

## Was ist falsch an der Lüge?

### Lüge als Verletzung von Achtung und Vertrauen

Von SUSANNE SCHMETKAMP (Basel)

Hält man sich an aktuelle soziologische, psychologische und philosophische Beschreibungen, müssten wir alle eine recht lange Nase haben. Es werde beinahe überall und oft gelogen, lautet der Tenor, und wir müssten nur noch lernen, damit umzugehen.<sup>1</sup> Auch in der Moralphilosophie vertritt eigentlich niemand mehr ein Lügenverbot, wie wir es von Augustinus oder Kant kennen. Im Gegenteil wird versucht, verschiedene Rechtfertigungen der Lüge und des Lügens auszumachen. Wir kennen in der Philosophie und erst recht in unserem Alltag genug Beispiele, wonach eine Lüge durchaus auch mal erlaubt scheint. Und dennoch: Mit jener langen Nase laufen wir eben doch nicht herum. Und das hat einen Grund: Denn gemeinhin halten wir es mit Dingen wie Ehrlichkeit, Wahrheit und Wahrhaftigkeit doch noch genau, weder lügen wir dauernd andere an, noch möchten wir dauernd angelogen werden. Denn, so meine Ausgangsthese, bei einer Lüge werden wesentliche Werte, die unser Zusammenleben und unser Selbst bestimmen, verletzt. Diese Werte hindern uns erstens daran, oft und leichtfertig zu lügen, und sie geben uns zweitens Anlass, dass wir die Lüge auch nicht leicht nehmen. Aber was wird dabei eigentlich verletzt? Und wann und in welchem Maße? Eine solche Frage rückt weniger die Motive und Rechtfertigungen eines Lügners als vielmehr die Betroffenenseite und moralischen Verletzungen ins Zentrum.

<sup>1</sup> Tarr Krüger (1997), 9; Mayer (2003), 3. Ähnliche zeitdiagnostische Untersuchungen finden sich bei Nissing (2007). Nissing zufolge hat sich der Fragenhorizont überhaupt erweitert, und eine „einseitige moralische Perspektive in der Bestimmung und Bewertung der Lüge“ (ebd., 9) ist einer neuen und umfassenden Sicht mit philosophischen, soziologischen, psychologischen und ästhetischen Aspekten gewichen (vgl. ebd., 10). Drei Faktoren werden dabei für diesen Wandel angeführt (vgl. ebd., 10–16): a) eine grundlegende Skepsis gegenüber allen kategorischen und prinzipiellen Moralvorstellungen, seien sie nun religiös, weltanschaulich oder ethisch begründet; b) eine umfassende Erfahrung von Unwahrhaftigkeit und Lüge in unseren sozialen Bezügen und Institutionen; und c) eine Neubewertung des Wahrheits- und Wirklichkeitsverhältnisses des Menschen und eine Ästhetisierung des Scheins. Allen drei Faktoren gemeinsam ist eine enge zeitdiagnostische Verknüpfung mit gesellschaftlichen Entwicklungen, eine stark pragmatisch orientierte und (wie im dritten Fall) eine ästhetische Evaluierung des Lügens; moralische Parameter werden als „anachronistisch“ betrachtet, so schreibt Nissing (leider ohne weitere Erklärung, warum das so ist; vgl. ebd., 19). In gewisser Weise kann die vorliegende Untersuchung auch als anachronistisch (miss-)verstanden werden. Stattdessen antwortet sie meines Erachtens auf das Desiderat, genauestens zu klären, was denn eigentlich bei der Lüge verletzt wird.

Im Folgenden möchte ich mich also diesen Aspekten widmen und mich dabei erstens mit jener allgemeinen Frage befassen, was an der Lüge moralisch falsch ist beziehungsweise was bei ihr verletzt wird. Zweitens wird es um die spezifischere Frage gehen, warum wir manche Formen der Lüge – und zwar angesichts der Kontexte, in denen sie geäußert werden – als moralisch schlimmer empfinden als andere: Zum Beispiel trifft uns die Lüge unseres Lebenspartners oder unserer besten Freundin in der Regel stärker als die Lüge des unbekanntes Bäckers von nebenan. Es ist nicht so, dass wir jede Lüge als gleich schlimm bewerten. Sondern wir empfinden Lügen in Nahbeziehungen wie Freundschaften und in Bereichen, die für unser Selbstverhältnis konstitutiv sind, als verwerflicher als in unpersönlichen Beziehungen oder in Belangen, die nichts mit unserem Selbst zu tun haben.

Zur Beantwortung der angeschnittenen moralischen Fragen werde ich an jene aktuellen Theorien zur Lüge anknüpfen, welche den Rigorismus Kants zu Gunsten eines alltagsadäquaten Zugangs und damit zu Gunsten einer kontextualistischen Lesart aufgeben.<sup>2</sup> Dabei werde ich für eine zweistufige Moraltheorie argumentieren, die aus einer basalen Ebene einerseits und einer konkreteren andererseits besteht. Denn erst diese ist mit unseren moralischen Intuitionen vereinbar, wonach wir manche Lügen als schlimmer denn andere empfinden. In der Untersuchung werde ich zwei zentrale Kriterien herausarbeiten, anhand derer wir die Verletzung durch eine Lüge genau benennen und diese entsprechend je nach Situation einer moralischen Kritik unterziehen können; wir haben es in Situationen, in denen wir lügen, oft mit einer Pflichtenkollision und einer Güterabwägung zu tun, und dabei gibt es, so meine These, zwei Werte – oder, je nachdem, wie man es nennen mag: Prinzipien –, die bei der Lüge *immer* verletzt oder angegriffen werden; manchmal kann dieser Angriff verzeihlich sein, manchmal nicht, manchmal weniger stark, manchmal stärker ausfallen. Diese beiden Werte sind erstens *Achtung*, im Sinne einer basalen Achtung der Freiheit und *Autonomie* von Personen, sowie zweitens *Vertrauen*: Bei der Lüge wird die Achtung gegenüber Personen, als autonome und selbstzweckhafte Personen ernst genommen zu werden, verletzt. Außerdem werden Formen des Vertrauens – in kooperativer wie in intrinsischer Hinsicht – unterlaufen. Wie, warum und in welchem Maße, wird Gegenstand der Untersuchung sein. Dabei vertrete ich ferner die Subthese, dass uns insbesondere der Vertrauensbegriff bei der Beantwortung der spezifischen Frage nach verschiedenen Lügekontexten weiterhilft. Es sind die unterschiedlich persönlichen oder weniger persönlichen *Vertrauensverhältnisse*, die Aufschluss darüber geben, als wie *schwerwiegend* die moralische Verletzung durch Lüge empfunden wird.

