

Rochus Leonhardt / Martin Rösel (Hg.)

Dürfen wir lügen?

Beiträge zu einem aktuellen Thema

Immanuel Kants Begründungen des Lügenverbots. In: Rochus Leonhardt/Martin Rösel (Hg.): Dürfen wir lügen? Beiträge zu einem aktuellen Thema. Neukirchen-Vluyn 2002.

Neukirchener

© 2002 Neukirchener Verlag

Verlagsgesellschaft des Erziehungsvereins mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Hartmut Namislow

Gesamtherstellung: MVR Druck GmbH, Brühl

Printed in Germany

ISBN 3-7887-1929-X

Inhalt

Rochus Leonhardt/Martin Rösel

Vorwort..... V

Martin Rösel

Zwischen dem 8. Gebot und Abrahams Lüge.
Das Alte Testament und die Frage nach der Lüge 1

Christfried Böttrich

Leugnen und Lavieren. Die Gestalt des Petrus
im Spannungsfeld zwischen „Lüge“ und „Wahrheit“ 21

Klaus Hock

Darf Gott lügen? Lüge und Wahrhaftigkeit
im islamischen Denken 45

Alfons Fürst

Patristische Diskussionen über die Lüge 68

Simone Dietz

Immanuel Kants Begründungen des Lügenverbots..... 91

Karl-Heinrich Bieritz

Dem richtigen Leben ist nichts vorzuziehen.
Wie eine Lügengeschichte zur Befreiungsgeschichte wird 116

Hans-Martin Gutmann

Wir brauchen lügenfreie Zonen..... 140

Veit-Jakobus Dieterich

Lügen haben Kinderbeine!
Wahrheitserziehung im Religionsunterricht 158

Hugo von Keyserlingk

Zur Psychopathologie der Lüge..... 181

Frank Hartmann

Das Ganze ist die Lüge – oder:
gibt es eine Botschaft des Mediums?..... 200

Eberhard Schockenhoff

Das Recht der Wahrheit.
Begründung und Reichweite der Wahrheitspflicht
aus der Sicht der katholischen Moralthologie 211

Rochus Leonhardt

Omnis homo mendax (Ps 116,11)? Das Problem der Lüge
aus der Sicht der evangelischen Ethik 228

Bibliographie 249

Autorenverzeichnis 263

Simone Dietz

Immanuel Kants Begründungen des Lügenverbots

Ohne Zweifel gehört das Lügenverbot bis heute zum fest verankerten Bestandteil der christlichen Tradition. Es ist nicht nur eines der bekanntesten Gebote des Dekalogs¹, sondern auch eines der anerkanntesten. Die feinen Unterschiede zwischen der Formulierung des Alten Testaments „Du sollst nicht falsches Zeugnis reden wider deinen Nächsten“ und dem prägnanteren „Du sollst nicht lügen“² finden dabei kaum Beachtung. Selbst wenn in regelmäßigen Abständen von Zeitschriften die Allgegenwart, Verzeihlichkeit und sogar Unverzichtbarkeit des Lügens verkündet wird³, so verweist doch gerade die Tatsache, daß dies spektakulär genug ist, um aktuellen Magazinen als sogenannter „Aufmacher“ zu dienen, auf die grundsätzliche Akzeptanz des Lügenverbots in einer christlich geprägten Kultur.

So geht es in den erwähnten Artikeln auch nicht darum, das Lügen als etwas grundsätzlich Erlaubtes zu rehabilitieren. Vielmehr sind es die vielen Ausnahmen, die wir uns Umfragen zufolge täglich vom allgemeinen Lügenverbot gestatten, die dort thematisiert werden: die Schutzlüge gegenüber dem neugierigen Nachbarn, die Höflichkeitslüge gegenüber Gastgebern, die Notlüge gegenüber dem Lehrer oder dem strengen Chef und die beschönigende Lüge gegenüber Kollegen. Sicher ist es nicht schwer den Nachweis zu führen, daß solche Lügen im Alltag eine wichtige Rolle spielen und daß wir von absoluter Wahrhaftigkeit im Umgang miteinander weit entfernt sind. Was folgt aber aus dieser Feststellung?

Die meisten Menschen würden wohl der Auffassung zustimmen, daß Lügen in bestimmten Fällen verzeihlich sind, in anderen jedoch nicht.

¹ Nach einer Umfrage der Zeitschrift *Chrismon* (2/2002) erkannten 89 Prozent der Befragten das Zitat „Du sollst nicht falsches Zeugnis reden“ als eines der Zehn Gebote.

² Die Erweiterung des Verbots auf jede Art der Falschaussage, nicht nur die gerichtliche, findet sich im Neuen Testament in der Bergpredigt: „Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Übel“ (Mt 5,37).

³ So u.a. die Titelgeschichten: *Zeit-Magazin* (April 1993): Der große Schwindel. Von der Unmöglichkeit, ohne Lüge zu leben; *Wochenpost* (März 1995): Lügen ist menschlich; *Focus* (Dezember 1998): Das Geheimnis der Lüge. Wissenschafts-Report über notwendige, erfolgreiche und gefährliche Unwahrheiten; *Spiegel* (Februar 2000): Im Land der Lügen; *Time* (März 2000): The Lying Game; *Apotheken Umschau* (Februar 2002): Ein Volk von Lügern.

Doch wenn es um die Einordnung konkreter Fälle geht, gar um Fälle, an denen man selbst aktiv oder passiv beteiligt ist, dann endet oft die Einigkeit der Bewertung. Will man also nicht orientierungslos der Kompliziertheit der Einzelfälle gegenüberstehen, dann muß man sich zunächst über die Begründung des allgemeinen Lügenverbots Klarheit verschaffen. Eine solche Begründung gestattet dann auch Rückschlüsse darauf, welche gerechtfertigten Ausnahmen es von einem allgemeinen Lügenverbot geben kann oder welche Fälle von einem solchen Verbot gar nicht erfaßt sind. Um so erstaunlicher ist es, daß diese Frage sowohl in den sensationsheischenden Zeitschriftenartikeln als auch in der Fachdiskussion der Moralthologen und Philosophen kaum gestellt wird: die Diskussion über Ausnahmen und Notlügen verdrängt in der Regel die grundlegendere Frage nach der Begründung des allgemeinen Lügenverbots. Daß Lügen an sich etwas schlechtes sind, erscheint den meisten Menschen ebenso tautologisch wie die Aussage, daß Mord unzulässig ist. Doch während es uns bei der Verurteilung von Mord relativ leicht fällt, mit dem Menschenrecht auf Unversehrtheit eine weithin unstrittige Begründung anzugeben, dürfte dies im Fall der Lüge nicht so einfach sein. Warum sind Lügen etwas Schlechtes? Handelt es sich bei dieser Auffassung möglicherweise um ein Relikt aus vergangenen Zeiten, das nurmehr die Rolle eines Vorurteils spielt, weil eine rationale Begründung fehlt?

Wer sich mit dem Verweis auf die Autorität der Heiligen Schrift und ihrer Gebote nicht zufrieden geben möchte und einen säkularen Begründungsrahmen für das Lügenverbot sucht, wird mit Sicherheit bald auf das Werk von Immanuel Kant stoßen. Vor allem mit seiner späten Schrift „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ hat Kant seinen Ruf begründet, ein unnachsichtiger Gegner des Lügens zu sein – und bei vielen Kritikern hat ihm dies den Vorwurf des Rigorismus eingebracht⁴. Seine Allgegenwart in moralischen Diskussionen über das Lügen verdankt Kant allerdings nicht allein dieser Schrift, sondern ebenso der bekannten Begründungsfigur seines „kategorischen Imperativs“, der von uns verlangt, nur nach solchen subjektiven Grundsätzen zu handeln, die auch als allgemeine Handlungsgesetze für alle gelten könnten. Weniger verbreitet ist hingegen die Argumentation, die Kant selbst als zentralen Beweis für die Pflicht der Wahrhaftigkeit in der „Metaphysik der Sitten“ anführt: der Lügner begehe unabhängig von seiner jeweiligen Absicht und unabhängig von dem Schaden, den er damit anderen möglicherweise zufüge, durch die bloße Form der vorsätzlichen Unwahrheit ein Verbrechen an seiner eigenen Person, weil er sich selbst „als bloßes Mittel (Sprachmaschine)“

⁴ SCHOPENHAUER, Grundlage der Moral, 512. 582; SINGER, Verallgemeinerung, 257ff.; WELLMER, Ethik und Dialog, 27; BOK, Lügen; KETTNER, Kant, 535; BÖHME, Sozialstruktur, 81; NYBERG, Halbwahrheit, 31; ANNEN, Wahrhaftigkeit, 99ff.; GEISMANN, OBERER, Recht der Lüge.

gebrauche, das „an den inneren Zweck (der Gedankenmitteilung)“ nicht gebunden sei (KANT, MS, 563).

Bei der Frage nach der Begründung des Lügenverbots bietet sich Kants Werk also nicht allein deshalb an, weil es eine pointierte Antwort auf diese Frage enthält, sondern weil es gleich mehrere Antworten darauf enthält. Wer Moralität auf das Feld der sozialen Beziehungen eingrenzt, und moralische „Pflichten gegen sich selbst“ nicht anerkennt, wird sich vielleicht eher auf Kants rechtsphilosophische Begründung des Lügenverbots stützen, das die Glaubwürdigkeit der Rede als Basis aller Verträge hervorhebt. Und wen diese Argumentation in der Schrift „Über ein vermeintes Recht“ nicht überzeugt, der findet vielleicht dennoch im „kategorischen Imperativ“ eine Grundlage für das Lügenverbot. Und wer schließlich meint, das Verallgemeinerungsgebot des kategorischen Imperativs sei zu formal, um das Lügen zu verbieten, der wird sich vielleicht eher von der als „Zweckformel“ bezeichneten Variante des kategorischen Imperativs überzeugen lassen, die gebietet, jede Person als einen selbständigen Zweck und nicht als bloßes Mittel zu behandeln.

