

Kants Aufsatz über das Lügenverbot und das Problem der Verquickung von juridischer und göttlicher Gerechtigkeit

Autor(en): **Wyrwich, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **60 (2013)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760989>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

THOMAS WYRWICH

Kants Aufsatz über das Lügenverbot und das Problem der Verquickung von juridischer und göttlicher Gerechtigkeit¹

I. EINLEITUNG

In seiner berühmten Reaktion auf Benjamin Constant (8:425–430²) vertritt Kant die häufig kritisierte, aber ebenso bereits häufig verteidigte These, dass es niemals ein vernünftig legitimes Recht geben könne, aus Menschenliebe zu lügen. Dabei geht es Kant zumindest nicht *prima facie* darum, in dem Aufsatz das Lügen als eine ethisch schlechthin inakzeptable Tat auszuweisen.³ Vielmehr versucht er den Fokus darauf zu lenken, dass eine „gutmüthige Lüge [...] auch durch einen *Zufall* (*casus*) strafbar werden“ könne, und zwar auch „nach bürgerlichen Gesetzen“ (8:426). In Anlehnung an das von Constant ins Feld geführte Beispiel eines Freundes, der sich bei jemandem versteckt hält und dessen Aufenthaltsort man gegenüber einem potentiellen Mörder nur durch eine Lüge verbergen könnte, malt Kant das Szenario wie folgt hypothetisch aus:

Hast du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge an der That verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehene Folge mag sein, welche sie wolle. Es ist doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder auf die Frage, ob der von ihm Angefeindete zu Hause sei, ehrlicherweise mit Ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That also nicht geschehen wäre; hast du aber gelogen und gesagt, er sei nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und seine That an ihm verübte: so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben

¹ Ich danke dem anonymen Gutachter der *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* für einige wertvolle Hinweise und Verbesserungsvorschläge.

² Kants Schriften werden mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV) nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Reimer/de Gruyter 1902ff.) unter Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Originalpaginierung der beiden Ausgaben A (1781) und B (1787) zitiert.

³ Kant erläutert zu Beginn des Textes in einer Fußnote: „Ich mag hier nicht den Grundsatz bis dahin schärfen, zu sagen: ‚Unwahrhaftigkeit ist Verletzung der Pflicht gegen sich selbst.‘ Denn dieser gehört zur Ethik; hier aber ist von einer Rechtspflicht die Rede“ (8:426, Anm.).

angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wußtest, gesagt: so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen und die That verhindert worden. Wer also lügt, so gutmüthig er dabei auch gesinnt sein mag, muß die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen, so unvorhergesehen sie auch immer sein mögen. (8:427; vgl. dazu auch das verwandte Beispiel auf 6:431)

Ich möchte nun zunächst der folgenden Frage nachgehen, die offenbar noch nicht allzu häufig gestellt worden ist: Welche Anklage müsste hier „vor dem bürgerlichen Gerichtshofe“ Kant zufolge genau erhoben werden?

Es bietet sich an, die Antwort in dem unmittelbar vorangehenden Absatz zu suchen. Dort rekuriert Kant kurz auf die Definition der Lüge, wie sie die Juristen zugrunde legten. Zu dieser Definition werde verlangt, dass eine Lüge auch „einem Anderen schaden müsse [...] (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*)“ (8:426).⁴ Da man nach Kant nun demjenigen, „welcher mich ungerechterweise zur Aussage nöthigt [also dem potentiellen Mörder, T.W.], nicht Unrecht thue, wenn ich sie verfälsche“ (ebd.), läge es nahe anzunehmen, dass man also unter Umständen dem Versteckten durch eine „schädliche Lüge“ ein solches Unrecht täte. Sucht man etwa im *Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten* von 1794 nach einem möglichst wörtlichen Pendant für diese „schädliche Lüge“, so könnte man zunächst versuchen, im § 1429 fündig zu werden. Dort heißt es: „Wer durch einen außergerichtlichen Eid jemanden hintergeht, gegen den wird die Strafe des qualificirten Betrugs (§. 1328.) um die Hälfte erhöht“.⁵ Der interne Bezug auf den § 1328⁶ macht deutlich, dass der Gesetzgeber hier vor allem an einen geldwerten Betrug gedacht hat. Eine solche Straftat passt aber offensichtlich nicht zu der Anklage, die Kant in der oben zitierten Passage andeutet, nämlich, dass der Lügner mit Blick auf den Versteckten dann „mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden“ könne. Je nachdem, ob und wie stark das Gericht gewichten kann, dass es dem Lügner ggf. „unbewusst“ war, dass der Versteckte das Haus gerade verlassen hat, käme hier also zumindest die Anklage der „fahrlässigen Tötung“ oder der „Beihilfe zum Mord“ in Betracht.⁷

⁴ Zu dieser Definition siehe u.a. auch: 27:448.