In einem ersten Abschnitt gehe ich kurz auf die Geschichte und die definitorischen Bedingungen der Lüge ein (I). Im zweiten Teil entwickle ich eine Typologie des Lügens (II). Im dritten Teil gehe ich auf die angegriffenen Werte ein, also auf Achtung der Autonomie einerseits und Vertrauen andererseits (III.1. u. III.2.); dabei werde ich erklären, dass bei der Lüge die Freiheit und die Autonomie der Person betroffen sind, insofern als sie nicht als selbstzweckhaftes Wesen anerkannt und in ihrem Recht auf informationelle *Selbstbestimmung* respektiert wird. Der Belogene unterliegt dabei der Macht eines Anderen, der bestimmt, in welcher „Welt“ sich der Adressat bewegt. In einem zweiten Schritt werde ich Vertrauen als einen durch die Lüge verletzten Wert vorstellen. Dabei entwickle ich ein differenziertes Konzept von Vertrauen, das Vertrauen zum einen als ein notwendiges, basales Prinzip allen sprachlichen und kooperativen Miteinanders versteht, darüber hinaus aber auch als eine besondere Haltung in partikularen Kontexten, wobei in einigen Kontexten das Vertrauen nur ein „dünn“ und bedingtes ist, in anderen ein „dickes“ und absolutes. Der Grad der Verletzung hängt mit der Dichte des Vertrauens und dessen Bedeutung für das Selbstverhältnis der

<sup>2</sup> Williams (2000), Dietz (2003).

Person zusammen. Beide Kriterien übrigens, so meine ich, sind bei allen zwischenmenschlichen Lügeverhältnissen relevant: Die moralische Achtung wird immer verletzt – und zwar egal, ob wir es mit unpersönlichen oder mit persönlichen Verhältnissen zu tun haben. Auch das Prinzip des basalen Kooperations-Vertrauens wird immer verletzt. Nur manches Mal wird noch eine dichtere Form des Vertrauens verletzt.

## I. Lüge als bewusste Täuschung

Gemeinhin gilt die von Augustinus geprägte Definition: „Der lügt, der mit Willen die Unwahrheit sagt, um zu täuschen.“<sup>3</sup> Darüber hinaus gibt es Verfeinerungen dieser Definition, zum Beispiel mit Blick auf die Frage, ob die Täuschungsabsicht notwendige Bedingung einer Lüge sein muss oder nicht. Zudem ist umstritten, ob mit dem definitiven Kriterium der *Täuschungsabsicht* sofort auch eine moralische Dimension konnotiert ist oder ob man auch rein deskriptiv, außermoralisch von Lüge als Täuschung(sabsicht) sprechen kann.<sup>4</sup> Dementsprechend lässt sich bei einer Untersuchung der Lüge schrittweise unterscheiden zwischen a) einem eher definitiven, deskriptiven, epistemischen oder analytischen Zugang, der *moralisch neutral* ist, und b) einem normativen, evaluativen oder synthetischen Zugang, der *moralisch relevant* ist.<sup>5</sup> Die erste Methode fragt nach der begrifflichen Bestimmung („Was ist überhaupt eine Lüge, und worin besteht ihr wesentliches Kennzeichen?“)<sup>6</sup>, die zweite Methode fragt nach der Einschätzung und Bewertung der Lüge („Ist es grundsätzlich schlecht, zu lügen?“). Hinsichtlich der moralischen Dimension kann man dann ferner zwischen deontologischen und utilitaristischen oder konsequentialistischen Konzeptionen differenzieren. Hier wird die Frage, ob es grundsätzlich schlecht ist, zu lügen, unterschiedlich behandelt: die eine Konzeption konzentriert sich auf die Motive und eine (gegebenenfalls grundsätzliche) *Pflicht* zur Wahrheit (und einem damit verbundenen, gegebenenfalls absoluten, Recht auf Wahrheit), die andere fragt nach den *Folgen* einer Lüge.

Im Anschluss an gängige Definitionen möchte ich Lüge wie folgt grob bestimmen: *Eine Lüge liegt dann vor, wenn jemand eine Aussage macht, von der er glaubt oder weiß, dass sie falsch ist, mit der Absicht, jemand anderen zu täuschen beziehungsweise ihn glauben zu machen, die Aussage sei wahr.* Dies knüpft an die Definition, wie wir sie bei Augustinus lesen, an. Eine Lüge ist demnach stets im Bewusstsein ihrer Existenz und mit Absicht gesprochen; eine *unabsichtliche* Lüge gibt es nicht. Ob die Aussage, um als Lüge zu gelten, notwendig an die Bedingung der Unwahrheit der Behauptung gebunden ist oder nicht, ist für unsere (moralphilosophische) Fragestellung nicht relevant. So hat Hans Rott beispielsweise einen sehr engen Lügebegriff und sieht die Unwahrheitsbedingung als notwendig an: Alle Täuschungsabsichten, mit denen eine Behauptung einhergeht, die sich (entgegen der Überzeugung des Sprechers) als wahr herausstellt, sind nach Rott keine *gelungenen* Lügen, sondern nur Lügenversuche.<sup>7</sup> Rott gelingt es damit, Lügen im strengen Sinne definitiv von lügenähnlichen Phänomenen abzugrenzen. Moralisch aber spielt diese Trennung nur eine untergeordnete Rolle: denn auch ein *Lügenversuch* verletzt den Adressaten in den Hinsichten,

<sup>3</sup> Augustinus (1986), 7.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Rott (2003).

<sup>5</sup> Vgl. Mahon (2008).

<sup>6</sup> Nissing (2007), 8.

<sup>7</sup> Rott (2003).

dass er in seinem Recht auf Achtung seiner Autonomie und in seinen Vertrauenserwartungen verletzt wird. Wichtig ist meines Erachtens hierbei die Täuschungs*absicht*: Ist diese nicht gegeben, handelt es sich auch nicht um eine Verletzung der Achtung des anderen. Erst durch die Absicht, ihn „hinters Licht zu führen“, benutze ich ihn als Mittel und, was schlimmer ist, versetze ihn in eine Lage, in der ihm die nur von mir aussortierten Informationen vorgelegt werden; dazu aber unten, im moralphilosophischen Teil, mehr.

