

Kant und die Lüge aus Pflicht

Zur Auflösung moralischer Dilemmata in einer kantischen Ethik

Jens TIMMERMANN (Oxford/England und Pavia/Italien)

§ 1. Moralische Dilemmata als Kollision von Gründen der Verbindlichkeit

Über moralische Konflikte in der Kantischen Ethik zu sprechen, ist nicht ganz einfach. Schließlich gehört es zur philosophischen Allgemeinbildung, daß es dort moralische Dilemmata gar nicht geben kann, und das ist letztlich auch nicht vollkommen falsch. So schreibt Kant in der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* von 1797 explizit, eine Kollision von Pflichten sei unmöglich:

Ein *Widerstreit der Pflichten* (*collisio officiorum s. obligationum*) würde das Verhältnis derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Teil) aufhobe. – Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine *Kollision von Pflichten* und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). (Einleitung in die *Metaphysik der Sitten*, VI:224)

Kant hält es also für undenkbar, daß *Pflichten* einander widerstreiten, weil Pflicht eine bestimmte Handlung notwendig macht. Im Falle des Konflikts können demnach zwei miteinander nicht zu vereinbarende Handlungen nicht gleichzeitig notwendig sein, gerade weil sie unvereinbar sind. Man müßte, wenn man nach einer Pflicht handelte, gleichzeitig gegen eine andere Pflicht verstoßen; oder die eine höbe die andere auf, die dann wiederum nicht notwendig sein könnte. So leitet Kant allein aus dem Begriff der Pflicht ab, daß es einen Widerstreit von Pflichten nicht geben kann. Freilich muß man mit Kant der Ansicht sein, daß Pflichten eine Handlung tatsächlich notwendig machen und daß es überhaupt Pflichten gibt. Setzt man dies hingegen voraus, so ist die Folgerung, eine Kollision von Pflichten sei „gar nicht denkbar“, unausweichlich. Definieren wir ein moralisches Dilemma als Kollision von Pflichten, so erhalten wir erwartungsgemäß das Ergebnis, daß für moralische Dilemmata in der Ethik Kants kein Platz ist. Was also ist zu diesem Thema noch zu sagen?

Liest man weiter, über den zitierten Passus der *Metaphysik der Sitten* hinaus, so sieht man, daß Kant die Existenz einer Art von Dilemma in Ethik und Moral durchaus zuläßt: Es gibt Konflikte von Gründen, die zwar im allgemeinen für eine Pflicht zureichend sind, allerdings nicht in dem Fall, da sie einander widerstreiten. Leider vollzieht Kant diese terminologisch wie sachlich aufschlußreiche Präzisierung seiner ethischen Theorie erst so spät. Auch führt er nicht weiter aus, was genau man unter einem Verpflichtungsgrund zu verstehen habe bzw. was einen solchen Grund

konstituiere. Vermutlich meint er jedoch, daß eine spezifische moralisch relevante Situation *prima facie* das Handeln nach einer bestimmten Regel verlangt. Wir dürfen nun sagen, nicht die stärkere Pflicht setze sich durch, sondern der stärkere *Grund* der Verbindlichkeit siege über den schwächeren:

Es können aber gar wohl zwei *Gründe* der Verbindlichkeit (*rationes obligandi*), deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist (*rationes obligandi non obligantes*), in einem Subjekt und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. – Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere *Verpflichtungsgrund* behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*). (*ibid.*)

Im Zweifelsfall müssen wir entscheiden, was unsere Pflicht *simpliciter* ist, und im strengen Sinne ist nur das „Pflicht“ zu nennen, was nach Auflösung des Konflikts der *Verpflichtungsgründe* bleibt.

Aus der *Grundlegung* kennen wir Kants Theorie, wie der kategorische Imperativ in moralisch relevanten Situationen Maximen auswertet und bestimmt, was moralisch verboten, geboten oder erlaubt ist. Im Detail wirft sie freilich erhebliche Probleme auf, doch wird es zunächst genügen, in sehr groben Zügen ein Bild dieses Verfahrens zu zeichnen: Ich überprüfe zunächst die Maxime, nach der zu handeln ich versucht bin. Wenn die Maxime sich, gemäß der ersten Variante des kategorischen Imperativs, als allgemeines Naturgesetz denken und wollen läßt, so ist die entsprechende Handlung erlaubt; wenn nicht, so ergeben sich im ersten Fall strenge, im zweiten weite bzw. verdienstliche Pflichten, aufgrund einer möglichen entgegengesetzten Maxime zu handeln. Das rein a priori gewirkte Gefühl der Achtung, welches auf das moralische Urteil folgt, ist als moralisches Motiv („Triebfeder“) dafür zuständig, als moralisch richtig erkanntes Handeln zumindest prinzipiell immer möglich zu machen. Allein der Handelnde ist schuld, wenn dies trotzdem nicht geschieht. Genuine moralische Dilemmata sind in diesem Modell nicht vorgesehen.

Im einzelnen ergibt sich folgendes: (i) Ein Konflikt innerhalb der strengen Pflichten scheint ausgeschlossen, wenn man annimmt, daß sie Unterlassenspflichten sind. (ii) Konflikte der Verpflichtungsgründe weiter Pflichten wird es geben, doch werden sie innerhalb des Spielraums, den weite Pflichten bieten, aufgelöst werden können. (iii) Strenge Pflichten dürfen nicht zugunsten verdienstlicher Pflichten gelockert werden. Ich darf zum Beispiel – so scheint es zumindest in weiten Teilen des Kantischen Corpus – auch dann nicht lügen oder betrügen, wenn anderen Menschen damit geholfen werden kann.

Der Grund für den Primat der strengen Pflichten dürfte darin liegen, daß man diejenigen Maximen, die sich als allgemeines Gesetz nicht einmal denken lassen, als allgemeines Gesetz auch nicht wollen kann, während die Umkehrung nicht gilt: Wir könnten die engen Pflichten auch mit dem schwächeren Argument begründen, man könne entsprechende Maximen als allgemeines Gesetz nicht *wollen*, während das stärkere Argument, man könne eine Maxime nicht einmal als allgemeines Gesetz *denken*, Maximen, die gegen weite Pflichten verstoßen, nicht treffen. So überwiegt die eine Begründung die andere, der Denkmöglichkeit gebührt der höhere

Stellenwert (vgl. IV:424 oben: „... weit gefehlt, daß man auch noch wollen könne ...“) Für Kant muß das Gebot der Vernunft im Moralischen, wie überhaupt, immer eindeutig sein.

Damit sind wir abermals zu dem Ergebnis gelangt, daß es genuine moralische Dilemmata im Rahmen der Kantischen Ethik nicht gibt; denn einen Konflikt von Verpflichtungsgründen, der sich restlos auflösen läßt, mag man kaum mehr ein „Dilemma“ nennen. Es ist besser, von einem scheinbaren Dilemma zu sprechen. Doch dann verwundert es, wie groß die Schwierigkeiten sind, die solche „Scheindilemmata“ Kant bereiten.

