

Hanns Frericks

„Wer einmal lügt, ...“. Kant und das Lügenverbot

Zweifellos: Das Lügenverbot gehört zu den ältesten und wohl auch zu den anerkanntesten ethischen Normen; es gilt als eines der bekanntesten Gebote des Dekalogs (Dietz, 2002, S.91)<sup>1</sup>. Einerseits.

Andererseits lügen wir alle, täglich. Peter Stiegnitz, Sozialwissenschaftler aus Wien, hat ermittelt, dass wir im Durchschnitt zwischen 150 und 200mal am Tag lügen, Männer übrigens rund 20 Prozent häufiger als Frauen (Wiede). Das mag ein wenig oder auch gewaltig übertrieben erscheinen, immerhin aber, seriöse empirische, mehrfach bestätigte Befunde liegen zugrunde – gleichviel: Es geht um alltägliche Phänomene wie Komplimente, Höflichkeitslügen, vorgeschobene Termine, Ausreden, Überzeichnungen aus Eitelkeit oder auch nur, um etwas interessanter, erzählenswerter zu gestalten, nicht verletzen wollen, Schwächen kaschieren wollen, den Schein nach außen wahren wollen, vermeintlich unnötige Probleme vermeiden wollen, auch ernsthaften Schwierigkeiten aus dem Weg gehen wollen, Bedürfnisbefriedigung, Egoismus, Konvention, Anpassung, Feigheit, Angst ... . In ihrem Buch „Lügen. Vom täglichen Zwang zur Unaufrichtigkeit“ stellt Sissela Bok eine ganze Flut alltäglicher Formen der Täuschung und Lüge zusammen und reflektiert ihre Begründungsfähigkeit. Sie untersucht so genannte gut gemeinte Lügen, harmlose Lügen, die niemanden verletzen sollen, Höflichkeitsfloskeln und Schmeicheleien, Ausreden, die Vortäuschung von Verpflichtungen, Übertreibungen oder Abschwächungen, die Verabreichung von Placebos an unwissende Patienten, Empfehlungsschreiben und die Sprache von Leistungsbeurteilungen und Arbeitszeugnissen, das Lügen in Krisensituationen, die Lüge als Akt der Selbsterhaltung, die Korruption, die Lüge als Waffe gegen den Lügner, die wissentlich gegenseitige Täuschung, die Lüge als Akt der Kollegialität, die Lüge zum Schutz des Mandanten, die Schweigepflicht und ihre Grenzen, die Lüge gegenüber Kindern, gegenüber Schwerkranken und Sterbenden, Täuschung als Therapie. Tausend Motive oder auch diskutabile Gründe im Alltag. Hinzu kommen die vielen Formen der bewussten Irreführung, die nicht einmal etwas Falsches aussagen: Verschweigen und Schweigen, Verschleierungen, Ablenkungsmanöver, Themenwechsel. Das Fazit: „Nur ein Bodensatz der Lüge ermöglicht es den Menschen, halbwegs friedlich miteinander zu leben. Lügen ist zutiefst menschlich. (...) Die Lüge ist“, sozial gesehen, „das Gleitmittel menschlichen Zusammenlebens. (...) Lügen sind“, individuell gesehen, „das Make-up der Seele.“ (Geiger) Sie gilt als eine „Triebfeder der Evolution und Zeichen der sozialen Intelligenz“ (Mechsner). Immer wieder greifen die Medien daher diesen, moralisch doch beunruhigenden Aspekt auf, in provokanten Titeln: „Von der Unmöglichkeit, ohne Lüge zu leben“, „Ein Volk von Lügern“ (Dietz, 2002, S. 91), „Weh dem, der nicht lügt“ (Geiger), „Der Mensch bleibt Mensch – solange er lügt“ (Beekmans).

Das alles wissen wir, auch aus eigenem Handeln, und sind doch verletzt, bitter enttäuscht, wenn wir entdecken, dass wir selbst belogen wurden. Wir fühlen uns verletzt, was heißt das?

---

<sup>1</sup> Genau besehen, zielt das Gebot (Exodus 20,16) nicht schlechthin auf das Verbot zu lügen; es ist sehr viel eingeschränkter und situativ konkreter formuliert: „Du sollst gegen deinen Nächsten kein falsches Zeugnis ablegen!“ Wie sich zeigen wird, ist diese Differenz von Bedeutung.

In der Literatur zur Lüge wird diese in der Tat gelegentlich<sup>2</sup> verstanden als eine Form von Gewalt: „Täuschung und Gewalt – dieses sind zwei Formen eines vorsätzlichen Angriffes auf Menschen. (...) Fast alles Leid, das einem Opfer durch Gewalt zugefügt werden kann, kann ihm auch durch eine Täuschung geschehen.“ (Bok, S. 36) Das bedeutet, wir täuschen und belügen einander täglich – und empfinden dieses Tun, gerichtet gegen uns selbst, in der Opferrolle, zugleich als Gewalt, als Verletzung also, nicht zu rechtfertigen mithin. Nahezu ein Paradoxon. Warum ist das so? Knapp skizzieren möchte ich zwei unterschiedliche Erklärungen, in beiden geht es um Entwicklung, einmal in biologischer Sicht, zum anderen in historischer Sicht, beide implizieren das Einerseits wie das Andererseits, beide implizieren eine Dialektik.

Evolutionsbiologisch: Die Fähigkeit zu täuschen und zu lügen ist das Produkt der Evolution als der Entwicklung des Lebens überhaupt und zunehmend komplex, raffiniert und bewusst ausgeprägt mit der Entstehung zunehmend komplexerer Formen des Lebens – höchst funktional, nützlich, lebensdienlich, im Umgang mit Feinden wie mit Artgenossen. Zugespitzt ließe sich sagen: „Am Anfang war die Lüge. Lüge ist nicht ein spätes, in der menschlichen Kultur hervorgebrachtes Lebensphänomen.“ (Baruzzi, S. 13f) Vielmehr heißt Leben Täuschung: Täuschungsmechanismen der potentiellen Beutetiere, der Opfer gegenüber ihren Jägern und umgekehrt, zwischen Artgenossen Täuschungsmechanismen in der Konkurrenz um Nahrung, Schlafplätze, die Befriedigung von Sexualbedürfnissen, um Führungspositionen, kurz, um Reproduktionschancen. Täuschungsstrategien ebenso mit dem umgekehrten Ziel der Identifikation, Entdeckung, Entlarvung angesetzter Täuschungsmechanismen und -strategien. Noch einmal Arno Baruzzi: „Leben heißt Lügen, und Lügen bringt Leben. (...) Die Natur ist der Auf- und Fortgang der Lüge. Evolution ist die Entwicklung der Lüge. In der Natur wird also die Lüge kultiviert.“ (Baruzzi, S. 13f)

Kultur der Lüge in der Evolution vom pflanzlichen Mimikry und Anlockungsphänomenen bis hin zu den raffinierten Strategien der Primaten, dem Spiel mit dem Wissen des anderen, dem Spiel auf der hoch entwickelten Ebene „ich weiß, dass du weißt, dass ich dich täuschen will, und du weißt, dass ich das weiß“ – es bleibt noch eine Steigerung möglich auf der Ebene menschlichen Lebens: Täuschung und Lüge im Kontext nichtmenschlichen Lebens dient immer dem Leben, der Verbesserung der Reproduktionschancen. Beim Menschen gilt dies wohl auch, zugleich geht es um die Steigerung und Entwicklung der Bedürfnisse selbst, um das Mehr als das, was man zum Leben braucht, um Mehr-Konsum, Mehr-Gewinn, Mehr-Besitz, Steigerung seiner selbst in vielerlei Betracht. Genau hier setzt Augustinus den Ursprung der Lüge an: Luzifer will mehr sein, als er ist, er tritt gegen Gott selbst an und auf, will den Umsturz, die Verkehrung, Lüge daher als Ziel, nicht also nur Mittel zur Steigerung unserer Möglichkeiten in Konkurrenz miteinander, sondern wesentlich Ziel in Verkehrung dessen, was wir sind, Verkehrung von Realität. Es hat dies eine ontologische Dimension, Verkehrung der göttlichen Heils- und Weltordnung. Die Lüge avanciert daher bei Augustinus zu einem zentralen „Erb- und Grundübel, weil mit der sprachlichen Täuschung über die von Gott geschaffenen Strukturen von Welt und Mensch getäuscht werden soll“ (Dietzsch, S. 32), die Lüge wird zu einem Vergehen an der Vollkommenheit Gottes, luziferisch in ihrem Ursprung, der Teufel ist daher im Johannes-Evangelium der „Vater der Lüge“ (Joh 8,44). Die Lüge gehört für Augustinus letztlich zum Grundbestand einer weit gefassten Sündenfall- und Zwei-Welten-Lehre: Sie resultiert einerseits, wenn wir dem Sündenfall-Mythos folgen, unmittelbar aus der Freiheit des Menschen, aus dem Wesen also der erbsündigen Kreatur Mensch; ihre ontologische Bedeutung andererseits als Verkehrung

---

<sup>2</sup> In Schopenhauers Sicht sind Lüge und Gewalt zwei Formen des Unrechts, „einerlei“ in moralischer Hinsicht. In beiden Fällen nämlich zwingt ich jemanden, „statt seinem, meinem Willen zu dienen, statt nach seinem, nach meinem Willen zu handeln.“ (Schopenhauer, 1977 (1), S. 420 (§ 62))

der göttlichen Ordnung unter luziferischem Einfluss verleiht der dem Menschen erscheinenden Welt insgesamt und eo ipso etwas Täuschendes, Lügnerisches, Scheinhaftes, Falsches, Armseliges, zu Überwindendes in der Rückkehr zu Gott. Das Verbot der Lüge erhält daher bei Augustinus etwas Absolutes, Unbedingtes, radikal Kompromissloses.

Die evolutionsbiologische Sicht ist damit gesprengt, anthropologisch wie moralisch: Die spezifisch menschliche Freiheit zur Lüge schließt zugleich ein als Forderung die Freiheit von der Lüge, die Orientierung an den Kategorien Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Wahrheit als erkenntnistheoretische Kategorie, pragmatisch gewendet als wissenschaftlicher Anspruch in der Erfassung, Interpretation und Konstruktion von Realität, moralisch gewendet als Anspruch im Umgang miteinander zur Wahrhaftigkeit als Grundkategorie menschlichen Verhaltens, im Verstehen von uns selbst wie voneinander.

Ich komme zur zweiten Erklärung jenes eingangs umrissenen Verhaltensparadoxons, kulturhistorisch ansetzend.

(Molière: Der Menschenfeind. Übersetzung Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt/M 1979. S. 57f)

Arsinoé zu ihrer Freundin Célimène:

„Weißt du, ich halte es für meine Pflicht,  
als deine beste Freundin, Célimène,  
dir grad in solchen Fällen beizustehn,  
wo du im Dunkeln tappst, und keiner schenkt  
dir reinen Wein ein, was man von dir denkt.  
Du ahnst ja nicht - ich merke es dir an -,  
dass das fatale Folgen haben kann.