Im Anschluss an die oben angegebene Definition lassen sich fünf grundlegende Bedingungen<sup>8</sup> ausmachen, die eine Aussage zu einer Lüge machen, die hier aber, da sie für die vorliegende Fragestellung keine wichtige Rolle spielen, nur kurz genannt werden sollen: a) Es muss eine Aussage gemacht werden (*statement condition*). b) Es muss außerdem ein willentlicher beziehungsweise bewusster Widerspruch zwischen Aussage und innerem Fürwahrhalten vorliegen (*untruthfulness condition*). c) Die dritte Bedingung besagt, dass es einen Adressaten der Lüge geben muss, der die Lüge rational verstehen kann (*addressee condition*). d) Es muss eine Täuschungsabsicht vorliegen (*intention to deceive addressee condition*). e) Die Lüge muss in einem Kontext geäußert werden, in dem die Gricesche Norm gilt „Do not say what you believe to be false“ (*Grice condition*).<sup>9</sup> Letztere Bedingung hilft, die Lüge von der Fiktion und der Ironie zu unterscheiden.

## II. Typologie des Lügens

Zur Erstellung einer phänomenorientierten Typologie der Lüge und lügenähnlichen Phänomenen möchte ich zu Beginn eine typische Frage-Antwort-Kommunikation heranziehen, die sich kurz in den Worten „Wie geht’s? – Gut!“ wiedergeben lässt. Die verschiedenen Beispiele lehnen sich daran an, sind aber entsprechend der jeweiligen Gesprächssituation und den Gesprächsteilnehmern verfeinert; in allen geht es um aufrichtige Antworten hinsichtlich des Befindens des Gefragten. Unter anderem möchte ich die Gründe aufführen, aus denen auf die Frage „Wie geht’s?“ die Antwort „Gut“ folgt, selbst wenn diese Antwort nicht dem tatsächlichen Befinden des Antwortenden entspricht und somit eine Falschaussage darstellt oder zumindest nicht wahrhaftig ist. Fangen wir mit den harmlosen Fällen an und arbeiten uns zu den verzwickteren vor.<sup>10</sup>

i. Das am häufigsten auftretende Vorkommnis bei dieser Frage dürfte die Falschaussage aus einer Art *sozialkommunikativer Konvention* sein, über welche beide Interaktionspartner Bescheid wissen: Es ist die typische Begegnung zwischen zwei Personen, die zur Begrüßung jeweils die Frage-Antwort-Floskel „Wie geht’s? – Gut!“ aussprechen. Der Antwortende

<sup>8</sup> Vgl. dazu Mahon (2008); Dietz (2003), 24 ff.

<sup>9</sup> Fallis (2009); Grice (1989), 27.

<sup>10</sup> Gerne wird in der Literatur zur Lüge das berühmte Mörderbeispiel aufgegriffen, das etwa auch Kant in seinem kleinen Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zur Lüge* heranzieht. Dieses Beispiel ist mittlerweile wissenschaftlich nicht nur ziemlich abgegrast, sondern noch dazu ein Extrembeispiel, das relativ eindeutige Antworten erlaubt: Will man nicht dem Rigorismus Kants folgen, wonach man auch einem Mörder gegenüber immer die Wahrheit sagen muss, kann man die Lüge gegenüber demjenigen, der etwas Böses zum Schaden meiner selbst oder anderer im Schilde führt, recht leicht rechtfertigen – wenngleich mit unterschiedlichen Argumenten. Ich möchte mich in meiner Typologie aber lieber auf Alltagsfälle beziehen, die tatsächlich häufig vorkommen, gleichzeitig aber nicht so leicht zu begründen sind wie etwa die Mörderlüge.

bezeichnet dabei sein Befinden als „gut“, ohne vielleicht überhaupt darüber nachzudenken, ob dies wahrhaftig ist – es spielt aber in diesem Kontext auch keine Rolle, denn die Gesprächspartner verstehen das Frage-/Antwort-Spiel zum persönlichen Befinden als genau dieses: als ein *Spiel* des sozialen Umgangs, als eine Maskerade, als Small-Talk, als Auftakt für das Gespräch überhaupt.<sup>11</sup> Die Unwahrhaftigkeit und Unaufrichtigkeit wird hier wenn zwar nicht zur Tugend, so doch zumindest nicht zur Untugend, denn im Kontext der nicht ganz ernst gemeinten „Wie geht’s?“ / „Gut“-Konversation gilt die Gricesche Konversationsnorm „Do not say what you believe to be false“ nicht. In diesem Fall wird zudem keiner getäuscht, es handelt sich nicht um eine Lüge im vollen Sinne, sondern nur um ein lügenähnliches, spiele- risch-konventionelles Phänomen. Das Beispiel zeigt uns aber auch: Der Kontext einer Lüge oder einer nicht aufrichtigen Aussage und die darin generierten Erwartungen spielen offenbar für unsere moralische Bewertung einer Lüge oder Unaufrichtigkeit eine Rolle.

Ironie wäre ebenfalls ein Fall eines solchen Spiels, von dem alle Beteiligten wissen oder erkennen müssen, dass es sich um ein Spiel respektive um Ironie und somit nicht um *Lüge* im engeren oder *echten* Sinne handelt.<sup>12</sup>

Eine weitere, aber nicht ganz so einfache Variante finden wir, wenn beide Parts um eine Lüge wissen, und zudem wissen, dass beide es wissen, aber die Lüge – zum Beispiel aus Scham oder aus Koketterie – aufrechterhalten.<sup>13</sup>

ii. Der Fragende könnte die Befindlichkeitsfrage völlig ernst meinen und eine aufrichtige Antwort erwarten, weil ihm *ernsthaft* daran gelegen ist, zu wissen, wie es dem anderen tatsächlich geht. Moralisch gesehen, wird es hier schon etwas brenzlicher: was *schulden* wir anderen Menschen, die uns nach unserem Befinden fragen?, lautet die Frage, die in einem solchen Fall evoziert wird. Wie weit reicht unsere Privatsphäre und wie weit darf jemand „aufdringlich“ werden, bis wir ihm gerechtfertigterweise nicht aufrichtig antworten?<sup>14</sup> Müssen wir jemandem, der an unserem Befinden interessiert ist (und dies entsprechend durch Sprache, Klang, Gestik, Mimik und so weiter signalisiert), aufrichtig antworten? Auch hier scheinen der Kontext und das Gegenüber, insbesondere aber dessen Verhältnis zu uns, eine Rolle zu spielen. Ist der Fragende jemand, dem wir offen sagen *wollen*, dass es uns nicht gut geht, womit wir eine weittragendere Aussage machen? Auf die Antwort, es gehe einem gut, wird in der Regel nicht nachgefragt, *warum* es gut gehe, während auf die Antwort „nicht gut“ nach Erklärungen gefragt wird.