§ 2. Beispiele moralischer Konflikte: die „Tugendlehre“

Die reichhaltigste Kantische Sammlung von Beispielen moralischer Pflichten findet sich in der „Tugendlehre“ der *Metaphysik der Sitten*. Dort werden auch problematische Fälle kollidierender Pflichtgründe zwar genannt, in der Folge jedoch nicht erschöpfend besprochen, so daß der Leser im unklaren darüber bleibt, wie diese „casuistischen Fragen“ vom moralischen Standpunkt aus zu bewerten sind. Wir dürfen wohl annehmen, daß auch Kant selbst zum Teil im unklaren über ihre Auflösung war. Es ist allerdings auffällig, daß er gerade dann eine Schwierigkeit sieht, die er leider für uns nicht auflöst, wenn der Grund einer strengen Pflicht, eine bestimmte Handlung zu unterlassen, angesichts eines anderen, offenbar stärkeren Verpflichtungsgrundes in den Hintergrund treten soll. Es fragt sich, ob in solchen Fällen der prominentere Zweck die *prima facie* moralisch bedenklichen Mittel heiligt.

Werfen wir einen Blick auf ein sehr aufschlußreiches Beispiel aus der „Tugendlehre“, das des Suizids. Gleich am Anfang der Untersuchung stellt Kant fest, die Selbsttötung verdiene erst dann den Namen „Selbstmord (homicidium dolosum)“, wenn „bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist“. Damit besteht prinzipiell die Möglichkeit einer Selbsttötung, die nicht Selbstmord ist, obgleich Kant im Folgenden die „Selbstentleibung“ pauschal als „Verbrechen“ und Mord bezeichnet und somit diese Möglichkeit wiederum zu leugnen scheint. Dies wird dadurch begründet, daß Suizid – dem *volenti non fit iniuria* zum Trotz – die Sittlichkeit in der eigenen Person „zernichte“ und einer beliebigen Verfügung der Person als „homo noumenon“ über den Menschen als „homo phaenomenon“ gleichkomme, obwohl dieser jenem „zur Erhaltung anvertrauet war“ (VI:423). Der Grund scheint ferner zu sein, daß die Beliebigkeit durch die „pathologische“ Motivation des Selbstmordes bedingt ist. Nicht die Vernunft, sondern die Sinnlichkeit liefert die Gründe für den Selbstmord, und damit gilt umgekehrt auch, daß der Mensch als „homo phaenomenon“ sich anheischig macht, über die Person als „homo noumenon“ zu verfügen und den Menschen zu vernichten (selbst wenn Kant das an dieser Stelle nicht ausdrücklich sagt).

Die Möglichkeit einer Selbsttötung, die nicht Selbstmord und damit auch kein „Verbrechen“ ist, leuchtet in den bereits erwähnten sogenannten „casuistischen Fragen“ wieder auf, die Kant an das Ende des Artikels stellt, ohne sie aufzulösen: Kant fragt, ob es Selbstmord sei, sich „in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland

zu retten“, ob man einem ungerechten Todesurteil durch Selbsttötung zuvorkommen dürfe; ob ein mit Tollwut infizierter Mensch, der keine Heilungschancen habe, sich umbringen dürfe, damit er nicht „in seiner Hundewut (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte“ (VI:423 f.). Ferner:

Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermutlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genötigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachteilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nötig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuten? (VI:423)

Hier ist, wie überhaupt, der verfolgte Zweck für die moralische Bewertung einer Handlung entscheidend. Er wird in der *Maxime* spezifiziert, die der kontroversen Handlung zugrundeliegt. Selbstmord ist als solcher ein Verbrechen und eine Verletzung der Pflicht gegen mich selbst, denn er erfolgt *ex vi definitionis* aus „niederer“, selbstischen Motiven (etwa, um das Beispiel der *Grundlegung* zu zitieren, weil ich meiner Existenz überdrüssig bin und es mir „aus Selbstliebe“ zur *Maxime* mache, „wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen“ [IV:421]). Zum anderen mag Selbsttötung erlaubt sein (im Fall des ungerechten Todesurteils), ja sogar moralisch geboten (im Falle Friedrichs des Großen in der Kriegsgefangenschaft oder im Fall des Menschen, der tollwütig wird): Dann ist die Verfügung der Person als „homo noumenon“ über den Menschen als „homo phaenomenon“ nicht mehr beliebig, und ein letzter moralischer Akt könnte rechtfertigen, daß die Grundlage für weitere moralische Handlungen des Individuums durch Selbsttötung zerstört wird. Im Einzelfall dürfte jedoch unklar sein, ob es sich um – unmoralischen – Selbstmord oder um – moralisch gerechtfertigte oder sogar gebotene – Selbsttötung handelte.

§ 3. Ein Dilemma: das vermeinte Recht, aus Menschenliebe zu lügen

Nach diesen allgemeinen Überlegungen zu moralischen Konflikten im allgemeinen und zum Problem der Selbsttötung im besonderen soll ein weiteres kontroverses Kantisches Dilemma näher betrachtet werden: der Fall, den Kant in seinem berühmtesten, wie die *Metaphysik der Sitten* 1797 erschienenen kleinen Aufsatz „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ vorträgt.¹ Zur Erinnerung: Benjamin Constant wird bei Kant mit den folgenden Sätzen zitiert:

Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Grundsatz gezogen hat, der so weit geht zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde. (*Über ein vermeintes Recht etc.*, VIII:425)

¹ Man vgl. zur Diskussion: Georg Geismann und Hariolf Oberer, *Kant und das Recht der Lüge* (Würzburg 1986).

Wie Kant weiter berichtet, möchte Constant derlei mißlichen Konsequenzen einer Pflicht, die Wahrheit zu sagen, dadurch aus dem Wege gehen, daß er die Pflicht des einen vom Recht des anderen abhängig macht:

Wo es keine Rechte gibt, gibt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen ist also eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Mensch aber hat das Recht auf eine Wahrheit, die Anderen schadet. (ibid.)

Dem begegnet Kant zunächst mit dem vollkommen plausiblen, wenngleich nicht sehr weitreichenden Einwand, der Ausdruck „ein Recht auf Wahrheit“ sei sinnlos. Man müsse sagen, „der Mensch habe ein Recht auf seine eigene *Wahrhaftigkeit* (veracitas), d. i. auf die subjektive Wahrheit in seiner Person“ (VIII:426), weil die objektive Wahrheit nicht vom Willen des Subjekts anhängig sei. Somit gelangen wir zu einer Neuformulierung des Problems, das in doppelter Form auftritt:

Nun ist die *erste Frage*: ob der Mensch in solchen Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die *Befugnis* (das Recht) habe, unwahrhaft zu sein. Die *zweite Frage* ist: ob er nicht gar *verbunden* sei in einer gewissen Aussage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nötigt, unwahrhaft zu sein, um eine ihn bedrohende Missetat an sich oder einem Anderen zu verhüten. (ibid.)²

Kant versucht im folgenden zu zeigen, daß die erste Frage nach einem möglichen Recht, aus Menschenliebe zu lügen, negativ zu beantworten ist. Folglich ist es, *a fortiori*, auch die zweite nach einer möglichen Pflicht zu lügen, um sich oder andere vor ungerechtfertigten Nachteilen zu schützen.