Zum Beispiel neulich erst, in Baden-Baden,  
war ich zum Abendessen eingeladen  
bei Leuten, die wir beide sehr gut kennen –  
ich möchte lieber keine Namen nennen.  
Sie fingen an, mit dem gewissen Lächeln,  
du kennst das ja, uns alle durchzuhecheln.  
Sie kamen auch auf dich. Ich kann dir sagen,  
mir wurde dabei ziemlich flau im Magen.  
»Die macht sich nicht an jeden ran, o nein!  
Bei der da muss es schon ein Ölscheich sein,  
ein Boss, ein Superstar der Biologie,  
ein Mann mit Geld, mit Glamour, mit Genie!  
Das liebe Mädchen ist nun einmal so:  
sie ist ein Flittchen, aber mit Niveau.«  
Natürlich hab ich heftig widersprochen:  
»Lasst sie in Ruh! Sie hat doch nichts verbochen.«  
Die habens grade nötig, derart rüde  
zu sein. Nun ja. Ich bin weiß Gott nicht prüde,  
im Gegenteil. Ich hab dich stets bewundert,  
und wenn ich dich um deine aberhundert  
Verehrer auch nicht unbedingt beneide,  
ich trete trotzdem für dich ein. Ich kreide  
dir das nicht an. Ich lass dir deine Grillen.  
Ich sage dir nur eins: beim besten Willen,  
du übertreibst, und, nimm es mir nicht krumm:

Das schadet dir. Das spricht sich doch herum.  
Ich wollt es dir nur sagen, unter Frauen,  
in aller Offenheit, ganz im Vertrauen,  
und weil ich unsre Freundschaft nie vergesse.  
Es ist ja nur in deinem Interesse.“

Was liegt hier vor? Ein guter Rat der Freundin an die Freundin? Aufrichtig gemeint? Lesen wir weiter, was antwortet Célimène?

(Molière, S. 58-60)

„Ich weiß gar nicht, wie ich dir danken soll.  
Du bist so selbstlos und so rücksichtsvoll!  
Und selbstverständlich hör ich mit Entzücken,  
was man mir nachsagt hinter meinem Rücken.  
Damit ich deine Freundschaft nicht verliere,  
erlaubst du wohl, dass ich mich revanchiere.  
Es wär nicht richtig, wenn ich dir verschwiege,  
was ich die ganze Zeit zu hören kriege.  
Erst gestern Abend war ich wieder mal  
bei meinen Freunden - wo, ist ja egal -,  
und worum glaubst du, dass bei dieser Fete  
sich das Gespräch die ganze Nacht lang drehte?  
Um dich! Nur dass das keine Stänkerei war,  
und zwar schon deshalb nicht, weil ich dabei war;  
im Gegenteil, man sprach sehr positiv  
von deiner herben Art; davon, wie tief  
du jede Ausgelassenheit verachtetest,  
die du als eitel und frivol betrachtetest.  
»Wenn jemand ihren Hintern nur erwähnt,  
wird sie ganz weiß, ihr strenges Auge trânt,  
und wenn man ihr versichert, Sex sei schön,  
dann dreht sie durch. Das findet sie obszön;  
besonders, wenn der Mann, um den es geht,  
in irgendeiner Illustrierten steht.  
Man merkt es wirklich auf den ersten Blick:  
Die Ärmste hat den Prominententick.  
Naja, in ihrem Bett ist halt nichts los.«  
Entschuldige bitte, ich zitier ja bloß -  
das bin ich unsrer Freundschaft einfach schuldig.  
Nur dir zuliebe war ich so geduldig  
und hielt das durch - sonst wär ich nicht geblieben.  
Mir scheint es nämlich maßlos übertrieben,  
was man so hört, und reichlich sonderbar.  
Die Herzogin behauptete sogar,  
du hättest stets ein Homo-Magazin  
bei dir im Bett. Auf ihrem Schloss bei Wien  
hat sie dich angeblich dabei ertappt,  
und seitdem wärst du furchtbar eingeschnappt.  
Da hättest du mich aber sehen sollen!  
Das ging mir doch zu weit. An dieser tollen  
Geschichte ist bestimmt kein wahres Wort.

Doch stell dir vor, sie fuhren einfach fort  
und lachten sich halbtot auf deine Kosten!  
Ich stand da leider auf verlornem Posten.  
Du führst ja selber den Skandal herbei  
mit deiner ewigen Besserwisserei.  
Auch deine Art, Ressentiments zu häkeln,  
an allen und an jedem rumzumäkeln  
und, was dir fehlt, den andern vorzuwerfen:  
das geht natürlich allen auf die Nerven.  
Ich fürchte, du bist wirklich sehr frustriert.  
Das schadet dir. Das stört. Das irritiert.  
Ich wollt es dir nur sagen, unter Frauen,  
in aller Offenheit, ganz im Vertrauen,  
und weil ich unsre Freundschaft nie vergesse.  
Es ist ja nur in deinem Interesse.“

Diese Art des Umgangs miteinander und der Rede übereinander wird von Alceste, dem „Menschenfeind“, thematisiert und auf den Punkt gebracht:

(Molière, S. 12f, 16)

„So seid ihr alle. Ach, ich könnte speien,  
wenn ich euch sehe! Diese Kriechereien,  
und diese Küsschen links und rechts: »Ganz ehrlich!  
Sie sind der Größte! Und so toll gefährlich!« -  
wie ich das hasse! Dieses Party-Pack -  
es ist so glanzvoll wie Metallic-Lack.  
Derselbe spitze Schrei: »You're wonderful!« -  
obs ein Genie ist oder eine Null.  
Da werden Lob und Zärtlichkeit zum Hohn,  
und jede Freundschaft frisst die Inflation.

(...)

Die Freundschaft ist verraten und verschenkt,  
wenn keiner zugibt, was er fühlt und denkt.  
Bei uns herrscht doch das reinste Gangstertum.  
Statt sich zu sagen: Nein, das geht zu weit!  
ist man zu jeder Kungelei bereit.  
Dein bester Freund versetzt dich irgendwann  
und biedert sich bei dem Gesindel an.  
Komplizen seid ihr! Ekel! Borstentiere!  
Nimm nur das Schwein, mit dem ich prozessiere.  
Es gibt an diesem Kerl nichts zu durchschauen.  
Ein jeder weiß: dem Mann ist nicht zu trauen.  
Sein blauer Blick, sein dümmliches Gehüstel  
täuscht nicht einmal den Pikkolo im Bristol.  
Sowas frisst Dreck, kommt hoch durch Korruption  
und hat auf einmal eine Position.  
Der Mann geht selbstverständlich über Leichen,  
um einen satten Abschluss zu erreichen;  
doch laut sagt keiner, dass das ein Faschist,  
ein Lumpenhund und Mafioso ist.  
Man findet das im Gegenteil noch schick,

man lädt ihn ein, man schreckt vor nichts zurück.  
Und eines Tages sitzt er im Senat.  
Mit solchen Typen macht man bei uns - Staat.  
Je mehr du stiehlt, je höher steigt dein Wert.  
Mich macht das alles krank. Mir kehrt  
den Magen um. Am liebsten möchte ich fliehen  
aus diesem Kaff, und in die Wüste ziehen.“

Was setzt ihm Philinte, sein Freund, entgegen ?

(Molière, S. 12-14, S. 16f)

„Nimm an, Herr X kommt auf dich zu, ein Mann  
mit Charme, und spricht dich höflich an.  
Willst du ihn stehen lassen und brüskieren?  
Nein. Was du Schwindel nennst, nenn ich Manieren.  
(...)  
Geh nur aus dir heraus!  
Man wird beleidigt sein. Man lacht dich aus.  
Neinnein. So geht es nicht. Das ist abstrakt.  
In Wirklichkeit entscheidet doch der Takt.  
Man überlegt und hält zuletzt den Mund.  
Wer tut schon immerzu Gefühle kund?  
Wo kämen wir denn hin? »Ich mag Sie nicht! « -  
auch du sagst sowas keinem ins Gesicht.  
(...)  
Wir tun uns schwer. Das solltest du begreifen,  
statt dich auf deinen Hochmut zu versteifen.  
Du schimpfst, ereiferst dich, verlierst die Nerven -  
wer bist du denn, den ersten Stein zu werfen?  
Bedenk, die Zeiten, wo der Mensch sich brav  
an Normen hielt, gehorsam wie ein Schaf -  
wenns das gegeben hat -, die sind vorbei.  
Mit Krach und mit Prinzipienreiterei  
kommst du nicht weiter. Wie wir alle wissen,  
besteht die Welt aus lauter Kompromissen.“

Molières Sympathie und Position sind eindeutig: Er denunziert Alceste als „Menschenfeind“, als tragikomische, in der Gesellschaft nicht lebensfähige, zudem in der Einschätzung seiner selbst blinde, sich selbst täuschende Figur. Molière: 1666. Die Übersetzung Enzensbergers verstärkt die Annahme: So ist das Leben, so gehen Menschen miteinander um, so ist die Welt. Enzensberger sagt selbst: „Je genauer ich meinen Molière studierte, desto mehr Echos stellten sich ein. Auf Schritt und Tritt begegneten mir (...) Reaktionen, Mechanismen, Verkehrsformen, die denen der Komödie bis ins Detail glichen. Ich entdeckte, dass die Party, die am Abend des 4. Juni 1666 auf der Bühne des Theaters vom Palais-Royal begann, immer noch andauert und dass sich das Verhalten der Gäste nur in unerheblichen Äußerlichkeiten verändert hat.“ (S. 107f) Vielleicht hat Enzensberger Recht. Interessanter erscheint mir eine historische Betrachtungsweise:

Ich greife zurück auf Norbert Elias' Analyse der höfischen Gesellschaft: Elias stellt exemplarisch den französischen Absolutismus Ludwig XIV ins Zentrum. Die höfische

Gesellschaft ist primär die der Elite am Hof, sie bildet sich – höchst labil – unter Konkurrenzbedingungen heraus und führt zu eigenartigen Verhaltensmustern im Umgang miteinander (vergl. Elias, S. 138-144, 153f, 158-160, 162, 167-169): Nicht mehr die Tradition bestimmt maßgeblich den Rang und das Selbstverständnis des Einzelnen, sondern die Konkurrenz um Anerkennung und Prestige in totaler Abhängigkeit der sozialen Existenz von der Wertschätzung der anderen. Die Folgen sind Affektkontrolle und äußerste Vorsicht im Umgang miteinander, Distanzierung gegeneinander als Selbstzweck, Betonung der Etikette und feinsten Nuancen im Umgang, Betonung und Beachtung von Äußerlichkeiten und Formalien, genaue Beobachtung der anderen und genaue Berechnung des eigenen Verhaltens als existenznotwendige Verhaltensmuster. Jean de La Bruyère schreibt 1688: „Wird jemand zu einem neuen Amte erhoben, da ergießt sich über ihn ein Strom von Lobreden, der die Hofräume und die Kapelle überschwemmt, die Treppen, die Säle, die Galerie, die ganze Wohnung erreicht: Die Flut geht einem über den Kopf, es ist nicht zum Aushalten. Nicht zwei Menschen stimmen mehr verschieden über diese Person: Der Neid, die Eifersucht sprechen wie die reine Schmeichelei; alle lassen sich von dem Strome fortreißen, der sie dahinträgt, der sie zwingt, von einem Menschen zu sagen, was sie von ihm denken, oder was sie nicht von ihm denken, sowie oft denjenigen zu loben, den sie gar nicht kennen. Der Mann von Geist, von Verdienst oder von Mut wird in einem Augenblick zu einem Genie ersten Ranges, zu einem Heros, einem Halbgott erhoben. Beginnt er auf diesem Posten, worauf man ihn gestellt hatte, zu wanken, so springt die Welt sehr schnell zu einer andern Meinung über. Hat er ihn gänzlich eingebüßt, so werden sämtliche Maschinen, die ihn durch das Beifalljauchzen und die Lobeserhebungen emporgewunden hatten, so gerichtet, dass er in die äußerste Verachtung fallen muss; d.h. niemand wird ihn mehr herabwürdigen, niemand ihn bitterer tadeln und ihm mehr Übles nachreden, als gerade diejenigen, welche vorher wie unsinnig darauf aus waren, Gutes von ihm zu reden. Tausend Menschen am Hofe verbringen ihr Leben damit, diejenigen, welche etwas erhalten, zu umarmen, ihnen die Hand zu drücken, sie zu beglückwünschen, bis sie sterben, ohne selbst etwas erhalten zu haben. (...) Ein Günstling muss sehr auf der Hut sein: Wenn er mich in seinem Vorzimmer nicht so lange warten lässt wie gewöhnlich, wenn seine Miene offener erscheint, wenn er weniger die Stirn runzelt, wenn er mich williger anhört und mir etwas weiter das Geleit gibt als sonst, so schließe ich darauf, dass seine Stellung erschüttert ist, und schließe richtig. Wie arm ist doch der Mensch an inneren Werten, da es einer Ungnade oder Kränkung bedarf, ihn menschlicher, umgänglicher, bescheidener und artiger zu machen!“ (Zit. nach: Staatstheater Stuttgart. Programmbuch 24. S. 23f)