Im folgenden will ich die verschiedenen Begründungen des Lügenverbots, die in Kants Schriften zu finden sind, nacheinander vorstellen und diskutieren. Dabei wird zunächst die Frage eine besondere Rolle spielen, was Lügen überhaupt ist – was wir tun, wenn wir lügen. Meine These ist, daß das Lügen eine sprachliche Handlung ist, deren Beurteilung auch auf die Ergebnisse der modernen Sprachphilosophie verwiesen ist, und daß genau hier eine entscheidende Schwäche in Kants Argumentation zu finden ist. Dies gilt vor allem für seine Begründungen des Lügenverbots in der „Metaphysik der Sitten“ und in der Schrift „Über ein vermeintes Recht“, die das Lügen als einen Mißbrauch der Sprache verurteilen. Der Einwand einer unzureichenden Differenzierung sprachlichen Handelns trifft aber nicht alle Argumente Kants: im Ergebnis halte ich die „Zweckformel“ des kategorischen Imperativs für eine tragfähige Begründung des Verbotes zu lügen, gerade weil sie in meiner Lesart kein rigoroses Verbot des Lügens an sich ist, sondern sich gegen bestimmte Absichten des Lügners richtet. Diese Lesart setzt natürlich voraus, daß die verschiedenen Argumente Kants gegen das Lügen nicht ‚aus einem Guß‘ sind, sondern unabhängig voneinander beurteilt werden können. So spielt in der Schrift „Über ein vermeintes Recht“ der kategorische Imperativ keine wesentliche Rolle für Kants Begründung des Lügenverbots. Und die Bemerkungen über das Lügen, die Kant bei der Erläuterung des kategorischen Imperativs in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“ macht, richten sich ausnahmslos auf die Verletzung einer moralischen Pflicht gegen andere Personen, während der Abschnitt „Von der Lüge“ in der Tugendlehre der „Metaphysik der Sitten“ die Verletzung einer moralischen Pflicht gegen sich selbst behandelt und das Problem der Selbsttäuschung einbezieht.

Bei der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Schriften Kants gehe ich nicht chronologisch vor, sondern beginne mit der nach Kants eigenem Anspruch zentralen Begründung der Wahrhaftigkeitspflicht in der „Metaphysik der Sitten“, die die moralische Pflicht gegen die eigene Person in den Vordergrund stellt (1). Danach wende ich mich dem ebenso weitreichenden, aber rechtsphilosophisch begründeten Lügenverbot in der Schrift „Über ein vermeintes Recht“ zu, das weithin als rigoristisch kritisiert worden ist (2). Auf das Lügenverbot als Anwendungsfall des kategorischen Imperativs gehe ich in zwei weiteren Abschnitten ein, wobei zunächst die Gesetzesformel (3), und dann die Zweckformel des kategorischen Imperativs (4) betrachtet wird. Abschließend will ich noch kurz darauf eingehen, welche Lügen durch eine plausible Begründung des Lügenverbots strikt ausgeschlossen und welche möglicherweise doch zulässig sind (5).

1. Die Wahrhaftigkeitspflicht als moralische Pflicht des Menschen gegen sich selbst

In den einleitenden Abschnitten zur Tugendlehre der „Metaphysik der Sitten“ bemerkt Kant: „Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und, werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch *mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat*“ (KANT, MS, 534). Und er erläutert dies kurz darauf am Beispiel der „Pflicht der Wahrhaftigkeit“: wolle man diese Pflicht „erstlich aus dem Schaden, den die Lüge anderen Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst“ beweisen, „so ist im ersteren eine Pflicht des Wohlwollens, *nicht eine der Wahrhaftigkeit ... bewiesen worden*“ (KANT, MS, 535).

Die Frage, ob Kant beim Lügenverbot seinem Anspruch selbst gerecht geworden ist, jede Pflicht aus nur einem einzigen Verpflichtungsgrund herzuleiten, möchte ich hier auf sich beruhen lassen. In jedem Fall ist die zitierte Äußerung ein deutlicher Beleg für den hohen Stellenwert, den Kant seiner Begründung der Wahrhaftigkeitspflicht als einer Pflicht gegen sich selbst zugemessen hat: Pflichten gegen andere mögen hier auch betroffen sein, zentral für die Begründung der Wahrhaftigkeitspflicht ist jedenfalls die Achtung gegenüber sich selbst.

Der systematische Ort der Wahrhaftigkeitspflicht bzw. des Lügenverbots ergibt sich aus Kants allgemeiner Einteilung der Pflichten. Kant unterscheidet in der „Metaphysik der Sitten“ zunächst zwischen den *Rechtspflichten* und den *Tugendpflichten*: die Rechtspflichten werden auch „äußere Pflichten“ genannt, weil sie sich auf erzwingbare *äußere*

Handlungen richten, die Tugendpflichten heißen „innere Pflichten“, weil hier die nicht von anderen erzwingbare *innere Einstellung* der Handelnden grundlegend ist. Die Tugendpflichten, die das Gebiet der Ethik im engeren Sinn ausmachen, teilt Kant dann in Pflichten *gegen sich selbst* und Pflichten *gegen andere* ein. In beiden Hinsichten soll ich mir in meinem Handeln einen bestimmten Zweck zur Pflicht machen: in Bezug auf mich selbst meine eigene Vollkommenheit, in Bezug auf andere deren Glückseligkeit. Außerdem differenziert Kant zwischen *vollkommenen* und *unvollkommenen* Pflichten: vollkommene Pflichten sind Unterlassungspflichten, sie haben die Form von Verboten, während unvollkommene Pflichten Gebote sind. Sie gebieten einen Zweck, der in Bezug auf die konkreten Handlungen Spielraum läßt: ihm kann auf die oder eine andere Weise gefolgt werden.

Das Lügenverbot gehört zu den vollkommenen Unterlassungspflichten gegen sich selbst, die Kant auch als „moralische Selbsterhaltung“ bezeichnet und unter das Motto stellt „lebe der Natur gemäß“ (KANT, MS, 551f). Dabei ist die Bestimmung eines natürlichen Zwecks des Menschen wesentlich für die Bestimmung der konkreten Pflichten bzw. auch der Anfechtungen, denen der tugendhafte Mensch widerstehen soll. Zur „moralischen Gesundheit“ gehört nach Kants Auffassung vor allem, „von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen“ (KANT, MS, 540). Im Folgenden beschäftigt er sich dann allerdings weniger mit den Gefühlen und Neigungen selbst, als vielmehr mit bestimmten gefühlsgeleiteten Handlungen bzw. Handlungsweisen, die als physische oder psychische Bedrohung des moralischen Subjekts dargestellt werden: Selbstmord, Onanie und Völlerei, sowie Geiz, falsche Demut und eben das Lügen.

In der übergeordneten Frage, wie es überhaupt „Pflichten gegen sich selbst“ geben könne, gesteht Kant durchaus zu, daß dieser Begriff auf den ersten Blick widersinnig erscheinen müsse. Denn wenn der Verpflichtete und derjenige, der auf die Einhaltung der Verpflichtung dringt, ein und dieselbe Person sei, dann könne natürlich auch „der Verbindende ... den Verbundenen ... jederzeit von der Verbindlichkeit ... lossprechen“, und die Rede von einer „Pflicht“ damit gegenstandslos machen (KANT, MS, 549). Andererseits aber erfordere *jede* moralische Pflicht, auch die gegen andere Personen, daß das moralische Subjekt selbst die Verpflichtung anerkenne und aus eigener Disziplin einhalte. In der Selbstverpflichtung agiert der Mensch als ein zur Freiheit begabtes Vernunftwesen, das aus Einsicht handeln kann und sich gegenüber der „Menschheit in seiner Person“ verpflichtet weiß (KANT, MS, 550). Mit anderen Worten: das Individuum soll sich als Stellvertreter der Menschheit begreifen, um die Würde der Menschheit gegen seine jeweiligen Gefühle und Neigungen auch dort zu verteidigen, wo die Rechte bestimmter anderer Personen nicht berührt sind. Man kann auch sagen, Kant verlangt von uns eine gehörige Portion Selbstentfremdung, insofern wir als Vertreter der Menschheit etwas repräsentie-

ren sollen, über das wir als Individuen nicht verfügen dürfen. Damit soll nicht nur die Selbstschädigung, wie z.B. der Selbstmord, als unwürdiges Selbstverhältnis ausgeschlossen werden, sondern auch die Selbstverleugnung, wie sie z.B. das Lügen erfordert.

„Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die Lüge (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere)“ (KANT, MS, 562). In seiner Definition der Lüge, „das eine offen im Munde, das andere verschlossen im Herzen zu tragen“, hebt Kant die Verdoppelung des Gemeinten beim Lügen hervor, die die Einheit zwischen Wort und Gedanke zerstört. Aber nicht die Verleugnung der eigenen Überzeugungen oder Absichten, die durch das Lügen vor anderen verdeckt werden sollen, ist für Kant das Verwerfliche beim Lügen. Die Menschenwürde ist nach seiner Auffassung viel grundsätzlicher bedroht, weil der Lügner sein Vermögen der Gedankenmitteilung negiert. „[D]ie Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichtuung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst“ (KANT, MS, 563). Unabhängig von der jeweiligen weiterreichenden Absicht, mit der jemand lügt, verstößt nach Kants Auffassung jeder Lügner allein durch die Art seines Sprachgebrauchs gegen einen inneren Zweck seiner Person und macht sich selbst damit zu einem „bloßen Mittel“ für beliebige Zwecke. In dieser Verleugnung seines natürlichen inneren Zwecks liegt die „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde“ (KANT, MS, 562).

Worin besteht nun genau der „innere Zweck“ des Menschen, den ein Lügner mißachtet, und der so zentral für seine Menschenwürde ist? Kant unterscheidet zwischen dem Sprachvermögen des Menschen in physischer und in moralischer Hinsicht: der Mensch ist nicht nur physisch zur Sprache begabt, er ist keine bloße „Sprachmaschine“, sondern er ist mit diesem Vermögen an den „inneren Zweck“ der „Gedankenmitteilung“ gebunden, der auch als „natürliche Zweckmäßigkeit“ bezeichnet wird (KANT, MS, 563). Diese Bestimmung wirft zwei Fragen auf: zum einen die Frage, ob ein Lügner mit seiner Lüge wohl etwas anderes mitteilt als „Gedanken“ – und was dies dann sein könnte; zum anderen die Frage, warum die natürliche Zweckmäßigkeit der Gedankenmitteilung für Kant als ein moralisch verpflichtender Zweck des Sprachvermögens gilt.