S 4. Recht, Tugend und Wahrhaftigkeit als Pflicht gegen sich selbst

Im Aufsatz über das „vermeinte Recht“ faßt Kant, dem durch die Frage nach dem *Recht* bestimmten Rahmen entsprechend, die Lüge nicht als die „größte Verletzung der Pflicht eines Menschen gegen sich selbst“ auf (was sie in ethischer Perspektive natürlich bleibt), sondern als Verletzung der „formalen Pflicht des Menschen gegen jeden“ (VIII:426):

Ich mag hier nicht den Grundsatz bis dahin schärfen, zu sagen: „Unwahrhaftigkeit ist Verletzung der Pflichten gegen sich selbst.“ Denn dieser gehört zur Ethik; hier aber ist von einer Rechtspflicht die Rede. – Die Tugendlehre sieht in jener Übertretung nur auf die *Nichtswürdigkeit*, deren Vorwurf der Lügner sich selbst zuzieht. (VIII:426 Anm.)

In der „Tugendlehre“ der *Metaphysik der Sitten* wird das Lügeverbot deshalb in moralphilosophischer Perspektive als Angelegenheit der Pflicht gegen die eigene

² Das Beispiel ist wohlgermerkt so gewählt, daß der Gefragte nicht ausweichen kann. Es ist auch nach Kant nicht notwendig, daß man immer alles sagt, was man weiß, doch dieser Ausweg kann hier nicht beschritten werden, weil der Befragte unter Zugzwang steht: Nichts zu sagen bedeutete vermutlich, den Freund zu verraten.

Person behandelt. Dort schreibt Kant, die Lüge sei „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde“ (VI:429). Kant muß im Aufsatz über das „vermeinte Recht“ jedoch von vornherein von diesem wichtigen Grund für die Pflichtwidrigkeit der Lüge abstrahieren, denn wie die subjektiven Gründe, weshalb wir gesetzmäßig handeln, sind Pflichten gegen die eigene Person im rechtlichen Zusammenhang belanglos. Daß dies entscheidende Argument für das Lügeverbot Kant schon durch den gewählten Rahmen des Rechts nicht zur Verfügung steht, macht seine Begründung in unserem Fall noch schwieriger.³

Alle an die zitierte Anmerkung anknüpfenden Versuche jedoch, Kant aus seiner prekären Lage mit dem Hinweis herauszureden, es gehe ihm hier nur um das Recht, nicht um die Ethik, sind bei näherer Betrachtung des Textes zum Scheitern verurteilt. Natürlich ist für ihn jede Lüge eine Verletzung der Pflicht gegen die eigene Person und zieht den Vorwurf der Nichtswürdigkeit nach sich, auch wenn er diesen Gedanken hier im rechtlichen Kontext nicht weiter verfolgt. Einen Konflikt des Rechts mit der Moral darf es nicht geben.

Schon auf der ersten Seite des Aufsatzes, in der Fußnote zur Fußnote des Übersetzers K. Fr. Cramer zum Text Constants, gibt Kant zu, dies – d. h. daß eine Lüge im genannten Fall ein „Verbrechen“ wäre – „wirklich an irgend einer Stelle“, deren er sich „aber jetzt nicht mehr besinnen“ könne, gesagt zu haben (VIII:425 Anm.).⁴ Der Anmerkung des Übersetzers entnehmen wir übrigens, daß ihm Michaelis aus Göttingen darin zugekommen war.

Wir müssen letztlich eingestehen, daß Kant in diesem Aufsatz vehement eine unbedingte Wahrhaftigkeitspflicht vertritt: Man darf – aus rechtsphilosophischer wie aus ethischer Sicht – auch dann nicht unwahrhaftig sprechen, wenn dies die einzige Möglichkeit ist, einen unschuldigen Menschen vor dem Tode zu retten:

Es ist also ein heiliges, unbedingt geltendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen *wahrhaftig* (ehrlich) zu sein. (VIII:427)

Des weiteren rekapituliert er gegen Ende des Aufsatzes, indem er auf den Constantschen Text zurückkommt:

Der „deutsche Philosoph“ wird also den Satz (S. 124): „Die Wahrheit ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher *ein Recht auf die Wahrheit hat*,“ nicht zu seinem Grundsatz annehmen: erstlich wegen der undeutlichen Formel desselben, indem Wahrheit kein Besitztum ist, auf welchen dem Einen das Recht verwilligt, Anderen aber verweigert werden könne; dann aber vornehmlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit (als von welcher hier allein die Rede ist) keinen Unterschied zwischen Personen macht, gegen die man diese Pflicht haben, oder gegen die man sich auch von ihr lossagen könne, sondern weil es *unbedingte Pflicht* ist, die in allen Verhältnissen gilt. (VIII:428–429)

³ Zudem scheint fraglich, ob eine unwahrhaftige Aussage, die den Freund retten soll, überhaupt eine Verletzung der Pflicht gegen die eigene Person ausmachen muß. Also stände Kant dies Argument womöglich auch dann nicht zur Verfügung, wenn er den rechtlichen Rahmen des Aufsatzes verließ. Vgl. das unten in § 9 zum ersten „Erklärungsversuch“ Gesagte.

⁴ Die Herausgeber der Akademieausgabe vermerken, daß es auch ihnen nicht gelungen ist, diese Stelle ausfindig zu machen. Es liegt die Vermutung nahe, Kant habe sich Michaelis' „Schuh, der ihm gar nicht gehörte (der ihm aber wie angemessen paßte), angezogen“ (Oberer).

Diese und andere Äußerungen sprechen eine deutliche Sprache: Gleich welchen Rahmen man wählt, es ist immer verboten zu lügen, und – was Kant für das gleiche hält – Wahrhaftigkeit allen Menschen gegenüber ist stets absolute Pflicht.

S 5. Kants Versuch der Begründung einer unbedingten Wahrhaftigkeitspflicht

Kant versucht seine These, man müsse unbedingt wahrhaftig sein, damit zu begründen, jede Lüge als solche sei schädlich. Wenn sie auch nicht notwendig einem einzelnen Menschen schade, so schade sie doch „der Menschheit überhaupt“ (VIII:426). Kant schreibt auch, durch die Lüge tue man „im wesentlichsten Stücke der Pflicht *überhaupt* Unrecht“ (ibid.) und führt das folgendermaßen aus:

[...] ich mache, so viel an mir ist, daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird. (ibid.)

Mit Bezug auf die juristische Definition der Lüge, *mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*, sagt Kant, der Zusatz, „daß sie einem Anderen schaden müsse“, sei überflüssig, denn das sei ohnehin der Fall. Sie schade „jederzeit einem Anderen, wenn gleich nicht einem andern Menschen, sondern der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht“ (VIII:426). Damit wird, wie aus dem vorangegangenen erhellt, gemeint sein, gemäß dem Spruch „Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht“ werde die Rechts- und Vertrauensgrundlage zusammenlebender Menschen schon dadurch, daß man einzelne Akte der Unwahrhaftigkeit erlaubt, ins Wanken gebracht und schließlich zerstört. Später sagt er, durch eine Lüge, die „in der Tat niemandem Unrecht tue“, werde doch „das Prinzip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich notwendigen Aussagen *überhaupt*“ verletzt. Er nennt dies „formaliter, obgleich nicht materialiter, Unrecht“ tun (VIII:429).⁵

Diese Begründung einer unumstößlichen Wahrhaftigkeitspflicht ist jedoch nicht recht plausibel. Denn die These will gar nicht einleuchten, die „Rechtsquelle“ werde schon dadurch unbrauchbar gemacht, daß man vereinzelt Unwahrhaftigkeit erlaubt, wenn damit ein großes *Unrecht* verhindert werden kann. Daß solche Lügen einen Dammbbruch auslösen, steht kaum zu befürchten. Es ist, ganz im Gegenteil, der Rechtssicherheit abträglich, wenn jedermann befürchten muß, die übertriebene Ehrlichkeit seiner Freunde trage dazu bei, daß ihm ein Unrecht zugefügt, im äußersten Fall sogar das Leben genommen werde. Da hat Constant ganz recht.