⁵ Siehe HATTENHAUER, H. (Hg.): *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* von 1794. 2. erw. Aufl., Neuwied: Luchterhand 1994, 728. Kant erläutert an einer anderen Stelle die Lüge im juristischen Sinne auch tatsächlich durch das Beispiel des Betrugs: „Im rechtlichen Sinne aber will man, daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut, z.B. das falsche Vorgeben eines mit jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen“ (6:238, Anm.).

⁶ = „Ein unter erschwerenden Umständen verübter Betrug soll von Amts wegen untersucht, und der Regel nach mit einer dem doppelten Betrage des gesuchten Gewinns gleichkommenden Geldstrafe belegt werden“ (HATTENHAUER [Hg.]: *Allgemeines Landrecht*, 724).

⁷ Kants Wortlaut schließt auch die Maximal-Anklage des Mordes nicht ganz aus, die auch einen Widerhalt im § 849 („Befolhner Mord“) finden könnte: „Wer einem Andern die

Es erscheint nun für eine detailliertere Interpretation aufschlussreich, dass Hegel in einer Vorlesung über die „Philosophie des Rechts“ genau diese Anklage-Option einer „Beihilfe zum Mord“ heranzieht, allerdings nicht, um das von Kant aufgestellte und dann von Fichte⁸ aufgegriffene Beispiel semantisch zu erläutern, sondern um gerade die etwaige Unplausibilität des gesamten Moralismus zu exponieren, der sich hinter einer solchen Position verbirgt. Denn nach Hegel müsste man in dieser Situation nicht dem Lügner den Vorwurf der Beihilfe zum Mord machen, sondern vielmehr dem Moralisten, der stur die Wahrheit sagt und den Versteckten unter Umständen ans Messer liefert:

Fichte in seiner Moral stellt den Fall auf, daß einer wütend mit dem Dolche in ein Zimmer dringt und jemanden ermorden will, der sich verborgen hat. Es fragt sich, ob ein anderer, der mit im Zimmer ist und um den Verborgenen weiß, schlechthin gehalten sein soll, die Wahrheit zu sagen. Der gewöhnlichen, gemeinen Wahrheiten verschwinden in jedem Augenblicke Tausende. Im allgemeinen soll allerdings der Mensch mit sich identisch sein und somit die Idee darstellen. In dem angeführten Fall ist jedoch das Sprechen nicht bloß ein Sprechen, sondern ein Handeln, und zwar ein ebensolches, als ob ich einem andern, der jemand ermorden will und keinen Dolch hat, den Dolch dazu in die Hand gebe.⁹

Zunächst ist festzustellen, dass das von Hegel skizzierte Szenario durchaus im Möglichkeitsbereich des Kantischen Beispiels liegt. Denn es erscheint ja genauso denkbar, dass der Hausherr die Wahrheit sagt und dass der „mit Mordsucht Umgehende“ dann auch im Kantischen Beispiel in die Wohnung eindringt, um den Versteckten zu töten (ohne dass dieser bereits entkommen konnte). Es ist also zu konzedieren, dass sowohl in dem Szenario, das Kant zu Ende denkt, als auch in dem Szenario, das Hegel ausmalt, *äußerlich* eine „Beihilfe zum Mord“ vorliegen könnte. Im Ergebnis, so könnte man versuchen zu schließen, käme es also auf dasselbe raus.

II. DIE GRENZEN DES JURIDISCHEN DISKURSES UND DIE RECHTFERTIGUNG DER WAHRHAFTIGKEIT SAMT IHRER FOLGEN

Wie ließe sich mit Kant auf diese Narration Hegels, für den sich offenkundig nur der „mutige“ Lügner dem Vorwurf der „Beihilfe zum Mord“ ent-

Verübung einer Mordthat befohlen, aufgetragen, oder ihn dazu gedungen hat, ist als der Rädelsführer des begangenen Mordes zu bestrafen.“ (HATTENHAUER (Hg.): *Allgemeines Landrecht*, 706). Aber in diesem Fall müsste man den bei Kant noch nicht weiter bestimmten „Urheber des Todes“ mit dem „Rädelsführer des begangenen Mordes“ bzw. mit dem „Mörder“ vollauf identifizieren, was durch den Text nicht gedeckt zu sein scheint

⁸ Siehe FICHTE, Johann Gottlieb: *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), 3. Hauptstück, § 23, II (etwa in: *Sämmtliche Werke* (1845/46), fotomech. Nachdruck. Berlin: de Gruyter 1971, Bd. IV, 288–290).