Was also entsteht in der höfischen Gesellschaft des Absolutismus? Affektkontrolle und hochdifferenzierte Formen des Umgangs miteinander, es entsteht *civilité*, Kultiviertheit, Zivilisation – als Kultur des Scheins, der Täuschung, der Simulation. Es wird gar nicht erst erwartet, dass man sagt, was man denkt, fühlt oder beabsichtigt; erwartet wird vielmehr „dass man sich in der Art und Weise vorführt, wie man von anderen wahrgenommen oder eingeschätzt werden will. Der Anschein ist es, der zählt, das, was andere sehen können, was sich sehen lassen kann, nicht Wesen, Sein oder Aufrichtigkeit, Wahrheit oder Wahrhaftigkeit“ (Reichert, S. 59) Dissimulation, Täuschung, Verstellung war das Rollenmodell als früheste Manifestation des Individuums in der Gesellschaft als Konkurrenzgesellschaft. Keineswegs war das zynisch gemeint: Das einflussreichste Buch der Epoche war Baldassare Castigliones „*Libro del Cortegiano*“, das „Buch vom Hofmann“, 1528 erstmalig erschienen, immer wieder nachgedruckt und übersetzt. Von der Erscheinungsweise, dem Auftreten und Verhalten zur Herstellung eines bestimmten Eindrucks bis zur Erzeugung einer bestimmten Meinung bei anderen ist alles bedacht. Das Ideal ist die Simulation natürlicher Anmut und *Grazie* als Ergebnis eines mühsamen

Lernprozesses, der Anschein also von Natur als Ergebnis künstlichen Zwangs unter Vermeidung gerade von Affektation oder Geziertheit. Es geht um die Technik des Heuchelns, der Verhehlung, der Verheimlichung, sie ist mit solcher Kunst zu praktizieren, „dass der andere die Maske nicht durchschaut, da sie mit perfekter Lässigkeit getragen wird“ (Reichert, S. 64). Ziel ist der erfolgreiche Konkurrenzkampf im sozialen Fortkommen, ihm dient alles. Eine interessante Dichotomie von Sein und Schein – jenseits aller Moral, oder noch vor aller Moral, denn das Sein meint hier noch nicht Wahrheit, Ich-Identität, es versteht sich vielmehr ganz und gar gesellschaftsorientiert: Ich bin das, was ich im Konkurrenzkampf bin, mehr oder weniger erfolgreich, das, was die anderen in mir sehen und sehen sollen. Meine Natur ist die eines Chamäleons in der sorgfältigen Beobachtung derer, mit denen ich umgehe. Natur ist keine Gegebenheit mehr, sondern ein Produkt, ein Konstrukt – in Analogie zu den neuen Annäherungsversuchen an die Natur in den Wissenschaften und der Technik. Gefordert ist die Fähigkeit – in enger Verwandtschaft zu Macchiavellis Tugendkonzept für den Herrscher – „sich auf jede gegebene Situation einzustellen und dabei nötigenfalls Moral, Religion, Werte, private Bindungen (...) zu instrumentalisieren“ (Reichert, S. 67).

Die klassische Tragödie dieser Kultur oder Zivilisationsform – das Spiegelbild zu Molières „Menschenfeind“ –, ein Menschenalter zuvor entstanden, ist Shakespeares „Hamlet“ (1603), in seiner Vielschichtigkeit unter anderem auch die Tragödie des Cortegiano, des Hofmannes<sup>3</sup>:

(Shakespeare: Hamlet I,2. Stuttgart 1982. S. 12, 13f)

KÖNIGIN: Wirf, guter Hamlet, ab die nächt'ge Farbe,

Und lass Dein Aug' als Freund auf Dänmark sehn.

Such' nicht beständig mit gesenkten Wimpern

Nach Deinem edlen Vater in dem Staub.

Du weißt, es ist gemein: was lebt, muss sterben

Und Ew'ges nach dem Zeitlichen erwerben.

HAMLET: Ja, gnäd'ge Frau, es ist gemein.

KÖNIGIN: Nun wohl, weswegen scheint es so besonders Dir?

HAMLET: Scheint, gnäd'ge Frau? Nein, ist; mir gilt kein »scheint«.

Nicht bloß mein düstrer Mantel, gute Mutter,

Noch die gewohnte Tracht von ernstem Schwarz,

Noch stürmisches Geseufz beklemmten Odems,

Noch auch im Auge der ergieb'ge Strom,

Noch die gebeugte Haltung des Gesichts,

Samt aller Sitte, Art, Gestalt des Grades

Ist das, was wahr mich kundgibt; dies scheint wirklich:

Es sind Gebärden, die man spielen könnte.

Was über allen Schein, trag' ich in mir;

All dies ist nur des Kummers Kleid und Zier.

HAMLET, allein: O Gott! O Gott!

Wie ekel, schal und flach und unersprießlich

Scheint mir das ganze Treiben dieser Welt!

„Wieder und wieder verweist Hamlet auf die Kluft zwischen Wahrheit und Schein, Illusion und Wirklichkeit. Als Polonius ihn fragt, was er liest, und er zur Antwort gibt: »Verleumdungen, Herr: denn der satirische Schuft da sagt, dass alte Männer graue Bärte

---

<sup>3</sup> Im folgenden orientiere ich mich an der luziden Interpretation Klaus Reicherts: Die Welt ist aus den Fugen. In: Reichert. S. 17-115.

haben; dass ihre Gesichter runzlig sind ...«, dann besagt das, dass selbst die offensichtlichsten, banalen und >wahren< Dinge als Verleumdungen aufgefasst werden können, denn die Tatsache, dass man eine Banalität von sich gibt, kann darauf hindeuten, dass auf etwas anderes angespielt ist, sonst gäbe es keinen Grund, sie zu konstatieren, da ja alles >Wahre< zu verschleiern ist. (...) Hamlet (...) muss dem König und dem Hof zu deren Bedingungen begegnen, muss heucheln, um die Heuchelei zu durchschauen.(...) Dies scheint sein tragischer Konflikt zu sein: In einer Welt der Heuchelei und Hinterlist kann er nur heuchlerisch und hinterlistig handeln. (...) Alle Figuren im Stück sind Heuchler und wissen, dass die anderen wissen, dass sie es sind. Es gibt sogar Unterweisungsszenen – mit Polonius und Laertes, Laertes und Ophelia, vor allem Polonius und Reynaldo – in denen die Kunst der Dissimulation ausdrücklich gelehrt wird. Da jeder weiß, dass jeder andere etwas verbirgt – Claudius, Gertrude, Polonius, Rosencrantz und Guildenstern vermuten es von Hamlet, er umgekehrt von ihnen –, wird es wichtig, Mittel und Wege zu finden, um den Panzer des zivilen Betragens zu durchbrechen. Außer durch ein Lauschen an der Wand und ein Spionieren (...) ist das nur möglich durch noch raffiniertere oder verschlagenere Methoden der Dissimulation und gleichzeitig durch ständige Beobachtung der anderen, die ihre Absichten in einem Augenblick der Unaufmerksamkeit zu erkennen geben mögen, wenn sie zum Beispiel ihre Körpersprache nicht mehr kontrollieren. Hamlet, der ziviles Verhalten als Heuchelei geißelt und statt dessen als Gegenteil der Höflichkeit grobe Ungebührlichkeit gegenüber Claudius und Gertrude, Polonius und Ophelia kultiviert und sogar die Tricks höfischen Manövrierens in seinen Begegnungen mit »gentle Rosencrantz« und »gentle Guildenstern« offen zur Schau stellt, Hamlet vermittelt den Eindruck, dass ebendiese Grobheit, obwohl sie gegen die Regeln der Zivilität verstößt, Teil seiner Natur und darum aufrichtig und ehrlich ist, das heißt das >normale< Verhalten eines Irren. Und doch verfügt niemand im Stück über bessere Kontrolle über sich als Hamlet, und darum kann seine Ausstellung der Grobheit nicht als bare Münze genommen werden – Ehrlichkeit gegenüber Heuchelei –, sondern ist als nochmalige Drehung der Schraube zu sehen: Vortäuschung (...).In seinen Monologen rast und schmätzt er, plant er und sinnt, doch was ihn wirklich bewegt und erregt – Trauer, Verlustgefühl, die Melancholie, von der wir seit Freud wissen, dass sie in einem Verlust im Ich gründet, Schmerz, vielleicht Liebe (...) – alles das kann er in Worten nicht ausdrücken (...).Um so größer ist der Schock, wenn er den Ersten Schauspieler die Hecuba-Rede vortragen hört, diesen klagenden Ausbruch von Schmerz und Leidenschaft, der sogar den, der ihn spricht, den Schauspieler, zum Weinen bringt. Die (...) Pointe ist hier, dass der Schauspieler nicht die Erschlagung des Priamus und die Verzweiflung Hecubas ausagiert, sondern dass er sie erzählt. Er erzeugt dadurch die doppelte Illusion eines Boten, der von dem Entsetzlichen, das er gesehen hat, erschüttert ist, und der erzählten Szene selbst, die die Zuhörer sich in ihrer Phantasie vorstellen müssen, wodurch die Wirkung noch einmal gesteigert wird. (...) Was Hamlet bei dieser Rede so in Rage bringt, ist, dass offensichtlich die Darstellung (!) einer Emotion (...) die Zuhörer und den, der sie spielt, zu Tränen zu rühren vermag, wohingegen eine wahre Empfindung das nicht kann. Er beginnt zu begreifen, dass Illusion, Simulation, Vorspiegelung einen höheren (...) Wirklichkeitsgrad haben mögen. >Yet I, (...) like John-a-dreams, unpregnant of my cause, and can say nothing ...< Er lernt (...), dass der Ausdruck des Inneren nur möglich ist als Show, als Dissimulation, als Verzerrung, als Lüge (...): Es ist dieser Selbstwiderspruch – der Selbstwiderspruch des Höflings –, der ihn erschüttert. In der Figur Hamlets ist die bis zum Zerreißen gespannte Verknotung von Nichtmehr und Noch-nicht inszeniert: Einerseits gibt es nur die Konventionen für den Ausdruck der großen (...) Passionen – Liebe und Tod, Schmerz, Verzweiflung, Trauer –, andererseits dämmert die Unangemessenheit dieser Formen, ohne dass es schon ein neues Vokabular gäbe, nur das erstickte Gestammel, es müsste eines geben.“ (Reichert, S. 69-71, 75-78)