⁵ Es ist Unrecht formaliter, nicht materialiter, weil dem Belogenen in unserem Beispiel kein Unrecht zugefügt wird. Er hat in der Tat kein Recht auf die Wahrhaftigkeit des Gefragten. Doch Kants Ansicht nach darf das Verbot der Lüge (bzw. das Gebot der Wahrhaftigkeit) eben nicht von einem Recht des anderen abhängig gemacht werden. Deshalb ist die Lüge für ihn in jedem Fall ein formales Unrecht.

§ 6. Lüge, Recht und Zufall

Kant scheint der Ansicht zu sein, daß man rechtlich, oder doch zumindest zivilrechtlich, nicht belangt werden kann, wenn man nur bei der Wahrheit bleibt, während man sich durch eine Lüge, sollte sie schädliche Folgen haben, möglicherweise strafbar macht:

Diese gutmütige Lüge *kann* aber auch durch einen *Zufall* (casus) strafbar werden nach bürgerlichen Gesetzen; was aber bloß durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äußeren Gesetzen als Unrecht abgeurteilt werden. Hast du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht Umgehenden *durch eine Lüge* an der Tat verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben, die unvorhergesehene Folge mag sein, welche sie wolle. (VIII:426f.)⁶

Es ist fragwürdig, ob das seit 1794 geltende *Preußische Allgemeine Landrecht* diesen Schluß rechtfertigt. Es sieht allerdings vor, daß man für schädigende Folgen verantwortlich gemacht werden kann, wenn man „versehentlich“ (heute: fahrlässig) gehandelt hat, ferner, daß man nur für freie Handlungen verantwortlich gemacht werden kann (ALR Erster Teil, Titel III, §§ 1 ff.). Kant hält nun die wahrhaftige Aussage nicht für eine freie Handlung, weil ich gesetzlich zu ihr verpflichtet bin. Dann wäre ich natürlich auch für die Folgen meiner wahrhaftigen Aussage nicht verantwortlich. Doch dies ist gerade die Frage. Kant setzt die legale Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit voraus, obwohl sie erst bewiesen werden sollte.⁷

So ist denn auch wahrscheinlicher, daß Kant diese seltsamen Forderungen aus der bereits erwähnten „juristischen“ Definition der Lüge, sie sei eine Falschaussage zum Schaden eines anderen, zu ziehen meint: Der Schaden, und damit die juristische Strafbarkeit, ergibt sich dann aus dem Zufall, daß Mörder und Freund doch noch zusammentreffen, weil der Gefragte gelogen hat.

Noch nicht einmal aus der erwähnten Definition folgt jedoch, daß man sich durch eine wahrhaftige Aussage nicht der Beihilfe zum Mord schuldig macht. Dies, nicht die Analyse Kants, dürfte sich mit der Falleinschätzung damaliger und heutiger Juristen decken.

Wie haben wir unter der Voraussetzung einer unbedingten Wahrhaftigkeitspflicht die Situation zu bewerten, in welcher der Freund aus dem Constantschen Beispiel durch eine pflichtgemäß wahre Aussage ums Leben kommt? Auch hier kommt für Kant der Zufall ins Spiel:

Es war nur der Zufall (casus), daß die Wahrhaftigkeit der Aussage dem Einwohner des Hauses schadete, nicht eine freie *Tat* (in juristischer Bedeutung). Denn aus seinem Rechte, von einem Anderen zu for-

⁶ Es ist eigenartig, daß Kant nur von den „unvorhergesehenen Folgen“ einer wahrhaftigen Aussage spricht, die in unserem Beispiel doch kaum relevant sind; denn es ist sinnvollerweise nur so zu konstruieren, daß die Mordabsichten des Menschen, der nach dem Freund fragt, zumindest müssen erahnt werden können. (Andernfalls hätte die Frage nach dem Recht zu lügen keinen Sinn.)

⁷ Ich danke Herrn Prof. Dr. jur. Wolfgang Sellert (Göttingen) und Herrn Dr. jur. Klaus Goecke (Berlin) für wertvolle juristische Hinweise und Gespräche; sowie an dieser Stelle auch Diskussionsteilnehmern in Venedig, Blaubeuren, Göttingen, Bradfield, Berlin und Hannover für ihre Beiträge.

dem, daß er ihm zum Vorteil lügen solle, würde ein aller Gesetzmäßigkeit widerstreitender Anspruch folgen. Jeder Mensch aber hat nicht allein ein Recht, sondern sogar die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht umgehen kann: sie mag nun ihm selbst oder Anderen schaden. Er selbst tut also hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen *verursacht* der Zufall. (VIII:428)

Wenn allerdings der Befragte wie in unserem Beispiel ahnte, was der Mörder vorhatte, und er dem Mörder hilft, indem er pflichtgemäß Auskunft gibt, anstatt, aus welchem Motiv auch immer, die Unwahrheit zu sagen, so kann von Zufall, der den Schaden verursacht, im Grunde nicht mehr die Rede sein; selbst wenn keine notwendige Verbindung zwischen Wahrhaftigkeit und Mord besteht. Auch darin ist Kants Ehrenrettung unumschränkter Wahrhaftigkeit höchst unplausibel.

§ 7. Vorüberlegungen zu einer „kantischen“ Lösung des Problems

Mag der Philosoph Immanuel Kant im Jahre 1797 eine absolute Wahrhaftigkeitspflicht auch für unumgänglich gehalten haben, so bleibt es eine berechnete Frage, ob seine Ethik notwendig auf diesen Schluß führt. Einen Hinweis darauf, wie man die Antwort Kants verbessern und wenn schon nicht ihn selbst, so doch seine Theorie gegen eine übertriebene Wahrhaftigkeitsliebe in Schutz nehmen kann, gibt der Titel des Aufsatzes. Es soll, so Kant, von einem vermeinten, also trügerischen Recht, „aus Menschenliebe“ zu lügen, gehandelt werden. Deshalb ist von vornherein klar, daß es ein solches Recht im Rahmen der Kantischen Ethik nicht geben kann; denn eine entsprechende *Maxime* wird die Prüfung durch den kategorischen Imperativ nicht überstehen.

