz oder teilweise unbewusst sind (Davidson 2006b: 313).

Damit sollte klar sein, dass ein Geistteil als Spieler modelliert werden kann. Das heisst aber zugegebenermassen nicht, dass er sich automatisch auch wie ein Spieler verhalten wird. Ein solches Verhalten wird ein Geistteil nur an den Tag legen, wenn er sich in einer Spielsituation befindet, d.h. sein Urteil gegenüber anderen behaupten muss. Je nachdem wie das Urteil geartet ist, liegt es in seiner Natur, mit anderen in direkter Konkurrenz zu stehen, z.B. wenn  $U_1$  lautet „X ist besser als Y“ und  $U_2$  mit „Y ist besser als X“ dagegen hält. Als nächstes müssen wir also verstehen, wie Urteile in die spieltheoretische Sicht eingebracht werden können.

#### *Urteile sind Spiellösungen und Nutzenwerte*

Wenn die Geistteile Spieler sind, so entsprechen ihre PF-Urteile den Nutzenwerten, die einer bestimmten Lösung zugeordnet werden. Wie bereits gezeigt, ist ein PF-Urteil ein konditionales Urteil, das eine bestimmte Handlung unter gewissen Umständen als wünschenswert kategorisiert. Es sagt z.B. „Handlung X ist besser als Y, wenn die Welt Z ist.“ Das ist nichts anderes als die Bewertung von Weltzuständen, die ein Spieler vornimmt, wenn er Spiellösungen Nutzenwerte zuschreibt. Es ist allerdings fraglich, ob eine Zuteilung von Nutzenwerten auf Ebene der Geistteile, anstatt des ganzen Geistes Sinn macht. Denn anders als im Spiel kommt der Nutzen einer Lösung allen zugute, schliesslich gehören alle Spieler bzw. Geistteile zur selben Person. Den Spielern sollte also daran gelegen sein, eine möglichst moralische Lösung anzustreben, also den Gesamtnutzen aller zu maximieren. Letzten Endes wäre aber damit die Unterteilung in verschiedene Geistteile mit unterschiedlichen Präferenzen obsolet. Wenn wir also akzeptieren, dass es verschiedene Teile innerhalb eines Geistes gibt, die unterschiedliche Urteile treffen, müssen wir auch akzeptieren, dass die Wahl einer gewissen Handlung die Wünsche dieser Geistteile unterschiedlich gut erfüllt. Allein die Tatsache, dass wir die Vor- und Nachteile einer Situation erkennen, zeigt uns, dass wir widersprüchliche Auffassungen vereinen können. Es ist deshalb plausibel, separate Nutzenwerte innerhalb eines einzelnen Geistes zuzulassen.

Die einzelnen Geistteile können also eigene Ziele verfolgen, die den Zielen anderer Geistteile widersprechen. Das Ziel der Spieler ist eine für sie möglichst günstige Lösung zu realisieren, das Ziel der Geistteile ist „ihr Urteil“ handlungswirksam zu machen, d.h. es zu einem AO-Urteil zu machen. Das AO-Urteil entspricht also der tatsächlichen Lösung des Spiels. Das ist in der klassischen Spieltheorie das Nash-Gleichgewicht, da bei perfekt rationalen Akteuren eigentlich keine andere Lösung rationalisierbar und damit möglich ist. Ausserdem ist die Lösung des Spiels ein Ereignis, genau so wie es das Eintreten des AO-Urteils ist. Damit kann auch die Spiellösung kausal wirksam werden, und das muss sie, wenn sie denn als Handlungsgrund fungieren soll. Doch auch zu der Gleichung „Nash-Gleichgewicht = AO-Urteil“ lässt sich etwas einwenden. Das Nash-Gleichgewicht ist nicht völlig unkonditional, da es von den Nutzenwerten abhängt. Würden andere Nutzenwerte oder Funktionen in das Spiel einfließen, würde sich das Nash-Gleichgewicht eventuell verlagern. Das AO-Urteil ist jedoch unkonditional, es besteht unabhängig von anderen Urteilen und Überzeugungen. Doch auch wenn es unkonditional ist, es wird doch im Licht anderer Urteile gebildet. Würden sich Überzeugungen oder Wünsche einer Person verändern, so würde das AO-Urteil ebenfalls anders ausfallen. Wenn wir also zulassen, dass das AO-Urteil nicht völlig losgelöst von seinem Kontext bestehen kann, können wir auch behaupten, dass es in einer Spielsituation dem Nash-Gleichgewicht entspricht.