Letzteres greift historisch vor, zunächst gewinnen bei der Entstehung der modernen Gesellschaft die Prinzipien von Simulation und Dissimulation noch an Bedeutung, über den Rahmen der höfischen Kultur und Gesellschaft hinaus. Noch 1723 begründet Bernard Mandeville in seiner „Bienenfabel“ scharfsinnig den Zusammenhang zwischen privaten Lastern und öffentlichem Nutzen; über die Lüge schreibt er: „Aller soziale Verkehr würde aufhören, wenn wir durch Kunst und kluge Verstellung (dissimulation) nicht gelernt hätten, Gedanken zu verbergen und zu verheimlichen. Läge alles, was wir denken, anderen ebenso deutlich vor Augen wie uns selbst, so würden wir uns, mit der Fähigkeit der Sprache ausgestattet, unmöglich gegenseitig ertragen können.“ (Mandeville, S. 379) In dieser deutlich schon abgemilderten Form erinnert die Rechtfertigung der Lüge an die eingangs genannten Einschätzungen, die Lüge als Gleitmittel des sozialen Zusammenlebens und ähnliches; zumindest als Modus der Höflichkeit ist uns die Lüge aus den Tagen der höfischen Gesellschaft auch gegenwärtig durchaus also erhalten und vertraut.<sup>4</sup>

Die historische Entwicklung war zunächst eine andere, war gegenläufig:

Das neuzeitliche Subjekt konstituierte sich als bürgerliches Subjekt: arbeitsorientiert und moralisch orientiert. Die klassische bürgerliche Gesellschaft ist eine Arbeitsgesellschaft, eine Leistungsgesellschaft. Müßiggang gilt zumindest als legitimationsbedürftig, tendenziell eher als Laster, moralisch also erfasst und verworfen. Die Ideologie dieser Gesellschaft ist die Moral: Menschenwürde, Freiheit, Menschenrechte, Gleichheit und Solidarität. Darin gründet ihr Selbstverständnis und ihre Rechtfertigung. Ein wesentliches Moment dieser Moral ist der Anspruch auf Wahrheit; Wahrhaftigkeit und Authentizität sind die entsprechenden Forderungen an den Einzelnen. Dies ist ideologisch bewusst gerichtet gegen die Lasterhaftigkeit, Scheinhaftigkeit, Unehrllichkeit des absolutistischen, des höfischen Adels. Aufgestellt und erhoben wird dieser Anspruch in der Aufklärung, in Bezug auf Wahrhaftigkeit und Authentizität ausdrücklich und dezidiert von Jean Jacques Rousseau, literarische Dokumente im deutschsprachigen Raum sind z.B. Lessings „Emilia Galotti“ (Emilia, Odoardo, Graf Appiani auf der einen Seite, der Prinz Gonzaga und sein Kammerherr Marinelli auf der anderen Seite) oder Schillers „Kabale und Liebe“ (Ferdinand, der alte Miller, auch Lady Milford stehen hier gegen den Präsidenten von Walter und den Hofmarschall von Kalb). In das Zentrum seines Werks stellt Heinrich von

---

<sup>4</sup> Sensibel und differenziert reflektiert Max Frisch die Frage der Höflichkeit: „Wenn wir zuweilen die Geduld verlieren, unsere Meinung einfach auf den Tisch werfen und dabei bemerken, dass der andere zusammenzuckt, berufen wir uns mit Vorliebe darauf, dass wir halt ehrlich sind (...): Offen gestanden! Und dann, wenn es heraus ist, sind wir zufrieden; denn wir sind ja nichts anderes als ehrlich gewesen, das ist ja die Hauptsache, und im weiteren überlassen wir es dem anderen, was er mit den Ohrfeigen anfängt, die ihm unsere Tugend versetzt. (...) Der Wahrhaftige, der nicht höflich sein kann oder will, darf sich jedenfalls nicht wundern, wenn die menschliche Gesellschaft ihn ausschließt. (...) Er übt eine Wahrhaftigkeit, die stets auf Kosten der anderen geht (...). Das Höfliche, oft als leere Fratze verachtet, offenbart sich als eine Gabe der Weisen. Ohne das Höfliche nämlich, das nicht im Gegensatz zum Wahrhaftigen steht, sondern eine liebevolle Form für das Wahrhaftige ist, können wir nicht wahrhaftig sein und zugleich in menschlicher Gesellschaft leben, die hinwiederum allein auf der Wahrhaftigkeit bestehen kann – also auf der Höflichkeit. Höflichkeit natürlich nicht als eine Summe von Regeln, die man drillt, sondern als eine innere Haltung, eine Bereitschaft, die sich bewähren muss (...). Wesentlich, scheint mir, geht es darum, dass wir uns vorstellen können, wie sich ein Wort oder eine Handlung, die unseren eigenen Umständen entspringt, für den anderen ausnimmt. (...) Man begnügt sich nicht damit, dass man dem anderen einfach seine Meinung sagt; man bemüht sich zugleich um ein Maß, damit sie den anderen nicht umwirft, sondern ihm hilft; wohl hält man ihm die Wahrheit hin, aber so, dass er hineinschlüpfen kann. (...) Der Weise, der wirklich Höfliche, ist stets ein Liebender. Er liebt den Menschen, den er erkennen will, damit er ihn rette, und nicht seine Erkenntnis als solche. Man spürt es schon am Ton.“ (Frisch, S. 59-61)

Kleist das Gebot und den Wert der Wahrhaftigkeit, verknüpft zum einen mit dem erkenntnistheoretischen Problem der Wahrheit: >Die Sinne und die Worte täuschen< ist eine Aussage des „Amphitryon“, des „Zerbrochenen Krugs“, der „Verlobung in St. Domingo“ z.B.; >Wahrheit und Wahrhaftigkeit sind intuitiv nur zu sichern und intuitiv aber auch absolut sicher< ist eine Aussage z.B. des „Käthchens von Heilbronn“, des „Zerbrochenen Krugs“, der „Verlobung“. Kleist verknüpft die Problematik zweitens mit der Forderung absoluten Vertrauens, was immer der sinnlich erlebte Schein auch nahe legt; dies zu leisten hat Leberecht im „Zerbrochenen Krug“ Probleme, und daran zerbricht Gustav in der „Verlobung“; jeweils sind es bei Kleist die Frauen – Evchen, Käthchen, Alkmene, Toni –, die jene absolute Gewissheit und Sicherheit für sich in Anspruch nehmen und von ihren Partnern als Vertrauensleistung einfordern. Als geradezu national vereinnahmt wirkt die Tradition der Forderung nach Wahrhaftigkeit fort in der Redewendung „auf gut Deutsch“, also direkt, offen, klar, unverblümt und sei es dabei auch grob formuliert. Die Kehrseite dessen formuliert der Baccalaureus im zweiten Teil von Goethes „Faust“: „Im Deutschen lügt man, wenn man höflich ist.“<sup>5</sup> Moralisch auf den grundsätzlichen Punkt gebracht ist die Wahrhaftigkeitsforderung z.B. von Friedrich Hebbel: „Du musst bedenken, dass eine Lüge dich nicht bloß eine Wahrheit kostet, sondern die Wahrheit überhaupt.“ (Dietzsch, S. 53) Einen systematisch letzten Höhepunkt dieser Moralvorstellung – als Ausdruck eines unglücklichen Bewusstseins, als Wertvorstellung nur mehr dem „Gesellschaftsgötzen“ geschuldet – stellt uns in spezifischer, gesellschaftlich hochbedeutsamer Variante Fontane dar in „Effi Briests“ Baron von Innstetten: Der zufällig nach Jahren entdeckte eheliche Betrug Effis wird von ihm gnadenlos geahndet mit Duell nach dem Ehrenkodex, der Verstoßung Effis in die gesellschaftliche Isolation und materielle Unsicherheit und eigener glückloser, zunehmend verbitterter Weiterexistenz.

Wir gingen aus von einem Verhaltensparadox, zumindest von einer Ambivalenz: Das Lügen ist allenthalben gängige Praxis und wird zugleich entschieden und scharf verurteilt. Wir fragten nach den Gründen dafür und verfolgten einen evolutionsbiologischen und einen historischen gedanklichen Ansatz. Ich möchte jetzt auf jene Ambivalenz noch einmal zurückgreifen und ihrer Spiegelung und Verarbeitung im Kontext der ethischen Reflexion nachgehen (orientiert im wesentlichen an Dietz, 2003 (2), S. 10-15).

In der ethischen Reflexion lässt sich seit der Antike der Versuch beobachten, jene Ambivalenz zu vermitteln. Das Vermittlungskonzept besagt, es sei zwar grundsätzlich unzulässig, jemanden zu täuschen, aber es gebe im Einzelfall auch durchaus nützliche und gerechtfertigte Lügen; es sei zwar eigentlich schlecht, jemanden zu belügen, letztlich hänge die Bewertung aber von der Absicht des Lügners ab. Hugo Grotius (1582-1645) unterschied in dieser Intention begrifflich zwischen der Lüge, dem mendacium, das ein Recht des Angesprochenen verletze, und der bloßen Unwahrheit, dem falsiloquium. Dieses Vermittlungskonzept lässt sich von zwei Seiten in Frage stellen: Die liberale Seite bestreitet grundsätzlich, dass die Täuschung schon als solche verwerflich sei; die grundsätzlich orientierte Seite bestreitet, dass es überhaupt im Einzelfall unbedenkliche, nützliche oder gerechtfertigte Lügen geben könne. Johannes Chrysostomus (344-407) etwa, Bischof von Konstantinopel, dreht die Beweislast um: Nicht der Lügner müsse sich rechtfertigen, sondern derjenige, der wegen dieses Kunstgriffs einen Vorwurf formulieren möchte, müsse den schädlichen Zweck der Lüge nachweisen. Auf der anderen Seite steht – zeitgleich – Augustinus: Er schließt die Lüge selbst dann aus, wenn durch sie das Leben eines

---

<sup>5</sup> Max Frisch kommentiert: „Ein grässliches Wort, wenn einer es als Auszeichnung nimmt (...). Mephisto liefert übrigens die Antwort schon in dem Augenblick, da er das Stichwort gibt, das bekannte: „Du weißt wohl nicht, mein Freund, wie grob du bist?“ Wichtig ist nicht, dass er grob ist. Dafür genügt der Nebensatz. Wichtig ist vor allem, dass er es nicht weiß, und das heißt: dass er sich nicht auf die anderen beziehen kann.“ (Frisch, S. 61)

Menschen gerettet werden kann. Gemeinsam ist beiden Seiten die Orientierung an der Handlungsabsicht, dies wiederum aber in unterschiedlicher Weise. Chrysostomos bewertet erst die jeweils gegebenen Absichten des Lügners, Augustinus setzt und bewertet als zentrale Intention des Lügners bereits die Verkehrung der Wahrheit, die Täuschung als solche. Neben dem ontologischen Hintergrund und damit verbunden steht hinter dieser Auffassung schon bei Augustinus ein sprachphilosophisches Argument: Der Gebrauch der Sprache verpflichte uns in der Erfassung der Realität mit dem Ziel der Erkenntnis wie im Umgang miteinander mit dem Ziel der Verständigung zur Wahrhaftigkeit. Die Lüge sei ein Missbrauch der Sprache. Die Neutralitätsthese und die Missbrauchsthese sind daher die wesentlichen gegensätzlichen Positionen in der Bewertung der Lüge. Dazwischen liegt ein unter Umständen weites Feld der Kasuistik, die Einteilung und Bewertung unterschiedlicher Situationen und Fälle, Motive und Zwecke, Rechtfertigungs- und Verurteilungsgründe.