Der Verweis auf den Sprachmißbrauch des Lügners, der nicht seine wahren Gedanken mitteilt, sondern der etwas, von dessen Falschheit er überzeugt ist, für wahr ausgibt, findet sich bereits bei Augustinus und Thomas von Aquin. Während Augustinus neben der Verletzung der

Reinheit der Seele auch die schlimmen Folgen für die Zuverlässigkeit der Rede hervorhebt (*Contra mendacium* 19), verweist Thomas von Aquin direkt auf die Zeichenfunktion der Sprache und ihre bindende Kraft: „Da die Worte von Natur Zeichen der Gedanken sind, ist es unnatürlich und unerlaubt, daß man durch die Sprache kundgibt, was man nicht im Sinne hat“ (*Summa Theologiae* II^a-II^{ae} 110,3c; zitiert nach: KESELING, Einführung; XXXVI). Die hier skizzierte Bedeutungstheorie, der auch Kant folgt, geht offenbar davon aus, daß Worte die Gedanken des Sprechers repräsentieren und daß die Bedeutung des Gesagten der Gedanke des Sprechers sei. Das entscheidende Problem dieser Auffassung in Bezug auf die Lüge liegt in der Verknüpfung der „Gedanken“ als Bedeutung des Gesagten mit dem Fürwahrhalten des Sprechers.

Thomas zufolge drückt eine Lüge etwas aus, „was man nicht im Sinne hat“, sie ist also kein Ausdruck von Gedanken. Wenn aber die Bedeutung des Gesagten der Gedanke des Sprechers ist, und wenn der Lügner nicht seine Gedanken, sondern etwas anderes ausdrückt, müßte seine Rede folglich ohne Bedeutung sein. Das Lügen besteht nun allerdings nicht darin, etwas bedeutungsloses – im Sinne des Unverständlichen – auszudrücken. Auf diese Weise könnte das Lügen ja gar nichts bewirken. Auch die Worte des Lügners haben eine Bedeutung, die mit der üblichen Bedeutung sprachlicher Ausdrücke im Einklang steht. Wer behauptet: „Ich sah, wie Cassio sich den Bart mit Desdemonas Taschentuch wischte“ will damit zunächst nichts anderes ausdrücken, als daß er sah, wie Cassio sich den Bart mit Desdemonas Taschentuch wischte – und zwar unabhängig davon, ob die Behauptung gelogen oder wahrhaftig ist. Und nur wenn der Angesprochene diese – von der Wahrhaftigkeit des Sprechers unabhängige – Bedeutung versteht, können die Worte des Sprechers eine bestimmte Wirkung erzielen.

Jede Lüge hat eine verständliche Bedeutung. Wenn also die Bedeutung von Worten im Ausdruck der „Gedanken“ des Sprechers liegt, dann teilt der Lügner ebenso wie der Wahrhaftige „Gedanken“ mit und verstößt in dieser Hinsicht nicht gegen den Zweck der Sprache. Wenn hingegen beim Lügen nicht „Gedanken“, sondern etwas anderes mitgeteilt würde, dann könnte die verständliche Bedeutung von Worten nicht die Mitteilung von „Gedanken“ sein. Die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke läßt sich auf keinen Fall als Argument gegen das Lügen einsetzen.

Entscheidend für Kant ist offenbar nicht das bloße Verstehen einer Mitteilung, sondern die Wirkung, die diese Mitteilung auf die Überzeugung der Angesprochenen hat. Und hier spielt das Fürwahrhalten des Sprechers eine entscheidende Rolle. Denn die Wirkung, die Jago mit seiner Aussage erzielt, er habe gesehen, wie Cassio sich mit Desdemonas Taschentuch den Bart wischte, hängt ja nicht allein davon ab, daß der angesprochene Othello versteht, was Jago sagt, sondern we-

sentlich auch davon, daß er es *glaubt*. Othello läßt sich von Jagos Aussage deshalb überzeugen, weil er Jago nicht nur für einen vernünftigen Menschen hält, der in der Lage ist, Desdemonas Taschentuch zu erkennen und zutreffend anzugeben, wer es wozu verwendet hat, sondern weil er außerdem darauf vertraut, daß Jagos Mitteilung der *wahrhaftigen* Ausdruck seiner „Gedanken“ ist. Kants Auffassung von der Gedankenmitteilung als dem inneren Zweck des menschlichen Sprachvermögens muß also dahingehend präzisiert werden, daß es nicht um die Mitteilung von Gedanken überhaupt geht, sondern um die Mitteilung dessen, was der Sprecher als wahr denkt, was er für wahr hält. Mit dem inneren Zweck bzw. der natürlichen Zweckmäßigkeit der Gedankenmitteilung meint Kant speziell die *wahrhaftige* Mitteilung von Gedanken, und gegen diesen Zweck verstößt ein Lügner offenbar.

Mit dieser Präzisierung ist Kants These von der „natürlichen Zweckmäßigkeit“ des Sprachvermögens allerdings nicht mehr unmittelbar plausibel. Die Behauptung, es sei der natürliche Zweck der Sprache, anderen etwas *bedeutungsvolles* mitzuteilen, könnte kaum auf Widerspruch stoßen, weil sie sich nur auf eine notwendige Eigenschaft der Sprache bezieht. Bedeutungslose Laute sind keine Sprache, sondern bloße Geräusche. Die Behauptung hingegen, es sei der natürliche Zweck der Sprache, anderen seine Gedanken *wahrhaftig* mitzuteilen, ist durchaus begründungsbedürftig. Denn ganz offenbar gibt es auch andere Zwecke, zu denen man die Sprache gebrauchen kann. Dazu zählen keineswegs nur unwahrhaftige Mitteilungen, sondern auch *Formen der Sprachverwendung, die keinen direkten Bezug zum Aspekt der Wahrhaftigkeit haben*, wie z.B. Befehle, rituelle Formeln oder das Geschichtenerzählen. In institutionellen Kontexten wie bei Ernennungen, offiziellen Mitteilungen, Urteilsverkündungen etc. oder in Kontexten der *Höflichkeit wie bei Begrüßungen* spielt die persönliche Überzeugung, der „Gedanke“ des Sprechers, keine Rolle für den Sprechakt. Wird in einem Gottesdienst angekündigt: „Wir singen nun das Lied Nr. 184 ‚Die Reinheit meines Herzens‘“, dann ist dies eben keine Behauptung, die wahr oder falsch sein kann, sondern ein anderer Sprechakt, der allenfalls passend oder unpassend, überraschend oder im Rahmen des Üblichen etc. sein kann.

Der Begründer der Sprechakttheorie, J. L. Austin, hat die einseitige Bezugnahme auf den Wahrheitsaspekt der Sprache als „deskriptiven Fehlschluß“ bezeichnet⁵. Damit meint er zum einen die irri- ge Auffassung, alle sprachlichen Äußerungen seien beschreibende Aussagen, die wahr oder falsch seien – eine Auffassung, die der Vielfalt möglicher Sprechakte nicht gerecht wird. Zum anderen kritisiert Austin als „deskriptiven Fehlschluß“ auch das Ignorieren aller der Aspekte von beschreibenden Aussagen, die jenseits von Wahrheit und Falschheit lie-

⁵ AUSTIN, Theorie der Sprechakte, 27.

gen, wie z.B. die Frage, ob die Aussage als sprachliche Handlung „geglückt“, also vom Adressaten verstanden worden sei⁶.

Kant begeht bei seiner Begründung, daß die wahrhaftige Gedankenmitteilung der natürliche Zweck der Sprache sei, nicht nur einen „deskriptiven Fehlschluß“. Er verknüpft den Begriff des natürlichen Zwecks darüber hinaus mit einem moralisch verpflichtenden Zweck, und scheint damit außerdem einen „naturalistischen Fehlschluß“, einen unzulässigen Schluß von einem ‚Sein‘ auf ein ‚Sollen‘ zu begehen. Diesem Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses“ kann man nun mit dem Hinweis begegnen, daß sich Kants „natürlicher Zweck“ nicht auf das empirische Beschreiben eines naturwissenschaftlich erfassbaren Seins bezieht, das vom Bereich des Normativen klar geschieden sein müßte, sondern auf die Annahme einer unhintergehbaren Teleologie des menschlichen Sprachvermögens. Tatsächlich geht Kant hier von einem teleologischen Sprachbegriff aus, der zugleich deskriptiv und präskriptiv, also als Beschreibung und als Vorschrift angelegt ist. Mit der Auszeichnung des wahrhaftigen Sprachgebrauchs kommt ein bewertender Aspekt ins Spiel, der über die bloße Beschreibung des möglichen sinnvollen Sprachgebrauchs hinausgeht, und zwischen richtigem und falschem Gebrauch unterscheidet. Das Lügen ist für Kant ein falscher Gebrauch des menschlichen Sprachvermögens, weil dies nach seiner Auffassung eben kein moralisch neutrales Vermögen ist, sondern ein Vermögen, das den „inneren Zweck“ der wahrhaftigen Mitteilung hat. Deshalb steht das Lügen im Widerspruch zur moralisch gebotenen *Pflicht der Selbstvervollkommnung bzw. Selbsterhaltung*, und deshalb verletzt der Lügner seine eigene Menschenwürde.

Kants Aussage, allein durch die bloße Form der unwahrhaftigen Rede sei das Lügen ein moralisches Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, wird durch den teleologischen Sprachbegriff allerdings nicht wirklich begründet – dieser wird lediglich postuliert. Kants Sprachauffassung *reduziert das menschliche Sprachvermögen auf eine einzige Funktion, nämlich die der wahrhaftigen Mitteilung*, ohne die Vielfalt dessen zu berücksichtigen, was wir mit Sprache sonst noch alles können: dichten und Witze erzählen, Rätsel aufgeben und Einkaufszettel schreiben. Auch das Lügen ist eine spezifisch menschliche Fähigkeit, eine besondere Facette unseres Sprachvermögens, die vielen verschiedenen Zwecken dienen kann. Nicht das Lügen an sich ist verwerflich, sondern bestimmte Zwecke, denen das Lügen dient. Jagos Lüge gegenüber Othello ist nicht deshalb moralisch verwerflich, weil Jago sein Sprachvermögen mißbraucht, das von Natur aus auf wahrhaftige Rede festgelegt wäre, sondern weil Jago aus Rache- und

⁶ Austin hält die wahrhaftige Einstellung des Sprechers durchaus für etwas, das normalerweise erwartet wird; aber diese Erwartung gründet nach seiner Auffassung nicht im natürlichen Zweck des Sprachvermögens, sondern in einer Konvention bezüglich seines Gebrauchs.

