

Georg Geismann (München)

## Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge

Though this be madness,  
yet there is method in 't.  
Hamlet II, 2

### I.

Der im Folgenden „L“ genannte Fall ist klar und einfach: B kommt an die Tür von A, der gerade seinen Freund<sup>1</sup> C bei sich hat, und fragt, ob dieser, den er offensichtlich<sup>1</sup> ermorden will, im Hause sei. Auf die scheinbar ebenso klare und einfache Doppelfrage, ob A, wenn er eine Antwort mit Ja oder Nein nicht vermeiden könne,<sup>1</sup> den B „aus Menschenliebe“ (in Bezug auf C) zu belügen berechtigt (Frage I) oder sogar verpflichtet (Frage II) sei, gibt Kant in einer kleinen Arbeit „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“<sup>2</sup> die klare Antwort einer bedingungslosen Verneinung mit einer minder einfachen Begründung, die kaum Beachtung und noch weniger Zustimmung gefunden hat, obwohl — wie ich zu zeigen hoffe — mit der Frage und in der Antwort und deren Begründung die Moralphilosophie überhaupt in ihren Grundsätzen gefordert ist.

### II.

Vor einer kritischen Analyse der Gründe, welche Kant für seine absolut verneinende Antwort gibt, empfiehlt es sich, sorgfältig die Bedingungen festzustellen, unter denen für Kant die Doppelfrage und die Möglichkeit ihrer Beantwortung stehen.

1. Alle diese Punkte stehen im Hinblick auf das zu lösende Problem nicht in Frage.  
2. Akademie-Ausgabe (= AA), Bd. VIII, S. 423-430

Oberster Grundsatz der Kantischen Moralphilosophie als allgemeiner Pflichtenlehre ist das *Sittengesetz* bzw. in dessen Anwendung auf den Menschen als sinnliches Vernunftwesen der allgemeine kategorische Imperativ, auch *moralischer Imperativ* genannt: „Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>3</sup>

Mit dem berühmt-berüchtigten „Formalismus“, der in diesem Imperativ bzw. in dem ihm zugrunde liegenden Sittengesetz zum Ausdruck kommt und durch den sich — wie Kant selbst hervorhebt<sup>4</sup> — dessen Moralphilosophie von aller sonstigen unterscheidet, hat es — in aller Kürze — die folgende Bewandnis:

Bei der Frage, welche Arten von *Bestimmungsgründen des Willens* für diesen moralische Notwendigkeit haben, bei der Bestimmung also des *Begriffs* der Pflicht (dessen, was allen Pflichten gemeinsam ist), kurz: bei der Bestimmung der *Pflicht ihrer bloßen Form nach*, womit jede Moralphilosophie als allgemeine Pflichtenlehre systematisch beginnen muß, ist zwischen *materialen* und *formalen Prinzipien* zu unterscheiden. Die materialen Prinzipien setzen den Bestimmungsgrund des Willens in einen bestimmten möglichen *Gegenstand* des Willens, also in einen (vorausgesetzten) *Zweck* (Glückseligkeit, wie immer verstanden) und sind dadurch allesamt empirisch-zufällig und somit als Prinzipien der Sittlichkeit untauglich.<sup>5</sup> Wenn nun die mögliche *Materie des Willens* für die Bestimmung des Pflichtbegriffs ausscheidet, bleibt dafür nur noch *dessen bloße Form* übrig, sofern sie nämlich eine zum obersten moralischen Gesetz taugliche Form ist.<sup>6</sup> Also be-

3. AA, V, 30; vgl. auch die Formulierung: „Handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (AA, IV, 421), in der mit dem „durch die“ (nicht, wie die Akademie-Ausgabe erwägt, „von der“) herausgestellt wird, daß durch die *Maxime* selber eine allgemeine Gesetzgebung möglich sein muß, d.h. daß die *Maxime* selbst den Grund der Möglichkeit, sie als Gesetz zu wollen, enthalten muß. Bei Nichttauglichkeit ist die *Maxime* somit der Grund der eigenen Vernichtung: sie haben und durch die Gesetzgebung (= „durch sie“) sie-nicht-haben-können sind eins. (Vgl. AA, IV, 432<sub>13</sub>; V, 27<sub>29</sub>; 41<sub>32</sub>; VI, 225<sub>11</sub>; XXIII, 376; 379)

4. AA, V, 39 ff.

5. Siehe im einzelnen AA, V, 39 ff.

6. Zwei weitverbreiteten Mißverständnissen in Bezug auf den „Formalismus“ ist hier zu begegnen:

a) Keineswegs bedeutet die Kantische Eliminierung aller „materialen Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit“, daß nun der allgemeine kategorische Imperativ (das Sittengesetz) selber „rein formal“, also inhaltsleer, eine Leerformel und deswegen moralisch unbrauchbar, weil mit jedem beliebigen Inhalt füllbar sei. Im Gegenteil hat dieses Sittengesetz einen eindeutigen (seine ganze Bedeutung als moralischen Gesetzes ausmachenden, aber nichtempirischen) Inhalt, nämlich die Gesetzestauglichkeit als Bedingung der Sittlichkeit von Willens- bzw. Handlungsmaximen. Und noch weniger trifft der „Formalismus“-Vorwurf für die besonderen kategorischen Imperative zu, die aus dem allgemeinen ihrem Prinzip nach folgen.

b) Daß mögliche Zwecke als *Bestimmungsgrund* des Willens nicht infrage kommen, bedeutet mitnichten, daß sie deswegen in der Moralphilosophie überhaupt nicht auftauchten (und Kant also eine mo-

sagt jener „Formalismus“ nichts anderes, als daß der Pflichtbegriff und das Prinzip der Sittlichkeit sich nicht aus den möglichen Gegenständen des Willens, sondern nur aus dessen Form herleiten lassen. Entsprechend ist Pflicht allgemein die moralische Notwendigkeit für einen Willen, nur solche Maximen zu haben, die sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren.

Das Sittengesetz als oberster Grundsatz ist für die Kantische Moralphilosophie in zweifacher Hinsicht von fundamentaler Bedeutung: es hat erstens Begründungsfunktion und es hat zweitens Kriterienfunktion.

1) Durch es und nur durch es ist der gesamte Bereich des menschlichen Pflichthandelns bestimmt; im Widerspruch zu ihm ist Moralität des Handelns nicht möglich. Jedes Handeln ist Pflicht, wo der Unterlassung, und jedes Unterlassen ist Pflicht, wo der Handlung eine nicht-verallgemeinerungsfähige Maxime zugrunde liegt.

2) Die Maximen menschlichen Verhaltens können mit Hilfe und nur mit Hilfe des Sittengesetzes auf ihre Moralität hin beurteilt werden; und jeder die menschliche Praxis betreffende Satz kann durch Vergleich mit dem Sittengesetz als dem obersten Grundsatz aller Moralität auf seine moralische Gültigkeit hin geprüft werden.

Die hier skizzierte Lehre von der Begründungs- und der Kriterienfunktion des Sittengesetzes, die Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ begründet, wird für den Zweck dieser Abhandlung als gültig vorausgesetzt. Selbstverständlich steht und fällt mit dieser Gültigkeit jede Entscheidung in einem Anwendungsfall wie dem vorliegenden einer Lüge aus Menschenliebe. Also auch dann, wenn sich Kants Begründung eines absoluten Verbots der Lüge auf der Grundlage jener Voraussetzung als stichhaltig erweisen sollte, bleibt sie in ihrer Gültigkeit von der Gültigkeit der ihr zugrunde liegenden moralphilosophischen Grundsätze abhängig. Umgekehrt gilt aber auch, daß der Aufweis eines Mangels an Stichhaltigkeit im Falle L allein nicht auch schon jene Grundsätze ins Wanken brächte.

Allgemein-moralphilosophisch wäre im Fall L zu fragen, ob die Lüge des A nach einer Maxime erfolgen würde, welche die Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz hätte; und ob die Unterlassung der Lüge nach einer Maxime erfolgen würde, die diese Tauglichkeit nicht hätte. Bevor wir in eine genauere Analyse die-

ralische Zwecklehre gar nicht haben könnte). Sie müssen sogar in einer ihren Namen verdienenden Moralphilosophie auftauchen (nämlich in der Tugendlehre), aber (mit dieser) erst dann, wenn zuvor der oberste Bestimmungsgrund des Willens in Bezug auf alle diesem Willen möglichen Zwecksetzungen ermittelt ist.

Für alle diese Mißverständnisse stellvertretend: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl., Bern-München 1966; und dagegen (erschöpfend): Karl Alphéus, *Kant und Scheler*, Bonn 1981

ser Fragen eintreten können, müssen wir uns den beiden Geltungssphären des allgemeinen Sittengesetzes zuwenden. Dieses ist ein Freiheitsgesetz in der doppelten Bedeutung eines Gesetzes der Freiheit als seiner Quelle und eines Gesetzes *für* die Freiheit als seinen Gegenstand. Je nachdem nun, ob es sich bei dieser (als dem Gegenstand des Gesetzes) um die innere oder um die äußere Freiheit handelt, tritt das Sittengesetz als *Tugendgesetz* oder als *Rechtsgesetz* auf; selbstverständlich jeweils als rein formales Prinzip, also als solches den Willen (die innere oder äußere Freiheit) nur der Form nach bestimmend.<sup>7</sup> Entsprechend gliedert sich die Moralphilosophie in die Lehre von den Tugendgesetzen und den ihnen entsprechenden Tugendpflichten, kurz: in die *Tugendlehre*; und in die Lehre von den Rechtsgesetzen und den ihnen entsprechenden Rechtspflichten, kurz: in die *Rechtslehre*. Damit können sich die Fragen nach einer (bedingten oder gar unbedingten) moralischen Befugnis bzw. Pflicht, Andere zu belügen, speziell als Fragen der Tugendlehre (Ethik) und der Rechtslehre stellen und mit den Bedingungen der jeweiligen Fragestellung angemessenen Mitteln gelöst werden.