Wir können uns leicht Fälle denken, in denen aus Menschenliebe zu lügen tatsächlich – nach allgemeinen moralischen Vorstellungen – unzulässig wäre. Halten wir etwa einen Verbrecher in unserem Haus versteckt, so ist es durchaus nicht erlaubt, die Polizistin zu belügen, die uns fragt, wo er sich aufhalte. Auch der Fall, in dem ich meinem Freund aus Zuneigung durch eine Lüge helfe, mit der ich ihm einen großen Vorteil verschaffe, scheint moralisch nicht vollkommen unbedenklich zu sein. Für Kant sind in all diesen Fällen Motivation und *Maxime* der Handlung moralisch gleichwertig, denn die Menschenliebe als „pathologisches“ Gefühl ist als solches moralisch blind. Es ist für das Verständnis der Kantischen These entscheidend wichtig, daß eine *Maxime*, aus Menschenliebe zu lügen, nicht zulässig ist, weil wir nicht wissen können, wo die Menschenliebe hinfällt. Diese Überlegung verleiht dem Beispiel eine gewisse Plausibilität. Es fragt sich allerdings, wie nahe der – wie Kant zu pauschal sagt – „Vorteil“, auf den die Unwahrhaftigkeit zielt, der Rettung eines unrechtmäßig bedrohten Menschenlebens kommen muß, bis sich diese Plausibilität verflüchtigt; und wenn es auch normalerweise so sein mag, daß wir die strenge Wahrhaftigkeitspflicht nicht zugunsten der weiteren Hilfspflicht verletzen dürfen, so scheint es hier, da es um ein unschuldiges Menschenleben geht, auch kaum noch angemessen, von einem Fall zu sprechen, der unter das Hilfsgebot fällt. Gibt es nicht auch eine Pflicht, Menschen vor ungerechtfertigtem

Schaden zu schützen, zumal wenn es dabei um ihr Leben geht? Oder, wählen wir die negative Formulierung einer Unterlassungspflicht, nichts zu tun, was anderen ungerechterweise zum Schaden gereichen könnte? Kants moralische Rekonstruktion der Situation scheint unangemessen.

Überdies sind Zweifel geboten, ob sich aus dem kategorischen Verbot, aus Neigung zu lügen, eine unumstößliche Wahrhaftigkeitspflicht für alle unsere Äußerungen ableiten läßt, wie Kant zumindest in unserem Aufsatz zu meinen scheint. Die folgt nämlich durchaus nicht, solange wir nicht gezeigt haben, daß man unmöglich aus Pflicht „lügen“ oder doch zumindest die subjektive Unwahrheit sagen darf. Somit legt der Titel des Aufsatzes, indem er explizit die Menschenliebe als Motiv nennt, nahe, daß eine Unwahrhaftigkeit eventuell zulässig sein könnte, wenn ihr Motiv nicht Menschenliebe ist. Nur in dem Fall, da die moralisch blinde Menschenliebe mein Urteil und dessen Ausführung bestimmt, ließe sich plausibel machen, daß durch die Lüge die ‚Rechtsquelle‘ allgemein verdorben wird. An die Stelle dieses moralisch blinden Gefühls müßte freilich das durch reine Vernunft gewirkte praktische Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz treten, das mit dem moralischen Urteil einsetzt, es sei in dieser besonderen Situation moralisch geboten, die Unwahrheit zu sagen. Dann bestände die Möglichkeit, aus vernünftigen Gründen – aus Pflicht, nicht aus Neigung, aus Achtung, nicht aus „pathologischer“ Menschenliebe – nach einer Maxime zu handeln, die den Schutz des Freundes ermöglicht.

Diverse Beispiele aus dem Suizidparagrafen der „Tugendlehre“ verdeutlichen die moralische Ambivalenz, die einzelnen Akten zukommen kann: Während es zum „partiellen Selbstmorde“ zu zählen ist, wenn sich jemand einen Zahn ausreißt und ihn verschenkt oder verkauft, „um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Kastration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können“, ist für Kant eine medizinisch notwendige Amputation moralisch ebenso unbedenklich wie das Haarschneiden, was „als Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden“ kann – es sei denn, man tut dies, um die Haare zu verkaufen, ein Fall, den Kant als „nicht ganz schuldfrei“ bezeichnet (VI:423).

An dieser Stelle wird der zum Teil groteske Charakter dessen, was man Kants Rigorismus des Urteils (im Gegensatz zur Motivation) nennen könnte, besonders deutlich. Der kategorische Imperativ gebietet mit absoluter Notwendigkeit: Sich nicht einen Zahn auszureißen, um ihn aus Geldgier zu verkaufen oder auch nur, womöglich aus Menschenliebe, zu verschenken, ist eine ebenso strenge Pflicht wie das Verbot, andere Menschen zu täuschen und zu hintergehen. Zudem müssen viele der Pflichten, die wir für besonders wichtig für die Ethik halten, hinter diesen Pflichten zurückstehen: Dem Hilfsgebot als weitere Pflicht darf man, so scheint es, nur im Rahmen der engen Pflichten nachkommen. Kants Behandlung des Beispiels aus dem Aufsatz über das vermeinte Recht, aus Menschenliebe zu lügen, ist eine extreme Anwendung dieses Prinzips, in der sogar die Rettung eines unschuldigen Menschenlebens als bloße Hilfespflicht gilt. Der kategorische Charakter des moralischen Gebots bewirkt in all diesen Fällen, daß man selbst dann, wenn man die paradoxen Behauptungen Kants akzeptiert, nicht mehr sagen darf, die eine Handlung

(in unserem Beispiel: die Wahrheit zu sagen) sei *besser* als die andere (den Freund zu retten). Die letztgenannte ist schlicht moralisch falsch, die erstgenannte moralisch geboten. Diese Schwarzweißmalerei, die eine unumgängliche Folge des kategorischen Charakters des moralischen Imperativs ist, ist einer der Aspekte der Ethik Kants, die am wenigsten zu überzeugen vermögen.

§ 8. Des Widerstreits Lösung: Unwahrhaftigkeit aus Pflicht

Dennoch: Kann es eine „kantische“ Pflicht geben, zum Schutz von Menschen zu lügen? Wir verlassen nun endgültig den Boden reiner Kantexegese. Sei's drum.

Zunächst muß auf dem Weg zu einer solchen Pflicht sprachlich diejenige Unterscheidung eingeführt werden, die im Falle der Selbsttötung bzw. des Selbstmordes, aber nicht so klar im Fall der Lüge, schon in unserer Alltagssprache angelegt ist. So könnten wir beispielsweise sagen, Lügen sei in jedem Fall ein Verbrechen, während es nicht als solches schon ein Verbrechen ist, wenn man absichtlich die Unwahrheit sagt (oder, genauer, unwahrhaftig spricht). Das absolute Lügeverbot entspräche damit nicht mehr einer absoluten Wahrhaftigkeitspflicht, und die Lüge könnte nicht mehr pauschal als „vorsätzlich unwahre [unwahrhaftige!] Deklaration gegen einen anderen Menschen“ oder gegen sich selbst definiert werden: Es gäbe unwahrhaftige Deklarationen, die keine Lügen wären, und Fälle, in denen es erlaubt ist oder sogar geboten, daß wir unwahrhaftig sind. Eine Lüge müßte als absichtlich unwahrhaftige Deklaration aus niederen, „pathologischen“, pflichtwidrigen etc. Motiven bestimmt werden. Damit gilt sogar noch das Dictum der „Tugendlehre“, die Lüge brauche nicht schädlich zu sein, „um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer“ (VI:430). Die Lüge behält all die stark moralischen Untertöne, die sie bei Kant hat. Doch sie ist nicht mehr die einzige Art absichtlicher Unwahrhaftigkeit.