Machtgelüsten das Vertrauen Othellos mißbraucht. Und soweit ist Kants oben zitierter Bemerkung über die verschiedenen Pflichten recht zu geben: dieser Vertrauensmißbrauch verstößt nicht gegen eine allgemeine Wahrhaftigkeitspflicht, sondern gegen die Pflicht zum Wohlwollen gegen andere.

Kants Ausführungen über die Wahrhaftigkeitspflicht als Pflicht gegen sich selbst eröffnen schließlich noch einen weiteren Aspekt, wenn man berücksichtigt, daß in dem entsprechenden Textabschnitt sowohl von der „äußeren“ als auch von der „inneren“ Lüge die Rede ist. Von der „inneren Lüge“ sagt Kant, es sei zwar leicht zu beweisen, daß es sie tatsächlich gebe, „aber ihre Möglichkeit zu erklären scheint doch schwerer zu sein; weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint“ (KANT, MS, 563). Damit hat Kant ein Problem skizziert, das in den letzten Jahrzehnten zu einem ausgedehnten Forschungsfeld geworden ist, nämlich das der Selbsttäuschung⁷. Hier ist das Selbstverhältnis nicht in erster Linie, wie in der allgemeinen Frage der „Pflichten gegen sich selbst“, ein moralisches Problem, sondern zuerst ein Problem der Erkenntnis: der Selbsttäuscher muß in der Lage sein, etwas, was er weiß, absichtlich vor sich selbst zu verbergen; er muß sich vorsätzlich dazu bringen, sich zu irren. Nimmt man Kants Definition der Lüge „das eine offen im Munde, das andere verschlossen im Herzen zu tragen“, dann wird deutlich, daß eine Lüge im üblichen Sinn nicht ausreichen kann, um sich selbst zu täuschen. Im Unterschied zur Lüge spielt bei der Selbsttäuschung nicht der unwahrhaftige Gebrauch der Sprache die entscheidende Rolle, als vielmehr die bewußte Selektivität der Wahrnehmung, die Differenz zwischen Bewußtem und Unbewußtem, der Verstoß gegen die Regeln vernünftiger Begründung und das Verwechseln von Wünschen und Wissen. Kant bezeichnet die Selbsttäuschung daher auch als eine „Schwachheit“, eine „Unlauterkeit in Erklärungen“, „so wie der Wunsch eine Liebhabers, lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenscheinlichen Fehler unsichtbar macht“ (KANT, MS, 564).

Die Einordnung der Wahrhaftigkeitspflicht unter die Pflichten gegen sich selbst gewinnt hier einen zusätzlichen Sinn: neben der Pflicht, „seiner Natur gemäß“ zu leben und sein Sprachvermögen richtig zu gebrauchen, geht es Kant auch darum, daß man sich selbst gegenüber zur Wahrhaftigkeit verpflichtet ist. Die Unredlichkeit, mit der der Selbsttäuscher sich über seine eigenen Motive oder Überzeugungen Rechenschaft ablegt, erscheint allerdings eher als Schwäche denn als Verbrechen – Kant verurteilt sie schließlich im Hinblick darauf, daß „das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere

⁷ Vgl.: LÖW-BEER, Selbsttäuschung.

Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden“ sei (KANT, MS, 564).

2. Die Wahrhaftigkeit als Rechtspflicht gegenüber der Menschheit überhaupt

Eine alternative Begründung der unbedingten Wahrhaftigkeitspflicht, die ebenso wie die „Wahrhaftigkeitspflicht gegen sich selbst“ zulässige Lügen grundsätzlich ausschließt, wählt Kant in seinem Text „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“. Zu dieser Schrift wurde Kant durch Benjamin Constant veranlaßt, der in seiner Abhandlung „Über politische Reaktion“ einen deutschen Philosophen erwähnt, „der so weit geht zu behaupten, daß selbst Mördern gegenüber, die uns fragen würden, ob ein Freund von uns in unserem Hause Zuflucht gesucht hat, die Lüge ein Verbrechen wäre“⁸. Ob mit dem „deutschen Philosophen“ tatsächlich Kant gemeint war, steht dahin⁹. Constant hätte sich im übrigen auch auf Augustinus beziehen können, denn sowohl das Beispiel des Verfolgten als auch die eindeutige Verurteilung der Lüge sind bereits bei ihm zu finden¹⁰. Jedenfalls schreibt Kant sich die zitierte Position zu und sieht sich zu einer Entgegnung veranlaßt. Die Argumente der Tugendlehre der „Metaphysik der Sitten“ sind nach Kants eigener Auffassung hier deshalb nicht einschlägig, weil die Wahrhaftigkeitspflicht bei Constant nicht als Tugendpflicht gegenüber sich selbst, sondern als Rechtspflicht gegenüber anderen Personen in Frage gestellt wird. Constant begründet nämlich die Wahrhaftigkeitspflicht mit dem Recht des anderen, die Wahrheit zu erfahren, und argumentiert dann, daß dieses Recht nur ein bedingtes sei: „Kein Mensch ... hat Recht auf eine Wahrheit, die anderen schadet“¹¹. Folglich kann auch das Wahrhaftigkeitsgebot nur bedingt gelten. Der Mörder, der eine Auskunft erbittet, um ein Verbrechen zu begehen, habe kein Recht auf die Wahrheit, also sei man ihm gegenüber auch nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet, so meint Constant.

⁸ Zitiert nach GEISMANN, OBERER, Recht der Lüge, 23.

⁹ Siehe dazu EBBINGHAUS, Kants Ableitung, 76, und OBERER, Vor- u. Nachgeschichte, 11ff.

¹⁰ „Angenommen, es flüchtet sich einer zu dir, den du durch eine Lüge vom Tode befreien könntest, wirst du dann nicht lügen?“ fragt Augustinus, und antwortet selbst: „Fragen, ob man um der Rettung eines anderen willen lügen darf, heißt fragen, ob man um der Rettung eines anderen willen sündigen darf. Das aber ist unvereinbar mit dem Heil der Seele, das nur durch Freiheit von der Sünde sichergestellt werden kann und verlangt, daß man es seinem eigenen zeitlichen Leben, erst recht dem eines Nebenmenschen voranstellt“ (*De mendacio* 8. 16; Übersetzung nach KESELING, Die Lüge und Gegen die Lüge).

¹¹ Zitiert nach KANT, Vermeintes Recht, 637.

Kant widerspricht Constants Auffassung mit der Behauptung, Wahrhaftigkeit sei keine Pflicht, die erst aus einer bestimmten Rechtsbeziehung zu einem anderen erwachse, sondern es sei die oberste Bedingung aller Rechtsverhältnisse überhaupt. Denn ohne Wahrhaftigkeit seien keine Verträge, und ohne Verträge keine besonderen Rechte möglich. „Die Lüge also, bloß als vorsätzlich unwahre Deklaration gegen einen andern Menschen definiert, ... schadet jederzeit einem andern, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht“ (KANT, Vermeintes Recht, 638). Auch hier vertritt Kant also die Auffassung, das Lügen sei nicht erst im Hinblick auf bestimmte Absichten des Lügners oder die Schädigung des Adressaten, sondern allein durch die Form der „vorsätzlich unwahren Deklaration“ verwerflich. Aber hier geht es nicht um die Mißachtung eines inneren Zwecks des Menschen und der damit verbundenen Würde, sondern um die schädlichen Folgen des Lügens für die Menschheit insgesamt, nämlich „daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen“ (KANT, Vermeintes Recht, 638).

Mit Nachdruck hält Kant daran fest, daß die Wahrhaftigkeitspflicht keine Einschränkungen zulasse, „weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muß, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird. Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein“ (KANT, Vermeintes Recht, 639). Dies gelte auch für den von Constant herangezogenen Fall des verfolgten Freundes: „Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem andern daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen“ (KANT, Vermeintes Recht, 638). Kants Weigerung, sich auf eine Diskussion über die Anwendung abstrakter Grundsätze in konkreten Situationen einzulassen, hat ihm von vielen Seiten den Vorwurf des gesinnungsethischen Rigorismus eingebracht. Bis heute führt die Lektüre seines Textes in Seminaren zu einem Sturm der Entrüstung über die absurden Konsequenzen seiner starren Haltung. Warum also meint Kant, das Recht selbst als Inbegriff vertraglicher Verpflichtung werde „schwankend und unnütz“, wenn man „auch nur die geringste Ausnahme“ von der Wahrhaftigkeitspflicht einräume?

Das Argument, Ausnahmen von der Wahrhaftigkeitspflicht entzögen allen vertraglichen Pflichten und Rechten ihre Verbindlichkeit, kann auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden. Zum einen kann es als empirisch-konsequentialistisches Argument verstanden werden, das vor den zu erwartenden Folgen einer entsprechenden Handlungsweise warnt. Ein solches Argument wäre allerdings nicht geeignet, die Un-

bedingtheit einer Pflicht zu begründen, denn es formuliert selbst ja eine Bedingung, die erst in der Praxis zu überprüfen wäre. Und spricht hier nicht auch die Erfahrung gegen Kants Argument? Ist es nicht so, daß trotz vieler alltäglicher Lügen die Praxis vertraglicher Rechte und Pflichten im Großen und Ganzen funktioniert? Ja, man kann sogar sagen: nicht nur die bloße Tatsache, daß bei vielen Gelegenheiten gelogen wird, hat der vertraglichen Praxis keinen Abbruch getan, sondern sogar die Überzeugung vieler Menschen, zu bestimmten Notlügen berechtigt zu sein, hat sich nicht als rechtszersetzend erwiesen. Als eine empirische Prognose über die zu erwartenden schädlichen Folgen von Ausnahmeregelungen zum Wahrhaftigkeitsgebot ist Kants Argument also nicht nur formal ungeeignet, um eine unbedingte Pflicht zu begründen, sondern auch durch die Praxis widerlegt.