Die Tugendlehre hat unmittelbar nicht (äußeres) Handeln, sondern (innere) Zwecksetzung zum Gegenstand. Sie bringt die „innere Freiheit“ als das Vermögen der Willensbestimmung „unter Gesetze“.<sup>8</sup> Entsprechend spezifiziert sich der moralische Imperativ für den Bereich der Tugendlehre und lautet: „handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.“<sup>9</sup> Das Verhältnis äußerer Willküren zueinander wird hier — anders als in der Rechtslehre — gar nicht thematisiert. Worauf es für die Tugendhaftigkeit des Verhaltens unmittelbar ankommt, ist — neben der Pflicht als Triebfeder — die Universalisierbarkeit der jeweilig zugrunde liegenden Zwecksetzungsmaxime. Es genügt also nicht (und ist für die Tugendlehre unmittelbar auch gar nicht Problem), daß die Maxime der *Handlung* gesetzestauglich ist (so daß durch sie die Handlungen sich unter eine allgemeine Regel fügen). Vielmehr muß vor aller Handlung bereits die Maxime der *Zwecksetzung* (die übrigens auch eine Handlung, bloß eine innere, ist) gesetzestauglich sein (so daß durch sie die Zwecksetzungen sich unter eine allgemeine Regel fügen).

Auf den Fall L bezogen heißt das: *Ethisch erlaubt* wäre die Lüge aus Menschenliebe dann, wenn die ihr zugrunde liegende Maxime des Wollens und Handelns gesetzestauglich wäre. *Ethisch geboten* (Tugendpflicht) wäre sie dann, wenn das Nichthaben ihrer Maxime nicht gesetzestauglich wäre. Die Position Kants ist ein

7. Die inhaltliche (materiale) Bestimmung erfolgt erst in den einzelnen Pflichten.

8. AA, VI, 380

9. AA, VI, 395. Man kann hier deutlich erkennen, wie die Tugendlehre (als eine moralische *Zwecklehre*) bei Kant ein *rein formales*, die innere Willkür nur der Form nach bestimmendes, also keinen bestimmten möglichen *Zweck* beinhaltendes *Prinzip* hat, aus dem *dann allererst* bestimmte Zwecke, die nämlich sich zu setzen Tugendpflicht ist, abgeleitet werden.

*bedingungsloses ethisches Verbot* der Lüge überhaupt: Unwahrhaftigkeit ist unter allen Umständen eine Verletzung der Würde der Menschheit in der eigenen Person, weil der Mensch als Vernunftwesen sich dadurch dem Prinzip nach der Sprache, d.h. der Möglichkeit, sich als Vernunftwesen zu äußern, beraubt; und Wahrhaftigkeit ist auch gegen Andere unbedingte Tugendpflicht, weil die *Maxime* der Lüge sich nicht als allgemeines Naturgesetz denken läßt.<sup>10</sup> Diese vollkommene (strenge) Pflicht der „moralischen Selbsterhaltung“<sup>11</sup> kann also auch nicht durch die unvollkommene (weite) Pflicht des Wohlwollens gegen Andere eingeschränkt werden.

Diese ethische Position wurde nur in ihren Grundzügen skizziert, um deutlich zu machen, worum es in Kants Aufsatz über das „vermeinte Recht“ *nicht* geht. Dort werden keine Zwecksetzungsmaximen auf ihre Universalisierbarkeit hin geprüft. Dort wird nicht die Frage gestellt, ob der Gebrauch der inneren Freiheit im Falle einer Lüge aus Menschenliebe gegen den Zweck der Menschheit in der eigenen oder in der Person eines Anderen verstoße. Sondern dort wird — wie Kant in einer Anmerkung und auch immer wieder im Text eindeutig klarstellt — die moralische Befugnis bzw. Pflicht zu einer Lüge aus Menschenliebe nur<sup>12</sup> als *Problem des Rechts* aufgeworfen.

Die Rechtslehre befaßt sich ausschließlich mit den Bedingungen der Möglichkeit *äußerer* Freiheit als des Vermögens, auf Grund beliebiger (von Natur möglicher) Zwecksetzungen sein (äußeres) Handeln zu bestimmen. Entsprechend spezifiziert sich der moralische Imperativ für den Bereich der Rechtslehre und lautet: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.“<sup>13</sup> Im Unterschied zum Tugendhandeln genügt zum Rechthandeln also die Tauglichkeit der bloßen Handlungsmaxime zum allgemeinen Gesetz, gleichgültig, auf Grund welcher Zwecksetzungen, geschweige denn Zwecksetzungsmaximen das Handeln erfolgt. Jede Handlung und nur eine solche ist somit recht, die mit der

10. Vgl. AA, XI, 331-334; AA, VIII, 270; AA, V, 44; AA, IV, 402; AA, VI, 429 f.; AA XXII, 267-20-22; ferner: Allen W. Wood, Kant on False Promises, in: L.W. Beck (ed.), Proceedings of the Third International Kant Congress, Dordrecht 1972, S. 614-619. In § 9 der Tugendlehre spricht Kant von der „natürlichen Zweckmäßigkeit“ des menschlichen „Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken“. Ob man das „Teleologische“ daran akzeptiert oder nicht, ist hier ganz irrelevant. Der Lügner benutzt dieses Vermögen genau in der Kantischen Deutung, besser: er setzt es in eben dieser Deutung allgemein voraus, um es dann zu mißbrauchen. Und die darin steckende *Maxime* ist nicht universalisierbar. Siehe: AA, VI, 429

11. AA, VI, 419

12. Angesichts des üblichen Umgangs mit Kant-Texten hat Hans Wagner nicht grundlos eigens darauf hingewiesen. Siehe: ders., Kant gegen „ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“, in: Kant-Studien, 69 (1978), S. 91

13. AA, VI, 231

(äußeren) Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann.<sup>14</sup> Auf den Fall L bezogen heißt das: *Juridisch erlaubt* (rechtens) wäre die Lüge aus Menschenliebe dann, wenn sie (oder ihre Maxime) mit der allgemeinen Freiheitsgesetzlichkeit kompatibel wäre. *Juridisch geboten* (Rechtspflicht) wäre sie dann, wenn ihre Unterlassung damit nicht kompatibel wäre. Die Position Kants ist hier ebenfalls ein *bedingungsloses rechtliches Verbot* der Lüge, weil sie nämlich unter gar keinen Umständen mit der äußeren Freiheit aller nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend gedacht werden könne. Das bedeutet: Wenn A dem B — und sei es auch mit der Absicht, dadurch seinen Freund C zu retten — vorsätzlich die Unwahrheit sagte, so täte er im juridischen Sinne Unrecht.

### III.

Im Folgenden soll versucht werden, den Kantischen Begründungszusammenhang präzise darzustellen und dabei auf die wichtigsten in der Rezeptionsgeschichte des Aufsatzes über das „vermeinte Recht“ aufgetretenen Schwierigkeiten und Mißverständnisse und deren Gründe einzugehen.<sup>15</sup>

Will man wissen, was ein Autor genau gedacht hat, so ist es oft nützlich und auch leichter, zuvor festzustellen, was er nicht gedacht hat; und zuweilen bieten dazu andere Autoren, welche sich entweder mit demselben Problem oder sogar mit der Problemlösung des infragestehenden Autors auseinandergesetzt haben, eine gute Möglichkeit.

Kants kleiner Aufsatz wurde bekanntlich durch Benjamin Constant provoziert.<sup>16</sup> Auf dessen Erörterung des Falls L als eine juridische läßt Kant sich ein. Seine (vermutlich in kürzester Zeit verfaßte) Reaktion erschien im September 1797. Die Rechtslehre war im Januar, die Tugendlehre im Juli desselben Jahres erschienen. Eine Meinungsänderung im Aufsatz gegenüber diesen zwei Teilen der

14. Vgl. AA, VI, 230

15. Um den Apparat nicht unnötig zu belasten, merke ich hier an, daß die einschlägigen Texte von Constant, Kant, Paton, Ebbinghaus, Wagner und Vuillemin in dem kleinen Buch „Kant und das Recht der Lüge“, hrsg. von Georg Geismann und Hariolf Oberer, Würzburg 1986, wieder abgedruckt sind und sich meine entsprechenden Verweise auf dieses, kurz „Recht der Lüge“ genannte Buch beziehen. Was insbesondere Ebbinghaus und Wagner betrifft, so kann ein Vergleich mit deren Texten leicht darüber informieren, was und wieviel ich diesen beiden scharfsinnigen Philosophen schulde, so daß ich mir und dem Leser die Erwähnung jedes einzelnen Schuldpostens ersparen kann.

16. Benjamin Constant, *Collection complète des ouvrages. Publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle ou Cours de politique constitutionnelle*. Paris 1819, 3. Bd., S. 97 ff.; dt. Übers.: Benjamin Constant, *Werke in vier Bänden, Dritter Band: Politische Schriften*, Berlin 1972, S. 182 ff.; die von Kant benutzte deutsche Übersetzung war 1797 erschienen.

„Metaphysik der Sitten“ ist nirgendwo zu erkennen. Vielmehr kann angenommen werden, daß Kant die Gelegenheit zu einer Exemplifikation der Prinzipien der Rechtslehre an einem besonders „harten“ und für ihn sehr wichtigen „Fall“ ergriffen hat.

Constant behauptet zunächst, eine *unbedingte* (und vereinzelt genommene) Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde jede Gesellschaft unmöglich machen. Eben diese Behauptung mußte Kants Widerspruch wachrufen; denn seine gesamte Rechtslehre ist ja nichts anderes als der Aufweis der notwendigen Bedingungen der Möglichkeit einer Gesellschaft äußerlich freier Wesen. Wenn also wirklich eine unbedingte Pflicht zur Wahrhaftigkeit (wie Kant nebenbei die unkorrekte Redeweise von Constant verbessert) jede Gesellschaft unmöglich machte, so wäre die Lüge unter bestimmten Bedingungen nicht nur ein Recht, sondern sogar eine Rechtspflicht. Und eben eine solche Rechtspflicht hatte Kants Rechtslehre mit keinem Wort erwähnt.