Das ist der Hintergrund auch von Kants Überlegungen zur Lüge, Hintergrund in systematischer oder struktureller wie in historischer Hinsicht. Und vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass wir auch bei Kant jene Ambivalenz oder auch Gegensätzlichkeit in der Reflexion der Lüge wieder finden. Kant thematisiert die Lüge bis 1797 mehrfach – und durchaus unterschiedlich:

Die ersten Vorlesungsmitschriften vor 1777 weisen eine weit gehend rigorose Position aus, die Position grundsätzlicher Verurteilung der Lüge. Sehr viel offener, liberaler, weniger streng zeigt sich Kant in den Mitschriften der „Vorlesungen über Moralphilosophie“ von 1784/85. Er ordnet hier die Wahrhaftigkeit den Pflichten gegenüber anderen zu und diskutiert insgesamt 14 unterschiedliche Formen und Situationen eines möglichen Verstoßes gegen die Wahrhaftigkeit: von der Zurückhaltung zur Verschwiegenheit, über die bloße Unwahrheit als falsiloquium, gegeben dann, wenn der andere kein „Recht hat, von mir die Wahrheit zu fordern“ (Gerhardt, S. 243), bis hin zur Lüge (mendacium); die entscheidende Definition lautet hier – in Abweichung von den Definitionen, die Kant in seinen publizierten Schriften gibt: „Nicht jede Unwahrheit ist Lüge, sondern wenn man sich äußerlich deklariert, dass man dem anderen seinen Sinn wolle zu verstehen geben.“ (S. 244) An anderer Stelle heißt es gleichbedeutend: „Ich äußere (...) wirklich, dass ich meine Gesinnung deklarieren wolle“ (S. 243). Der Rückgriff auf die traditionelle Unterscheidung zwischen falsiloquium und mendacium engt ein und verschärft also den Begriff der Lüge auf den Verstoß gegen den explizit gegebenen Vorsatz, hier und jetzt die Wahrheit zu sagen; es ist dies ein spezifischer und starker Fall aus dem weiten Feld des Lügens. Diskutiert werden von Kant weiter die Notlüge, die Lüge als Gegenwehr in einer Situation, in der ich durch Gewalt zu einem Geständnis gezwungen werden soll, der Betrug, die Mehrdeutigkeit, die Schmeichelei, das Recht auf Intim- und Privatsphäre gegen Indiskretion und Kritik. Interessant ist die Begründung für diese eher differenzierte Position, ein skeptisches Menschenbild: „Der Mensch hat einen Hang, sich zurückzuhalten und sich zu verstellen. Die Zurückhaltung ist die dissimulatio und die Verstellung die simulatio. Der Mensch hält sich in Ansehung seiner Schwachheiten und Vergehen zurück und kann sich auch verstellen und einen Schein annehmen. Die Neigung, sich zurückzuhalten und zu verbergen, beruht darauf, dass die Vorsicht gewollt hat, der Mensch soll nicht ganz offen sein, weil er voll Gebrechen ist. (...) Demnach ist kein Mensch in wahren Verstande offenherzig. Würde das sein (...), dass Jupiter hätte ein Fenster ins Herz setzen sollen, damit man jedes Menschen seine Gesinnung wissen möchte, so müssten die Menschen besser beschaffen sein und gute Grundsätze haben. (...) Da das aber nicht so ist, so müssen wir unsere Fensterläden zumachen.“ (S. 240)

Elf Jahre später formuliert Kant in seiner Bewertung desselben anthropologischen Befundes ganz anders, in der „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ von 1796 heißt es: „Die Lüge ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur (...). Das Gebot „du sollst nicht lügen“ zum Grundsatz in die Philosophie innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.“ (Zit. nach Geismann/Oberer, S. 31) Und in der Tat: In seinen Veröffentlichungen greift Kant das Problem der Lüge strenger und rigoroser auf, grundsatzorientiert – nicht aber argumentativ identisch. Im wesentlichen finden sich drei unterschiedliche Argumentationen: das Lügenverbot als Anwendungsfall des kategorischen Imperativs, als Konsequenz der moralischen Pflicht eines jeden gegen sich selbst und rechtsphilosophisch als Basis aller Verträge.

Erstmalig thematisiert Kant in seinen veröffentlichten Schriften das Problem der Lüge 1785 in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ als einen Anwendungsfall des kategorischen Imperativs: das lügenhafte Versprechen als ein – recht massives – Beispiel aus dem weiten Feld der Lüge (GMS, BA S. 19f). Die entscheidende Frage lautet hier: „Würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (..) 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?“

Kants Antwort ist eindeutig: Er hält dafür (und verallgemeinert vom lügenhaften Versprechen zur Lüge schlechthin!), „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, sobald sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.“ (BA S. 19) Ist das einsichtig?

Das gleiche Beispiel, noch konkreter gewendet, greift Kant später noch einmal auf im Kontext der vier, systematisch ausgewählten Beispiele, die die Funktionsweise des kategorischen Imperativs demonstrieren sollen, das lügenhafte Versprechen in der Situation der Geldnot; die Maxime lautet: „Wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen.“ (BA S. 54) In der Verallgemeinerung dieser Maxime als einem „Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit (!)“ zu einem allgemeinen Gesetz „sehe ich sogleich, dass sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen“ (BA S. 54f)

Der Fall ist in der Tat klar: Die zur Frage stehende Maxime lässt sich ohne Selbstwiderspruch nicht verallgemeinern; sie lautet nämlich, allgemein gewendet: „man wolle sich selbst verpflichten, ohne diese Pflicht einzuhalten.“ (Dietz, 2002, S. 107)

Noch etwas genauer hat Werner Schiffer Kants Beispiel untersucht: Der Sprechakt des Versprechens ist u.a. durch zwei Bedingungen definiert: durch Aufrichtigkeit und durch die ausdrückliche Selbstverpflichtung zur Ausführung der versprochenen Handlung. Das lügenhafte Versprechen hat daher als solches schon eine widersprüchliche Struktur: „Ich verspreche H zu tun, aber ich habe nicht die entsprechende Absicht, es zu tun. (...) Der Sprecher vollzieht eine Sprechhandlung (...), hat aber nicht die Absicht, eine damit vorausgesetzte wesentliche Bedingung zu erfüllen. Man sieht, (...) hier sitzt der Widerspruch schon in der Maxime selbst – es ist kein Selbstwiderspruch, der sich [erst] ergibt, wenn man die Maxime zu verallgemeinern versucht.“ (Schiffer, S. 230f) Die widersprüchliche Struktur eignet dem einzelnen lügenhaften Versprechen, sie eignet einer entsprechenden Handlungsmaxime – und sie eignet einem entsprechenden Naturgesetz: Letzteres wäre logisch nicht möglich. Das ist in Kants Sicht der eindeutige Nachweis, dass das lügenhafte Versprechen moralisch nicht tragfähig, nicht haltbar, sondern verwerflich ist. Damit hat er zunächst Recht.<sup>6</sup>

Insofern allerdings vereinfacht Kant hier die Problematik, macht Simone Dietz deutlich, als er „die Möglichkeit einer klar definierten Ausnahmeregelung, die selbst durchaus verallgemeinerbar sein könnte,“ (Dietz, 2002, S. 108) nicht in Betracht zieht – obwohl er doch in der Konstruktion des Beispiels ausdrücklich den egoistisch orientierten Charakter der zu überprüfenden Maxime betont. Die Vereinfachung erklärt sich aus der systematischen Funktion jener vier Beispiele, Differenzierungen wären hier möglicherweise verwirrend. Wenn wir aber das Lügenverbot differenziert bedenken, so wäre etwa zu denken an die Notwendigkeit der Güterabwägung in Dilemma-Situationen, z.B. an die Maxime – schon in Blick auf Kants Schrift „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“ von 1797 hier konstruiert – „ich werde ein lügenhaftes Versprechen geben, falls es das wirksamste Mittel ist, um ein Menschenleben zu retten, ohne andere dadurch in Gefahr zu bringen“ (Dietz, 2002, S. 108). Der Sinn des Versprechens werde damit durchaus nicht aufgehoben, das Vertrauen in das Versprechen generell nicht zerstört.

---

<sup>6</sup> Gelegentlich formuliert Kant gleichsam unter dem eigenen Anspruch in den Anwendungsbeispielen des kategorischen Imperativs, egoistisch und konsequentialistisch orientiert. Schopenhauer hat diese Formulierungen scharf beobachtet und zusammengestellt. Im Kontext des Lügenverbots schreibt Kant z.B.: Nach einem allgemeinen Gesetz zu lügen „würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 19). Ähnlich heißt es in der späteren Stelle: „Die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.“ (BA 55) Schopenhauer zieht aus diesen und anderen (!) Formulierungen folgende Konsequenzen: „Also ist hier so deutlich wie nur immer möglich ausgesprochen, dass die moralische Verpflichtung ganz und gar auf vorausgesetzter Reziprozität beruhe, folglich schlechthin egoistisch ist und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher, unter der Bedingung der Reziprozität, sich klüglisch zu einem Kompromiss versteht.“ Es sei daher klar, „dass jene Kantische Grundregel nicht (...) ein kategorischer, sondern in der Tat ein hypothetischer Imperativ ist, indem demselben stillschweigend die Bedingung zum Grunde liegt, dass das für mein Handeln aufzustellende Gesetz, indem ich es zum allgemeinen erhebe, auch Gesetz für mein Leiden wird und ich unter dieser Bedingung, als der eventualiter passive Teil, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit allerdings nicht wollen kann. Hebe ich aber diese Bedingung auf und denke mich, etwan im Vertrauen auf meine überlegenen Geistes- und Leibeskräfte, stets nur als den aktiven und niemals als den passiven Teil bei der zu erwählenden allgemein gültigen Maxime, so kann ich (...) sehr wohl Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit als allgemeine Maximen wollen und demnach die Welt regeln.“ (Schopenhauer, 1977 (2), S. 197f (Grundlage der Moral, § 7))

Nach der Entwicklung der Zweck-Mittel-Formel des kategorischen Imperativs in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ überprüft Kant die Moralität eines lügenhaften Versprechens auch daran. Der Imperativ lautet: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (BA 66f) Die Anerkennung des Menschen als eines Zweckes an sich selbst bezieht sich auf seine Fähigkeit einer vernünftigen Willensbestimmung, seine Autonomie; der Imperativ setzt der freien Wahl des eigenen Handelns in Blick auf den Umgang mit anderen Grenzen: Wir dürfen niemanden für unsere Handlungsziele oder -zwecke so weit instrumentalisieren, dass seine Fähigkeit zu vernünftiger Willensbestimmung missachtet wird. Kant formuliert in Bezug auf das lügenhafte Versprechen: „Was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinn hat, sofort einsehen, dass er sich eines anderen Menschen bloß als Mittels bedienen will, ohne dass dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten gebrauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten.“ (BA 68f) Zwar gilt auch hier wieder, dass das Beispiel des lügenhaften Versprechens nicht das ganze Feld der Lüge als einer vorsätzlich unwahren Behauptung abdeckt, im Hintergrund schimmert gleichsam durch die Unterscheidung zwischen mendacium und falsiloquium, gleichwohl ist Kants Kriterium der vernünftigen Zustimmung ein relevantes Kriterium in der moralischen Begründung des Lügenverbots. In vielen Fällen lässt sich annehmen, dass die Belogenen ihrer Täuschung nicht zustimmen würden, und dies mit guten, vernünftigen Gründen.

Die Frage aber bleibt, ob sich daher die Lüge grundsätzlich und ausnahmslos verbietet, ob bei Lügen immer eine unzulässige Instrumentalisierung des anderen vorliegt. Bei konventionellen Formen der Lüge, dem Kompliment, der Höflichkeit z.B., können wir umgekehrt die vernünftige Zustimmung des anderen erwarten; ähnlich ist die Situation, wenn wir gegenüber aufdringlichen Fragen unsere Privat- oder gar unsere Intimsphäre schützen wollen, oder wenn wir auf die Verletzbarkeit oder Schutzbedürftigkeit Beteiligter Rücksicht nehmen müssen.