Die andere Lesart von Kants Argument zielt auf die Bedingung der Möglichkeit vertraglicher Verpflichtungen und damit auf eine logische Voraussetzung des Rechts überhaupt, die man nur um den Preis eines Selbstwiderspruches mißachten könnte. Demnach bildet das unbedingte Wahrhaftigkeitsgebot eine unverzichtbare moralische Basis für die Glaubwürdigkeit von „Deklarationen“ und die rechtliche Geltungskraft vertraglicher Vereinbarungen. Jede Relativierung der Wahrhaftigkeitspflicht würde dieser Auffassung zufolge auch die Geltungskraft der vertraglichen Bindungen relativieren. Vertragliche Verpflichtungen gelten oder gelten nicht, sie erlauben keine Relativierungen derart, daß ein gegebenes Wort nur vielleicht gelte, vielleicht aber auch nicht.

Das mag auf den ersten Blick einleuchtend erscheinen, sieht man aber genauer hin, dann hat diese Argumentation zwei gravierende Schwächen. Zum einen ist nicht die wahrhaftige Deklaration, sondern der Vertragsschluß als solcher die „Quelle des Rechts“. Die Geltung vertraglicher Verpflichtungen hängt nicht von der Wahrhaftigkeit der vertraglichen Vereinbarungen ab. Allenfalls indirekt kann Unwahrhaftigkeit die Ungültigkeit eines Vertrages begründen. Aber selbst wenn Verträge von der Wahrhaftigkeit der Beteiligten abhängen, würde dies zum anderen doch nur die Geltung des Wahrhaftigkeitsgebots für vertragliche Angelegenheiten begründen, nicht aber für jeden möglichen Sprachgebrauch überhaupt. Der Hinweis auf die unbedingte Wahrhaftigkeitspflicht in vertraglichen Erklärungen, zu denen man auch alle Versprechen zählen kann, beweist nichts für andere Formen des Sprachgebrauchs, wie z.B. für den erwähnten Fall des Auskunft fordernden Mörders.

Kants Auffassung, die Geltungskraft der Verträge beruhe auf der Wahrhaftigkeit der vertraglichen „Deklarationen“ hält einer genaueren Analyse der Vertragsbindung nicht stand. Wer sein Wort gegeben hat, hat sich damit auf die versprochene Leistung festgelegt, worin immer sie bestehen mag, unabhängig davon, ob seine Erklärung wahrhaftig war oder nicht. Auch der Betrüger, der einen Vertrag ‚zum Schein‘ eingeht, ohne die versprochene Leistung wirklich erbringen zu wollen,

hat sein Wort gegeben und ist zur Einhaltung des Vertrages verpflichtet. Folgt er seiner verdeckten Absicht, die Leistung, zu der er sich nach außen hin verpflichtet hat, nicht zu erbringen, dann bricht er den Vertrag. Durch einen solchen vereinzelt Rechtsbruch steht nicht die Gültigkeit des Rechts an sich auf dem Spiel. Hingegen die Gültigkeit der Verträge tatsächlich von der Wahrhaftigkeit der vertraglichen Erklärungen ab, dann wäre ein Lügner am Ende zu nichts verpflichtet: seine Unwahrhaftigkeit hätte ja verhindert, daß ein ‚echter‘ Vertrag zustande kommt. In diesem Fall bliebe es tatsächlich willkürlich, ob das Recht gilt oder nicht, und damit wäre sein Zweck, eine Bindung zu schaffen, auf die sich die Beteiligten verlassen zu können, allerdings verfehlt¹². Entscheidend ist hier der Unterschied zwischen dem von J. L. Austin hervorgehobenen „Glücken“ und der Wahrhaftigkeit eines Sprechakts. Eine vertragliche „Deklaration“ ist als solche geglückt und gültig, wenn eine Reihe von Bedingungen erfüllt sind, wie die, daß es sich um bewußt und freiwillig agierende Partner handelt, die sich verständlich äußern; daß die vereinbarte Leistung etwas ist, das der Verpflichtete tatsächlich bewirken kann und darf, und das vom Vertragspartner auch gewünscht wird. Die Wahrhaftigkeit der Beteiligten gehört nicht zu diesen Bedingungen des geglückten Vertrages. Auch ein unehrlich gegebenes Wort bindet: seine Nichteinhaltung gilt als Wortbruch. Allerdings kann ein Vertrag sich nachträglich als nichtig erweisen, weil einer der Beteiligten den anderen über wesentliche Voraussetzungen belogen hat. So kann jemand ein Klavier, das ihm gar nicht gehört, nicht verkaufen, oder einen Raum, der mit einem Ruhegebot belegt ist, nicht als musikalischen Übungsraum vermieten. Insofern würde die Möglichkeit, Verträge zu schließen, in der Tat beeinträchtigt, wenn man nicht nur damit rechnen müßte, über wesentliche Voraussetzungen belogen zu werden, sondern sogar damit rechnen müßte, daß solche Lügen als berechtigt gelten könnten. Doch um den Fall eines allgegenwärtigen „Rechts zur Lüge“, den Kant hier als Bedrohung der „Rechtsquelle“ sieht, geht es in dem von Constant herangezogenen Beispiel ja gar nicht.

Der Mörder, der von mir Auskunft verlangt, schließt mit mir keinen Vertrag. Meine Lüge, den Gesuchten nicht gesehen zu haben, zu der ich mich moralisch berechtigt sehe, um jemanden zu schützen, kann die allgemeine Glaubwürdigkeit vertraglicher Deklarationen nicht ernsthaft beschädigen, weil es sich dabei um einen erkennbar anderen Fall, um einen anderen Sprachgebrauch handelt. Kants Warnung, jede einzelne Lüge und schon gar jede Ausnahmeregelung vom allgemeinen Wahrhaftigkeitsgebot bedrohe die Verbindlichkeit des Rechts überhaupt, beruht auf einer fehlenden Differenzierung verschiedener

¹² Die Unabhängigkeit der Vertragsbindung von der Wahrhaftigkeit – wie auch die Argumente der folgenden Abschnitte – habe ich ausführlicher erläutert in: DIETZ, Wert der Lüge, Kap. 3.2.2.

Sprechakte. „Deklarationen“ sind hier sowohl bindende Erklärungen im Sinne einer Selbstverpflichtung als auch bloße Behauptungen. Auch hier wird wieder deutlich, daß Kant nur eine Funktion der Sprache im Blick hat, nämlich die Darstellung von Sachverhalten, die wahr oder falsch sein kann. Daß ein im vertraglichen Sinn gegebenes Wort andere Gültigkeitsbedingungen hat als die Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit, und daß eine einfache Behauptung vertragliche Bindungen nicht berührt, hat er dabei übersehen. Kants Versuch, das Lügenverbot als grundsätzlichen Verstoß gegen das „Recht der Menschheit“ zu begründen, kann aufgrund dieser fehlenden Differenzierung nicht überzeugen.

Rechtliche Institutionen wie das Versprechen bzw. der Vertrag verpflichten gegenüber anderen, ohne der Zurückführung auf das Wahrhaftigkeitsgebot zu bedürfen. Aus welchen Gründen jemand sein Wort hält, ob aus Ehrlichkeit oder aus Angst vor nachteiligen Folgen, ist für die Geltung des Rechts unwichtig; wichtig ist nur, daß er auf seine Einhaltung festgelegt ist. Aber selbst wenn man Kant hier folgen und die Gültigkeit von Verträgen in der Wahrhaftigkeit der vertraglichen Erklärung gründen wollte, so würde dies nicht die unbedingte Geltung des Wahrhaftigkeitsgebots für jeden erdenklichen Sprachgebrauch außerhalb vertraglicher Zusammenhänge begründen.

3. Das Lügenverbot als Anwendungsfall des kategorischen Imperativs

Der „kategorische Imperativ“ ist nach Kants Auffassung ein Gebot der Vernunft selbst, das fordert: „ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“ (KANT, GMS, 28). In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ unterscheidet Kant drei Formeln des kategorischen Imperativs, die als Naturgesetzformel, Zweckformel und Autonomieformel bezeichnet werden. Die Naturgesetzformel, die hier betrachtet werden soll, verschärft die o.g. Formulierung dahin, so zu handeln, „als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“ (KANT, GMS, 51). Kein Zweifel soll in dem Gedankenexperiment der moralischen Prüfung darüber aufkommen, daß sich die eigene Handlungsweise gesetzmäßig auf das Handeln aller anderen auswirken wird. In einer stärkeren Lesart impliziert der Begriff des Naturgesetzes an dieser Stelle außerdem eine natürliche Teleologie, die den Rahmen der Zwecke des moralischen Handelns absteckt.

Anders als im Recht, das nur die äußerliche Handlung zu beurteilen hat, bemißt sich die *Moralität* an der inneren Einstellung des Handelnden. Entscheidend für die moralische Beurteilung ist nicht die jeweilige Handlung, auch nicht die jeweilige Handlungsabsicht, sondern der persönliche Grundsatz, in Kants Terminologie die „Maxime“, die dem

Handeln zugrunde liegt. All die Handlungen gelten als moralisch zulässig, deren Maxime verallgemeinerbar im Hinblick auf andere ist: so muß z.B. mein persönlicher Grundsatz, Gastgebern gegenüber stets zu behaupten, das Essen schmecke gut, als allgemeines Gesetz, d.h. als handlungsleitend für alle anderen gelten können, damit meine Handlungsweise als moralisch zulässig gelten darf.