Kehren wir zum Parallellfall der Selbsttötung zurück: Kant erwägt zumindest, es könne erlaubt sein, „dem *ungerechten* Todesurteil seines Oberen durch Selbsttötung zuvorzukommen“ (VI:423, Kursivdruck J.T.), und läßt dabei als offenbar selbstverständlich unausgesprochen, daß es nicht erlaubt ist, ein gerechtes Todesurteil vorwegzunehmen. Wenn in diesem Falle die (mangelnde) Gerechtigkeit der Umstände eine so entscheidende Rolle spielen könnte, warum, fragen wir uns, dann nicht auch im Falle der Lüge? Schließlich wurde hier die Frage ganz ähnlich formuliert: Dürfen oder sollen wir die Unwahrheit sagen, wenn uns „ungerechter Zwang“ nötigt?

Eine Komplikation haben wir bislang noch nicht bedacht, die den Fall der Lüge um einiges vertrackter macht als den der Selbsttötung: Zwar ist es übertrieben, zu sagen, bei der kleinsten, zudem begründeten Ausnahme von der strengen Wahrhaftigkeitspflicht „mache ich, soviel als an mir ist, daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen“ (VIII:426). Doch die bloße Möglichkeit, den Tod des Freundes durch eine unwahrhaftige Aussage abzuwenden, beruht darauf, daß Menschen allgemein, und zwar gerade auch in Fällen wie diesem,

die Wahrheit sagen. Denn wäre allgemein bekannt, daß Unwahrhaftigkeit dann – oder auch nur dann – erlaubt ist, wenn damit ein Mensch vor ungerechtfertigtem Schaden geschützt werden kann, so erübrigte sich die Frage, ob sich der Freund im Haus befinde, weil ohnehin niemand der Antwort Glauben schenken möchte.

Dabei ist allerdings zu bedenken, daß die Unwahrhaftigkeit nicht der Zweck meiner irreführenden Aussage ist; der Zweck besteht vielmehr darin, den Freund – oder auch jeden anderen in ähnlicher Situation, er mag mein Freund sein oder nicht – vor unrechtmäßigem Schaden an Leib und Leben zu schützen; und das wäre unter Umständen auch dann gegeben, wenn sich der Mörder nicht auf meine Aussage verläßt, weil er weiß, daß Menschen in solchen Situationen im allgemeinen lügen, weil er dann zumindest auf diesem Wege nicht mehr versuchen wird, an den Freund heranzukommen.

Freilich kann „der mit Mordsucht Umgehende“ dann zu anderen Mitteln greifen, um sein Ziel zu erreichen. Das Beispiel ist in so groben Zügen skizziert, daß wir kaum abschätzen können, wie er handelte, wenn er wüßte, daß er sich nicht auf unsere Aussage verlassen könnte. Wir müssen deshalb versuchen abzuschätzen, ob die Unwahrhaftigkeit den Zweck, jenem Menschen das Leben zu retten, am besten erreicht.⁸

Doch die möglichen Handlungen des Mörders, der erst gar nicht versucht, freundlich anzufragen, ob sich der Freund in unserem Haus befinde, können nicht für die Begründung einer uneingeschränkten Wahrhaftigkeitspflicht in Anspruch genommen werden. Denn wir sind – und dies ist gut Kantisch – nicht dafür verantwortlich, was ein Bösewicht tut, wenn seine Absicht dadurch vereitelt wird, daß er weiß, er kann sich auf unsere Aussage nicht verlassen. Somit kann die Schwierigkeit, die sich bei der Verallgemeinerung einer Maxime, „Ich will nichts tun, wodurch jemand voraussichtlich unrechtmäßigen Schaden erleidet“,⁹ zu ergeben scheint, wenn man zu diesem Zweck gegebenenfalls aus Pflicht sagt, was man selbst nicht für wahr hält, nicht als Argument dafür angeführt werden, daß die „Lüge“ auch in unserem Fall nach dem kategorischen Imperativ als moralisch falsch zu gelten hat. Diese Maxime besteht zweifellos die Prüfung durch den kategorischen Imperativ: Ich kann sehr wohl als ein allgemeines Gesetz wollen, daß alle Menschen nach Möglichkeit unrechtmäßigen Schaden verhindern.

Kant ist, so scheint es nun, über sein Ziel hinausgeschossen. Das absolute Gebot der Wahrhaftigkeit darf auch innerhalb seines ethischen Systems eingeschränkt werden, wenn man in einer Situation konfligierender Verbindlichkeitsgründe aus Pflicht und auf Grund der richtigen Maxime handelt. Wir müssen die zweite Frage nach der Pflicht zur Unwahrhaftigkeit positiv beantworten (und *a fortiori* auch die erste): Man ist ‚gebunden‘, in einer Aussage, zu der uns *ungerechter* Zwang nötigt,

⁸ Wir wissen auch nicht genau, wie er sich verhält, wenn wir ihn tatsächlich in die Irre führen. Kant zieht nur die recht unwahrscheinliche Möglichkeit in Betracht, daß er uns unverrichteter Dinge verläßt. Doch darauf kommt es Kant, für den die Aussage des Hauseigentümers den Kern des Problems ausmacht, auch gar nicht an.

⁹ Oder: Ich will unrechtmäßigen Schaden nach Möglichkeit verhindern etc. Würde eine solche Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben, gäbe es freilich auch keine „mit Mordsucht Umgehenden“ mehr.

unwahrhaftig zu sein, um damit eine drohende ‚Missetat‘ an uns selbst oder an anderen zu verhüten, nur nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht. Dies Ergebnis ist in mancher Hinsicht kantischer als Kants eigener Vorschlag. Ein Recht, aus „pathologischer“, d. h. vernunftloser, blinder Menschenliebe zu lügen, gibt es nach wie vor nicht, und die allgemeine Wahrhaftigkeitspflicht ist auch nicht von einem Constantschen Recht des anderen auf Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit abhängig.

Überträgt man dies auf den Bereich des Rechts, für das die Gesinnung der Handelnden keine Rolle spielt, weil bloß die Legalität betrachtet wird, so ergibt sich, daß unwahrhaftige Aussagen dann als legitim zu gelten haben, wenn in den gegebenen Umständen der gute Grund vorgelegen hat, daß ein Unrecht verhindert werden konnte; ob sich der Handelnde von ihm hat leiten lassen oder ob er beispielsweise auf eine Belohnung spekuliert hat, interessiert dann nicht weiter.