Dass wir nicht jedem diese Erklärungen zu geben bereit sind, kann viele Gründe haben. Einer dürfte sein, dass der andere nicht unser Vertrauen genießt und wir ihm deshalb nicht unser Befinden wahrhaftig offen legen wollen. Vielleicht steht er einem nicht nah genug, um ins Vertrauen und in die eigene Privatsphäre hineingezogen zu werden. Es scheint neben einem konventionellen, sozialen oder kulturellen Kontext also auch noch einen personen- relativen Kontext zu geben, der für eine moralische Bewertung der Lüge relevant ist. Es ist entscheidend, ob wir uns zu jemandem in einem Nah- und Vertrauensverhältnis befinden. Ich komme darauf später zurück, möchte aber hier schon die These vorwegnehmen, dass alle zwi- schenmenschlichen Beziehungen durch ein Vertrauensverhältnis bestimmt sind, dass dieses

<sup>11</sup> Vgl. dazu zum Beispiel Hettlage (2003), 97. In vielen Sprachen wird gar auf diese Frage überhaupt keine Antwort oder zumindest keine persönliche, authentische Antwort erwartet.

<sup>12</sup> Vgl. Mahon (2007), Rott (2003).

<sup>13</sup> Vgl. dazu das Shakespeare-Sonett 138, abgedruckt in Frankfurt (2006).

<sup>14</sup> Vgl. Dietz (2003), Williams (2003).

aber entweder nur basal kommunikativ-kooperativer Art, rein dünn-instrumenteller oder aber intrinsischer und dicker Art sein kann.<sup>15</sup>

iii. Ein drittes Motiv einer Falschaussage über das eigene Befinden ist eine Variante des zweiten, allerdings nur insofern, als es sich auch hier um ein personen- und kontextdependentes Motiv handelt. Im Unterschied zur zweiten Version aber ist sie nicht *first-personal*, sondern *third-* oder *second-personal*: Geht es im ersten Fall darum, inwieweit der Antwortende aus *seiner* (ersten) Perspektive zu einer aufrichtigen Antwort bereit oder verpflichtet ist, so in dieser Version eher darum, was dem anderen, dem Fragenden, aus einer (drittpersonalen) *care*-Perspektive oder gegebenenfalls konkret-personenbezogenen (zweitpersonalen) Perspektive *zuzumuten* oder was *geboten* ist.<sup>16</sup> Es dürfte klar sein, dass es sich hier nicht mehr um den lockeren Small-Talk handelt, sondern eine komplexere Situation vorzustellen ist, in der ein Part den anderen ernsthaft nach seinem tatsächlichen Befinden fragt.

Führen wir uns dazu folgenden Dialog vor Augen: Eine Mutter ruft ihre Tochter an, die noch bis vor kurzem schwer krank war. Die Mutter glaubt, dass die Krankheit überwunden ist (denn das war der letzte Stand der Information). Stattdessen sind die Symptome der Krankheit aber wieder aufgetreten, das heißt, die Tochter ist immer noch nicht über den Berg, sondern erleidet einen Rückfall. Die Mutter fragt nun ihre Tochter mit sorgenvoller Stimme, wie es ihr gehe, und fügt hinzu: „Ich konnte bis vor kurzem vor lauter Sorge gar nicht schlafen.“ Die Tochter tut bester Laune und sagt beschwichtigend: „Keine Sorge, mir geht’s gut.“ Die Mutter ist erleichtert: „Ach, da fällt mir ein Stein vom Herzen, nochmal könnte ich die Angst nicht ertragen.“ Und so weiter.

<sup>15</sup> Der Anspruch des Adressaten, von mir eine wahrhaftige Antwort zu erhalten, gilt nicht immer; vielmehr habe, so zumindest argumentiert Simone Dietz, der Lügner eine Berechtigung, wenn es sich um den Schutz seiner Intim- oder Privatsphäre handelt: „Die Lüge zum Schutz der Privatsphäre setzt voraus, dass andere kein Recht darauf haben, den fraglichen Sachverhalt zu erfahren. [...] Wer z. B. zum Schutz der Privatsphäre lügt, muss sich dafür nicht rechtfertigen, sondern hier muss der Fragende begründen, warum er ein Recht auf Auskunft zu haben meint.“ Aber ist dies nicht eine etwas vorschnelle Rechtfertigung? Wieso sollte der andere kein Recht auf Wahrhaftigkeit haben, nur weil er mir nicht nahe genug steht? Oder vielmehr: Warum sollte ich dem anderen gegenüber ein Recht zur Lüge haben, nur weil ich ihm nicht erläutern will, wie und warum es mir (tatsächlich) nicht gut geht? Zwischen Lüge einerseits und vollständiger wahrhaftiger beziehungsweise einer der Frage adäquaten Antwort andererseits gibt es Spielraum und somit zum Beispiel immerhin jene Möglichkeit einer aufrichtigen Antwort, *keine authentische Antwort* geben zu wollen. Wer hier gleich zur Lüge greift, entzieht sich vielmehr – aus Eigennutz – der *schamhaften* Situation, erläutern zu müssen, warum es den Anderen (aus Sicht des Antwortenden) nichts angeht, wie das eigene Befinden ist. In einem solchen Fall könnte man daher auch die Aufrichtigkeit verlangen, zu sagen: „Mir geht es nicht gut, aber ich möchte nicht darüber sprechen“; oder schlichtweg: „Das geht dich nichts an“. Besser lässt sich da schon mit Williams ein anderer Aspekt ins Spiel bringen, nämlich die Freiheit: Ein allzu „aufdringlicher Fragesteller“ greift hier in meinen privaten Frei-Raum ein; es ist eine bedrohliche Situation, in der ich mich verteidigen darf. Umgekehrt – das heißt, wenn der Fragende ein Recht auf eine ehrliche Antwort haben soll, weil er mit dem Gefragten in einem nahen Vertrauens- und Rechenschaftsverhältnis steht – ist eine Lüge, „die den anderen im Feld der gemeinsamen Angelegenheiten täuscht, eine *Lüge der Untreue*“ (Dietz, 2003, 143; Hervorhebung im Original), wobei man den Begriff der Untreue in seiner etymologisch engen Verwandtschaft zu „Vertrauen“ sehen und somit hier wohl als eine Bezeichnung für die Verletzung des Vertrauensverhältnisses verstehen kann. Leider geht Dietz, wie so viele andere, die über das Phänomen der Lüge schreiben, mehr auf die *Rechtfertigungsmöglichkeiten* und die Perspektive des *Lügners*, aber weniger auf die Form der Verletzung und die Perspektive des Belogenen ein (vgl. Dietz 2003, 142 ff.).

<sup>16</sup> Vgl. Darwall (2006).

Vielleicht würde es nun geradezu eine Missachtung (oder zumindest rücksichtslose Behandlung) der Bedürfnisse der Mutter bedeuten, wenn die Tochter ihr die Wahrheit sagte. Wahrhaftigkeit könnte hier eine Respektlosigkeit im Sinne von Rücksichtslosigkeit mit sich ziehen. Die Tochter weiß, dass die Mutter sich erhebliche Sorgen machen würde, sagte sie ihr die Wahrheit („nicht gut“); daher macht sie aus Rücksicht und Fürsorge gegenüber dem Wohlbefinden der Mutter eine Falschaussage.