Entscheidend für die Frage, ob ein persönlicher Grundsatz verallgemeinerbar ist oder nicht, ist die Widerspruchsfreiheit zwischen meinem Willen, wie er in meiner Maxime zum Ausdruck kommt, und dem für alle geltenden allgemeinen Gesetz. Ein allgemeines Gesetz, das dazu führt, daß sich *jeder* gegenüber Gastgebern nur positiv über das Essen äußert, widerspricht nicht meinem Willen, mich selbst so zu verhalten, und ist damit moralisch zulässig. Lautet der Grundsatz hingegen, *ich will gegenüber meinen Gastgebern stets glaubhaft machen, ihr Essen schmecke mir gut, auch wenn dies gar nicht zutrifft*, sieht der Fall anders aus. Denn hier würde durch die Verallgemeinerung der Maxime zum Gesetz Glaubwürdigkeit in der betreffenden Frage unmöglich gemacht: wenn es allgemein üblich ist, gegenüber Gastgebern nur Lobendes zu äußern, dann gelten solche Äußerungen nicht als glaubhafter Ausdruck jeweiliger Urteile, sondern als bloße Höflichkeitsbekundungen.

Der kategorische Imperativ enthält ein Prüfungskriterium für die moralische Zulässigkeit nicht von Handlungen sondern von Handlungsgrundsätzen, ein Kriterium, das sich darauf richtet, ob ich ohne *Selbstwiderspruch allen anderen* zugestehen könnte mit der gleichen Einstellung zu handeln. Damit hat der kategorische Imperativ einen Abstraktionsgrad, der keine direkte Antwort auf die Frage „Dürfen wir lügen?“ ermöglicht. Eine Antwort auf diese Frage erfordert immer den Umweg über die *Handlungsmaxime des Lügners*, erst so wird die moralische Zulässigkeit beurteilbar. Kants strikte Verurteilung der Lüge könnte ohne Rekurs auf die „natürliche Zweckmäßigkeit“ des Sprachvermögens oder auf das „Recht der Menschheit überhaupt“ allein durch den kategorischen Imperativ nur dann begründet werden, wenn eine Handlungsmaxime formuliert werden könnte, die jeder Lüge zugrunde liegt. Eine solche Maxime müßte aber so allgemein sein, daß ein Widerspruch kaum noch entstehen kann: *Ich werde in meinen Äußerungen nicht immer wahrhaftig sein*, *Ich werde in manchen Fällen lügen* oder auch *Ich werde immer dann lügen, wenn es mir nützlich erscheint* kann als allgemeines Gesetz gelten, ohne dem in der Maxime ausgedrückten Willen zu widersprechen. Daß jeder gelegentlich lügt, läßt Aussagen weder grundsätzlich unglaubwürdig werden, noch wird das Lügen dadurch unmöglich, denn es bleibt eine jeweils neu zu beurteilende Frage, ob jemand gerade wahrhaftig ist oder lügt. Es ist ein Irrtum zu glauben, wir seien auf die Wahrhaftigkeit der anderen angewiesen, weil eine Lüge ‚von außen‘ grundsätzlich nicht zu erkennen sei. Wäre es so, dann gäbe es keinen Unterschied zwischen ‚guten‘

und ‚schlechten‘ Lügner, d.h. zwischen geschickten Lügen, die schwer zu durchschauen sind, und ungeschickten, auf die niemand hereinfällt. Die Maxime *Ich werde immer lügen*, die in der Verallgemeinerung tatsächlich alle Aussagen unglaubwürdig werden ließe, ist schon für sich genommen sinnlos – selbst ein pathologischer Lügner lügt nicht mit *jeder* Äußerung.

Eine unzulässige Lügen-Maxime müßte neben dem Grundsatz, gelegentlich zu lügen, in irgendeiner Weise auch den Anspruch enthalten, daß sprachliche Äußerungen vertrauenswürdig sein sollten. Erst dieser Zusatz erzeugt einen Widerspruch. Aber dann liegt der Widerspruch schon in der Maxime selbst: zu wollen, daß sprachliche Äußerungen jederzeit vertrauenswürdig sind, und gleichzeitig lügen zu wollen, ist schon als persönlicher Grundsatz nicht konsistent, bedarf also des Verallgemeinerungstests nicht mehr. Genau dieses Problem stellt sich bei beiden Beispielen zur Lüge, die Kant im Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ thematisiert, nämlich beim „lügenhaften Versprechen“ und beim „falschen Zeugnis“. Die Frage, „ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig“, also moralisch zulässig sei, ließe sich, so meint Kant, durch die Frage beantworten, „würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten soll, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben ..., mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, sich selbst zerstören müsse“ (KANT, GMS, 29f.).

Die Maxime, falls man sich „in Verlegenheit“ befinde – z.B. in finanziellen Nöten, deren Ende nicht absehbar ist –, wolle man zum eigenen Vorteil auch Versprechen geben, deren Einhaltung man nicht beabsichtigt, läßt sich auch auf die kurze Formel bringen, man wolle sich selbst verpflichten, ohne diese Pflicht einzuhalten. Hier ist der Selbstwiderspruch der Maxime unübersehbar. Der Verallgemeinerungstest des kategorischen Imperativs kann in dem von Kant gewählten Beispiel allenfalls dann eine Rolle spielen, wenn man die Frage stellt, ob eine Ausnahme von einer im allgemeinen akzeptierten Regel (daß Versprechen zu halten sind) zulässig sei. Handelt es sich dabei um eine willkürliche Ausnahme, die selbst nicht als allgemeine Regel formuliert werden kann, dann zeigt das Prüfverfahren des kategorischen Imperativs, daß die im allgemeinen akzeptierte Verbindlichkeit des Versprechens nur eine Verbindlichkeit für die anderen sein soll und die willkürliche Ausnahme davon ein moralisch parasitäres Verhalten ist, das nicht allen anderen gleichermaßen zugebilligt werden kann. Die Möglichkeit einer klar definierten *Ausnahmeregelung*, die selbst

durchaus verallgemeinerbar sein könnte, hat Kant allerdings nicht in Betracht gezogen. So könnte z.B. die Maxime, „ich werde ein lügenhaftes Versprechen geben, falls es das wirksamste Mittel ist, um ein Menschenleben zu retten, ohne andere dadurch in Gefahr zu bringen“, durchaus für alle gelten, ohne den Sinn des Versprechens damit zu zerstören. Ein solcher Ausnahmefall, der unter starken Bedingungen steht und selten genug eintreten wird, ist nicht geeignet, das Vertrauen in den Sprechakt des Versprechens generell zu zerstören.

Ein anderes, in der „Kritik der praktischen Vernunft“ von Kant herangezogenes Beispiel ist das „falsche Zeugnis“: „Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugnis abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte. Es ist offenbar, in dieser Art würde es jedermann zur Wahrhaftigkeit nötigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen“ (KANT, KpV, 157). Neben der vorsätzlichen Unwahrheit, die Kant als entscheidendes Merkmal der Lüge anführt, ist hier von dem Anspruch die Rede, daß „Aussagen für beweisend ... gelten“. Dieser Anspruch trifft auf das „Zeugnis“ als spezielle juristische Institution im Rahmen gerichtlicher Verfahren ohne Zweifel zu: eine Zeugenaussage gilt hier als Beweis. Und es ist klar, daß in einem solchen Fall ebensowenig wie im Fall des Versprechens willkürliche Ausnahmen von der allgemeinen Regel gestattet sein können. Während im Fall des Versprechens die Regel auf dem Spiel steht, daß Versprechen zu halten sind, ist bei der Zeugenaussage tatsächlich direkt die Wahrhaftigkeitsregel betroffen: ein „Zeugnis“ kann nur dann als beweisend gelten, wenn die Zeugen zur Wahrhaftigkeit verpflichtet sind, und sich von dieser Pflicht keine willkürlichen Ausnahmen gestatten dürfen. Ein einzelner, der diese Regel durchbricht, handelt parasitär: die Verallgemeinerung seiner Maxime würde die Institution der Zeugenschaft überhaupt unmöglich machen.

Interessanter als die leicht durchschaubare Unzulässigkeit willkürlicher Ausnahmen von allgemein geltenden Regeln ist die Frage, ob Kants Unzulässigkeitsbeweis auch für vorsätzlich unwahre Aussagen außerhalb des institutionalisierten juristischen Rahmens gilt. Erst dann könnte er ja als Begründung für ein allgemeines Lügenverbot dienen. Nun kann im alltäglichen Rahmen einerseits nicht davon gesprochen werden, daß Behauptungen im strengen Sinn als „beweisend“ gelten. Die Redewendung, „sie behauptet, daß“ drückt in vielen Fällen gerade aus, daß es sich um eine ‚bloße‘ Behauptung handelt, von der nicht sicher ist, ob sie wirklich zutrifft. Andererseits aber beansprucht die behauptende Person doch normalerweise, daß das, was sie sagt, auch wahr sei. Bedeutet das nicht so viel wie: etwas beweisen zu wollen? Ist es nicht irreführende Wortklauberei, ein *moralisches* (nicht nur juristisches) Lügenverbot für institutionelle Zeugenaussagen, nicht aber für

alltägliche Behauptungen akzeptieren zu wollen? Doch wenn nur die Frage der widerspruchsfreien Verallgemeinerbarkeit von Handlungsmaximen als moralisches Kriterium geprüft wird, dann ist der Unterschied zwischen dem institutionalisierten Sprechakt des Bezeugens und der ‚bloßen‘ Behauptung nicht zu tilgen. Die Maxime, in manchen Fällen auch für vorsätzlich unwahre Behauptungen Wahrheitsgeltung beanspruchen zu wollen, unterscheidet sich wesentlich von der Maxime, sich von einer allgemeinen Pflicht zur Wahrhaftigkeit willkürliche Ausnahmen gestatten zu wollen. Eine allgemeine Wahrhaftigkeitspflicht ist für die spezielle Institution der Zeugenschaft unstrittig, für alltägliche Behauptungen aber nicht. Der kategorische Imperativ jedenfalls ist nicht geeignet, eine solche grundsätzliche Wahrhaftigkeitspflicht für alle Aussagen zu begründen, er müßte sie voraussetzen. Wie oben gezeigt wurde, führt die Maxime, gelegentlich zu lügen, nicht in einen Widerspruch, wenn ich nicht zusätzlich den moralischen Anspruch erhebe, jeder Aussage blind vertrauen zu dürfen. In vielen alltäglichen Fällen gestatten wir uns nicht nur selbst Unwahrhaftigkeit, sondern akzeptieren sie auch bei anderen: so fühlen wir uns in vielen Situationen mit unseren Äußerungen eher der Höflichkeit oder der Diskretion als der Wahrhaftigkeit verpflichtet, und setzen voraus, daß die anderen dies ebenso handhaben, ohne uns dadurch auf moralisch empörende Weise belogen zu fühlen. Dennoch handelt es sich in diesen Fällen um vorsätzlich unwahre Aussagen, die unter Kants Definition der Lüge fallen.