§ 9. Erklärungsversuche

Warum also hat Kant der Wahrhaftigkeit diesen ungebührlich hohen, absoluten Stellenwert eingeräumt? Die folgenden drei Antworten, zwei philosophische und eine biographische, scheinen insgesamt am plausibelsten:

Es ist erstens möglich, daß Kant die Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber für so grundlegend und die Unwahrhaftigkeit für so verführerisch hielt, daß er bei jeder, schon der kleinsten Ausnahme fürchtete, der Charakter des Unwahrhaftigen könnte dadurch verdorben werden. Das ist um so prekärer, als die äußere Unwahrhaftigkeit, auf die Kant im rechtlichen Kontext des Aufsatzes nur achten kann, immer auch mit innerer Unwahrhaftigkeit einherzugehen scheint, die wiederum der Nährboden für Unwahrhaftigkeit anderen Menschen gegenüber ist.¹⁰

Darauf, daß Kant Ausnahmen von der strengen Wahrhaftigkeitspflicht aus moralpsychologischen Gründen fürchtete, deutet auch der Schluß des besprochenen Aufsatzes:

Der, welcher die Anfrage, die ein Anderer an ihn ergehen läßt: ob er in seiner Aussage, die er jetzt tun soll, wahrhaft sein wolle oder nicht, nicht schon mit Unwillen über den gegen ihn hiermit geäußerten Verdacht, er möge auch wohl ein Lügner sein, aufnimmt, sondern sich die Erlaubnis ausbittet sich erst auf mögliche Ausnahmen zu besinnen, ist schon ein Lügner (in potentia); weil er zeigt, daß er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an sich selbst anerkenne, sondern sich Ausnahmen vorbehält von einer Regel, die ihrem Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist, weil sie sich in dieser geradezu selbst widerspricht. (VIII:430)

¹⁰ Man denkt an den Rat, den ein anderer Pedant, Polonius, in Shakespeares *Hamlet* seinem Sohn Laertes zum Abschied erteilt:

This above all – to thine own self be true,
And it must follow, as the night the day,
Thou canst not then be false to any man.
Farewell. My blessing season this in thee!
(Shakespeare, *Hamlet* I.iii)

Der Aufsatz zur Lüge könnte so als ein Aufruf verstanden werden, den Anfängen aller Unwahrhaftigkeit zu widerstehen, weil die Gefahr sehr groß ist, daß alle Hilfe zu spät kommt.

Wir werden Kant zugestehen, daß die Gefahr der Selbsttäuschung besteht und daß Selbstbetrug auch leicht den Betrug anderer nach sich zieht, und umgekehrt, indem wir wähnen, nach moralischen Maximen zu handeln, und letztlich doch unseren Neigungen folgen. Allein, das reicht nicht aus, um eine unbedingte Wahrhaftigkeitspflicht zu begründen. Denn wir werden noch immer fragen, ob dann, wenn wir nach einer festen Maxime der Unrechtsverhinderung handeln und wir die Fälle legitimer Unwahrhaftigkeit klar eingrenzen können, die Gefahren der Selbsttäuschung wichtiger ist als die Gefahr, die dem Freund durch meine Wahrhaftigkeit erwächst.

Es ist zudem gar nicht klar, daß die Irreführung eines Bösewichts ‚aus Pflicht‘ eine Pflicht gegen mich selbst verletzen oder innerer Unehrllichkeit Vorschub leisten sollte. Wir müssen uns in diesem Fall nicht, wie sonst wohl oft, selbst belügen, um unser Gewissen zu beruhigen. Es fehlt einer solchen Unwahrhaftigkeit aus Pflicht nach einer Maxime, Ungerechtigkeiten zu verhindern, vollkommen das Element der Selbstentzweiung oder Selbsttäuschung. Die Sinnlichkeit versucht nicht, der Vernunft ihre selbstischen Absichten aufzuschwatzen.

Zweitens. In der „Tugendlehre“ finden wir ein Argument, das die Wahrhaftigkeitspflicht teleologisch zu untermauern versucht. Argumente, die auf Naturzwecke rekurrieren, sind natürlich aus heutiger Perspektive noch problematischer, als sie es schon aus Kants Sicht waren oder doch hätten sein sollen. Dennoch will Kant die Verwerflichkeit der Lüge damit begründen, daß Sprache von Natur aus darauf angelegt sei, nützlich zu sein und Gedanken weiterzugeben, nicht sie zu verfälschen:

Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine bloß idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichtung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst. (VI:429)¹¹

Diesem Passus wird man entgegenen, daß dies in unserem Fall nicht geltend gemacht werden kann, weil Verlässlichkeit und Nützlichkeit zwar im allgemeinen gute Sachen sind – dann z.B. allerdings nicht, wenn mich ein Mörder fragt, ob sich mein Freund im Haus aufhalte. Schließlich haben wir aus dem ersten Ab-

¹¹ Kant scheint hier die nicht ganz triviale Voraussetzung zu machen, daß es einen ernstlichen Konflikt der Pflicht der Ehrlichkeit mit sich selbst und der Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen andere nicht geben kann.

schnitt der *Grundlegung* gelernt, daß nur ein guter Wille uneingeschränkt gut ist, Verlässlichkeit und Nützlichkeit eben nicht.

Wenn man sich denn auf das Wagnis teleologischer Begründungen einlassen will, könnte man überdies anführen, daß wir unsere Vermögen von der Natur nicht erhalten haben, um damit die Vermögen anderer Wesen auszulöschen. Kants Argument überzeugt für den speziellen Fall des Lügenaufsatzes also noch weniger als im allgemeineren Zusammenhang der „Tugendlehre“.

Die dritte Möglichkeit, Kants unbedingte Wahrhaftigkeit zu erklären, ist biographischer Natur und kommt deshalb allenfalls als *ultima ratio* in Betracht: Wenn man mit Kants Lebenslauf vertraut ist, liegt die Annahme verführerisch nahe, daß Kant wenn nicht vom Vernünfteln fehlgeleiteter Philosophie, vor dem er oft eindringlich warnt, so doch vom Pietismus verdorben wurde, mit dem er in Elternhaus und Schule aufwuchs. Vermutlich wird man ihm im Kreis der Familie und in den Jahren am Königsberger *Collegium Fridericianum*, das nach dem Vorbild der Franckeschen Anstalten in Halle gegründet wurde, versucht haben beizubringen, daß alle Unwahrhaftigkeit verwerflich sei und es eine legitime „Notlüge“ unter gar keinen Umständen geben könne. Es ist möglich, daß sich Kant allem Selbstdenken zum Trotz davon nie hat lösen können. Gegen diese biographische Erklärung spricht die liberale Position der Ethikvorlesungen (vgl. *Moral Mrongovius* XVII.2.2:1564).

§ 10. Folgen für Kants „Gesinnungsethik“

Auch die Konsequenzen, die sich aus einem Aufweichen der harten Wahrheitspflicht wie anderer fester Regeln für eine „Gesinnungsethik“ ergeben, mögen Kant davon abgehalten haben, überhaupt irgendeine Art von Unwahrhaftigkeit zu legitimieren. Das könnte auch die Unschlüssigkeit erklären, mit der er die „casuistischen Fragen“ behandelt. Denn es ergeben sich für eine Ethik, wie sie hier in Anlehnung an die „Tugendlehre“ der *Metaphysik der Sitten* skizziert wurde, erhebliche systematische Schwierigkeiten: Weil nunmehr die grundlegenden subjektiven Prinzipien einer Handlung (Maximen) vollends in den Mittelpunkt der Ethik gerückt sind und ein und derselbe Akt je nachdem, auf Grund welcher Maxime er erfolgt, moralisch geboten oder verboten sein kann, scheint sich beim Einzelfall alle Sicherheit moralischer Regeln zu verflüchtigen – obwohl es oft gerade ein Bedürfnis nach Sicherheit ist, das uns zu ethischer Theorie Zuflucht nehmen läßt, und obwohl kategorische moralische Gebote wie „Lüge nicht!“ oder „Begehe keinen Selbstmord!“ auch weiterhin absolut gelten.