Man sollte bei der moralischen Bewertung solcher Lügenformen zwischen einer *wohlwollenden* und einer *bevormundenden* Lüge unterscheiden. Wir kennen und anerkennen sehr wohl auch Lügen, die aus Rücksicht gegenüber dem Anderen geäußert werden. Wer den anderen in wohlwollender Absicht belügt, „maßt sich nicht an, besser zu wissen als er, worin sein Glück liegt. Er will den anderen nicht durch Täuschung gegen seinen Willen zu seinem Glück zwingen, sondern lügt aus der Annahme, der andere wolle in einer solchen Situation [...] lieber belogen werden, als die Wahrheit zu hören.“<sup>17</sup> Eine entscheidende Bedingung einer wohlwollenden Lüge ist ein tatsächliches oder hypothetisches Einverständnis des Anderen: Die Mutter könnte der Tochter entweder selbst einmal gestanden haben, dass sie es eigentlich lieber gar nicht wissen will, wenn die Tochter wieder krank wird. Oder die Tochter könnte annehmen, dass ihre Mutter so etwas sagen würde, wenn man sie danach fragte. Entscheidend ist, dass bei der wohlwollenden Lüge eine Zustimmung entweder vorliegt oder angenommen wird, bei der bevormundenden Lüge aber nicht.<sup>18</sup>

Es gibt noch viele weitere Varianten, wie etwa die Lüge aus Eigennutz, aus Bequemlichkeit, zum Schutz Dritter, aus Höflichkeit oder Scheinheiligkeit, oder auch die Selbstlüge, welche hier aber nicht näher betrachtet werden.<sup>19</sup>

### III. Durch die Lüge verletzte Werte

Im Folgenden möchte ich für die These argumentieren, dass es zwei Dinge sind, die bei der Lüge angegriffen werden: erstens die basale Achtung der Person und ihrer Autonomie sowie zweitens Vertrauen. In der aktuellen Literatur zur Lüge steht die Rechtfertigung von Lügen im Vordergrund, aber es gibt auch (wenige) Untersuchungen, die die Verletzungen durch die Lüge berücksichtigen<sup>20</sup>; auch diese rücken die *Autonomie* oder das *Vertrauen* oder beides zusammen ins Blickfeld, gehen aber zu wenig darauf ein, dass bei der Verletzung der Autonomie eine Verletzung der *Achtung* vorliegt, und klären zum Zweiten nicht, was eigentlich der besondere Clou an dem Wert des Vertrauens ist. Wie ich im Folgenden zu erläutern versuche, reicht es nämlich nicht aus, zu sagen, die Freiheit oder Autonomie werde verletzt, wie es Dietz und Rott versuchen. Es reicht aber auch nicht aus, davon zu sprechen, es werde sozial- und kommunikationskonstitutives Vertrauen verletzt, wie es auch Rott versucht. Denn würden wir die moralische Verurteilung darauf beschränken, könnten wir nicht die Frage beantworten, warum uns eine Lüge in Nahbeziehungen stärker tangiert als in unpersönlichen

<sup>17</sup> Dietz (2007), 142.

<sup>18</sup> Vgl. zum Zustimmungskriterium als wichtiges Kriterium bei der Bewertung der Lüge: Korsgaard (1986).

<sup>19</sup> Die Not-Lüge verstehe ich nicht als eigenen Typus, sondern als eine, die den anderen Motiven inhärent sein kann: Schließlich können wir aus der Not heraus aus Höflichkeit lügen oder aus der Not heraus zum Schutz Dritter.

<sup>20</sup> Vgl. Rott (2003), Dietz (2003), Williams (2003).

Beziehungen. Ich werde später darauf eingehen, warum das so ist. Im Folgenden werde ich mich *nicht* weiter der Frage widmen, dass auch ein dritter Wert, nämlich die *Wahrheit*, bei der Lüge verletzt wird. Denn meines Erachtens ist es nicht die Verletzung der Wahrheit an sich (als intrinsischer Wert), die uns beim Lügen so aufregt, sondern etwas anderes, was dabei zu Schaden kommt. Gleichwohl ist Bernard Williams Recht zu geben, dass die Wahrheit in einem engen *Zusammenhang* steht mit anderen Werten, die bei der Evaluation des Lügens eine Rolle spielen. Auf den Wert der Wahrheit kann ich aber in diesem begrenzten Umfang nicht näher eingehen. Ich möchte mich auf die beiden oben genannten Aspekte konzentrieren. Fangen wir mit der Achtung und der Autonomie an.

*1. Lüge und die Achtung der Autonomie des Anderen.* Greifen wir noch einmal auf das Mutter-Tochter-Beispiel zurück. Die Tochter lügt aus Rücksicht gegenüber der Mutter. Aber nimmt die Tochter die Mutter, in ihrem Anspruch, wissen zu wollen, wie es ihr tatsächlich geht, ernst genug? Ist die Lüge tatsächlich für die Mutter besser? Hier liegt ein Grenzfall zwischen einer Rechtfertigbarkeit der Lüge aus Rücksicht einerseits und einer Nichtrechtfertigbarkeit andererseits vor, da wir es dennoch mit einer Verletzung des Rechts des Anderen auf die Achtung seiner Person als autonome Person mit Selbstzweck zu tun haben. Das ist folgendermaßen zu verstehen: Auch oder gerade wenn die Lüge aus Fürsorge geschieht, wird der andere seiner Möglichkeiten, die Situation richtig zu beurteilen und entsprechend angesichts wahrer und vollständiger Informationen zu handeln, beraubt: Der Lügner, in diesem Fall die Tochter, bestimmt, in welchem Handlungsrahmen sich der Andere, also die Mutter, bewegen kann – und dieser Handlungsrahmen korrespondiert nicht der Wirklichkeit, sondern wird von dem Lügner geformt. Damit gibt er die Möglichkeiten des Anderen, zu handeln, selbst vor. Die Mutter möchte sich vielleicht, wüsste sie um den Krankheitsrückfall, um ihre Tochter kümmern.