Für viele alltägliche Fälle, die nicht mit vorgängigen Verpflichtungen belegt sind, gilt das, was Kant überraschend gleichmütig in der Rechtslehre der „Metaphysik der Sitten“ in einer Fußnote formuliert: wir können uns und anderen gelegentliche Unwahrhaftigkeiten gestatten, „weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem andern frei bleibt, sie anzunehmen wofür er will“ (KANT, MS, 346). Kant räumt diese Freiheit an dieser Stelle allerdings nur den Rechtssubjekten ein, die nicht zu moralischer Gesinnung verpflichtet sind, sondern dazu, in ihren *äußeren* Handlungen allen gleiche Freiheit zuzubilligen und sie nicht zu schädigen. Daß er mit dieser beiläufigen Bemerkung seine Argumentation an anderer Stelle konterkariert, die Wahrhaftigkeit sei als Basis aller Verträge eine übergeordnete Rechtspflicht, ist ihm möglicherweise entgangen. Die unbedingte moralische Wahrhaftigkeitspflicht, von der Kant ohne Zweifel überzeugt war, kann der kategorische Imperativ aber nicht beweisen. Sie setzt vielmehr Kants teleologische und einseitige Sprachauffassung voraus, unser Sprachvermögen sei auf die wahrhaftige Gedankenmitteilung gerichtet.

4. Die Lüge als unzulässige Instrumentalisierung des Belogenen

Der kategorische Imperativ, der einzig auf die Verallgemeinerung der Handlungsmaxime zielt, steht immer in der Gefahr, Moralität bloß formal zu bestimmen. Das Kriterium der Widerspruchsfreiheit zwischen Maxime und allgemeinem Gesetz setzt die Kenntnis der Maxime schon voraus. Deren Bestimmung ist aber nicht unproblematisch – es liegt keineswegs immer auf der Hand, welcher Maxime eine jeweilige Handlung folgt. Unklar ist außerdem, welche Rolle die Gesamtheit aller Ziele und Absichten des Handelnden bei der Überprüfung der Widerspruchsfreiheit seiner Handlungsweise spielt. Eines allerdings ist klar: die jeweiligen Neigungen und Abneigungen einer Person sollen dabei keine Berücksichtigung finden. Wie gern oder wie ungern der Handelnde in einer Welt leben möchte, in der alle seiner Maxime folgen würden, hat für die Frage der moralischen Zulässigkeit keine Bedeutung, denn nicht Gefühle, sondern allein die Vernunft soll Kant zufolge das moralische Handeln bestimmen. Daher zählt nicht das Gewünschte, sondern die Widerspruchsfreiheit bei der Bestimmung dessen, was man „wollen kann“.

Um das moralische Handeln über die bloße Verallgemeinerbarkeit hinaus mit einer Zweckbestimmung zu versehen, die dennoch nicht willkürlich und nicht auf Neigungen bezogen ist, formuliert Kant ein „oberstes praktisches Prinzip“ als Variante des kategorischen Imperativs, das von der Feststellung ausgeht: „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor“ (KANT, GMS, 60f.). Der entsprechende Imperativ, den man auch als Zweckformel des kategorischen Imperativs bezeichnet, lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (ebd.). Auch hier ist der Bezug auf die Vernunft ausschlaggebend: die Achtung des Menschen als eines Selbstzwecks bezieht sich auf das Vernunftwesen, auf seine Fähigkeit einer vernünftigen Willensbestimmung, denn darin liegt Kant zufolge die Würde des Menschen.

Die Betonung der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen bedeutet nun nicht, daß der Mensch bzw. seine Vernunftfähigkeit selbst Zweck des jeweiligen Handelns sein soll – die Wahl des jeweiligen Handlungszwecks bleibt dem Willen des einzelnen überlassen. Die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen setzt dieser freien Wahl aber Grenzen, sie fungiert als einschränkende Bedingung für das moralische Handeln. Negativ formuliert geht es um das Verbot, niemanden so weit für die eigenen Zwecke zu instrumentalisieren, daß seine Fähigkeit zur vernünftigen Willensbestimmung mißachtet wird.

Anders als der formale Verallgemeinerungstest liefert das Instrumentalisierungsverbot des kategorischen Imperativs ein inhaltliches Kriterium zur Überprüfung der moralischen Zulässigkeit von Handlungen,

das auch die Lüge aus einer neuen Perspektive beurteilbar macht. Die Frage „Dürfen wir lügen?“ lautet so: Wird die belogene Person vom Lügner unzulässig instrumentalisiert? Wird sie bloß als Mittel behandelt, oder auch als Zweck? Die Verteidiger des allgemeinen Lügenverbots werden hier darauf verweisen, daß ein Lügner die Belogenen instrumentalisieren, indem er sie als „nützliche Idioten“ behandle, die seine wahren Absichten nicht kennen, sondern nur das verstehen sollen, was sie dazu bringt, *seinem* Willen gemäß zu handeln. Die Gegner des strikten Lügenverbots könnten hingegen (in Übereinstimmung mit Kants Bemerkung in der Rechtslehre) geltend machen, der Lügner beraube die Belogenen ja nicht ihres Urteilsvermögens. Es sei ihnen freigestellt, seiner Behauptung zu glauben oder nicht, und daher könne von einer unzulässigen Instrumentalisierung nicht die Rede sein.

Diese Verteidigung des Lügners trifft durchaus einen wichtigen Punkt – der vor allem für die *rechtliche* Zulässigkeit des Lügens geltend gemacht werden kann. Im Unterschied zur Gewaltanwendung bleibt beim Lügen die Freiheit des Angesprochenen unangetastet, sich mit der Äußerung des Lügners zu befassen oder auch nicht. Aus diesem Grund ist das Lügen als solches nicht strafbar. Das Instrumentalisierungsverbot der „Zweckformel“ richtet sich aber auf das *moralische*, nicht auf das rechtliche Handeln. Hier zählt nicht die äußere Handlung und die äußerliche Freiheit des Gegenübers, sondern die innere Einstellung des Handelnden. Aus der subjektiven Perspektive des Lügners ist das Lügen ja durchaus mit der Absicht verbunden, die anderen sollten ihm glauben, und insofern beabsichtigt der Lügner die Täuschung und nicht den freien Gebrauch der Urteilskraft seines Gegenübers. Wer einen Lügner durchschaut, durchkreuzt dessen Absichten. Haben die Befürworter des moralischen Lügenverbots also recht, wenn sie das Lügen generell als unzulässige Instrumentalisierung der Belogenen verurteilen?

Kant erläutert diese Frage wiederum am Beispiel des „lügenhaften Versprechens“ und stellt dabei das Kriterium der Zustimmung in den Mittelpunkt. Derjenige, der etwas lügenhaft versprechen wolle, bediene „sich eines andern Menschen bloß als Mittels ..., ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten“ (KANT, GMS, 62). Mit dem lügenhaften *Versprechen* hat Kant allerdings wieder einen extremen Fall gewählt, der nicht mit dem Fall einer vorsätzlich unwahren *Behauptung* gleichgesetzt werden kann. Der konventionell definierte Sinn eines Versprechens besteht darin, daß Versprechen zu halten sind. Insofern kann man der Verfahrensweise eines „lügenhaften Versprechens“ tatsächlich in keinem Fall sinnvoll zustimmen – man könnte allenfalls jemanden davon abhalten, etwas zu versprechen, was er nicht einhalten kann oder will, oder man könnte betonen, daß unfreiwillige Verspre-

chen keine Gültigkeit haben. Andere Lügen-Beispiele werden von Kant hier nicht angeführt. In Anbetracht seiner Haltung zur Wahrhaftigkeit als Pflicht gegen sich selbst bzw. gegenüber der Menschheit ist aber nicht zu vermuten, daß Kant ‚normale‘ Lügen, d.h. vorsätzlich falsche Behauptungen, nachsichtiger beurteilt hätte. Tatsächlich trifft das Instrumentalisierungsverbot mit dem Kriterium der vernünftigen Zustimmung einen entscheidenden Punkt zur Begründung der moralische Unzulässigkeit des Lügens. Bei allen Lügen, mit denen andere dazu gebracht werden sollen, gegen ihren Willen zu handeln, ist auszuschließen, daß der Belogene der Verfahrensweise des Lügners zustimmen könnte – so z.B. bei Jagos Lüge gegenüber Othello, die Othello zum unfreiwilligen Handlanger von Jagos Machtbedürfnis degradieren soll.

Auch in vielen anderen Fällen liegt es auf der Hand, daß die Lüge dazu dient, sich ‚geräuschlos‘ über den zu erwartenden Widerstand anderer hinwegzusetzen: das Kind, das seine Eltern belügt, es habe die Hausaufgaben bereits erledigt, um mit seinen Freunden spielen zu dürfen; der Angestellte, der mit der Lüge, den Auftrag bereits erledigt zu haben, den Sanktionen seiner Vorgesetzten entgehen will oder die Frau, die ihren eifersüchtigen Mann mit der Lüge beschwichtigt, sie sei nur bei ihrer Freundin gewesen. In all diesen Fällen kann man davon ausgehen, daß die Belogenen ihrer Täuschung nicht zustimmen würden. Doch handelt es sich deshalb auf jeden Fall um eine unzulässige Instrumentalisierung im Sinne von Kants Zweckformel? Das scheint mir nicht zwingend zu sein. Wären die genannten Beispiele nicht vielleicht anders zu bewerten, wenn die Eltern dabei sind, durch ihren überzogenen Ehrgeiz das Kind um seine Kindheit zu betrügen; wenn die Vorgesetzte dafür bekannt ist, daß sie, um ihre Macht unter Beweis zu stellen, wegen Kleinigkeiten Kündigungen ausspricht; oder wenn der Mann an krankhaften Eifersuchtsanfällen leidet, bei denen er gewalttätig wird?