Constant erkennt durchaus eine Wahrhaftigkeitspflicht an. Einer Pflicht aber, so meint er, korrespondiere notwendig ein Recht. Wo es kein Recht auf die Wahrhaftigkeit eines Anderen gebe, habe dieser auch keine entsprechende Pflicht dazu. Ein Recht auf Wahrhaftigkeit, um damit Anderen zu schaden, gebe es aber nicht. Also bestehe für A gegenüber B keine Pflicht zur Wahrhaftigkeit. Nach Constant darf A somit den B mit Recht belügen.<sup>17</sup>

#### IV.

In seiner Stellungnahme zu Constants Argumentation macht Kant beiläufig<sup>18</sup> auf die moralphilosophische Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen „jemandem schaden“ (*nocere*) und „jemandem Unrecht tun“ (*laedere*) aufmerksam.<sup>19</sup>

17. Ob er dazu auch eine Rechtspflicht hat, gibt Constant unmittelbar nicht zu erkennen. Jedenfalls müßte sie sich bei Constants Voraussetzungen entweder auf ein Recht des C gegenüber A auf Schutz vor rechtllichem Schaden (Unrecht) oder (wahrscheinlicher) auf ein Recht der Gesellschaft gegenüber A auf Verhinderung eines die Gesellschaft dem Prinzip nach in ihrem Bestand bedrohenden Verbrechens gründen.

18. Es geht ihm um den Nachweis, daß C, da A mit der Wahrhaftigkeit eine unbedingte Rechtspflicht erfülle und somit dem C nicht Unrecht tun könne, unmöglich einen Rechtsanspruch darauf haben könne, daß A zu seinem Vorteil lüge. So richtig dies ist, so wenig trifft Kant (wie Vuillemin zu Recht feststellt; siehe „Recht der Lüge“, S. 106 f.) *damit* Constant. Denn dieser hatte bei seinem Versuch des Aufweises eines *Rechts* zur Lüge nur mit A und B, nie auch mit C operiert. Diesen hätte er erst — wenn überhaupt — benötigt, um den (von ihm — wie gesagt — nicht versuchten) Nachweis einer *Rechtspflicht* zu führen; und dann wiederum hätte ihn Kants soeben erwähnter Einwand angesichts des von ihm zuvor ja aufgewiesenen Rechts zur Lüge nicht getroffen.

19. AA, VIII, 428

Schaden (etwa im Sinne von Minderung von Glück) und sein Pendant Nutzen (Mehrerung von Glück) sind moralisch nicht qualifizierte, rein empirische (übrigens nur schwer und vage bestimmbar) Sachverhalte und als solche für die Bestimmung von Pflichten so unbrauchbar, daß umgekehrt für sie allererst nach Tugend- bzw. nach Rechtsgesetzen bestimmt werden muß, in welcher Weise und inwieweit sie von ethischer bzw. rechtlicher Handlungsrelevanz sind. Bezogen auf den Fall L bedeutet das: Nicht weil und insoweit die Lüge Schaden stiftet, ist sie rechtlich verboten (so daß nur zu ermitteln wäre, ob, wem und in welcher Weise sie schadet). Sondern wenn und soweit Wahrhaftigkeit Rechtspflicht ist, dann und soweit ist Lüge ein Verstoß gegen eine Rechtspflicht und der daraus folgende Schaden ein rechtlicher Schaden (*praeiudicium*).<sup>20</sup> Wenn nun Kant schreibt: „Die Lüge ... bedarf nicht des Zusatzes, daß sie einem Anderen schaden müsse ... Denn sie schadet jederzeit einem Anderen, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt...“;<sup>21</sup> so scheint auch er die rechtlich relevante Lüge vom Schaden her und nicht den rechtlich relevanten Schaden von der Lüge (als Unrecht) her zu definieren. Aber der Schaden, von dem Kant hier spricht, ist gar kein empirisch festgestellter oder feststellbarer, durch die Lüge *bewirkter* Schaden, sondern es ist ein *a priori* mit der Lüge gegebener, aus ihr nicht empirisch, sondern rechtslogisch folgender Schaden, nämlich die Verletzung des Rechts der Menschheit. Also nicht weil die Lüge Schaden stiftet, ist sie (*a posteriori*) eine Rechtsverletzung, sondern sie ist (*a priori*) eine Rechtsverletzung und stiftet insofern (rechtlichen) Schaden.

Erst wenn geklärt ist, was Recht und was Unrecht ist, kommen für Kant die möglichen Folgen ins Spiel, insofern man, wenn man Recht getan hat, für möglicherweise folgenden Schaden nicht, wenn man aber Unrecht getan hat, dafür sehr wohl „auf rechtliche Art verantwortlich“<sup>22</sup> ist, weil nämlich der rechtlich relevante Schaden (*praeiudicium*) sich überhaupt nur — wie gezeigt — über eine voraussetzende Rechtspflichtverletzung (Unrecht) definieren läßt.

Noch allerdings ist nicht ausgemacht, ob und inwieweit die Lüge wirklich eine Rechtsverletzung ist. Fest steht bisher nur, daß auch für die Lösung des moral-

20. Indem für Kant Wahrhaftigkeit unbedingte Rechtspflicht ist (Begründung vorbehalten), ist der aus ihrer Erfüllung resultierende Schaden moralisch vollständig irrelevant („sie mag nun ihm selbst oder Andern schaden“ [AA, VIII, 428], ich ergänze: so viel sie will), wie der durch die rechtlich bedingungslos verbotene Lüge verursachte Schaden durch und durch rechtlicher Schaden ist. — Übrigens ist natürlich nicht bloß der aus der Erfüllung einer Rechtspflicht, sondern auch der aus der Wahrnehmung eines Rechts folgende Schaden rechtlich (allerdings nicht unbedingt auch ethisch) irrelevant. Das bedeutet mit Bezug auf das allgemeine Rechtsprinzip, daß *jede beliebige* Handlung rechtlich erlaubt ist, *auch wenn sie anderen schadet*, sofern sie nur mit der allgemeinen Freiheitsgesetzlichkeit vereinbar ist.

21. AA, VIII, 426

22. AA, VIII, 427



philosophischen Anwendungsfalls L „materiale Bestimmungsgründe“ nicht infrage kommen, weil durch sie die Gesetzestauglichkeit der gesuchten *Maxime* unmöglich gemacht würde. Schon deshalb — so viel läßt sich jetzt bereits sagen — kann es für Kant gar kein Recht der Lüge „aus Menschenliebe“ geben, weil nämlich die fremde Glückseligkeit gar kein möglicher Verpflichtungsgrund ist. Die Lösung des Falles L kann somit nur *a priori* nach Prinzipien des Rechts erfolgen.

## V.

Zunächst ist jedoch auf die Kritik von Vuillemin einzugehen, der moniert, Kant habe das Problem des Falles L als Rechtsproblem behandelt, obwohl es für Constant ein ethisches Problem gewesen sei,<sup>23</sup> und dadurch Constants Beispiel verzerrt. Es erscheint mir wichtig, die Kritik Vuillemins im Einzelnen zu erörtern.

Für dessen Behauptung gibt der Text von Constant wenig her. Nirgends ist darin von Ethik die Rede, sondern nur von Morallehre (*Moral*, *Moralprinzip*), die bekanntlich in jener Zeit sowohl Ethik als auch Rechtslehre umfaßte. Auch redet Constant ganz eindeutig von Rechten des Einen als Pendant der Pflichten des Anderen.<sup>24</sup> Dabei kann er doch wohl kaum die Ethik im Sinn gehabt haben.

Dennoch ist Vuillemin der Ansicht, die von Kant fälschlicherweise als juristisch interpretierte Idee eines Rechts habe in Constants Überlegungen unzweideutig zur Ethik (*ethics*) gehört und sei „as a moral right“ das Gegenstück zu einer „moral duty“ gewesen. Nun mag man — wie es oft geschieht — das Wort „Recht“ auch in ethischen Zusammenhängen verwenden, und dann kann man sagen, jeder Tugendpflicht korrespondiere ein „Recht“, das Gebotene zu tun. Niemals aber korrespondiert einer Tugendpflicht ein wie immer geartetes Recht irgendeines Anderen. Ferner kann man zwischen striktem Recht und Recht im weiteren Sinn unterscheiden und dieses dann auch „ethisches Recht“ nennen.<sup>25</sup> Aber damit bleibt man in der Sphäre des Rechts. Daß z.B. Billigkeit eine (weite) *Rechtspflicht* (und keine Tugendpflicht i.e.S.) und das Notrecht kein (weites) Recht ist, beruht beides auf dem Recht eines Anderen.<sup>26</sup> Die Qualifikation als

23. Was immer es übrigens für Constant gewesen sein mag, jedenfalls ist es *auch* ein Rechtsproblem, da es (auch) um das Verhältnis zweier oder mehrerer äußerer Willküren zueinander geht. Im übrigen gibt Kant mit seiner juristischen Antwort implizit zugleich eine ethische: wenn die Lüge gegen Andere (nur um sie geht es) rechtlich bedingungslos verboten ist, dann ist sie es schon deswegen auch ethisch.

24. Spätestens mit der Begründung, die Constant für die eigenen Lösung gibt, daß nämlich ein absolutes Lügenverbot alle Gesellschaft unmöglich machen bzw. zerstören würde (op. cit., S. 98 f.; dt. Übers., S. 183 f.), ist er in der Domäne der (Rechts-)Gesetze der äußeren Freiheit.

25. Vgl. Kant, AA, XXVII, 1328<sub>33</sub>

26. Vgl. dazu Kant, AA, VI, 233 ff.

„ethisches Recht“ würde dann lediglich zum Ausdruck bringen, daß es sich nicht um ein Zwangsrecht handelt und es für die Erfüllung der korrespondierenden Rechtspflicht (z.B. der Billigkeit, aber auch etwa der republikanischen Ausübung von Herrschaft) auf eine innere Triebfeder ankommt (die allerdings nicht — wie bei der Tugend — die Pflicht selber zu sein braucht).