⁹ HENRICH, Dieter (Hg.): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 118f.

ziehen kann, antworten? Vermutlich würde Kant nicht bestreiten, dass ein Gericht auch den Aufrichtigen *de facto* wegen Beihilfe zum Mord verurteilen könnte und dass dies in korrespondierenden empirischen Fällen vielleicht gar nicht unwahrscheinlich wäre. Bestreiten müsste er allerdings, dass eine solche Verurteilung „mit Recht“ (8:427) geschehen würde. Die auf den Aufrichtigen gemünzte Formulierung: „so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben“ (ebd.) ist offenkundig normativ (und nicht funktional oder prohabilitistisch) gemeint: sie *darf* dir objektiv gesehen nichts anhaben, weil sie dann eben nicht „im Recht“ wäre, weil du in dem einen Augenblick ja gegen kein sittliches Gesetz verstoßen hast. Wie aber soll ein Gericht dies mit einiger oder gar mit letzter Sicherheit feststellen? Nach welchem Kriterium soll es denjenigen, der den mit Mordsucht Umgehenden möglicherweise notgedrungen ins Haus und so zum Versteckten führt,¹⁰ freisprechen, denjenigen aber, der den mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge aus dem Haus lenkt, wo dieser auf den gerade Flüchtenden zufällig trifft, wegen Beihilfe zum Mord verurteilen? Die Antwort kann nur lauten: Das „bürgerliche Gericht“ müsste eine hinreichende Einsicht in das Motiv des Handelnden erlangen können, um tatsächlich „mit Recht“ urteilen zu können, es müsste etwa nachweisen können, dass jemand hier ganz bewusst gelogen hat. Und dies scheint auch der Grund dafür zu sein, warum Kant bereits im Titel des Aufsatzes auffälligerweise ein Motiv („...aus Menschenliebe zu lügen“) mit heranzieht,¹¹ obwohl es sich doch im Kern um einen juristischen Diskurs handeln soll, innerhalb dessen – so Kants Auskunft in der *Metaphysik der Sitten* – die Feststellung der bloßen „Legalität“ einer Handlung gerade „ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben“ (6:219) erfolge.

Wäre also ausschließlich der äußerlich identische Handlungsablauf als Beurteilungskriterium gegeben, nach dem beide Akteure jeweils im Ergebnis etwas ‚objektiv Korrektes‘ sagen¹² und der im einen Szenario nach Kant

¹⁰ Dieses vielleicht unvermeidliche ins-Haus-Führen des „mit Mordsucht Umgehenden“ ist dann nach der Kantischen Konstruktion dezidiert *nicht das Motiv* desjenigen, der die Wahrheit sagt. Sein Motiv ist es, „strenge bei der Wahrheit“ (8:427) zu bleiben. Alles Weitere sei dann in diesem Szenario topologisch als beiherspielender „Zufall“ anzusehen: „Es war bloß ein *Zufall* (*casus*), daß die Wahrhaftigkeit der Aussage dem Einwohner des Hauses schadete, nicht eine freie *That* (in juristischer Bedeutung). [...] Er selbst *thut* also hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen *verursacht* der Zufall. Denn Jener ist hierin gar nicht frei, um zu wählen: weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal sprechen muß), unbedingte Pflicht ist“ (ebd.). Diese Zusammenhänge scheint mir Jonk-Gook KIM in seinem Aufsatz zum Thema: *Kants Lügenverbot in sozialemthischer Perspektive*, in: *Kant-Studien* 95 (2004) 226–234, nicht hinreichend zu würdigen, wenn er demjenigen, der im Kantischen Beispiel die Wahrheit sagt, einen „Eventualvorsatz“ (228) mit Blick auf die möglichen Folgen für den Versteckten unterstellt.

¹¹ Auch im Beispiel heißt es: „so gutmüthig er dabei auch *gesinnt* sein mag“ (8:427; H.v.m.).