Die Absicht des Lügners, sich über den zu erwartenden Widerstand der Belogenen hinwegzusetzen, ist allein noch kein ausreichendes Kriterium, um über die moralische Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer Lüge zu entscheiden. Auch die Frage, wie berechtigt oder unberechtigt der zu erwartende Widerstand derer ist, die belogen werden, muß dabei eine Rolle spielen. Während das Kriterium eines rein äußerlichen Respekts vor der Freiheit des anderen in moralischer Hinsicht zu weit gefaßt ist, ist das Kriterium der unmittelbaren Zustimmung des anderen zu eng, um die moralische Zulässigkeit von Handlungen zu beurteilen. Die „Einstimmung“ mit dem Gegenüber mag ein Wert sein, der für die moralische Beurteilung meiner Handlung wichtig ist, aber dies darf nicht so verstanden werden, daß die Moralität meines Handelns von den jeweiligen Wünschen, Neigungen und Stimmungen des anderen abhängig ist. Kant kann nicht die faktische Zustimmung des jeweils anderen im Sinn gehabt haben, sondern nur seine mögliche ver-

nünftige Zustimmung. Der Standpunkt der Vernunft ist es, der über die moralische Zulässigkeit einer Handlung entscheidet, und der als „Zweck an sich“ in jedem Menschen Achtung verdient. Ob eine Lüge als unzulässige Instrumentalisierung des anderen zu werten ist, ist danach zu beurteilen, ob sie dessen vernünftige Willensbildung unterbinden soll. Ob Lügen moralisch zulässig sein können, hängt davon ab, ob man unter bestimmten Bedingungen vernünftigerweise damit einverstanden sein könnte, belogen zu werden.

Viele, aber nicht alle Lügner folgen der Absicht, die vernünftige Willensbildung des anderen zu behindern und ihn als ‚nützlichen Idioten‘ zu behandeln. In anderen Fällen kommt es einem Lügner nicht auf die Täuschung der anderen an, sondern z.B. darauf, sie nicht zu brüskieren oder zu verletzen. Dabei nimmt der Lügner die Täuschung der anderen eher in Kauf, als daß er sie direkt beabsichtigt – und in vielen Fällen will er den Belogenen auch nicht an einer vernünftigen, sondern an einer unvernünftigen Reaktion hindern. Der Freiheitsgebrauch des anderen, dessen Einschränkung ein Lügner beabsichtigt oder in Kauf nimmt, ist nicht immer ein Gebrauch, der unbeschränkt zu achten wäre. Wenn meine Nachbarn wissen wollen, welche Krankheit meinen Mann seit Wochen an der Arbeit hindert, und ich lüge, er habe ein Rückenleiden, um nicht preiszugeben, daß er an einer schweren Depression leidet, dann handelt es sich m.E. nicht um eine moralisch unzulässige Instrumentalisierung meiner Nachbarn, sondern um den moralisch zulässigen Schutz meiner Privatsphäre. Kant hätte vermutlich darauf verwiesen, daß wir in solchen Fällen die Antwort verweigern können, aber diese Lösung berücksichtigt nicht, daß wir auch mit einer Verweigerung schon etwas preisgeben müssen.

Es ist auch keineswegs auszuschließen, daß es unter bestimmten Bedingungen eine vernünftige Zustimmung dazu geben könnte, belogen zu werden. So gibt es bestimmte Zusammenhänge, in denen das Lügen gewissermaßen zu den Regeln gehört: nicht nur in spielerischen Kontexten wie bei Aprilscherzen, beim Pokern oder beim Spinnen von ‚Seemannsgarn‘, sondern auch im Rahmen von allgemein erwarteter Höflichkeit und Diskretion. In anderen Fällen läßt sich die vernünftige Zustimmung zum Belogenwerden nur plausibel machen, wenn man akzeptiert, daß die eigenen Handlungen und die der anderen nicht nur durch Vernunft sondern wesentlich auch durch Gefühle geprägt sind – wenn man es also für vernünftig hält, die Grenzen unserer Vernunft zu berücksichtigen. Dann können Lügen aus Rücksicht auf die Verletzbarkeit anderer, oder Lügen zum Schutz der eigenen Privatsphäre vernünftig gerechtfertigt werden. Das Terrain solcher Rechtfertigungen ist allerdings immer ein schmaler Grat: zwischen rücksichtsloser Offenheit und entmündigender Täuschung, zwischen belästigenden Bekenntnissen und Vertrauensbruch. Kant hat diese Gratwanderung nicht für zulässig gehalten: der Abgrund rücksichtsloser Offenheit und belästigender Bekenntnisse einerseits schien ihm wohl nicht abschreckend

genug, und der Abgrund der Entmündigung, des Vertrauensbruchs andererseits zu abschreckend.

Meiner Auffassung nach bietet das Instrumentalisierungsverbot ein geeignetes Kriterium, um die moralische Unzulässigkeit boshafter, egoistischer und entmündigender Lügen zu begründen. Ein grundsätzliches Lügenverbot ist es aber nicht – die Frage, ob eine Lüge eine unzulässige Instrumentalisierung darstellt, erfordert vielmehr eine genaue Beurteilung der jeweiligen Situation von einem übergeordneten Standpunkt der Vernunft. Dabei ist nicht nur die Absicht des Lügners und seine Einstellung zum Belogenen von Bedeutung, sondern auch die Beziehung zwischen Lügner und Belogenen, die von besonderen Verpflichtungen, aber auch von Ungleichheit und Machtgefälle geprägt sein kann. Lügen aus Scham, aus Höflichkeit, aus purer Lust an der Verstellung, aus Fürsorge für andere oder aus Selbstschutz sind anders zu beurteilen als Lügen zum eigenen Vorteil, aus Schadenfreude oder aus Geringschätzung. Und das Lügen gegenüber einem Unbekannten, dessen Absichten ich ebenso auf eigenes Risiko einschätzen muß, wie er die meinen, ist anders zu beurteilen als das Lügen gegenüber jemandem, mit dem mich ein Treueversprechen verbindet.

5. Zusammenfassung: Zulässige und unzulässige Lügen

Vier verschiedene Ansätze gibt es in Kants Schriften, um die moralische Unzulässigkeit des Lügens zu begründen. Nur die beiden hier zuerst angeführten Argumente zielen darauf ab, ein unbedingtes und allgemeines Lügenverbot zu begründen: die Auffassungen von der Wahrhaftigkeit als „innerem Zweck“ des menschlichen Sprachvermögens und als „Quelle“ des Rechts zielen gleichermaßen darauf ab, die Lüge als einen *Mißbrauch der Sprache* zu verurteilen. Der Mißbrauch der Sprache ist schon als solcher moralisch unzulässig, unabhängig davon, welchen Absichten das Lügen jeweils als Mittel dienen mag. Die beiden anderen Argumente Kants hingegen begründen kein allgemeines Lügenverbot. Sie verurteilen das Lügen nicht an sich, sondern nur sofern es Ausdruck einer bestimmten Einstellung ist, nämlich ein parasitäres oder instrumentalisierendes Handeln gegenüber anderen. Hier ist die Berücksichtigung der Absichten, die der Lügner mit seiner Lüge im Sinn hat, entscheidend für die moralische Beurteilung.

Kants Begründungen des allgemeinen Lügenverbots halte ich nicht für stichhaltig. Das Argument vom *Mißbrauch der Sprache* kann nur den überzeugen, der bereits von einem moralischen Sprachbegriff ausgeht. Nur wer glaubt, der wahrhaftige Sprachgebrauch sei grundsätzlich geboten, und alle anderen Formen des Sprachgebrauchs, bei denen Wahrhaftigkeit keine Rolle spiele oder nicht vorausgesetzt werden könne, seien lediglich ‚abgeleitete‘ oder ‚parasitäre‘ Formen, kann das Lügen als einen Mißbrauch der Sprache verurteilen. Eine solche mora-

lische Sprachauffassung versteht sich keineswegs von selbst, sondern steht unter einem erheblichen Begründungsdruck, der ohne metaphysische Hintergrundannahmen, seien sie religiöser oder säkularer Art, nicht einzulösen ist. Kants Argument von der Wahrhaftigkeit als *Grundlage aller Verträge*, also als einer moralischen Quelle des Rechts setzt meiner Auffassung nach an einem falschen Punkt an: nicht Wahrhaftigkeit, sondern Verlässlichkeit ist der Kern von Verpflichtungen überhaupt. Vereinbarungen haben nur dann einen Wert, wenn die Beteiligten auch zu ihrem Wort „stehen“, unabhängig davon, ob ihnen das später noch vorteilhaft oder interessant erscheint. Ob jemand schon von Anfang an oder erst später beabsichtigt, die Vereinbarung nicht einzuhalten, ist für die moralische Beurteilung nicht entscheidend, sondern die Frage, ob er Wort hält oder sein Wort bricht.

Kants Argumente im Rahmen des kategorischen Imperativs hingegen sind durchaus geeignet, die Unzulässigkeit bestimmter Lügen zu begründen. Die *Verallgemeinerungsforderung*, die ein Verhalten ausschließt, das einseitig auf Kosten anderer geht, richtet sich in diesem Zusammenhang gegen den Mißbrauch bestimmter sprachlicher Konventionen. Bezeugen, Beeiden, Schwören setzt die Pflicht zur Wahrhaftigkeit voraus – willkürliche Ausnahmen von dieser Pflicht sind parasitär, sie mißbrauchen das Pflichtenhandeln anderer, ohne das diese Konventionen nicht gelten können. Die Forderung des Dekalogs, nicht „falsches Zeugnis“ zu reden wider seinen Nächsten, findet hier eine Begründung, nicht aber die erweiterte Forderung eines allgemeinen Lügenverbots. Das *Instrumentalisierungsverbot* in Kants Zweckformel schließlich richtet sich gegen die böswillige und eigennützige Täuschung anderer, gegen das Lügen also, sofern es Ausdruck einer Mißachtung des vernünftigen Willens anderer ist. Die Zulässigkeit mancher vorsätzlich falscher Behauptungen, die entweder nur auf Konventionen der Höflichkeit und Diskretion oder auf die Verletzbarkeit, die Schwäche oder die Schutzbedürftigkeit von Beteiligten Rücksicht nehmen, wird durch das Instrumentalisierungsverbot aber m.E. nicht widerlegt.