Für Kants „Verzerrungen“ von Constants Beispiel macht Vuillemin „architektonische Gründe“ ausfindig. Für Constant gelte: „I am free, therefore I have rights; I have rights, therefore I have duties.“ Also ändere aller Eingriff in mein Recht auch meine Pflicht. Constant sei auf Grund dieses „Schemas“ zu einer Erlaubnis der Lüge gekommen. Bei Kant sei das „Schema“ ganz anders, und es scheine die Lüge zu verbieten. Für Kant gelte: „I have duties, therefore I am free; I am free, therefore I have rights.“<sup>27</sup> Nun ist zunächst zweifelsfrei: Wenn Kant infolge dieser sog. architektonischen Gründe zu einer Lösung des Falles L gelangt ist, welche man moralphilosophisch als falsch bezeichnen müßte (und Kant und Constant können unmöglich *beide* Recht haben), dann müßte er auf jeden Fall seine „Architektur“ ändern. Bei genauer Betrachtung zeigt sich aber für eine solche Änderung keine Notwendigkeit. Gewiß ist das moralische Gesetz der Erkenntnisgrund der Freiheit. Dementsprechend hätte Vuillemin allerdings schreiben müssen: „I know that I have duties, therefore I know that I am free.“ Relevant ist hier aber allein der ganz andere Sachverhalt, daß die Freiheit der Seinsgrund des moralischen Gesetzes ist. Und deshalb sieht das Kantische „Schema“ in Wahrheit so aus: „I am free, therefore I am under laws of freedom, therefore I have (legal and ethical) rights and duties.“<sup>28</sup> Mit diesem „Schema“ ist allerdings für die Frage nach einem Recht oder einer Pflicht zur Lüge schlechterdings nichts präjudiziert. Es wird sich zeigen, daß der Grund für den Unterschied in den Auffassungen von Constant und Kant anderswo zu suchen ist.

## VI.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Schluß von Constant: Obersatz: Eine Rechtspflicht zur Wahrhaftigkeit hat der Mensch nur gegenüber demjenigen Anderen, der darauf ein Recht hat. Untersatz: B hat, weil er damit C Unrecht tun will, dieses Recht nicht. Schlußsatz: A hat gegenüber B keine Rechtspflicht zur Wahrhaftigkeit. So schließt in neuester Zeit auch Paton, wobei er auch die zweite Frage in seine Überlegungen einbezieht, ja sie für vorrangig erklärt: „the main question is whether a man may have a duty, and *therefore* a right, to tell an un-

27. „Recht der Lüge“, S. 111

28. Siehe dazu die einschlägige Passage bei Kant, AA, VI, 239

truth“, während Kant „unfortunately ... concentrates on the first question and ignores the second“. 29 Paton argumentiert folgendermaßen: 1) B hat sein Recht auf Wahrhaftigkeit allgemein und somit auch gegenüber A verwirkt<sup>30</sup>, und also hat A ein Recht zur Lüge gegenüber B (Antwort auf Frage I). 2) B will ein schweres Unrecht begehen. Dies mit rechtlichen Mitteln zu verhindern, ist jedermann, also auch A, verpflichtet. 3) Da die Lüge gegenüber B nach 1) ein rechtliches Mittel und nach der Fall-L-Konstruktion ein sich als geeignet anbietendes Mittel ist, so ist B nach 2) verpflichtet, dieses Mittel zu benutzen und also zu lügen (Antwort auf Frage II). A hat demnach ein Recht zur Lüge, weil er mit ihr kein Recht verletzen würde; und er hat zugleich eine Rechtspflicht zur Lüge, weil er mit der Wahrhaftigkeit sehr wohl ein Recht verletzen würde.

Dieser ganzen Argumentation liegt der Begriff von einem allgemeinen subjektiven Recht (R1) auf die Wahrhaftigkeit eines Anderen zugrunde, das einerseits die notwendige und hinreichende Bedingung (a) einer korrespondierenden Rechtspflicht (P) auf Wahrhaftigkeit ist und andererseits selber unter der Bedingung (b) steht, nicht zur Begehung eines Unrechts wahrgenommen zu werden. Fällt nun — wie im Falle L — die Bedingung (b) weg, dann gibt es das Recht (R1) nicht mehr. Damit fällt auch die Bedingung (a) weg, und somit wird auch die Rechtspflicht (P) hinfällig; und also gibt es ein (bedingtes) Recht (R2) der Lüge.

Eben dem, was Paton hier gegen Kant ins Feld führt, hatte dieser gleich zu Anfang seines Aufsatzes gegen Constant ein „proton pseudos“ vorgehalten. Der dargestellte Bedingungs-zusammenhang besteht nicht; der Schluß beruht auf einer falschen Prämisse; und damit ist die darauf basierende Ableitung eines Rechts zur Lüge hinfällig,<sup>31</sup> die Begründung dieses Rechts nicht stichhaltig.<sup>32</sup> Ein ursprüngli-

29. „Recht der Lüge“, S. 51. Paton meint, den Grund dafür darin zu finden, daß Kant fälschlicherweise annehme, das vermeintliche Recht müsse auf einem Interesse („Menschenliebe“) und nicht vielmehr auf moralischer Verpflichtung (nämlich einer Rechtspflicht) beruhen. Siehe dazu weiter unten Fn. 31)

30. „Recht der Lüge“, S. 54. Merkwürdigerweise fügt Paton hinzu: „in spite of what Kant says“. Aber Kant behauptet nirgendwo, daß B seinen Rechtsanspruch auf Wahrhaftigkeit *nicht* verwirkt habe; und könnte es auch gar nicht behaupten, weil es für ihn — wie sich bald zeigen wird — einen solchen Anspruch überhaupt nicht gibt.

31. Von einer Rechtspflicht zur Lüge ganz zu schweigen. Damit fiel der oben erwähnte Kritikpunkt Patons gegen Kant auf jenen selbst zurück: Paton würde seinerseits den Anfang mit einem — von ihm nicht begründeten — (bedingten) Recht auf Wahrhaftigkeit machen und am Ende zu einer (bedingten) Rechtspflicht zur Lüge kommen; während Kant mit der Begründung einer (unbedingten) Rechtspflicht zur Wahrhaftigkeit begänne und damit zur Ablehnung eines Rechts und ineins damit einer Rechtspflicht zur Lüge käme, also tatsächlich beide Fragen beantwortete.

32. Was natürlich die Existenz dieses Rechts noch nicht ausschließt.

ches Recht des Menschen auf die Wahrhaftigkeit eines Anderen gibt es nicht<sup>33</sup> und kann es nicht geben.<sup>34</sup>

Wohlgermerkt, es ist hier von Recht im juridischen Sinn die Rede. Ein solches Recht auf einen bestimmten Gebrauch der äußeren Freiheit eines Anderen (hier: Wahrhaftigkeit in Aussagen) kann jemand nur haben, wenn das Gegenteil dieses Gebrauchs (hier: Lüge; Schweigen als dritte Möglichkeit bleibt außer Betracht) seine eigene äußere Freiheit in einer Weise einschränkt, die mit einem allgemeinen Gesetz der äußeren Freiheit nicht verträglich ist. Nun schränkt eine Lüge *als solche* die äußere Freiheit des Belogenen überhaupt nicht ein,<sup>35</sup> geschweige denn in einer freiheitsgesetzlich unmöglichen Weise. Also hat niemand ein ursprüngliches Recht auf die Wahrhaftigkeit eines Anderen. Also geschieht niemandem bereits dadurch, daß er belogen wird, ein Unrecht. Und also hätten sich Paton und vor ihm schon Constant ihre Überlegungen sparen können. Denn da der B durch die Lüge des A als solche gar kein Unrecht erleidet und ein Abbruch an dem rechtlich Seinen durch die Lüge nicht ersichtlich ist, wäre *insoweit* an einem Recht des A zur Lüge gar nicht zu zweifeln.<sup>36</sup> Constant und Paton waren auf der falschen Fährte: sie suchten nach einer Pflicht (des A) zur Wahrhaftigkeit, indem sie zunächst ein Recht (des B) suchten, dem jene Pflicht dann korrespondieren sollte; und schlossen, jene Pflicht gebe es nicht, weil sie dieses Recht nicht hatten finden können. Ihre entscheidende Prämisse, daß die (dogmatisch angenommene) Rechtspflicht zur Wahrhaftigkeit als durch ein (verwirkbare) Recht eines Anderen auf Wahrhaftigkeit bedingt gedacht werden müsse, begründeten sie weder, noch stellten sie sie infrage.

Gerade weil es jenes „vermeinte Recht“ auf die Wahrhaftigkeit eines Anderen ursprünglich gar nicht gibt, wäre das Problem des Falles L dennoch paradoxerweise im Sinne von Constant und Paton gelöst; — falls nicht auf einem ganz anderen Weg doch noch eine Rechtspflicht zur Wahrhaftigkeit gefunden und begründet wird. Einen solchen Weg schlägt Kant ein.<sup>37</sup>

33. Auch das rechtliche Verbot des Betrugers beruht nicht etwa auf einem solchen Recht seitens des Betrogenen, sondern ganz einfach darauf, daß durch den Betrug der Betrogene um das äußere rechtliche Seine gebracht wird.

34. Wohl gibt es — und Kant sagt es ausdrücklich (AA, VIII, 426) — ein Recht auf die „eigene Wahrhaftigkeit“, d.h. ein Recht, selber das zu sagen, was man für wahr hält. Inwieweit dieses Recht durch eine Rechtspflicht zur Lüge eingeschränkt ist, steht hier noch zur Diskussion. Jedenfalls aber muß nicht seine Existenz, sondern nur seine mögliche Bedingtheit aufgewiesen werden, während für das Recht der Lüge bereits dessen Existenz infrage steht.