Einerseits müssen wir uns, solange wir die Situation in moralisch neutralen Begriffen beschreiben, in den Fällen der Selbsttötung, des Haareschneidens und nun auch der Unwahrhaftigkeit von festen Richtlinien verabschieden, andererseits bleibt unklar, welche Begriffe in diesen Fällen Verwendung finden sollten, ob zum Beispiel der Begriff des Selbstmordes oder der Lüge angemessen ist.

Der kategorische Imperativ allein sagt uns nicht ‚a priori‘, wie im Angesicht eines moralischen Dilemmas diese oder jene Handlung zu bewerten ist. Wir müssen im-

mer nach der Maxime fragen, nach der gehandelt werden soll, doch können wir nicht nach beliebigen Maximen handeln. Welche Maximen wir wählen können, hängt von den Triebfedern (Motiven) ab, die uns zur Verfügung stehen. Maximen sind zunächst einmal subjektive Prinzipien von Handlungen und bestimmen Zwecke, die wir verfolgen *wollen*, und dann mit der Hilfe von untergeordneten Regeln der Geschicklichkeit auch Handlungen, die wir ausführen *wollen*, um diese Zwecke zu erreichen. Maximen kommen also nicht aus heiterem Himmel und können deshalb nicht als rein theoretische Optionen *in abstracto* diskutiert werden. Im Fall moralisch gebotener Handlungen kommt erschwerend hinzu, daß die Maxime unserer Handlung nicht eine Maxime sein kann, die irgendwie von unseren unmittelbaren Neigungen oder von langfristigen Klugheitsabwägungen nahegelegt wird. Die Maxime, nach der ich in diesen Fällen handle, geht auf das moralische Urteil in der konkreten Situation zurück, in der mein Handeln gefordert ist. Man müßte demnach mit Kant darauf hoffen, daß in der beschriebenen Situation – wie in allen anderen Situationen – intuitiv das richtige Urteil gefällt wird, und eben nicht das Urteil, daß man auch in dieser Situation nicht die Unwahrheit sagen darf (was Kant dennoch für das richtige moralische Urteil hielt!). Das reine und a priori durch dieses Urteil hervorgerufene Gefühl der Achtung stellt daraufhin sicher, daß mir diese Maxime als Handlungsprinzip tatsächlich zur Verfügung steht, d. h. daß ich zumindest im Prinzip hinreichend motiviert bin, aus moralischen Gründen die richtige Handlung auszuführen. Beides allerdings, das moralische Urteil und die damit einsetzende moralische Triebfeder der Achtung, durch die wir moralisch sein *wollen*, sind leider für Kant letztlich philosophisch nicht erklärbar.¹²

Das bedeutet, daß dem Urteil, nicht dem kategorischen Imperativ, der Primat in der Ethik zukommt. Denn der kategorische Imperativ bestätigt nur, daß eine Maxime – im allgemeinen – moralisch zulässig ist; und Maximen, die dieses Kriterium erfüllen, gibt es viele. Zur moralischen Angemessenheit einer Handlung fehlt noch das Urteil, daß eine bestimmte Maxime in einer gegebenen Situation die passende, einschlägige, richtige ist. Dabei muß schon vorausgesetzt werden, daß sie als allgemeines Naturgesetz gedacht und gewollt werden kann.

Wir sind nun in die „äußerste Grenze“ kantischer Ethik gekommen, der in modernen Diskussionen der „ethischen Theorie“ Kants viel zu wenig Beachtung geschenkt wird. Wie die Schwierigkeiten zeigen, die Kant in der späten *Metaphysik der Sitten* konkrete Pflichten und vor allem Kollisionen von „Pflichtgründen“ bereiten, taugt die Theorie des „kategorischen Imperativs“ nur sehr bedingt zum Entscheidungsverfahren, mit dem Moralphilosophen, die sich nicht in einer bestimmten, auf Entscheidung drängenden Situationen befinden, ein System von Pflichten deduzieren und moralische Konfliktfälle entscheiden könnten. Sie sind erst recht keine Ethikexperten, die man um Rat fragt, wenn man einmal nicht mehr weiter weiß. Moralische Dilemmata werden durch die praktische Vernunft des einzelnen handelnden Menschen entschieden.

¹² Vgl. *Grundlegung*, IV:448 f. und 460–462 und das „Triebfedernkapitel“ der *Kritik der praktischen Vernunft*, V:71 ff.

Wir müssen Kant beim Wort nehmen und seine Ethik in erster Linie als Rationalisierung ethischen Handelns verstehen, wie es sich ohnehin, auch ohne alle Hilfe der Philosophie, in unverdorbenen Menschen abspielt, dann auch als Präzisierung und Hilfe bei der ethischen Entscheidungsfindung (vgl. *Grundlegung*, IV:406–412).¹³ Wenn das Prinzip klar herausgestellt und eingängig gemacht werden kann, so wird es sich in der Praxis leichter durchsetzen. Das moralische Urteil der Menschen wird geschärft, die Triebfeder der Achtung gestärkt, und deshalb fällt es ihnen leichter, nach moralisch guten Maximen zu handeln.¹⁴ Wie das im einzelnen geschieht, wissen wir nicht genau. Es ist jedoch sicher ein Prozeß der Übung und Erziehung, wie Kant ihn in den ethischen „Methodenlehren“ und in den Pädagogikvorlesungen schildert, nicht ein bloßes Spiel mit Gedanken. Die „durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft“, die Kant in der *Grundlegung* für die Anwendung des reinen Prinzips fordert (IV:389), ist die Urteilskraft jedes einzelnen Handelnden selbst. Moralische Konflikte haben innerhalb der Ethik Kants immer eine Lösung, doch die ergibt sich nicht in der ethischen Theorie, sondern in der moralischen Praxis.

ABSTRACT

Are the moral dilemmas in kantian ethics? Or does there always have to be a clear and unequivocal solution?

Analysing passages from the *Metaphysics of Morals* and Kant's essay on lying, the author argues that the answer to the latter question must be yes. However, the solution to moral conflicts might not always be apparent in moral philosophising, nor is it always Kant's solution.

Ist in einer kantischen Ethik Platz für moralische Dilemmata? Oder gibt es immer eine klare und eindeutige Lösung?

Die Analyse einiger Passagen aus der *Metaphysik der Sitten* und von Kants Aufsatz über die Lüge legt nahe, daß die letztgenannte Frage in jedem Fall mit Ja zu beantworten ist. Allerdings mag die Lösung moralischer Konflikte in der Moralphilosophie nicht immer offensichtlich sein; und es ist auch nicht immer die Lösung, die Kant im Sinne hatte.

¹³ Sein Skeptizismus gegenüber dem „allgemeinen, gesunden Menschenverstand“ beschränkt sich wohl-gemerkt auf die theoretische Philosophie; vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 811, *Prolegomena*, IV:259 f.

¹⁴ Ganz leicht fällt es nie, weil der menschliche Wille stets mit unmittelbarer Lust und mit Neigungen zu kämpfen hat.