¹² Man gehe ggf. zusätzlich davon aus, dass die Angeschuldigten in beiden Szenarien die Aussage verweigerten und so nichts dazu beitrügen, dem Gericht etwas an Hand zu geben,

zum Freispruch, im anderen jedoch zur Verurteilung führen müsste, so müsste das „bürgerliche Gericht“ sich jeweils *ganz* auf die Motiverforschung im Inneren des Delinquenten stützen und verlassen können. Dies dürfte aber demselben schon aus transzendentalphilosophischen Gründen nicht (hinreichend) möglich sein. Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* gibt Kant zu bedenken:

Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zu-rechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden [der im vorliegenden Problemfall aber möglicherweise nicht als Unterscheidungs-merkmal taugt!, T.W.]. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.¹³

Der Einzige, der dies vielleicht von außen mit völliger Gerechtigkeit richten könnte, wäre Gott.¹⁴ Das bürgerliche Gericht müsste also in eine Art göttliches Gericht transponiert werden, oder anders ausgedrückt: die bürgerliche Gerichtsbarkeit verweist hier offenbar immer schon auf eine moralisch-göttliche, nach der der sture Aufrichtige und der Lügner mit letztem „Recht“ gerichtet werden könnten. Auch wenn Kant diesen Schluss in dem Aufsatz über das Lügenverbot nicht explizit zieht, so verwendet er im direkten Anschluss an das oben zitierte Beispiel ein Adjektiv, dessen Diskrepanz zur Terminologie einer reinen „bürgerlichen Gerichtsbarkeit“ ins Auge sticht: „Es ist also ein *heiliges*, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein“ (8:427, H.v.m.; Kant H. getilgt). Vor dem bürgerlichen Gerichtshof ginge es „also“ um etwas, was letztlich „heilig“ ist. Dass Kant die selbstauferlegte Beschränkung auf die Betrachtung einer bloßen „Rechtspflicht“ (8:426, Anm.; s.o. Anm. 3) nicht ganz durchhält, scheint auch aus einer Feststellung hervor, die er nochmals am Ende des Textes mit Bezug auf einen potentiellen Lügner trifft: Dieser zeige, „daß er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an sich selbst anerkenne“ (8:430) – eine Formulierung, die viel stärker auf die eigentlich außen vor gelassene

um über die Frage „Reine Zufälligkeit oder fahrlässige Inkaufnahme der Folge?“ zu entscheiden.

¹³ KrV A 551/B 579 Anm., vgl. auch die Parallelstellen 6:392 sowie 8:284f.

¹⁴ Siehe 5:123, 5:140 („Er muß allwissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen“) sowie alle Stellen, an denen der „Herzenskündiger“ (6:67, 6:99, 18:725 [Refl. 6454] u.ö.) thematisch wird. – Demgegenüber dürfte der „menschliche Richter“, der „das Innere anderer Menschen nicht durchschauen“ (6:95) und der nur „nach empirischem Maßstabe“ (6:25, Anm.) urteilen könne, bei seinem Versuch, in dem Szenario den „*dolus* oder das Vorsetzliche“ (19:21, Refl. 6478) festzustellen, an eine Grenze stoßen (vgl. auch Kants Ausführungen zum „forum humanum“ auf 27:161).

„Pflicht gegen sich selbst“ (8:426, Anm.) als auf eine Rechtspflicht *gegen andere* gemünzt zu sein scheint.¹⁵

Der Grenzfall der juristischen Maximalrelevanz des Motivs markiert so einen Bereich, in dem das Recht, inversiv zur „Aufhebungslogik“ Hegels, auf die Moral, auf die reine Gesinnung zurückverweist. Ist diese Deutung aber haltbar, so scheint mir auch die kritische Überprüfung eines Fazits angezeigt zu sein, das der einflussreiche Kant-Interpret Julius Ebbinghaus einmal mit Blick auf den Kantischen Aufsatz gezogen hat:

Und was ist nun aus dem unglücklichen Manne geworden, der seinen Freund nach allem Gesagten also wirklich nicht durch eine Lüge vom Tode retten darf, und aus dem noch Unglücklicheren, der vielleicht eben deswegen ermordet wird? Ihr Schicksal ist, wie man vielleicht mit Unwillen bemerkt haben wird, gänzlich aus der Diskussion ausgeschieden. Aber dies ist ja, wenn die Diskussion eine philosophische sein sollte, ganz unvermeidlich.¹⁶

Es ist zwar richtig, dass das „Schicksal“ des sturen Aufrichtigen und seines im schlimmsten Fall ermordeten Freundes in dem Aufsatz selbst, der nur oberflächlich ein Rechtsproblem zum Gegenstand hat, nicht mehr thematisiert wird. Allerdings hält auch der Deontologe Kant an anderen Stellen in seinem Werk Begründungsressourcen dafür bereit, dass auch die Folgen einer Handlung nicht als moralisch irrelevant angesehen werden müssen. So charakterisiert er etwa im Theodizee-Aufsatz die Haltung des biblischen Hiob, der die unbedingte sittliche Verpflichtung zugleich „als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes“ ansehe (8:264; vgl. 8:264f.),¹⁷ wie folgt:

Hiob dagegen – der mit Entrüstung betheuert, daß ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache; was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe – erklärt sich für das System des *unbedingten göttlichen Rathschlusses*. ‚Er ist einig,‘ sagt er, ‚er machts, wie er will‘. (8:265)

Kant würde nun, wieder bezogen auf das Lügenbeispiel, freilich nicht sagen wollen, dass nun auch der Mörder, den ich aufgrund meiner wahren

¹⁵ Dass die Lüge im juristischen Sinne keine Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst darstellt, hat Kant in einer Vorlesung klar herausgestellt: „[D]ie Lüge ist im ethischen Sinn allerdings als eine Uebertretung einer Pflicht gegen sich selbst zu betrachten, da sie die Achtung gegen seine eigene Person verletzt. Der Jurist kennt und wendet sie nur insoweit an, als sie eine violation der Pflichten gegen andere (*off. juridicorum*) involviret, und versteht darunter ein *falsiloquium dolosum in praejudicium alterius*: er sieht also auf die Folgen und Verhältniß für andere. Dies macht es aber nicht zur Pflicht, gegen sich selbst“ (27:604f.).

¹⁶ EBBINGHAUS, Julius: *Kant's Ableitung des Verbots der Lüge aus dem Rechte der Menschheit* (1954), abgedruckt in: GEISMANN, G./OBERER, H. (Hgg.): *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg: Königskausen & Neumann 1986, 75–84, hier 84.

¹⁷ Zur Identifizierbarkeit von Gott/Göttlichkeit und „reiner praktischer Vernunft“ bei Kant siehe auch: 4:408f.; 21:145; 22:104f.; 116, 118; 28:1076.

Aussage unter Umständen notgedrungen ins Haus lenke, etwas Gutes tut oder dass gar der Mord selbst dann auch Ausdruck eines göttlichen Willens sei. Aber der Aufsatz über das Lügenverbot und der Theodizee-Aufsatz lassen zusammen genommen den Schluß legitim erscheinen, dass ein potentiell stur Aufrichtiger (ähnlich wie Hiob) seine gute Tat und sich die daraus notwendig ergebenden Folgen aus seiner Perspektive als *gerechtfertigt* ansehen können muss.¹⁸ Andernfalls würde man die Konsequenz ziehen müssen, dass aus einem guten Willen gezielt „Böses“ folgen kann, was aber für Kant die Konzeption eines „an und für sich Gute[n]“ (28:1099) und damit *jedes* wahrhaft „Guten“ von vornherein zunichte machen würde.¹⁹

III. ZUSAMMENFASSUNG UND WEITERE ÜBERLEGUNGEN

Ich habe im Vorangegangenen versucht, Gründe dafür ausfindig zu machen, dass sich neben der moralischen auch die bürgerlich-juristische Beurteilung des Aufrichtigen und des Lügners in dem Beispiel letztlich nicht ohne eine intelligible Motiv- bzw. Gesinnungserforschung (hinreichend) bewerkstelligen lässt. Vor diesem Hintergrund erscheint mir auch das gegen

¹⁸ Diese starke Formulierung speist sich schon aus der Perspektive einer „*authentischen Theodicee*“ (8:264). In der *Metaphysik der Sitten* lenkt Kant die Aufmerksamkeit zunächst darauf, dass derartige negative Folgen dem moralisch Handelnden „nicht zugerechnet“ werden können: „Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung – imgleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen – können dem Subject nicht zugerechnet werden (*modus imputationis tollens*). [Absatz] Die guten Folgen einer verdienstlichen – imgleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subject zugerechnet werden (*modus imputationis ponens*).“ (6:228; vgl. auch A 554f./B 582f, 6:7 Anm. und 6:41) Die negativen Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen Handlung können dem Subjekt offensichtlich deswegen nicht zugerechnet werden, weil es sich dann um die Unterlassung einer schuldigen, gebotenen Handlung hätte handeln müssen. – Eine rigoristische Form der „Rechtfertigung der Folgen“ lässt sich bei Kant auch der Passage aus dem Ewigen Frieden entnehmen, in der er den Grundsatz: „*fiat iustitia, pereat mundus*“ (8:378) zur Begründung mit heranzieht. Den hier implizierten ethischen Rigorismus hat dann im Anschluss an Kant übrigens auch Fichte vertreten, vgl. etwa: „Was geboten wird, thut er einfach und ohne Klügel; was nicht geboten wird, und wo kein Gebot ist, da bleibt er leblos“ (*Sittenlehre* von 1812, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XI, 100). – Es wäre überdies zu erwägen, ob nicht auch Kants These, dass ein unvollkommenes Wesen darauf hoffen dürfe, dass Gott dasjenige Gute, „was nicht in seinem Vermögen ist, [...] durch höhere Mitwirkung ergänzt“ (6:52; siehe auch 6:139; 7:43f.; 10:178f. u.ö.), als ein Fall dieser „Rechtfertigung der Folgen“ angesehen werden kann.