35. „weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem andern frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will“. (Kant, AA, VI, 238)

36. Bei der dann noch zu beantwortenden Frage II würde sich das Problem stellen, inwieweit jemand (A) rechtlich verpflichtet ist, das Recht eines Anderen (C) mit rechtlichen Mitteln (hier: mit einer Lüge) zu verteidigen.

37. Vuillemin bemerkt, daß Kant „does not add any new argument in support of his moral

## VII.

Wir haben bisher versucht, den Kantischen Gedankengang besonders durch Ausgrenzung dessen, was Kant *nicht* gedacht hat, zu ergründen. Machen wir abschließend von diesem Verfahren noch einmal Gebrauch mit der Feststellung dessen, was Kant *nicht mehr* im Aufsatz gegen Constant (und in der Rechtslehre), wohl aber *noch* in den Vorlesungen der 70er Jahre gedacht hat.

In einem Briefwechsel mit Paton<sup>38</sup> beschäftigt sich Ebbinghaus mit der nicht zu bestreitenden Tatsache, daß Kant in der von Menzer herausgegebenen Ethik-Vorlesung jene spezielle Lüge für erlaubt hält, welche er im Aufsatz gegen Constant für strikt verboten erklärt. Schon in der Vorlesung begründet Kant das (bedingte) rechtliche Verbot der Lüge *nicht* mit einem der Lüge entgegenstehenden Recht eines Anderen, sondern — wie dann später im Aufsatz gegen Constant — mit dem Recht der Menschheit: „Wer mir immer was vorgelogen hat, dem thue ich kein Unrecht, wenn ich ihm wieder vorlüge, aber ich handle wider das Recht der Menschheit, denn ich habe wider die Bedingung gehandelt und wider die Mittel, unter denen eine Gesellschaft der Menschen stattfinden kann, und also wider das Recht der Menschheit.“<sup>39</sup> Dennoch erklärt er es für erlaubt, den Räuber, der nach dem begehrten Geld fragt, zu belügen.<sup>40</sup>

Nun erinnern wir uns, daß auch Constant gerade seine *Ablehnung* eines bedingungslosen Lügenverbots damit begründet hatte, daß dieses (mittelbar) eine Zerstörung der menschlichen Gesellschaft bewirken würde, weil — so darf man den Gedankengang zu Ende führen — ein solches Hindernis der Verhinderung eines Verbrechens die allgemeine Rechtssicherheit aufheben würde.

Kant nun begründet die Lügenerlaubnis nicht (wie Constant) damit, daß der Belogene einen (vorher vorhandenen) Rechtsanspruch verwirkt habe; denn dadurch würde das menscheitsrechtlich begründete Verbot der Lüge nicht aufgehoben. Sondern Kant leitet auch die Lügenerlaubnis (wie dann schließlich im

theory“ (GG. Dazu gab seine vorliegende Theorie auch keinen Anlaß und sein Thema keine Gelegenheit.) „and is content to come back to the problem of the imputation of the consequences“ (GG. Dies war — wie gezeigt — für Kant ein sein Hauptproblem gar nicht berührender Nebenpunkt.) „which is supposed to have led Constant into error“ (GG. Kant nennt doch als proton pseudos etwas völlig Anderes.). Siehe „Recht der Lüge“, S. 105)

38. Siehe „Recht der Lüge“, S. 61 ff

39. Paul Menzer (Hrsg.), Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924, S. 287; entsprechend: AA, XXVII, 447

40. Menzer, op. cit, S. 288 f.; entsprechend: AA, XXVII, 448

Aufsatz gegen Constant das unbedingte Lügenverbot) *unmittelbar* aus dem Recht der Menschheit ab.

Damit stellt sich das Problem, wie Kant in der Vorlesung und im Aufsatz gegen Constant auf der anscheinend selben Grundlage zu einander widersprechenden Ergebnissen kommen konnte. Der Grund dafür liegt — wie Ebbinghaus im Einzelnen darlegt<sup>41</sup> — in den — bei genauer Betrachtung fundamental verschiedenen — Begriffen vom Recht der Menschheit, mit denen Kant jeweils arbeitet.

In der Vorlesung steht Kant mit seinem Begriff vom Recht der Menschheit noch in der naturrechtlichen Tradition,<sup>42</sup> wie sie ihm aus der Wolffischen Schule bekannt war, und das bedeutet: er hatte einen materialen, einen moralischen Endzweck implizierenden Begriff vom Recht der Menschheit. Die den Menschen durch dieses Recht auferlegte Verpflichtung besteht darin, „die Maxime ihres Handelns im Einklange zu halten mit den Bedingungen möglicher Cooperation zur größtmöglichen Vollkommenheit ihrer Kultur“.<sup>43</sup> Das Recht der Menschheit erweist sich als das Recht auf Kulturvollkommenheit. Und da der Rechtszustand als Zustand allgemeiner Sicherheit des Rechts eine notwendige Bedingung zur Erreichung dieses Endzwecks der Menschheit ist, ist deren Recht zugleich das Recht auf Rechtssicherheit.

Nun ist Wahrhaftigkeit ebenfalls ein unabdingbares Moment aller Kulturentwicklung,<sup>44</sup> und daher wäre ein bedingungsloses Recht auf Lüge mit dem Recht der Menschheit (auf Kulturvollkommenheit) im Widerspruch. Aber für ihre kulturfördernde Wirkung ist auch die Wahrhaftigkeit auf Rechtssicherheit angewiesen.<sup>45</sup> Also ist diese ihr im Verhältnis zum Recht der Menschheit auf Kulturvollkommenheit vorgeordnet. Wenn es — wie im Fall L oder im Räuber-Fall der Vorlesung — um die Alternative: Rechtssicherheit oder aber Wahrhaftigkeit geht, behält jene als der stärkere Verpflichtungsgrund die Oberhand und gibt damit der Lüge ein bedingtes Recht.

41. Siehe „Recht der Lüge“, S. 66-71

42. Zur Systematik der allmählichen historischen Überwindung dieser Tradition siehe: Verf., Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau, in: Der Staat, 21 (1982) 161 ff., und demnächst: ders., Freiheit und Herrschaft, Würzburg 1988

43. Ebbinghaus, in: „Recht der Lüge“, S. 70

44. Das ist der Tenor, in welchem Kant in der Vorlesung darüber spricht. Zum Beispiel: „Wenn nun ein Mensch falsche Nachrichten ergreift, so thut er dadurch keinem Menschen insbesondere Tott, aber der Menschheit, denn wenn das allgemein wäre, so würde die Wißbegierde des Menschen vereitelt, denn ich kann nur außer der Speculation durch 2 Wege meine Erkenntniße erweitern, durch Erfahrung und Erzählung; weil ich nun aber nicht alles selbst erfahren kann, und die Erzählungen andrer falsche Nachrichten seyn sollten, so kann die Wisbegierde nicht befriediget werden.“ AA, XXVII, 447 f. Vgl. ferner: ebda. 444, Zeilen 19-20, 26-27

45. Man denke an Hobbes' Schilderung der Kulturlosigkeit des Naturzustandes (Leviathan, Kap. 13).

Indem Kant (noch) das die Menschen zur Menschheit vereinigende Prinzip in der Vollkommenheit ihrer Kultur sieht und also die Menschheit wesentlich als Kulturgemeinschaft begreift, kann er in völliger Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sittengesetz zu dem Ergebnis kommen, daß sich die Maxime der im Dienste der Rechtssicherheit und damit mittelbar der Kulturvollkommenheit stehenden Lüge als allgemeines Gesetz jener Gemeinschaft denken lasse.

Die Frage nach Recht und Unrecht der Lüge wird von Kant in der Vorlesung wie in der traditionellen Naturrechtslehre in doppelter Weise „materialiter“ gestellt, — als Frage danach, ob eine inhaltliche bestimmte Lüge (und nicht die Lüge als solche) mit einem an einen bestimmten Zweck (Kulturvollkommenheit) gebundenen Recht der Menschheit (als Mittel zum Zweck) vereinbar ist oder nicht. Um zu dem unbedingten Lügenverbot des Aufsatzes gegen Constant zu kommen, mußte Kant zuerst seinen Begriff vom Recht der Menschheit ändern und dieses als einen Zweck an sich begreifen und dann im Verhältnis zu diesem neuen Recht der Menschheit die Lüge-als-solche als mögliches Recht reflektieren.

## VIII.

Wenden wir uns nunmehr (endlich) dieser, den Aufsatz gegen Constant prägenden Position Kants zu, indem wir zunächst die Antwort Kants auf die beiden Eingangsfragen ausführlicher referieren.

Kant grenzt seine Bestimmung der Lüge als juridisches Unrechts bewußt und eindeutig gegen die positiv-rechtliche Bestimmung der „Juristen“ ab. Für diese muß, wenn es sich rechtlich um Lüge (*mendacium*) handeln soll, durch eine unwahre Aussage (*falsiloquium*) einem bestimmten Anderen ein Schaden im Sinne eines Abbruchs an seinem Recht (*praeiudicium alterius*) entstehen;<sup>46</sup> und dafür ist in der Tat ein solches Recht des Anderen notwendige Voraussetzung. Hingegen bedarf es nach Kant für die moralisch-rechtliche (vernunftrechtliche) Qualifikation der Lüge als Unrechts nicht eines besonderen Schadens, weil nämlich die Lüge *als Lüge* (also ihrer bloßen Form nach) „jederzeit“ einen buchstäblich allgemeinen Schaden im Sinne eines Abbruchs am Recht der Menschheit (*praeiudicium humanitatis*<sup>47</sup>) stiftet. Gewiß, dem B tut der A kein Unrecht, wenn er ihn belügt, weil dieser nämlich ihm schon Unrecht tut, indem er ihm die Aussage abnötigt; wohl aber tut der A mit seiner Lüge „überhaupt“ Unrecht.<sup>48</sup> Und deswegen ist

46. Genau in dieser Weise hatte Kant zuvor selber in der Rechtslehre (AA, VI, 238) die Lüge „im rechtlichen Sinn“ (der „Juristen“) bestimmt und die dem Belogenen nicht Abbruch an seinem Recht tuende Unwahrhaftigkeit für rechtlich erlaubt erklärt.