Das „falsche Zeugnis“ – ich erinnere an den Dekalog – ist das zweite Beispiel, das Kant zum Problem der Lüge in Anwendung des kategorischen Imperativs heranzieht, 1788 in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (A 75). Als das entscheidende Merkmal der Lüge nimmt Kant hier an einmal die vorsätzliche Unwahrheit und zweitens den Wahrheitsanspruch der zur Diskussion stehenden Aussage und folgert: „Es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen.“ (A 75) Der Selbstwiderspruch ist evident – zumindest für den Fall der Zeugenaussage vor Gericht: Ein derartiges „Zeugnis“ kann nur als Beweis gelten, wenn die Zeugen zur Wahrhaftigkeit ihrer Aussage strikt verpflichtet sind; ansonsten wäre die Institution der Zeugschaft sinnlos, würde sich selbst in der Tat aufheben.

Die Frage aber ist auch hier, ob dies auch generell für vorsätzlich falsche Aussagen gilt; dann erst hätten wir eine überzeugende Basis für ein allgemeines Lügenverbot. Was nehmen wir an, wenn jemand sagt: „Ich behaupte, dass ...“? Wir unterstellen doch zumindest den Wahrheitsanspruch dieser Aussage; zugleich aber behalten wir uns unter Umständen durchaus vor, diesen Anspruch zu überprüfen. „Der Unterschied zwischen dem“ juristisch „institutionalisierten Sprechakt des Bezeugens und der bloßen Behauptung ist 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 für die spezielle Institution der Zeugenschaft ist unstrittig, für alltägliche Behauptungen aber nicht.“ (Dietz, 2002, S. 109) Noch einmal angesetzt: Die Maxime, gelegentlich zu lügen, stellt kein massives Problem für den alltäglichen Umgang miteinander, wir kommen damit zurecht, sind darauf eingestellt; das allerdings ist für Kants Prüfstein, den kategorischen Imperativ, nicht der relevante Punkt. Kant zielt vielmehr in der Abweisung oder Herausfilterung unmoralischer Grundsätze auf den logischen Beweis ihrer Unmöglichkeit, auf den Selbstwiderspruch. Ein Selbstwiderspruch folgt aber nicht aus der Verallgemeinerung jener Maxime, sondern erst dann, wenn ich zusätzlich annehme, jeder Behauptungsaussage blind vertrauen zu können. Das Resultat: „Der kategorische Imperativ (...) ist nicht geeignet, eine (...) grundsätzliche Wahrhaftigkeitspflicht (...) zu begründen, er müsste sie voraussetzen.“ (S. 109)

Der systematische Ort des Lügenverbots ist für Kant – entscheidend für seine zentrale Argumentation – allerdings nicht der Bereich der Pflichten gegenüber anderen, sondern der Pflichten gegenüber sich selbst. Entfaltet wird dies 1797 in der „Metaphysik der Sitten“: Kant unterscheidet zunächst zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten; die Rechtspflichten richten sich gegen erzwingbare äußere Handlungen, bei den Tugendpflichten geht es um nicht erzwingbare innere Einstellungen. Die Tugendpflichten, der engere Bereich der Ethik, werden unterteilt in Pflichten gegen andere, ihre Glückseligkeit ist hier mein Pflichthorizont, und Pflichten gegen sich selbst, hier geht es um meine eigene Vollkommenheit. Daneben wird unterschieden in vollkommene und unvollkommene Pflichten, in Verbote und Gebote. Das Lügenverbot macht Kant fest als vollkommene Pflicht gegenüber sich selbst, orientiert daran, dem Zweck der menschlichen Natur nicht zuwider zu handeln, orientiert an der „moralischen Selbsterhaltung“ (A 67). Die grundsätzliche Annahme von Pflichten gegen sich selbst, als Paradoxon von Kant zugestanden, begründet Kant mit der grundsätzlichen Selbstverpflichtung bei jeder Pflicht, die wir anerkennen im Umgang miteinander. In der Selbstverpflichtung wissen wir uns verpflichtet gegenüber dem Menschsein in uns: Als ein zur Freiheit, also zu Moralität begabtes Vernunftwesen ist der Mensch „ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person)“ (A 65).

Aus diesem Kontext folgt die Argumentation: „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.“ In seiner Definition, „das eine offen im Munde, das andere verschlossen im Herzen zu tragen“ (A 83), akzentuiert Kant die Zerstörung der Einheit von Gedanke und Wort. Der Lügner verletzt nach Kant deshalb „die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person“ (A 84), weil er sein Vermögen der Gedankenmitteilung negiert, ins Gegenteil pervertiert: „Die Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzicht auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst.“ (A 84) In Blick auf die Zweck-Mittel-Formel des kategorischen Imperativs formuliert Kant etwas später: „Der Mensch, als moralisches Wesen, kann sich selbst, als physisches Wesen, nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck (der Gedankenmitteilung) nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung des ersteren gebunden und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet.“ (A 86) Ist das einsichtig?

Mit dieser Argumentation steht Kant in der Tradition des Augustinus und Thomas von Aquin, der Auffassung und grundsätzlichen Verurteilung der Lüge als eines Missbrauchs der Sprache. Ähnlich wie Kant formuliert Thomas von Aquin: „Da die Worte von Natur Zeichen der Gedanken sind, ist es unnatürlich und unerlaubt, dass man durch Sprache kundgibt, was man nicht im Sinne hat“ (Summa Theologiae IIa-IIae 110, 3c. Zit. nach Dietz, 2002, S. 97). Die zugrunde liegende Bedeutungstheorie, der Kant folgt, geht davon aus, dass die Bedeutung des Gesagten, die Bedeutung von Worten, der Gedanke des Sprechers sei; wenn aber der Lügner nicht seine Gedanken ausdrückt, müsste daher seine Rede ohne Bedeutung sein. Dies ist zweifellos aber nicht der Fall, vielmehr haben die Worte auch des Lügners genau die Bedeutung, die sie üblicherweise haben, unabhängig von der Wahrhaftigkeit des Sprechers. Jene Bedeutungstheorie ist falsch.

Kants Auffassung vom „inneren Zweck“ oder von der „natürlichen Zweckmäßigkeit“ der Sprache könnte allenfalls meinen die wahrhaftige Mitteilung der Gedanken; dagegen verstößt der Lügner in der Tat. Aber ist dies der natürliche Zweck der Sprache? Die Sprechakttheorie zeigt, dass dies nicht so ist: Das Singen von Liedern, Befehle, Begrüßungen, das Erzählen von Märchen, Geschichten oder Witzen, das Aufgeben von Rätseln, das Mitschreiben bei einem Vortrag, das Schreiben eines Einkaufszettels, Ernennungen, Fragen, rhetorische Fragen ... , in allen diesen Situationen des Sprachgebrauchs geht es nicht um die persönliche Überzeugung des Sprechers, um Wahrhaftigkeit oder um wahr oder falsch. Kant reduziert diese Vielfalt auf die wahrhaftige Mitteilung. In den zwischen 1787 und 1797 entstandenen „Vorarbeiten zur Rechtslehre“ formuliert Kant prägnant und pointiert: „Aufrichtigkeit ist die Bedingung, ohne die das Sprechen eine Brauchbarkeit ohne allen möglichen Gebrauch enthalten würde.“ (Zit. nach: Geismann/Oberer, S. 45) Simone Dietz erhebt daher unter Rückgriff auf einen Begriff John L. Austins den Vorwurf des „deskriptiven Fehlschlusses“ (Dietz, 2002, S. 98f), dies meint die unzulässige Verabsolutierung beschreibender Aussagen und die Vernachlässigung aller Aspekte auch beschreibender Aussagen jenseits der Kategorien von „wahr“ oder „falsch“, der Frage z.B., ob eine Aussage – und sei es eine Lüge – verstanden worden sei. Bernard Williams spricht im gleichen Zusammenhang von „Behauptungsfetischismus“ (Williams, S. 156ff).

Die Kritik an Kant greift noch weiter: Den natürlichen Zweck des Sprachgebrauchs verknüpfe Kant „mit einem moralisch verpflichtenden Zweck“, es liege daher zugleich auch vor ein naturalistischer Fehlschluss, der unzulässige Schluss von einem Sein auf ein Sollen (Dietz 2002, S. 99). Nun ist der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses grundsätzlich nicht unproblematisch: Kaum ein Begründungsansatz von Ethik überhaupt kann ihm entgehen, sinnvoll erscheint es, ihn enger nur im Horizont empirischer Beschreibung eines naturwissenschaftlich erfassbaren Seins zuzulassen. Es bleibt dann aber, dass Kant offenbar von einem teleologischen Sprachkonzept ausgeht, deskriptiv wie präskriptiv gleichermaßen verstanden. Und dieses Konzept, so der Vorwurf, werde nicht begründet, sondern nur postuliert. Williams formuliert grundsätzlicher: Nach einer solchen teleologischen Annahme könnten „gewisse Wesenheiten – beispielsweise die Natur der Behauptung als ein Etwas, das für unser Leben als vernunftbegabte Wesen unabdingbar ist – zeigen (...), wie

wir uns zu verhalten haben, wenn eine Entscheidung über das eigene Verhalten möglich ist. Diese Vorstellung ist allerdings tot.“ (Williams, S. 165)<sup>7</sup>

In der Tradition von Augustinus über Thomas zu Kant steht auch die Diskursethik in dem Bemühen, ein grundsätzliches Lügenverbot sprachlich zu begründen; nahe liegt daher ein Exkurs, um die Ansätze Karl-Otto Apels und Jürgen Habermas' zu überprüfen<sup>8</sup>:

Karl-Otto Apel modifiziert Kants Gedankenexperiment zur moralischen Beurteilung subjektiver Maximen, den kategorischen Imperativ mit seinem Universalisierungskriterium, zu einem Verfahren intersubjektiver Konsensbildung: Eine moralische Norm ist dann gültig, wenn alle Betroffenen ihr zustimmen können. Die Sprache erhält dabei den Rang einer transzendentalen Vorgabe, der Bedingung der Möglichkeit für jegliche vernünftige Kritik und Rechtfertigung; ihre Regeln erhalten den Charakter apriorischer Normen, die von jedem und notwendigerweise immer schon anerkannt sind. Ähnlich wie bei Kant gilt als Falsifikationskriterium für moralisch nicht zulässige Grundsätze (Kant) oder Vereinbarungen (Apel) der „performative Selbstwiderspruch“, hier der Widerspruch zwischen den Voraussetzungen des Sprachgebrauchs und den jeweiligen, sprachlich vermittelten Handlungsabsichten. Der klassische Fall eines solchen Normverstößes sei die Lüge „als Pervertierungsform aller nur denkbaren Sprechakte“ (Apel, 1976, S. 113). Es ist dies so, wenn man ein moralisches Verständnis von Sprache schon voraussetzt, dann verstößt die Lüge eo ipso gegen die Regeln der Sprache: Vorzuliegen scheint dann aber eine klassische *petitio principii*.

Wie argumentiert Apel? In Analogie zu Kant fragt er nach den Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Verständigung – im Sinne des argumentativen Diskurses, verstanden nicht als ein Sprachspiel oder einen Sprechakt unter anderen, sondern als ausgezeichnete Form des Sprachgebrauchs, konstitutiv für alle Sprechakte, transzendental. Zu diesen Bedingungen zählen u.a. die Gleichberechtigung, Unparteilichkeit, Chancengleichheit – und Wahrhaftigkeit. Derart zielt die „reflexive Selbsteinholung“ der kommunikativen Vernunft (Apel, 1984, S. 23) auf die Letztbegründung zentraler moralischer Prinzipien und damit der Moral überhaupt. Diese Prinzipien könnten „ohne performativen Selbstwiderspruch nicht bestritten, ja nicht einmal in Frage gestellt werden. Kants „Faktum der Vernunft“ werde auf diese Weise „transzendental-reflexiv“ vergewissert, „transzendental-pragmatisch dechiffriert“ (Apel, 1988, S. 271f). Den Beweis für den performativen Selbstwiderspruch als Widerspruch zwischen Sprechakt-Voraussetzung und Aussage sollen exemplarisch Sätze liefern, die damit zu unbestreitbaren

---

<sup>7</sup> Schon Schopenhauer höhnte und polemisierte heftig in seinem Affekt gegen Kant: „Die, auf Kants Veranlassung, in manchen Kompendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Lüge aus dem Sprachvermögen des Menschen sind so platt, kindisch und abgeschmackt, dass man, nur um ihnen Hohn zu sprechen, versucht werden könnte, sich dem Teufel in die Arme zu werfen und mit Talleyrand zu sagen: >Der Mensch hat die Sprache erhalten, um seine Gedanken verbergen zu können.>.“ (Schopenhauer, 1977 (2), S. 265 (Über die Grundlage der Moral, § 17))

<sup>8</sup> Vergl. im folgenden Dietz, 2003 (1), S. 151-1.