Sowohl bei Davidsons Irrationalität als auch im spieltheoretischen Gefangenendilemma gibt es eine eigentlich bessere Lösung, die nicht realisiert wird. Bei Davidson heisst diese Lösung ATC-Urteil, beim Gefangenendilemma ist es das Pareto-Optimum. Das ATC-Urteil entspricht dem Pareto-Optimum also, weil es beide Spieler besserstellen würde als das Nash-Gleichgewicht. Die beiden Theorien liefern aber unterschiedliche Erklärungen für die Abweichung von ATC und AO-Urteil, bzw. Pareto-Optimum und Nash-Gleichgewicht. Der Spieler denkt nämlich völlig rational. Im Falle des Gefangenendilemmas macht es aus Sicht der Spieler wenig Sinn, das Pareto-Optimum anzustreben, da der andere einen hohen Anreiz hat, zu gestehen und den höchsten Nutzenwert zu kassieren. Bei Davidson kommt die Fehlentscheidung



jedoch dadurch zustande, dass der Akteur grundlos gegen sein Prinzip verstösst, immer dem ATC-Urteil gemäss zu handeln. Die Spieltheorie ist in diesem Punkt also genauer.

Zum Ende dieses Kapitels noch eine Präzisierung. Spiele können über eine oder mehrere Runden gespielt werden. Dadurch kann sich das Verhalten der Spieler ändern, da z.B. Lerneffekte auftreten (Ross 2010: 65). Da die Geistteile bei Davidson über ein Gedächtnis verfügen, wäre es nicht abwegig, solche Effekte zu berücksichtigen. Das wäre allerdings mit zusätzlichen Unsicherheiten verbunden. Es ist z.B. offen, ob sich immer wieder die gleichen Geistteile bei Entscheidungen gegenüberstehen und falls ja, ob es sich immer wieder um vergleichbare Spielsituationen handelt. Der Einfachheit halber gehen wir also davon aus, dass das Spiel im Geist nur eine Runde gespielt wird und danach alle Parameter wieder auf Null gesetzt werden, verschiedene Spiele sich nicht gegenseitig beeinflussen.

Wir haben in diesem Kapitel gesehen, dass die Elemente aus Davidsons Theorie eine entsprechende Komponente in der Spieltheorie haben: Die Geistteile sind Spieler, ihre PF-Urteile sind die einzelnen Nutzenwerte möglicher Lösungen, das AO-Urteil entspricht dem Nash-Gleichgewicht und das ATC-Urteil dem Pareto-Optimum. Dieses kann mit dem Nash-Gleichgewicht zusammenfallen, tut es bei Irrationalität aber nicht.

### **5. Eine neue Art der Irrationalität**

Da nun Grund zu der Annahme besteht, dass sich die beiden Modelle tatsächlich kombinieren lassen, können wir nun die Konsequenzen dieser Überlegungen durchdenken. Zum einen können wir eine Unklarheit in Davidsons Theorie klären. Denn er lässt offen, wie das AO-Urteil gebildet wird oder warum ein bestimmtes PF-Urteil kausal wirksam wird. Spieltheoretisch betrachtet wird klar, dass das handlungswirksame AO-Urteil aus dem Zusammenspiel der strategischen Überlegungen mehrerer Geistteile entsteht. Keiner der Geistteile entscheidet alleine was passiert, und keiner kann ein bestimmtes Ergebnis erzwingen. Ein bestimmtes Urteil setzt sich dann durch, wenn es mit dem Nash-Gleichgewicht