47. AA, XXVII, 448<sub>5</sub>

48. Vgl. auch AA, VI, 307 f.

„Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ... *formale* Pflicht gegen Jeden, es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch so großer Nachtheil erwachsen.“<sup>49</sup>

Daß es im Widerspruch mit dem Recht der Menschheit schlechterdings kein Recht der Menschen gegeneinander, also auch kein Recht der Lüge, geben kann, leuchtet ohne weiteres ein. Doch aus welchem Grunde ist die Lüge als solche und bedingungslos im Widerspruch mit dem Recht der Menschheit und damit „ein Unrecht ... , das der Menschheit überhaupt zugefügt wird“?<sup>50</sup> Kants Antwort lautet — zunächst in aller (seiner) Kürze —: weil die Lüge „die Rechtsquelle unbrauchbar macht“;<sup>51</sup> anders gewendet: weil ich durch sie „das Prinzip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich nothwendigen Aussagen *überhaupt* verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter, Unrecht thue)“<sup>52</sup> und, „so viel an mir ist“, mache, „daß Aussagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen“.<sup>53</sup> Darum ist Wahrhaftigkeit eine gänzlich unbedingte Pflicht, die „in Aussagen die oberste rechtliche Bedingung ausmacht“<sup>54</sup> und „als die Basis aller auf Vertrag zu gründenen Pflichten angesehen werden muß“, weil Ausnahmen in Bezug auf Wahrhaftigkeit das Gesetz dieser (Rechts-)Pflichten „schwankend und unnütz“ machen würde.<sup>55</sup>

Wie ihre Rezeptionsgeschichte erweist, bedarf diese begründende Behauptung ihrerseits wiederum dringend der Erläuterung und weiteren Begründung.

Man braucht sich nicht lange damit aufzuhalten, daß Kants These unmöglich auf irgendwelche positiven Verträge beschränkt ist, ja sich *unmittelbar* auf solche überhaupt nicht bezieht. Erstens hatte sich Kant über Betrug und lügenhaftes Versprechen längst hinreichend ausgelassen; zweitens wäre ausgerechnet der Fall L damit gar nicht einbezogen, da zwischen A und B nun wirklich kein spezielles Vertragsverhältnis besteht;<sup>56</sup> und drittens spricht Kant von „Rechtsquelle“ und von „Recht der Menschheit“ und ersichtlich nicht von Vertragsrecht.

Und in der Tat läßt Kant in seiner These sämtliche privat- und öffentlich-rechtlichen Sachverhalte als solche unberücksichtigt und mißt den Begriff eines Rechts der Lüge unmittelbar am Begriff des Rechts der Menschheit. Kurz: er versucht, sich Lügen „überhaupt“ als Recht „überhaupt“ zu denken. Für seinen Be-

49. AA, VIII, 426; Hervorhebung von Kant.

50. AA, VIII, 426

51. AA, VIII, 426

52. AA, VIII, 429; Hervorhebung von Kant.

53. AA, VIII, 426

54. AA, VIII, 429

55. AA, VIII, 427

56. Es ist mir unverständlich, wie Paton hat meinen können, diesen so offenkundigen Sachverhalt als Argument gegen Kant verwenden zu können. Siehe „Recht der Lüge“, S. 53



weis, daß eben dieses unmöglich ist, hat nun die (in der Vorlesung nirgendwo aufgetretene) Vertragsidee und deren Rolle in Bezug auf Kants Begriff vom Recht der Menschheit entscheidende Bedeutung.

Am Kantischen Beweisgang lassen sich die folgenden Schritte unterscheiden:

1) Das *Recht der Menschheit* ist das Recht auf die allgemein-gesetzliche Harmonisierung der äußeren Freiheit aller.

2) *Verträge* sind die notwendige Bedingung der Möglichkeit einer solchen gesetzlichen Übereinstimmung der äußeren Freiheit der Menschen.

3) Die *Lüge als Gesetz* nimmt Verträgen ihre gesetzliche Möglichkeit.

4) Das („vermeinte“) *Recht der Lüge* schließt daher eine gesetzliche Übereinstimmung der äußeren Freiheit aller aus und ist somit eine *Verletzung des Rechts der Menschheit*.

Der dritte Schritt bringt den für die Lösung des Falls L entscheidenden und das Spezifikum des Aufsatzes gegen Constant bildenden Sachverhalt. In den anderen Schritten bedient sich Kant der Grundsätze seiner Rechtslehre und seiner Moralphilosophie überhaupt.

1) Mit der (hier nicht zu erörternden<sup>57</sup>) vollständigen Überwindung des materialen Naturrechtsdenkens, also durch die gänzliche Eliminierung von Zweckimplikationen im Rechtsbegriff gewinnt Kant einen rein rationalen Begriff vom Recht der Menschheit als dem Recht auf den beliebigen Gebrauch der äußeren Freiheit, sofern dessen Übereinstimmung mit dem Gebrauch der äußeren Freiheit von jedermann nach Freiheitsgesetzen möglich ist; also dem Recht darauf, daß diese Übereinstimmung nur nach Maximen erfolgt, welche die Tauglichkeit zum allgemeinen Gesetz haben.

2) Wenn man das Recht der Menschheit als das Eingeschränktsein der äußeren Freiheit auf die Bedingungen ihrer gesetzlichen Übereinstimmung mit der Freiheit von jedermann begreift, dann ergibt sich die Idee des Vertrages mit Notwendigkeit. Dieser Begriff vom Recht der Menschheit ist gar nichts anderes als der Begriff von möglichen Freiheitsbestimmungen (Rechten), welche *notwendig* aus einem Vertrag (als der „Rechtsquelle“) hätten hervorgehen können; also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Menschen die gesetzliche Möglichkeit haben, sich zu vertragen. Denn wenn die Zustimmung der Betroffenen nicht gesetzlich möglich ist, bleibt bei der dann jederzeit möglichen Verweigerung der Zustimmung nur die Möglichkeit einer erzwungenen Freiheitsharmonisierung. Deren Maxime aber hat unmöglich die Tauglichkeit zum allgemeinen Gesetz, da der Gewalt-Anwendende notwendig von ihr ausgenommen ist. Die auf Grund

57. Siehe hierzu: Julius Ebbinghaus, *Sittlichkeit und Recht* (Ges. Schriften, Bd. I), Bonn 1986, S. 337 ff.; 349 ff.; ders., *Philosophie der Freiheit* (Ges. Schriften, Bd. II), Bonn 1987, S. 141 ff.; 249 ff.; 283 ff.; sowie Fn. 42)

dieser Maxime zustandegekommene Übereinstimmung der Freiheit aller wäre gesetzlos und somit kein Recht. Und also ist mit Bezug auf das Recht der Menschheit der Begriff des Vertrages notwendig mit dem Begriff des Rechts verbunden.

3) Denkt man sich nun die Maxime der möglichen (bedingten) Lüge als allgemeines Gesetz, also ein (bedingtes<sup>58</sup>) Recht der Lüge, so würde daraus notwendig folgen, daß im Hinblick auf einen möglichen Vertrag niemand *von Rechts wegen* (nicht etwa bloß aus zufälligen, empirischen Gründen) der Vertragserfüllung durch den Anderen sicher sein kann, weil dieser Andere jederzeit einen (notwendig geheimen) Rechtsgrund zur Lüge haben kann. Durch eine gesetzliche Befugnis zur Lüge würde somit der für jeden Vertrag unabdingbare Rechtsgrundsatz „*pacta sunt servanda*“ aufgehoben. An dessen Stelle träte der völlig leere Grundsatz: „Verträge sind zu halten, falls sie nicht aus irgendeinem (unbekannten) Grund nicht gehalten werden müssen.“ Für diese Überlegung ist das Maß der Einschränkung des Rechts der Lüge (Einschränkung etwa auf Menschenliebe oder Verbrechensverhinderung) ohne jede Bedeutung. In jedem Fall ist dem Belogenen voraussetzungsgemäß das Vorliegen oder Nichtvorliegen des jeweils infrage kommenden Rechtsgrundes zu einer Lüge unbekannt. Und allein in dieser Tatsache liegt die gesetzliche Möglichkeit seiner Unsicherheit und damit die Aufhebung der gesetzlichen Möglichkeit von Verträgen.

Das bedeutet natürlich nicht, daß nicht weiterhin Verträge abgeschlossen werden könnten und auch abgeschlossen würden, da sich für Menschen immer wieder empirisch hinreichende Gründe für das für Verträge notwendige Vertrauen finden können. Und es bedeutet auch nicht, daß ein positives, z.B. auf den Zweck der Verhinderung eines schweren Verbrechens eingeschränktes Recht der Lüge *empirisch* bewirken würde, daß alle Welt nun überhaupt vor dem Abschluß von Verträgen zurückschrecken würde, weil ja das Vorliegen eines Rechtsgrundes zur Lüge nicht ausgeschlossen wäre. Wohl aber bedeutet es — und darauf kommt es hier allein an —, daß die Möglichkeit, Verträge miteinander zu schließen, rein empirisch-zufällig und der Grundsatz „*pacta sunt servanda*“ als *Rechtsgrundsatz* aufgehoben wäre. Tatsächlich mag dann ein Vertrag von den Partnern eingehalten werden, und man mag also wirklich das vertraglich Vereinbarte bekommen. Es kann so sein, und es kann empirisch sogar höchstwahrscheinlich so sein. Aber ob es so ist oder nicht, weiß niemand *von Rechts wegen*. Was aus dem Vertrag wirklich an Rechten und Rechtspflichten folgt, geht infolge des gesetzlich möglichen „*geheimen Vorbehalts*“<sup>59</sup> aus dem Vertrag selber schlechterdings nicht hervor; es

58. Daß ein bedingungsloses Recht der Lüge ein gedankliches Unding ist, bedarf wohl keiner Erörterung.

59. Von welcher ungeheuerlichen Tragweite diese Überlegungen sind, zeigt ein Blick in Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“. Der Präliminarvertrag hat die Funktion, die Bedingungen festzustellen, unter denen der Abschluß eines definitiven Friedensvertrages überhaupt möglich ist. Als erste

ist gesetzlich nicht bestimmt und damit — wie Kant sagt — „schwankend und unnütz“. Die Unsicherheit der Vertragspartner ist keine empirisch bedingte Unsicherheit (wegen der Schlechtigkeit der Menschen), sondern sie ist Rechtsunsicherheit, und zwar infolge der gesetzlichen Befugnis der Lüge eine prinzipielle und unaufhebbare Rechtsunsicherheit.