Was bei dieser und allen anderen Lügen meines Erachtens grundlegend verletzt wird, ist demnach die Achtung vor der Autonomie und der Freiheit des Adressaten der Lüge (oder lügenähnlichen Täuschung). Was verstehe ich darunter: Indem der Lügner etwas anderes sagt, als er zu wissen glaubt, mit der Absicht, den anderen zu täuschen, lässt der Lügner dem Anderen nicht die ihm geschuldete Achtung zu teil werden, sich frei und autonom in seinem Handlungsrahmen, wie er der Wirklichkeit entspricht, zu bewegen. Der Lügner missachtet den Geltungsanspruch des Adressaten auf Achtung seiner Autonomie. Autonomie ist hier nicht verstanden im Sinne der kantischen *Selbstgesetzgebung*, welche ja durchaus auch unter einer Lüge gegeben sein kann; wenngleich man mit Kant aber sowieso sagen würde, dass der Lügner selbst seine *eigene* Achtung als vernünftige und autonome Person, und damit seine Würde, verletzt, insofern der Lügner sich selbst zum Mittel macht und letztlich sich selbst durch die Lüge missachtet; man denke an Formulierungen aus der *Metaphysik der Sitten* wie: „Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die Lüge“; oder: „Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde“.<sup>21</sup>

Betrachten wir die mit den soeben aufgeführten Punkten verbundenen Aspekte noch einmal im Einzelnen:

<sup>21</sup> Kant, MST, § 9. Vgl. dort auch folgende Formulierungen zur „äußeren“ und „inneren“ Lüge sowie zur moralischen Verwerflichkeit der Lüge: „Durch jene macht er sich in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person.“ Ich habe Kants Position zur Lüge, die sich in der kleinen Schrift *Über ein vermeintes Recht... einerseits* und in der *Metaphysik der Sitten* andererseits fein unterscheidet (rechtsphilosophisch und moralphilosophisch), hier nicht weiter berücksichtigt, da sie einer eigenen Untersuchung bedürfte.



i. Lüge ist zunächst *grundlegend* als eine Verletzung der Achtung der Person zu verstehen. „Achtung“ ist damit ganz basal gemeint, nicht im Sinne von Hochachtung oder Wertschätzung, sondern im Sinne der kantischen Achtung der Person als vernünftig und autonom Handelnde: Wir sind wechselseitig moralisch verpflichtet<sup>22</sup>, den moralischen Status und die damit verbundenen grundlegenden Geltungsansprüche von Personen anzuerkennen und sie als autonome Personen zu achten, die als selbstbestimmt Handelnde ernst genommen werden wollen. Wer aber einen Handlungsspielraum vorgegeben bekommt, über den er keine Mitbestimmung hat, wird in dieser Autonomie *nicht* ernst genommen, und somit auch nicht in diesem Sinne geachtet.

ii. Die Achtung gegenüber dem Anderen impliziert, ihn als Selbstzweck zu verstehen. Auch hier ist mit Kant zu argumentieren, genauer anhand seiner Selbstzweckformel, deren moralisches Diktum besagt, man solle den anderen niemals bloß als Mittel benutzen, sondern immer zugleich als Zweck anerkennen.<sup>23</sup> Die Achtung schließt die bloße Instrumentalisierung des Anderen aus. Lüge kann aber, wie wir anhand einiger Beispiele gesehen haben, eine Form der Instrumentalisierung sein: Es geht um andere Zwecke als den Selbstzweck der Person (Eigennutz, Schutz Dritter und so weiter).

iii. Gänzlich um den Aspekt der Wahrheit kommen wir hier nicht herum: denn die Lüge eröffnet, wie oben geschildert, einen neuen Raum, den der Lügner bestimmt. Es ist ein Raum, der nicht mit der Wahrheit oder Realität übereinstimmt.<sup>24</sup> Uns geht es bei der Achtung der Autonomie durch wahre Aussagen darum, dass wir selbst *entscheiden* wollen, was wir mit der Wahrheit (oder Lüge) anfangen wollen. Freilich mag uns die Wahrheit manchmal schmerzen, und selbsttäuschend machen wir es uns manchmal in der Unwahrheit bequem. Wir wollen aber zumindest *selbst darüber entscheiden* und es nicht der Macht anderen überlassen. Wir sollten Autonomie in dieser Hinsicht auch als „informationelle Selbstbestimmung“ verstehen: „Eine autonome Person möchte selbst bestimmen können, ob sie über einen bestimmten Sachverhalt a) zutreffende Information, b) keine Information oder lieber – auch das ist nicht auszuschließen – c) falsche Informationen habe möchte.“<sup>25</sup> Letzteres wäre zum Beispiel auch im Sinne einer (gegebenenfalls hypothetischen) Zustimmung der Mutter vorzustellen, von ihrer Tochter im Falle eines wiederholten Krankheitsauftretens belogen zu werden, zum Beispiel, weil ihr die Sorge zu sehr zusetzen würde. Gleichwohl gilt: „wird eine Person angelogen, dann steht es in der Macht des Lügners, darüber zu verfügen, von welcher Qualität die in Rede stehende Information ist.“<sup>26</sup> Und dabei geht es nicht darum, dass hier ein Wert der Wahrheit verletzt wird. Sondern um ein übergeordnetes Metaproblem, dass eine „autonome

<sup>22</sup> Wir schulden nach Kant anderen Achtung letztlich aus Achtung gegenüber dem moralischen Gesetz in uns, von dem die anderen Personen ein Beispiel abgeben, wie es in der berühmten Fußnote in der *Grundlegung* heißt (vgl. GMS; AA, IV, 401). Die Achtung anderen gegenüber ist demnach letztlich motiviert aus der Selbstachtung (vgl. Köhl 1990).

<sup>23</sup> Vgl. GMS, AA IV, 429.

<sup>24</sup> Und hier braucht man nicht mit dem albernen Gegenargument zu kommen, so etwas wie „Wahrheit“ und „Realität“ gebe es nicht. Es gibt wahre Tatsachen, an denen wir unser Leben und Handeln orientieren. Wenn wir andere nach Informationen fragen, verlassen wir uns in der Regel darauf, dass sie uns wahre Informationen liefern. Wenn ein Blinder einen anderen (sehenden) Passanten etwa fragt, ob die Ampel rot ist, geht er davon aus, dass es diese wahre Tatsache – der roten Ampel – auch wirklich gibt, und richtet sein Handeln danach aus: bleibt stehen. Wenn der Passant nun aber lügt, und sagt, die Ampel sei grün, kann das fatale Folgen haben.

<sup>25</sup> Rott (2003), 26 ff.

<sup>26</sup> Ebd.