Sätzen führen, „die man nicht verstehen kann, ohne zu wissen, dass sie wahr sind“ (Apel, 1984, S. 24). Solche Sätze sind: „Ich behaupte hiermit, dass ich keinen Wahrheitsanspruch habe“, und „ich behaupte hiermit, dass ich keinen Wahrhaftigkeitsanspruch habe“. Liegt hier ein performativer Selbstwiderspruch vor? Der Sprechakt der Behauptung ist durch die konstitutive Bedingung des Wahrheits- und des Wahrhaftigkeitsanspruchs bestimmt, dies ist die analytische Prämisse der Behauptung. Und offenbar gilt häufig: Es ist grundsätzlich unmöglich, „den jeweiligen Sprechakt performativ explizit zu vollziehen“ (Dietz, 2003 (1), S. 153). „Ich lüge jetzt“ oder „ich lüge immer“ ist ebenso wenig performativ explizit vollziehbar wie „ich überrede dich hiermit“. Zu diesen Sprechakten gehören täuschende Sprechhandlungen (Wörter wie „lügen“, „vortäuschen“, „verschweigen“), affektgeladene Sprechhandlungen (Ausdrücke wie „beschimpfen“, „beleidigen“, „zärtlich sagen“) und Sprechhandlungen mit zunächst nicht konventionell vereinbarten Wirkungen (Wörter wie „verblüffen“, „demütigen“, „überreden“, auch „trösten“). Der performativ explizite Gebrauch solcher Ausdrücke verstößt konstitutiv gegen Regeln des Sprachgebrauchs, gegen Regeln dieser Sprechakte, nicht aber gegen moralische Regeln; in Orientierung an einer Unterscheidung John L. Austins: die Verständigung misslingt oder missglückt in der Konsequenz, es liegt aber kein moralischer Missbrauch vor. Solche Sprechakte oder „Handlungsweisen sind unverständlich, aber nicht unmoralisch. (...) Das Lügen dient Apel vorzugsweise als Beispiel für die moralische Dimension konstitutiver Regeln der Verständigung, doch letztlich zeigt er damit nur, dass in seinem Sprachkonzept zwischen der konstitutiven und der moralischen Dimension des Wahrhaftigkeitsanspruchs nicht ausreichend differenziert werden kann.“ (Dietz, 2003 (1), S. 154f).<sup>9</sup>

Jürgen Habermas verzichtet auf Letztbegründungsansprüche. Die Wahrhaftigkeitsnorm wird thematisiert als pragmatische Argumentationsvoraussetzung: „Jeder Sprecher darf nur das behaupten, was er selbst glaubt“ (Habermas, 1983, S. 98). Wie Apel zieht auch Habermas den performativen Selbstwiderspruch heran, in den sich jeder verwickle, der diese und andere „zunächst hypothetisch angebotenen Rekonstruktionen bestreitet“; derart soll deutlich werden, dass es sich hier in der Tat um „unausweichliche Präsuppositionen“ handele (Ebd. S. 100).

Exemplarisch gilt Habermas der Satz: „Ich habe H schließlich durch eine Lüge davon überzeugt, dass p“; es sei dies ein „semantisches Paradox“, er besage, „dass H seine Überzeugung unter Bedingungen gebildet haben soll, unter denen sich Überzeugungen nicht bilden können.“ Denn „Überzeugungen beruhen letztlich auf einem diskursiv herbeigeführten Konsens.“ (Ebd. S. 100) Und zu den Diskursregeln gehöre als Voraussetzung die Wahrhaftigkeitsnorm. Wer „in eine Argumentation eintritt, hat (...) u.a. die Voraussetzung akzeptiert, dass er einen Opponenten mit Hilfe einer Lüge niemals von etwas überzeugen, sondern allenfalls dazu überreden kann, etwas für wahr zu halten.“ (Ebd. S. 101) Simone Dietz hält dagegen, dass diese Rekonstruktion normativer Argumentationsvoraussetzungen wie bei Apel auch zirkulär auf einer „keineswegs zwingenden (!), normativen Begriffsdefinition von >Argumentation<“ beruhe (Dietz, 2003

---

<sup>9</sup> Diese vermeintlich im Kontext der Letztbegründung von Ethik überhaupt gewonnene Unbedingtheit des Wahrhaftigkeitsanspruchs gibt Apel im Kontext realistischer Kommunikation in einer unvollkommenen, nicht-idealen Welt wieder auf: Auf der Ebene der Anwendungsbedingungen des Diskurses soll das strikt begründete Lügenverbot wieder entschärft werden; die Rede ist von einer „dialektischen Vermittlung der kommunikativ-ethischen mit der strategischen Rationalität“ (Apel, 1988, S. 299), von nur mehr „regulativen Prinzipien“, in Blick kommen „die zu verantwortenden Konsequenzen“ (Apel, 1973, S. 428). Das grundsätzliche Wahrhaftigkeitsgebot wird reduziert zum Wahrhaftigkeitsideal. Simone Dietz spricht von einem offenen Widerspruch zwischen „einer unbedingten moralischen Norm und einem Ideal der Wahrhaftigkeit (...)“. Einerseits soll an der Unbedingtheit des Lügenverbots festgehalten werden, andererseits aber will man die praktischen Konsequenzen dieser Unbedingtheit nicht in Kauf nehmen.“ (Dietz, 2003 (1), S. 156)

(1), S. 158). Der Nachweis eines performativen Selbstwiderspruchs sei „letztlich nicht mehr als die Wiederholung einer Definition von >Überzeugen<.“ (Ebd. S. 159) Wenn Begriffe oder Sprechakte wie „argumentieren“, „argumentativer Diskurs“, „überzeugen“ durch normative Voraussetzungen moralischer Relevanz definiert werden, ergibt sich in der Tat ein Widerspruch, wenn ich argumentiere und gegen diese Voraussetzungsregeln verstoße: Es liegt aber wieder zugrunde die Figur der *petitio principii*.

Mit Habermas ließe sich hier noch einmal einwenden, dass es sich bei diesen Präsuppositionen um „Regeln“ handelt, „ohne die das Argumentationsspiel nicht funktioniert: Wenn man überhaupt argumentieren will, gibt es für sie keine Äquivalente. Damit wird die Alternativlosigkeit dieser Regeln für die Argumentationspraxis bewiesen, ohne dass diese selbst begründet würde.“ (Habermas, 1983, S. 105) Jene von Dietz nicht für zwingend erachtete normative Begriffsdefinition wird hier als zwingend und unaufhebbar behauptet: keine Argumentation also ohne Wahrhaftigkeit, Gleichberechtigung und Chancengleichheit, minimaler Konsensbereitschaft etc; auch diese moralischen Präsuppositionen sind konstitutiv, unabdingbare Voraussetzungen der Kommunikation. Dies gilt aber dann nur für das „Argumentationsspiel“, für den argumentativen oder rationalen Diskurs; es würde aber immerhin bedeuten, dass in diesem Kontext das Wahrhaftigkeitsgebot und das Lügenverbot anerkannt sein müssen, also Geltungsansprüche haben, also begründet sind.

Nun geht aber auch Habermas noch einen Schritt weiter: Auch der amoralische Aussteiger, der Skeptiker, derjenige, der sich auf einen rein strategischen Sprachgebrauch reduziert, könne nicht grundsätzlich auf argumentatives oder kommunikatives Handeln verzichten. Wir könnten uns grundsätzlich der „kommunikativen Alltagpraxis“, in der wir „kontinuierlich mit >Ja< oder >Nein< Stellung zu nehmen genötigt“ sind, „nicht entwinden“. Es „müssen sich (...) kommunikativ handelnde Subjekte, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen, an Geltungsansprüchen, auch an assertorischen und normativen Geltungsansprüchen orientieren. Deshalb gibt es keine soziokulturelle Lebensform, die nicht auf eine Fortsetzung kommunikativen Handelns mit argumentativen Mitteln wenigstens angelegt wäre (...). Argumentationen geben sich (...) als Reflexionsform des verständigungsorientierten Handelns zu erkennen. (...) Die Reziprozitäten, die die gegenseitige Anerkennung zurechnungsfähiger Subjekte tragen, sind bereits in jenes Handeln eingebaut, in dem Argumentationen wurzeln. Deshalb erweist sich die Argumentationsverweigerung des radikalen Skeptikers als leere Demonstration. Auch der konsequente Aussteiger kann aus der kommunikativen Alltagspraxis nicht aussteigen, deren Präsuppositionen bleibt er verhaftet – und diese wiederum sind, mindestens teilweise, identisch mit den Voraussetzungen von Argumentation überhaupt.“ (Ebd. S. 110)

Was ist das Resultat? Kritisch und skeptisch bleibt Simone Dietz: „Der Status der Wahrhaftigkeitsnorm bleibt in diesem Konzept diffus. Ist Wahrhaftigkeit eine konstitutive Bedingung für Diskurse, die den Zweck konsensueller Wahrheitsfindung verfolgen, ist sie auch eine konstitutive Bedingung oder nur eine hypothetische Unterstellung jeder Alltagskommunikation“? (Dietz, 2003 (1), S. 161) Positiver akzentuiert: Die Wahrhaftigkeitsnorm ist eine konstitutive Bedingung für rationale, konsensorientierte Diskurse, sie ist eine konstitutive Bedingung wohl auch für die meisten Situationen alltäglicher Argumentation und Verständigung, nicht aber für Sprache und ihren Gebrauch schlechthin; hier öffnet sich ein weites Feld unterschiedlicher Sprechakte, insonderheit der Situationen indirekten und verdeckten Sprechens.

Zurück zu Kant:

Eine letzte Begründung der unbedingten Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit reflektiert Kant 1797 in der kleinen Schrift „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“, seit ihrem Erscheinen immer wieder als Provokation empfunden, als rigoristisch verurteilt. Den Anlass zu dieser Schrift war, ebenfalls 1797, eine Veröffentlichung des französischen Schriftstellers und Politikers Benjamin Constant (1767-1830), „Über politische Reaktion“. Constant erwähnt darin einen deutschen Philosophen, „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“ (Zit. nach Geismann/Oberer, S. 23). Dieser deutsche Philosoph war Johann David Michaelis (1717-1791), er griff in seinem Hauptwerk, „Moral“, herausgegeben 1792, auf dieses Beispiel zurück, ein Beispiel, das schon Augustinus zur Rechtfertigung eines absoluten Lügenverbots herangezogen hat; seither wird es diskutiert. Constant argumentiert in seiner Schrift folgendermaßen: „Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht. Was ist eine Pflicht? Die Idee der Pflicht ist von der des Rechts nicht zu trennen. Eine Pflicht ist das, was in dem einen Wesen den Rechten des anderen Genüge tut. Wo es keine Rechte gibt, gibt es auch keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht also nur denjenigen gegenüber, die ein Recht auf Wahrheit haben. Nun hat aber kein Mensch ein Recht auf die Wahrheit, die einem anderen schadet.“ (Zit. nach Geismann/Oberer, S. 24). Es erscheint dies einsichtig? Kant offenbar nicht: Die Äußerung Constants von jenem deutschen Philosophen bezieht er auf sich und antwortet mit seiner Abhandlung.