4) Damit aber ist der Vertrag als das rechtliche Instrument, mit dessen Hilfe allein Menschen den Gebrauch ihrer äußeren Freiheit miteinander in gesetzliche Übereinstimmung bringen können (und müssen), entwertet. Wenn nun den Menschen durch die zum allgemeinen Gesetz erhobene *Maxime* der Lüge die Fähigkeit genommen wird, sich unter Freiheitsgesetzen zu vereinigen und dadurch ihre äußere Freiheit miteinander vertraglich, also frei in Übereinstimmung zu bringen, dann werden sie damit der Fähigkeit, überhaupt Rechte zu haben, beraubt und somit als Rechtssubjekte vernichtet. Und das ist eine Verletzung des Rechts der Menschheit. Ein Recht nun in Widerspruch mit dem Recht der Menschheit als der Bedingung jedes möglichen Rechts der Menschen ist nicht denkbar: Kants Versuch, die Lüge als Recht zu begreifen, kann somit als gescheitert angesehen werden. Dieses Scheitern findet im Aufsatz gegen Constant seinen Ausdruck in dem unbedingten rechtlichen Verbot der Lüge.

## IX

Wenden wir uns von dem hiermit erreichten Standpunkt abschließend Einwänden zu, welche bisher nicht behandelt wurden, weil sie entweder auf diesem Standpunkt erst vorgebracht oder von ihm aus erst angemessen erörtert werden können.

Alle diese Einwände basieren im Grunde auf einem wie immer begründeten Unbehagen über die Bedingungslosigkeit des Kantischen Verdikts; auf der Ansicht, der kategorische Imperativ dürfe ganz einfach nicht zu einem Ergebnis führen, durch welches möglicherweise ausgeschlossen werde, einen unschuldigen

von sechs Bedingungen nennt Kant im Ersten Präliminarartikel: „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden“ (AA, VIII, 34). Der Grund ist jetzt leicht einzusehen. Durch das („vermeinte“) Recht eines geheimen Vorbehalts (den Vertrag nicht einzuhalten, falls sich dagegen „schwerwiegende Gründe“, etwa der sog. Staatsraison, Gründe, die erfahrungsgemäß jeder Staat jederzeit bereit hat, ergeben sollten) wird der Friedensvertrag als Instrument wechselseitiger Rechtsbestimmung prinzipiell unmöglich gemacht (und vorher bereits der Präliminarvertrag; daher darin als erster Artikel die bedingungslose Zurückweisung der Vorbehaltsklausel). Das Prinzip des geheimen Vorbehalts ist das Prinzip des ewigen Krieges.

Menschen aus Mörderhand zu retten.<sup>60</sup> Paton erklärt in diesem Zusammenhang frank und frei: „... if the application of moral principles in such laws as ‚Thou shalt not lie‘ is to be interpreted rigidly and rigorously so that no account is to be taken of circumstances, then I fear I should have to abandon the categorical imperative altogether, although with the utmost regret.“<sup>61</sup> Und Vuillemin fragt rhetorisch: „Would our admiration for this talented and courageous woman (GG. Madame de Staël) be enhanced were we to be informed that during the Terror, when Mathieu de Montmorency was hidden in her town-house, she had spoken the truth to the spy who asked her whether he was at her place?“<sup>62</sup>

Nun stellen weder Paton noch Vuillemin die *prinzipielle* Rolle des kategorischen Imperativs für die Moral und für das moralische Urteil infrage. Was ihrer Ansicht nach bei Kant fehlt und schon von Constant gefordert wurde, ist ein „Zwischenprinzip“<sup>63</sup>, ein „Anwendungsmodus“<sup>64</sup> zum Zwecke des „adjustment of a particular moral law to particular situations“.<sup>65</sup>

Paton anerkennt mit Kant die absolut ausnahmslose Geltung dessen, was er „fundamental principles“ nennt,<sup>66</sup> wie sie in Kants verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs zu finden seien, welche als „formal principles“ für jedes endliche Vernunftwesen unter allen Umständen gelten. Davon unterscheidet er auf zwei Anwendungsebenen „moral laws“ „as applied principles“, gültig für alle Menschen als endliche Vernunftwesen mit bestimmten empirischen Eigenschaften, und „moral rules“ („minor applied principles“), „which apply only to particular classes of men“. Für diese zwei Typen von angewandten Prinzipien sind nach Ansicht von Paton Ausnahmen möglich, allerdings nicht willkürliche, sondern notwendige Ausnahmen, „imposed on us in particular situations by an overriding principle“.

Vuillemins diesbezügliche Argumentation stützt sich auf die Tatsache, daß moralische Grundsätze mißbraucht werden können und daß es — so schließt er aus dieser Tatsache — sehr wohl eine „collision of obligations“ geben könne „as soon as there are men to overthrow legislation by means of laws“. Dann müsse, „to be true to Kant even against Kant’s letter“, die Gesetzgebung selbst auf Kosten des Gesetzes gerettet werden.<sup>67</sup>

60. Zur näheren Begründung der Vermutung, ein solches Unbehagen beruhe auf der unbewußten Voraussetzung, die Tugend müsse in ihren Vorschriften mit den Bedingungen menschlicher Glückseligkeit übereinstimmen, siehe: Ebbinghaus, in: „Recht der Lüge“, S. 71, 73.

61. „Recht der Lüge“, S. 72

62. „Recht der Lüge“, S. 112

63. Constant, op. cit.

64. ders., op. cit.

65. Paton, in: „Recht der Lüge“, S. 64

66. Zum Folgenden siehe: „Recht der Lüge“, S. 47

67. Siehe: „Recht der Lüge“, S. 116

Bevor wir diese Einwände auf ihre Stichhaltigkeit hin prüfen, wollen wir sehen, ob sie Kants Position im Fall L überhaupt betreffen. Kant selber war sich des Einwandes von Constant sehr bewußt. Er zitiert ihn ausführlich und kommentiert zunächst nur lakonisch: „Und doch hatte der gute Mann (GG. Constant) den unbedingten Grundsatz der Wahrhaftigkeit wegen der Gefahr, die er für die Gesellschaft bei sich führe, selbst verlassen: weil er keinen mittleren Grundsatz entdecken konnte, der diese Gefahr zu verhüten diene, *und hier auch wirklich keiner einzuschieben ist*“.<sup>68</sup> Am Ende des Aufsatzes sagt er dann von den „hier sogenannten mittleren“ Grundsätzen, sie „können nur die nähere Bestimmung ihrer (GG. der oberen Grundsätze) Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik [GG. also auf Grund und nach Maßgabe empirischer Bedingungen]), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten“, weil nämlich Ausnahmen „die Allgemeinheit vernichten, derentwegen allein sie den Namen von Grundsätzen führen“.<sup>69</sup> Kants eigene Antwort auf die Einwände von Constant und Paton lautet also kurz und bündig: Im Fall L bedarf es keines Anwendungsprinzips (weil nämlich das Lügenverbot „in allen Verhältnissen gilt“); und wo Anwendungsprinzipien vonnöten sind, ist auch in ihnen die Ausnahmslosigkeit der oberen Grundsätze wirksam.

Wenn wir uns noch einmal den Kantischen Beweisgang vergegenwärtigen, dann fällt zunächst auf, daß darin nirgendwo mit dem formalen kategorischen Imperativ als solchem operiert wird; und auch nicht operiert werden könnte, wenn anders der Beweis ein *rechts*philosophischer sein soll. Kant sagt also nicht einfach: „Die Maxime des Lügens läßt sich nicht als allgemeines Gesetz denken.“, sondern er sagt: „Sie läßt sich nicht als Rechtsgesetz denken.“ Er arbeitet also bereits mit einem auf die äußere Freiheit beschränkten Grundsatz. Doch auch um eine simple Anwendung des obersten Rechtsgesetzes handelt es sich nicht; vielmehr kommen weitere Spezifizierungen ins Spiel: das Recht der Menschheit, die Idee des Vertrages, die Notwendigkeit eines rechtlich begründeten Vertrauens.<sup>70</sup>

Aber in der Tat: um eine Anpassung eines — wie immer spezifizierten — moralischen Grundsatzes an besondere Lebensumstände handelt es sich schlechterdings nicht. Nur irrt Paton, wenn er glaubt, seinen Rigorismus-Vorwurf gegen Kant mit diesem angeblichen Irrtum begründen zu können, „of supposing that

68. AA, VIII, 428; Hervorhebung von mir.

69. AA, VIII, 430

70. So kann man ja überhaupt die Kantische Moralphilosophie insgesamt (also die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, die „Kritik der praktischen Vernunft“, die „Metaphysischen Anfangsgründe“ der Rechts- und der Tugendlehre sowie die (von Kant nicht mehr ausgeführte) Metaphysik der Sitten) als ein abgestuftes System immer konkreter („materialer“) werdender Imperative (Pflichten) verstehen. Aber stets sind es kategorische Imperative, also Imperative mit unbedingter Geltung. Und diese Geltung haben sie (nur) dadurch, daß sie alle (letztlich) im Sittengesetz (als dem obersten praktischen Grundsatz) ihren Grund haben.