¹⁹ Die von Reinhard BRANDT gegen Kants Position ins Feld geführte Auffassung, dass wir „als Individuen das Recht und die Pflicht haben, den sittlichen Ausnahmezustand in Anspruch zu nehmen und das Gute über das Gesetz zu stellen“ (in BRANDT, R.: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner 2007, 386), könnte mit Kant zunächst als eine *begriffliche* *contradictio in adiecto* angesehen werden. BRANDTS plausibel anmutende „Gegenbeispiele“ (siehe BRANDT, R.: *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg: Meiner 2010, 117–120) sehen sich dessen ungeachtet mit der systematischen Rückfrage konfrontiert, ob dann in Ausnahmefällen auch eine „Rettungsfolter“ oder der Abschuss eines Flugzeuges zur Rettung einer großen Anzahl von Menschen erlaubt (oder gar Pflicht) sein sollte, wenn in dieser Weise „das Gute“ über das Gesetz gestellt werden soll.

die Kantische Position ins Feld geführte Argument, dementsprechend müsste nun also auch derjenige, der einen Juden versteckt hält, gegenüber der Gestapo den Versteckten verraten,²⁰ in zumindest zwei Hinsichten nicht überzeugend zu sein: Zum einen handelt es bei der NS-Legislative und -Judikative, die sukzessive Bürger um ihren Personen- und Rechtsstatus gebracht hat, zweifellos um keine „bürgerliche Gerichtsbarkeit“ im Kantischen Sinne, die hier eine legitime Verurteilung vornehmen könnte. Zum anderen könnte und müsste auch in einem Kantischen Paradigma derjenige, der mutig und große Gefahren auf sich nehmend den Aufenthaltsort eines Versteckten verleugnet, zumindest moralisch besser beurteilt werden als jemand, der den Aufenthaltsort *aus Furcht* oder gar *aus Treue* zu einer faschistischen Ideologie willfährig preisgibt. Dessen ungeachtet verhält sich eben nur derjenige in der von Kant speziell zugeschnittenen Kommunikationssituation, in diesem idealisierten Laboratorium der reinen Vernunft rechtskonform, der hier seiner „heilige[n]“ (8:427) Rechtspflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht vermeiden kann, nachkommt und daher offenbar *aus einer Pflicht* heraus die Wahrheit sagt. Dabei wird häufig nicht hinreichend gewürdigt, dass Kant das Szenario gerade so konstruiert, dass der Versteckte sich frei bewegen und durch die Hintertür entkommen kann. In dem Beispiel ist es also gerade ungewiss und nicht vorhersehbar, wie der „Zufall“ (ebd.) die weiteren Ereignisse lenken wird, nachdem der Hausherr etwa die Wahrheit gesagt hat, so dass hier zumindest nicht uneingeschränkt von einer dilemmatischen Situation gesprochen werden kann.²¹ Was aber wäre, wenn im Anschluss an die wahrheitsgemäße Auskunft des Hausherrn das Aufgreifen des Versteckten durch den Häscher genauso „gewiß“ wäre wie beispielsweise das bevorstehende „Ersaufen“ (6:235), das Kant im Kontext seiner Erörterung des „Nothrechtes“ zum Anlass nimmt, jemanden, der deswegen einen anderen von einem gemeinsamen, zu kleinen Floß stößt und dadurch tötet, zwar keine juristisch-moralische Legitimation, jedoch eine Straffreiheit zuzubilligen? Bestände bei einer solchen analogen epistemischen Gewissheit²² ein Dilemma zwischen der Pflicht zur Wahrhaftigkeit

²⁰ Vgl. etwa: HINMAN, Lawrence M.: *Ethics*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth 2008, 175f.