Person von Fall zu Fall *selbstständig* entscheiden möchte“, welcher Wert, das heißt die Wahrheit oder die Unwahrheit, für sie gewichtiger wäre.<sup>27</sup>

iv. Wer in seiner Fähigkeit und seinem Recht zur Selbstbestimmung nicht geachtet wird, wird nicht ernst genommen. Nicht umsonst kennen wir die Redensart „für dumm verkauft werden“, wenn jemand einer Lüge oder anderen Form der achtungsverletzenden Täuschung ausgesetzt ist. Das Gefühl, das dabei entsteht, nämlich nicht ernst genommen zu werden, hängt auch mit der Überzeugung zusammen, als Mitglied der moralischen Gemeinschaft ernst genommen werden zu wollen, in der moralische Normen wie die der wechselseitigen Achtung gelten. Wer belogen wird, wird nicht als Adressat der moralischen Achtung und damit nicht als vollwertiges Mitglied der *moralischen Gemeinschaft* ernst genommen.<sup>28</sup>

Es ist mit diesen Punkten, die sich stark auf die Verletzung und die Adressatenperspektive beziehen, nun noch nicht beantwortet, ob es nicht dennoch gerechtfertigte Gründe dafür gibt, den anderen zu belügen und damit in seine Freiheit und Autonomie einzugreifen. Eine Lüge kann, wie wir gesehen haben, gerechtfertigt sein, *obwohl* dabei die Achtung der Autonomie des Anderen angegriffen wird, und zwar, wenn bei einer Pflichtenkollision eine Güterabwägung getroffen werden muss, wo die Achtung der Autonomie des Anderen gegen eine andere Pflicht oder ein Recht aufgewogen wird, etwa die des Selbstschutzes, der Fürsorgepflicht gegenüber dem Anderen oder die Pflicht des Schutzes eines Dritten.

Ist nun mit den obigen Ausführungen – dass bei der Lüge die Achtung der Autonomie und Freiheit verletzt würden – bereits die Frage beantwortet, und wissen wir jetzt, was bei der Lüge verletzt wird? Nein, denn meines Erachtens wird noch etwas anderes Entscheidendes verletzt, nämlich Vertrauen. Und zwar a) basales Vertrauen, verstanden als konstitutive Bedingung von Kommunikations- und Kooperationsbeziehungen überhaupt; b) „dünn“ Vertrauen im Falle von unpersönlichen, bedingten zwischenmenschlichen Beziehungen sowie gegebenenfalls c) „dickes“ Vertrauen in Falle von engen Nahbeziehungen wie Freundschaften.

Ich möchte – um das Problem, das aufkommt, würde man die Kernfrage dieser Untersuchung mit der Achtung der Autonomie bereits für beantwortet halten – noch einige kurze Beispiele anführen:

i. Eine Schülerin, die beim Blaumachen von Ferne gesehen, aber nicht eindeutig identifiziert wurde, lügt ihren Lehrer an, sie habe nicht die Schule geschwänzt.

ii. Eine als Diebin beschuldigte Frau, für deren Schuld es keine Beweise gibt, lügt den Ladendetektiv an, sie habe nicht gestohlen.

In beiden Fällen werden die Belogenen in gewisser Weise in ihrer Autonomie verletzt: Sie können nicht nach wahren Informationen handeln, und ein anderer bestimmt darüber, welche Informationen ihnen vorliegen.

iii. Demgegenüber steht das Beispiel der kranken Tochter, die ihre Mutter anlügt, indem sie Gesundheit vortäuscht.

iv. Oder die fremdgehende Ehefrau, die ihren Mann anlügt, ihn nicht betrogen zu haben.

<sup>27</sup> Ebd., 27.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Darwalls Begriff der *mutual accountability*; ders. (2006).

Auch in diesen Fällen liegt, wie bei den ersten beiden Beispielen, eine Verletzung der Autonomie, wie ich sie hier beschrieben habe, vor. Warum aber bewerten wir die ersten Fälle in der Regel als harmloser, weniger schlimm, die zweiten Fälle aber als ungleich problematischer? In den Fällen iii und iv ist es so, dass die Belogenen in einer bestimmten Hinsicht auch noch *tief erschüttert* werden können, fliegt die Lüge auf. Hier kommt nun der Aspekt des *Vertrauens* ins Spiel: Das, was den Unterschied macht, ist unser jeweiliges Vertrauensverhältnis und dessen Bedeutung für unser Leben und Selbstverhältnis. Wir können durch eine Lüge in unserem Vertrauen in etwas erschüttert werden. Wie stark sich dies auswirkt, kommt darauf an, so meine These, wie stark unser Vertrauensverhältnis ist, und darauf, inwieweit uns das am Herzen liegt (*what we care about*, um eine berühmte Formulierung Harry Frankfurts aufzugreifen).<sup>29</sup> In der Regel liegen uns persönliche Vertrauensverhältnisse stärker *am Herzen* als unpersönliche. Gleichwohl sind natürlich auch Letztere für unser tägliches Leben überhaupt wichtig, wie unten erläutert wird. Die kontext- und personenabhängige „Dichte“ des Vertrauens spielen aber bei der moralischen Bewertung des Lügens eine entscheidende Rolle.

2. *Dünnes und dickes Vertrauen*. Um vollständig beantworten zu können, was beim Lügen eigentlich moralisch verletzt wird, brauchen wir neben dem Kriterium der Achtung also noch ein zweites Kriterium, anhand dessen wir die Frage klären können, warum wir die Lüge in manchen Beziehungen als schlimmer empfinden als in anderen. Denn, wie wir gesehen haben, wird die Achtung der Person immer verletzt, und man kann anhand dieses Kriteriums nichts darüber sagen, ob es kontextdependente Graduierungen gibt. Dazu möchte ich eine zweistufige Konzeption des Vertrauens vorstellen. Auf der ersten Stufe handelt es sich um ein basales Vertrauen hinsichtlich oder in Kooperationen überhaupt, auf der zweiten Stufe handelt es sich um ein partikulares Vertrauen, das entweder bedingtes und dünnes oder dickes und persönliches Vertrauen sein kann.

Zunächst zum grundlegenden Vertrauen: Vertrauen gehört zu jeder Kooperation und jeder Kommunikation überhaupt dazu, sie ist „Grundlage unseres sozialen Zusammenhalts“.<sup>30</sup> Vertrauen in dieser basalen Weise ist, wie Williams in seinem Plädoyer für eine Tugend der Aufrichtigkeit schreibt, „eine notwendige Bedingung der Kooperation, wobei Vertrauen beinhaltet, daß eine Seite dazu bereit ist, sich darauf zu verlassen, daß eine andere Seite in bestimmter Weise handelt“.<sup>31</sup> Es ist eine reziproke Erwartungshaltung. Wir vertrauen grundlegend insofern, als wir uns darauf verlassen, dass die Menschen, denen wir im alltäglichen Leben begegnen, zum Beispiel nicht die Absicht haben, uns umzubringen, die meisten Menschen haben „die Neigung [...], ihre Mitbürger nicht anzugreifen“<sup>32</sup>, eine Neigung, die entweder in einer moralischen Intuition angelegt ist oder auf einer kontraktualistisch begründeten Haltung beruht, dass man sich wechselseitig in Ruhe lässt. Wir legen in dieser Haltung des Grundvertrauens unsere Sicherheit in die Hände von Zugführern, Piloten, Ärzten – und stellen nicht jede dieser Handlungen in Frage. Wenn ich jemandem vertraue, verlasse ich mich darauf, dass er die Erwartungshaltungen dieses Vertrauens erfüllt.<sup>33</sup> Das ist das Grundvertrauen, oder ein, wie ich es analog zur basalen Achtung nennen möchte, *basales* Vertrauen, das allen Beziehungen, gleich welcher Art, normativ und konstitutiv zu Grunde liegt. Ohne dieses

<sup>29</sup> Vgl. Baier (2001), 44.