zusammenfällt. Irrationale Entscheidungen entstehen also nicht nur, weil geistige Ereignisse grundlos kausal aufeinander einwirken. Es scheint auch möglich zu sein, dass eine irrationale Handlung entsteht, wenn die Wirkungsketten begründet sind. Mehr noch: Gerade weil die konkurrierenden Urteile bzw. die sie vertretenden Geistteile einer spieltheoretischen Logik folgen, entsteht eine Abweichung vom eigentlich Rationalen. Die Situation ist paradox: rationale Überlegungen führen zu irrationalen Entscheidungen.

Die Kombination der Modelle wirft nicht nur ein neues Licht auf irrationale Entscheidungen, sondern auf Entscheidungen und Handlungen im Allgemeinen. Denn wenn die Wahl einer Handlungsalternative nicht durch den Inhalt eines Urteils bestimmt wird, sondern durch das Verhalten geistiger Instanzen, stellt sich die Frage, ob eine logische Beziehung zwischen Grund und Handlung überhaupt noch nötig ist, um Handlungen zu erklären. Je nachdem wie die Situation geartet ist, kann ein Geist nicht anders, als rational bzw. irrational zu handeln oder zu entscheiden. Dies kann problematisch für die Willensfreiheit werden.

Doch nicht nur die Willensfreiheit, sondern auch die Irrationalität selbst gerät in Bedrängnis: „Wenn wir sie zu gut erklären, verwandeln wir sie in eine kaschierte Form von Rationalität (...)“ (Davidson 2006b, 311). Laufen wir hier Gefahr, Irrationalität zu einer Art verkorksten Rationalität umzudenken? Vielleicht. Andererseits ist die Irrationalität ein eher schwammiges Konzept, das für eine Vielzahl unerklärbarer menschlichen Verhaltensweisen verantwortlich gemacht wird. Gerade deshalb fällt es schwer, Irrationalität in Regeln und Formeln auszudrücken. Natürlich verliert die Irrationalität den Status des Unerklärbaren und Unberechenbaren, sobald man sie genauer umreißt oder Unterscheidungen trifft. Das heisst aber nicht, dass man sie zu etwas macht, das sie nicht ist. Hier wurde nur eine ihrer vielen möglichen Facetten betrachtet. Und es lässt erahnen, dass Irrationalität weit mehr ist, als eine blosser Abweichung vom rationalen Verhalten.

## 6. Literatur

- Binmore, Ken (1987), „Modelling Rational Players: Part I“, *Economics and Philosophy*, 3, 179-214.
- Davidson, Donald (2001a), „Actions, Reasons, and Causes?“, in *Essays on actions and events*, Oxford: Clarendon Press, 3-19.
- \_\_\_ (2001b), „How is weakness of the will possible?“, in *Essays on actions and events*, Oxford: Clarendon Press, 21-42.
- \_\_\_ (2001c), „Intending“, in *Essays on actions and events*, Oxford: Clarendon Press, 83-102.
- \_\_\_ (2006a), „Inkohärenz und Irrationalität“, in *Probleme der Rationalität*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 316-331.
- \_\_\_ (2006b), „Paradoxien der Irrationalität“, in *Probleme der Rationalität*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 285-315.
- Mankiw, N. Gregory und Mark P. Taylor (2010), *Economics: Special Edition*, Hampshire: Cengage Learning.
- McClellan, Edward (1992), „The Theory of Rationality for Ideal Games“, *Philosophical Studies*, 65 (1), 193-215.
- Ross, Don (2012) „Game Theory“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/game-theory/>>.
- Sugden, Robert (1991), "Rational choice: a survey of contributions from economics and philosophy", *The Economic Journal*, 101 (407), 751-785.