Die Argumente aus der „Metaphysik der Sitten“ zieht Kant hier nicht heran; er setzt neu an, weil Constant das Lügenverbot nicht als Tugendpflicht gegenüber sich selbst, sondern als Rechtspflicht gegenüber anderen diskutiert. Zunächst korrigiert Kant begrifflich: Ein Recht auf Wahrheit sei „ein Wort ohne Sinn“ (A 303); es geht in der Tat nicht um Wahrheit, sondern Wahrhaftigkeit. Und hier gelte: „Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem anderen daraus auch noch so großer Nachteil erwachsen.“ (A 304) Warum? „Eine solche Verfälschung“ tue „der Pflicht überhaupt Unrecht: d.i. ich mache, so viel an mir ist, dass Aussagen 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. Die Lüge also, bloß als vorsätzlich unwahre Deklaration gegen einen anderen Menschen definiert, bedarf nicht des Zusatzes, dass sie einem anderen schaden müsse, wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen (...). Denn sie schadet (...) der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.“ (A 305) Der Grundsatz der Wahrhaftigkeit gilt Kant also als oberste Bedingung aller Rechtsverhältnisse überhaupt, daher, unterstreicht er noch einmal nachdrücklich, „eine Pflicht, die als 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.“ (A 307) Die Wahrhaftigkeit, heißt es gegen Schluss der Abhandlung noch einmal, ist „eine Regel, die ihrem Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist, weil sie sich in dieser geradezu selbst widerspricht.“ (A 314)

Trägt diese Argumentation? Wenn wir das zugrunde liegende Beispiel in Blick nehmen, scheinen die Konsequenzen nahezu absurd, unsere spontane ethische Intuition steht geradezu empört dagegen. Mit Recht? Eine ähnlich rigorose Haltung begegnet uns, ungebrochen in ihrer „Selbstgewissheit der Vernunft“ (Schiffer, S. 228), in Goethes Iphigenie, sie hält am Wahrhaftigkeitsgebot fest, gegen alle guten Gründe, setzt ihr und das

Leben von zwei anderen Menschen aufs Spiel, setzt auf die Humanität eines Barbaren – und hat am Ende Recht damit. Die Situation erscheint vergleichbar, Kant mutet uns aber wohl noch mehr zu. Argumentativ zielt er auf den Grundsatz der Wahrhaftigkeit als die Bedingung der Möglichkeit vertraglicher Verpflichtungen, auf die logische Voraussetzung des Rechts überhaupt. Steffen Dietzsch in seiner „Kleinen Kulturgeschichte der Lüge“ hält Kants Argumentation für überzeugend: „Es ist (...) entgegen der zunächst augenfälligen Gewissheit Constants gerade so, dass jenes Recht auf Lüge die Gesellschaft eben nicht aufrecht erhält, sondern sie geradezu zerstören würde. Damit hat Kant nicht einem abstrakten Rigorismus das Wort geredet, sondern einen eminenten Beitrag zur begrifflichen Unterscheidung des Rechts gegenüber allem bloß guten Willen geleistet und auf diese Weise (...) zur Rechtssicherheit und Rechtsgewissheit beigetragen. Eine Verletzung der Rechtspflicht ist unter keinen Umständen statthaft, vor allem eben auch nicht aus einem moralisch erfreulichen Motiv heraus, wie es prima vista die Menschenliebe darstellt.“ (Dietzsch, S. 61f) Dietzsch folgt offensichtlich und akzeptiert Kants Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendpflichten: Die Rechtspflichten gelten als höherwertig, als zentrale Bedingungen des menschlich geordneten Zusammenlebens, freier interpretiert, als Garanten einer Minimaethik; sie dürfen daher grundsätzlich nicht in Abwägungsdiskussionen relativiert oder aufgeweicht werden. Noch in Schopenhauers zentralem Grundsatz der Moral „Schädige niemanden, vielmehr hilf“ allen, soweit du kannst“ klingt diese Unterscheidung und Wertung nach. Es erklärt diese Sicht auch, dass Kant das Problem des ethischen Dilemmas, der Normenkollision in diesem Zusammenhang nicht explizit aufgreift. Er wägt den Grundsatz der Wahrhaftigkeit bzw. des Lügenverbots nicht ab gegen das Gebot, menschliches Leben zu retten, beides wäre durch den kategorischen Imperativ zu verifizieren. Kant hat sich vielmehr schon entschieden, für ihn ist schon entschieden und klar der höhere Rang der Rechtspflichten; das Dilemma stellt sich nicht mehr.

An anderer Stelle, im Kontext der Unterscheidung von rechtlicher Betrachtung und moralischer Betrachtung, sehr wohl also passend, finden wir bei Kant selbst eine ganz andere, eine pragmatisch gelassene Sicht des Problems: In der Rechtslehre der „Metaphysik der Sitten“ definiert Kant als das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ die elementar gegebene „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jeder anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“. (AB 45) Was bedeutet nun diese Freiheit, wie weit reicht sie? Es ist die Freiheit der Rechtssubjekte, „die nicht zu moralischer Gesinnung verpflichtet sind, sondern“ nur „dazu, in ihren äußeren Handlungen allen gleiche Freiheit zuzubilligen und sie nicht zu schädigen.“ (Dietz, 2002, S. 109) Unter anderem schließt sie ein, anderen Menschen „bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig oder unwahr und unaufrichtig, weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht;“ und dazu noch einmal in einer Anmerkung: „Im rechtlichen Sinne (...) will man, dass nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an seinem Recht Abbruch tut, z.B. das falsche Vorgeben eines mit jemanden geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen, und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet, weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem anderen frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will“. (AB 45f)

In der Tat: Erstens ist nicht die wahrhaftige Aussage als solche die „Quelle des Rechts“, sondern der Vertragsschluss. Verträge gelten, unabhängig von der Wahrhaftigkeit der Beteiligten; auch wenn jemand in betrügerischer Absicht einen Vertrag gleichsam zum Schein eingeht, ist er zur Einhaltung des Vertrags verpflichtet; innerstaatlich zieht der

Vertragsbruch als Rechtsbruch möglicherweise eine Klage und Sanktionen nach sich. Die Gültigkeit des Rechts insgesamt und an sich steht nicht zur Diskussion. Allenfalls indirekt kann eine Lüge zur Ungültigkeit eines Vertrages führen, wenn jemand z.B. etwas verkauft, was ihm gar nicht gehört, und damit eine Voraussetzung des Vertrags nicht erfüllt. „Aber selbst wenn Verträge von der Wahrhaftigkeit der Beteiligten abhängen, würde dies“ zweitens „nur die Geltung des Wahrhaftigkeitsgebotes für vertragliche Angelegenheiten begründen, nicht aber für jeden möglichen Sprachgebrauch überhaupt.“ (Dietz, 2002, S. 103) Der Einwand gegen Kant ist auch hier wieder, allgemein formuliert, die fehlende Differenzierung unterschiedlicher Sprechakte.

Was ist das Fazit? Ein grundsätzliches Lügenverbot lässt sich mit Kant wohl nicht überzeugend begründen. Dies legt schon nahe eine vollständige Definition des Lügens, die vier Aspekte zu berücksichtigen hat: „erstens die Wahrheitsfähigkeit der Äußerung in der Form der Aussage, zweitens der bewusste Widerspruch zwischen Aussage und innerem Fürwahrhalten, drittens der weiter reichende, aber nicht generell zu bestimmende Zweck jeder Lüge, und viertens die Absicht des Lügners, sowohl den Widerspruch zwischen seiner Aussage und seiner inneren Einstellung als auch, in vielen Fällen, seinen weiter reichenden Handlungszweck zu verbergen.“ Mithin ist eine Lüge „ein bewusster, aber verdeckter Widerspruch zwischen Aussage und Fürwahrhalten, der verdeckten, weiter reichenden Absichten dient.“ (Dietz, 2003 (2), S. 24f) Der weiter reichende Handlungszweck ist das zentrale Kriterium für die moralische Beurteilung der Lüge, zur moralischen Bewertung nicht hinreichend ist die Akzentuierung des Widerspruchs zwischen Aussage und Fürwahrhalten, wie das Kant in der Tradition von Augustinus macht. Unter den vielen Äußerungsformen, Sprachspielen und Sprechakten, die der Sprachgebrauch kennt, ist „auch das Lügen (...) 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.“ (Dietz, 2002, S. 99)

#### Literatur:

- Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt/M 1973
- Apel, Karl-Otto: Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In: Apel, Karl-Otto (Hrsg): Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt/M 1976. S. 10-173
- Apel, Karl-Otto: Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? In: van Reijen/Apel (Hrsg): Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie. Bochum 1984. S. 23-80
- Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt/M 1988
- Baruzzi, Arno: Philosophie der Lüge. Darmstadt 1996
- Beekmanns, Heinz: Der Mensch bleibt Mensch – solange er lügt. In: StZ, 31.12.2003
- Bok, Sissela: Lügen. Vom täglichen Zwang zur Unaufrichtigkeit. Reinbek 1980
- De La Bruyère, Jean : Die Charaktere oder die Sitten des Jahrhunderts. Stuttgart 1952
- Dietz, Simone: Immanuel Kants Begründungen des Lügenverbots. In: Rochus Leonhardt/Martin Rösel (Hg): Dürfen wir lügen? Beiträge zu einem aktuellen Thema. Neukirchen 2002. S. 91-115
- Dietz, Simone: Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral. Paderborn 2003 (1)

- Dietz, Simone: Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert. Reinbek 2003 (2)
- Dietzsch, Steffen: Kleine Kulturgeschichte der Lüge. Leipzig 1998
- Elias, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Frankfurt 1983
- Frisch, Max: Tagebuch 1946-1949. Frankfurt 1973
- Geiger, Stefan: Weh dem, der nicht lügt. In: StZ, 26.09.1998
- Geismann, Georg/Oberer, Hariolf (Hg): Kant und das Recht der Lüge. Königshausen 1986
- Gerhardt, Gerd (Hg): Immanuel Kant. Eine Vorlesung über Ethik. Frankfurt 1990
- Güntner, Joachim: Fauler Fleck in der Natur. Lüge, Freiheit und die Sprache der Politik. In: StZ, 22.02.1996
- Habermas, Jürgen: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/M 1983
- Lüge. In: J.Ritter/K.Gründer (Hg): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Darmstadt 1980. Sp. 533-545
- Mandeville, Bernard: Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorurteile. Frankfurt 1980
- Marcuse, Ludwig: Das Märchen von der Sicherheit. Du sollst nicht lügen. Zürich 1981
- Martens, Ekkehard (Hg): Das Wahrheitsgebot. Oder: Muss man immer die Wahrheit sagen? Stuttgart 1983
- Mechsner, Franz: Sag die Wahrheit. In: GEO 1998/5. S. 70-86
- Molière/Enzensberger, Hans Magnus: Der Menschenfeind. Frankfurt 1979
- Reichert, Klaus: Der fremde Shakespeare. München 1998
- Schiffer, Werner: Abenteuer Kant – oder der Tanz mit der Vernunft. In: ZDPE 3/2002. S. 227-241
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung I. Zweiter Teilband. Zürich 1977 (1)
- Schopenhauer, Arthur: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Zürich 1977 (2)
- Shakespeare, William: Hamlet. Stuttgart 1982
- Sommer, Volker: Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch. München 1994
- Weller, Rainer (Hg): Lügen, lauter Lügen ... . Stuttgart 1981
- Wiede, Patricia: Lügen haben meist kurze Männerbeine. In: Sonntag aktuell. 17.05.1998
- Williams, Bernard: Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Frankfurt 2003