because a particular moral law is described as absolute and universal, it must therefore have no exceptions under any circumstances".<sup>71</sup> Kant hat doch gerade nicht erst „abstrakt“ ein absolutes und allgemeines Lügenverbot aufgestellt und dann die Behauptung hinterher geschickt, es dulde unter keinen Umständen Ausnahmen. Sondern er hat eigens zu zeigen versucht, daß ein Recht der Lüge auch bedingt nicht gedacht werden kann, daß sich also keine Umstände denken lassen, unter denen ein Recht der Lüge denkbar wäre. Damit nimmt die Lüge eine durchaus exzeptionelle Stellung in Kants moralischem Denken ein. Nehmen wir zum Vergleich die Tötung eines Menschen. Deren *Maxime* läßt sich als solche moralisch gar nicht qualifizieren. Erst wenn man sie spezifiziert, erhält man *Maximen* der Tötung eines Menschen, die zum allgemeinen Gesetz tauglich, und solche, die es nicht sind. Deswegen gibt es bei Kant keinen kategorischen Imperativ, der die Tötung eines Menschen (*simpliciter*) verböte, — und dann Ausnahmen zuließe. Sondern es gibt einen ganz bestimmten kategorischen Imperativ, der nämlich die gesetzlose Tötung eines Menschen verbietet, und dieser läßt keine Ausnahmen zu, gilt also „under any circumstances“. Die willkürliche Tötung eines Menschen, also eine inhaltliche bestimmte Tötung, zu unterlassen, ist — im Kantischen Sprachgebrauch — materiale Pflicht. Von der Wahrhaftigkeit dagegen hatte Kant gesagt, sie sei formale Pflicht, weil nämlich die Lüge als solche (ihrer bloßen Form nach, also von ihrem jeweiligen Inhalt gänzlich abgesehen) bereits gesetzesuntauglich sei.

Abgesehen von der Möglichkeit, die allgemeinen moralphilosophischen und die besonderen rechtsphilosophischen Grundsätze, auf die sich Kant im Falle L stützt, infrage zu stellen, sehe ich in der vorliegenden Sache nur eine Möglichkeit, Kant zu widerlegen: durch den Nachweis, daß doch nicht jede Lüge (als Gesetz) den von Kant behaupteten Effekt hat, daß z.B. eine Lüge zur Verhinderung eines Verbrechens und nur gegenüber dem vermuteten Verbrecher sich sehr wohl als Recht denken lasse, weil Verträge dadurch nicht ihrer gesetzlichen Möglichkeit beraubt würden. Allerdings vermag ich selber nicht zu erkennen, daß aus der engen Begrenzung die Sicherheit des Rechts kommen soll. Wie dem auch sei, jedenfalls wird hier deutlich, wie entscheidend wichtig die moralphilosophisch angemessene Formulierung einer (dann erst) zu prüfenden *Maxime* ist. Es könnte eine Pioniertat in der Entwicklung der Moralphilosophie sein, Grundsätze solcher *Maximen*formulierung bereitzustellen.

Was die Argumente von Constant und Paton für sich genommen angeht, so könnten sie m.E. vollständig im Einklang mit Kant sein, falls nämlich in der Hierarchie der Grundsätze bis hin zum letzten Schritt der Anwendung auf den Ein-

71. Siehe „Recht der Lüge“, S. 53. Vgl. auch Vuillemin, in: „Recht der Lüge“, S. 112 ff. und M.G. Singer, zitiert von Vuillemin in: „Recht der Lüge“, S. 116

zelfall das Prinzip aller Moralität nirgendwo verloren geht. Andernfalls aber lägen sie ebenso vollständig quer zur Kantischen Moralphilosophie und müßten den Grundsatz aufweisen und begründen, aus dem sie Abweichungen vom Sittengesetz rechtfertigen wollen. Nun erklärt Paton selber: „What we have to show is that the exception, like the particular moral law itself, is also an application of the ultimate moral principle“.<sup>72</sup> Aber für den Fall L zeigt er nirgendwo, auf Grund welcher Regel (die selber eine Anwendung des Sittengesetzes sein müßte) eine Ausnahme vom „particular moral law“ (Thou shalt not lie) gestattet oder gar geboten ist. Denn seinen eigenen Beweis einer bedingten Rechtspflicht zur Lüge führt er mit der durch die Verwirkung von B's Recht suspendierten Rechtspflicht des A und der dann erst zum Zuge kommenden weiteren Rechtspflicht des A gegenüber C bzw. der Gesellschaft. Das „particular moral law“ galt also gar nicht erst so allgemein, wie es den Anschein hatte, so daß dann Ausnahmen erforderlich gewesen wären; sondern es bestand von vornherein nur dort eine Pflicht, nicht zu lügen, wo jemand ein Recht auf Wahrhaftigkeit hatte. In dieser juristischen Tautologie kommt nur zum Ausdruck, daß Constant und Paton es versäumt hatten, den Grund für einen Rechtsanspruch des B auf Wahrhaftigkeit darzutun.

In bezug auf Kant müßte nunmehr gezeigt werden, daß es eine Regel gibt, die „Ausnahmen“ vom unbedingten rechtlichen Verbot der Lüge, genauer: Einschränkungen dieses Verbots erlaubt bzw. fordert. Ein Unbehagen über Kants Ergebnis genügt da ebenso wenig wie eine Berufung auf das moralische Gefühl oder auf moralische Autoritäten.<sup>73</sup> Es mag sich bei dem Gefühl in Wirklichkeit

72. „Recht der Lüge“, S. 54

73. Vuillemin nennt Cicero, Spinoza und Madame de Staël gegen Kant „as common sense judges“. („Recht der Lüge, S. 112). Bei Spinoza konnte ich kein Argument finden, auf das sich Vuillemin gegen Kant stützen könnte, wohl aber in Ethik IV, 72 Anm. die Diskussion eines Falles, der zwar nur den betrügerischen Vertrag betrifft, aber von Spinoza in — fast möchte ich sagen — Kantischer Manier gelöst wird. Spinoza erörtert dort ein mögliches Recht, sich im Falle einer Todesgefahr aus dieser durch einen betrügerischen Vertrag zu retten. Seine Antwort: ein solches Recht kann es nicht geben. Seine Begründung: wenn es ein Recht sein soll, muß dies gedacht werden als ein Rat der Vernunft für alle Menschen. Also rät diese Vernunft, Verträge zur Beobachtung eines gemeinsamen Rechts nur betrügerisch (nämlich mit dem geheimen Vorbehalt, den Vertrag nur unter der Bedingung zu halten, daß die Todesgefahr oder ein anderer „gravierender“ Fall nicht eintritt) zu schließen. Also rät sie, in Wirklichkeit kein gemeinsames Recht zu haben. Und also ist ihr Rat absurd. — Wohlgemerkt: es geht nicht einfach um einen Vertrag, der unter einer Bedingung steht (Lieferung nur bei Sonnenschein); sondern um einen Vertrag, der von Rechts wegen unter einer Bedingung steht, die einem der Vertragspartner notwendig unbekannt ist. Der Vertrag lautet gewissermaßen: „Ehrliche Lieferung durch A, außer A hat Gründe, nicht ehrlich zu liefern.“ Das Gewicht der Argumentation gegen ein Recht betrügerischer Verträge hat mit den möglichen Betrugsgründen, ob gravierend oder nicht, überhaupt nichts zu tun. Es sind der Betrug an sich, die Unwahrhaftigkeit an sich, die als Recht den Vertrag rechtlich wertlos, also nichtig machen. Ein Recht auf einen betrügerischen Vertrag ist deshalb absurd,

um „dunkel gedachte Metaphysik“<sup>74</sup> handeln. Gerade dann kommt alles darauf an, das in ihr dunkel gedachte moralische Prinzip ins helle Licht der reinen praktischen Vernunft zu holen. Denn nur so kann verhindert werden, daß — um ein Wort von Max Weber zu mißbrauchen — das Sittengesetz wie ein Fiaker benutzt wird, den man nach Belieben besteigen und verlassen kann. Wenn Paton den ganzen kategorischen Imperativ notfalls und mit dem größten Bedauern (warum eigentlich?) aufgeben will, weil ihm dessen Konsequenzen nicht gefallen, so ist das vielleicht hinsichtlich der Beweggründe sympathisch, nichtsdestoweniger aber moralphilosophisch und moralisch desaströs; solange Paton nicht — wie Ebbinghaus zu Recht mahnt<sup>75</sup> — das moralische Prinzip beibringt, auf Grund dessen er vom kategorischen Imperativ andere Konsequenzen fordern zu können glaubt.

## X

Der vorgelegte Versuch diene vor allem dazu, das Terrain zu lichten, um den Blick für die genuin Kantische Problemstellung und -lösung des Falls L frei zu bekommen. Es gibt in diesem Versuch manchen schwachen Punkt, der gründlicher Vertiefung in die moralphilosophischen Zusammenhänge bedarf. Immerhin wäre schon etwas gewonnen, wenn zumindest niemand mehr Kants Aufsatz mit den mageren Worten abtun kann, es sei ein „essay written in a bad temper in his old age“;<sup>76</sup> sondern sich vielmehr jeder wünscht, in seinen jungen oder alten Jahren etwas von der geistigen Kraft und Strenge zu besitzen, die Kant auch bei dieser späten Gelegenheitsarbeit noch nicht verloren hat.

weil ein solcher Vertrag gleichsam die Klausel enthielte, daß er möglicherweise, in einem geheim gehaltenen Fall, also in der rechtlichen Wirkung beliebig und jederzeit, gebrochen werden darf und also auf das in ihm verbriefte Recht keinerlei Rechtsanspruch besteht. — Nun, Spinozas Verdikt über die auf Verträge beschränkte Lüge gilt allemal auch im Falle des Kantischen Verdikts über die Lüge überhaupt: sie nimmt Verträgen deren gesetzliche Möglichkeit.

74. Kant, AA, VI, 376

75. „Recht der Lüge“, S. 72f.

76. So Paton in: „Recht der Lüge“, S. 58