²¹ Dies ist meines Erachtens beispielsweise gegenüber den Ausführungen von Jens TIMMERMANN: *Kant und die Pflicht aus Lüge. Zur Auflösung moralischer Dilemmata in einer kantischen Ethik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107.II (2000) 267–283, hier 275f. und 278, sowie von Michael CHOLBI: *The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* LXXIX.1 (2009) 17–46, hier u.a. 23, in Erinnerung zu rufen. Kant verhandelt in dem Aufsatz dementsprechend kein rechtskasuistisches Problem.

²² Oder würde Kant diese von vornherein nicht einräumen, weil es sich im Fall des bevorstehenden „Ersaufens“ um eine Naturnotwendigkeit handelt, im Fall des versteckten Verfolgten aber immer um menschliche, freie und daher nicht vorausberechenbare Interaktionen geht?

und der möglichen Pflicht, einem Versteckten Hilfe zu leisten?²³ Kant sagt dazu nichts. Was er in dem Aufsatz über das Lügenverbot im Kern (lediglich) zum Ausdruck bringen will ist, dass es weder eine Pflicht noch ein Recht zu lügen geben könne, weil sich das Recht durch die Einräumung eines solchen schon begrifflich seine eigene Grundlage entziehen würde.²⁴ Derjenige, der seiner Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Situationen, in denen er Aussagen nicht vermeiden kann, nachkommt, macht sich damit sogar das Prinzip allen Rechts zu seiner Handlungsmaxime. Die damit verbundene Härte, ja vielleicht sogar das emotionale Martyrium, das mit einer solchen Maximenwahl für Leib und Leben einhergehen kann, fokussiert Kant auch an einer anderen prominenten Stelle seines Werkes. So gilt ihm in der *Kritik der praktischen Vernunft* derjenige, der selbst dann nicht bereit wäre, ein „falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann“ (5:30) abzulegen, wenn ein Fürst ihn mittels eines aufgestellten Galgens dazu zwingen wollte, als Prototypus eines *freien Menschen* (vgl. 5:30).²⁵ Das Beispiel in dem Aufsatz über das Lügenverbot zeugt aber insofern von einer noch größeren Härte, als hier nicht das eigene, sondern das Leben eines Dritten möglicherweise auf dem Spiel steht.²⁶ Dass die menschliche Neigung, das 8. Gebot in dieser Situation „aus Menschenliebe“ zu brechen, letztlich eine Modifikation des „Hangs zum Bösen“ darstellen soll, bleibt für das natürliche Empfinden eine Provokation. Kant untermauert dieselbe mit der These, dass der Mensch in dieser Situation unvermögend sei, alle „unvorhergesehene[n] Folge[n]“ (8:427) einzukalkulieren, und dass der Versuch, dies doch zu tun, bereits dazu tendiert, die unbedingte Forderung der Ver-

²³ In diesem Kontext scheint es – ungeachtet des etwaigen Dilemmas – interessant zu bemerken, dass auch zeitgenössische juristische Kommentare „sittliche und religiöse Pflichten“ als mögliche Gründe für die „Grenzen der Zumutbarkeit der Hilfeleistung“ angeben, siehe SATZGER, H./SCHMITT, B./WIDMAIER, G. (Hgg.): *StGB: Strafgesetzbuch. Kommentar*. Köln: Heymann 2009, 2130.

²⁴ Denn die Wahrhaftigkeit ist die „Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten“ (8:427), sie ist die Quelle aller „Rechte, die auf Verträgen gegründet werden“ (8:426).

²⁵ Nach Kants Systematik würde wohl nur der menschengewordene „Heilige des Evangelii“ (4:408) das Vernunftgebot in dieser Situation immer befolgen. Einen solchen Menschen könnte man Kantisch betrachtet auch einen (gewaltlosen) „Märtyrer der reinen praktischen Vernunft“ nennen.

²⁶ Ganz anders bewertet Kant jedoch die laut biblischem Text von Abraham geforderte Bereitschaft zur „Opferung“ seines Sohnes Isaaks. Nach Kant hätte Abraham auf die „vermeinte göttliche Stimme“ wie folgt antworten müssen: „Daß ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden“. (7:64) Allein als Folge einer rein moralischen und damit rein vernünftigen Forderung kann es nach Kant gerechtfertigt sein, ein menschliches Leben möglicherweise zu gefährden, sei es das eigene oder ein fremdes. Dieser Linie folgt er auch an einer einschlägigen Stelle zur Strafgerechtigkeit in der *Metaphysik der Sitten*, an der er den „pharisäischen“ Wahlspruch: „Es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe“, wie folgt kommentiert: „[denn] wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, daß Menschen auf Erden leben.“ (6:332f.)

nunft zu relativieren.²⁷ Im Subtext des Aufsatzes scheint mir Kant darauf insistieren zu wollen, dass die rationale Überzeugung von Recht und Moral einen *Glauben* einschließen muss, dass die unvermeidlichen Implikationen einer moralischen Tat in einer Welt, in der Ungewissheit und Zufall herrschen, vor der reinen Vernunft des Handelnden und damit auch vor einer göttlichen Vernunft *gerechtfertigt* sein müssen und dass daher auch die etwaigen Opfer von Untaten Dritter nicht einfach im Strudel des Naturmechanismus untergehen.²⁸

²⁷ Vgl. dazu, neben anderen Stellen, 8:370.

²⁸ Dergestalt hält Kant etwa in seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre zumindest an der „majestätische[n] Idee von einem allgemeinen Weltgerichte“ fest: „Die Gerechtigkeit wird demnach nicht deswegen Strafen über den Verbrecher verhängen, damit dadurch sein oder Anderer Bestes erreicht werde, sondern um den Frevel zu bestrafen, womit er die Gesetze übertreten und sich der Glückseligkeit unwürdig gemacht hat. Diese vergeltenden Strafen sollen erst in unserm ganzen Daseyn offenbar werden, und können auch nur darnach richtig bestimmt, und geschätzt werden; daher die majestätische Idee von einem allgemeinen Weltgerichte.“ (28:1087) Dass auch das „höchste Gut“ (= der Zweck, die Materie der reinen praktischen Vernunft) bei Kant vom kritischen Standpunkt aus in letzter Instanz als Idee einer verwirklichten moralischen Gerechtigkeit angesehen werden kann, habe ich zu zeigen versucht in: *From Gratification to Justice. The Tension between Anthropology and Pure Practical Reason in Kant's Conception(s) of the "Highest Good"*, in: Heidemann, D. (Hg.): *Kant-Yearbook 3*. Berlin: de Gruyter 2011, 91–105.

Zusammenfassung

In seiner Abhandlung „Über ein Vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ vertritt Kant die These, dass es selbst gegenüber einem potentiellen Mörder nicht erlaubt sei, den Aufenthaltsort eines versteckten Freundes durch eine Lüge zu verbergen. Vielmehr könne der gutmütige Lügner sogar vor einem „bürgerlichen Gerichtshof“ dafür (mit) verantwortlich gemacht werden, wenn der Mörder dann in Folge der Lüge den Versteckten „zufällig“ aufgreifen könne. Der vorliegende Aufsatz lenkt nun zunächst die Aufmerksamkeit darauf, dass der Mörder aber auch genauso durch die gebotene wahrheitsgemäße Aussage des Hausherrn zu dem Versteckten gelenkt werden könnte, ein Szenario, das Hegel ausmalt, um die Kantische Position zu kritisieren. Der Aufsatz versucht daraufhin zu zeigen, dass die Schuldfrage, die hier vor Gericht verhandelt werden müsste, zu einem reinen Gesinnungsproblem werden könnte. Der juridische Diskurs, so die zentrale These des Aufsatzes, verweist hier von sich aus immanent auf die Perspektive einer „göttlichen“ Gerichtsbarkeit, innerhalb derer die Motive mit letztem Recht gerichtet werden könnten. In dieser göttlichen bzw. rein vernünftigen, philosophischen Perspektive muss der Aufrichtige dann auch alle Folgen der gebotenen Handlung als „gerechtfertigt“ ansehen können.

Abstract: Kant's essay on the prohibition of lying and the problem of the confusion between juridical and divine justice

In his paper "On a Supposed Right to Lie from Philanthropic Concerns," Kant claims that it is not even allowed to conceal by means of a lie the hiding place of a friend from a possible murderer. Indeed, the good-natured liar could even be held jointly responsible in a civil court proceeding if the murderer caught the friend "accidentally" as a consequence of the lie. This essay first draws attention to the possibility that the murderer could also be led to the hidden friend by the truthful statement of the homeowner, a scenario that Hegel imagines in order to criticize the Kantian position. After that, this essay argues that the question of guilt that a court would have to decide on here could be transformed into a pure problem of inner attitude. The juridical discourse of itself immanently points to the perspective of a "divine" jurisdiction, in which the motives would have to be judged finally. This is the central claim of this essay. In this divine or purely rational, philosophical perspective, the honest man must be able to regard all the consequences of the demanded action as "justified."