<sup>30</sup> Hartmann (2001). Man denke etwa auch an die Normen der Sprache, wo Vertrauen und Wahrheit grundlegend sind für Kommunikation und Denken überhaupt; vgl. etwa Lewis (1983).

<sup>31</sup> Williams (2003), 136.

<sup>32</sup> Ebd., 138.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.; vgl. auch Baier (2001), 42 ff.

Vertrauen darein, dass andere uns die Wahrheit sagen, hat es keinen Sinn, in Kommunikation und Kooperation überhaupt einzusteigen.

Dieses Vertrauen wird nun angegriffen, wenn (hin und wieder) gelogen wird<sup>34</sup> – egal zunächst, in welcher Situation oder in welchem Personenkontext wir uns befinden. Da ich beim Vertrauen von anderen abhängig bin, dass sie die Normen des Vertrauensverhältnisses achten, wird natürlich bei einer Lüge, die diese Normen missachtet, auch das Vertrauen in die Grundlagen der Kooperation verletzt. Wem so etwas öfter passiert, der wird künftig vielleicht misstrauischer, selbst wenn es um harmlose, alltägliche Zusammenarbeit und Kommunikation geht: Wem kann er denn noch vertrauen?

Die Konzeption des grundlegenden Vertrauens sagt uns aber immer noch nichts darüber, warum wir die Lüge in persönlichen Beziehungen anders bewerten als in Beziehungen zu Fremden. Dazu bedarf es demnach der kontextualistischen Perspektive oder eines Konzepts des *partikularen Vertrauens*, wonach der *Grad* unterschiedlicher *Vertrauentypen* in unterschiedlichen sozialen Kontexten berücksichtigt wird.

Mit verschiedenen Vertrauentypen ist gemeint, dass wir über das basale Grundvertrauen – das Grundlage des sozialen Miteinanders ist – hinaus in verschiedenen Kontexten auf unterschiedliche Weise vertrauen.<sup>35</sup> Gegenüber unserem Arzt haben wir ein anderes partikulares Vertrauensverhältnis als gegenüber unserem Lebenspartner. Das partikulare Vertrauen muss man dabei also noch unterteilen in a) ein *bedingtes*, relatives, auf die besondere Situation, in der bestimmte gesellschaftliche Regeln herrschen, bezogenes Vertrauen, zum Beispiel in inter-personalen Verhältnissen institutioneller Art: zwischen fremden Personen, die sonst nichts verbindet als die gegebene aktuelle Situation der zeitlich begrenzten Kooperation. Es ist ein Vertrauen, das wie das basale Vertrauen in Kooperationen überhaupt ein „dünn“ ist und hier angewendet wird in einem zeitlich begrenzten Rahmen. Dieses müssen wir unterscheiden von einem b) zeitlich und räumlich sich weiter erstreckenden, *situationsunabhängigen* und *absoluten* Vertrauen, wie wir es etwa in Freundschaften oder in Kontexten, die für unser personales Selbstverhältnis wichtig sind, kennen. Dies ist ein „dickes“ Vertrauen. Hier wird bei einer Lüge mehr beziehungsweise stärker etwas erschüttert als bei einer Lüge zwischen Fremden oder in Kontexten, die für mein Leben nicht besonders wichtig sind.

Das liegt meines Erachtens an der Bedeutung des Vertrauensverhältnisses für das Selbstverhältnis und -bild der Person. Beim dicken Vertrauen steht sozusagen „mehr auf dem Spiel“. Wie oben angesprochen, kommt es darauf an, wie sehr die Dinge betroffen sind, die mir am Herzen liegen, oder anders gesagt: wie sehr das intersubjektiv konstituierte Selbstverhältnis und, noch grundlegender, das eigene gute Leben betroffen sind. Wenn mich ein Fremder hinsichtlich einer Wegbeschreibung anlügt, weil er sich einen Spaß daraus machen will, mir einen Umweg zu beschern, oder weil er einfach nicht zugeben will, dass er es nicht weiß, mag mich das ärgern. Aber es wird mich nicht völlig aus der Bahn werfen. Wenn mich dagegen meine Freundin anlügt, und sei es harmlos, so gibt mir das zu denken oder – je nach Sujet der Lüge – erschüttert mich sogar.

In den bis hierhin aufgestellten Thesen sind wieder viele Subthesen und Argumente enthalten, die wir auseinanderhalten sollten, ähnlich wie im Fall des Zusammenhangs von Lüge und Achtung; ich möchte daher die einzelnen Aspekte aufführen:

<sup>34</sup> Wenn immer gelogen würde, gäbe es dagegen kein Problem für die Kooperation, wie David Lewis gezeigt hat; vgl. Lewis (1983).

<sup>35</sup> Vgl. Hartmann (2001), 7 ff.; Barnes (1994), 79.

- i. Es muss unterschieden werden zwischen Vertrauen als a) basal und Grundlage von Kommunikation und Kooperation überhaupt und als b) partikulares, bestimmte interpersonale Beziehungen betreffendes Vertrauen. Hier ist zudem zu unterscheiden zwischen einem b1) bedingten, dünnen Vertrauen zwischen Fremden und einem b2) absoluten, dicken Vertrauen zwischen nahestehenden Personen.
- ii. Die Verletzung des Vertrauens – durch die Lüge – wird als umso schlimmer bewertet, je mehr sie uns in bestimmter Hinsicht erschüttert.
- iii. Erschüttert werden wir dabei, wenn unser Selbstverhältnis, -verständnis, und damit unser gutes Leben, das von unserem Vertrauen in die Welt und andere Menschen in gewisser Weise abhängig ist, bedroht sind.
- iv. Das Selbstverhältnis ist ein intersubjektiv konstituiertes.<sup>36</sup>
- v. Nahestehende Personen, die ein Leben oder Aspekte eines Lebens teilen (Freundschaft, Partnerschaft, Familie) und sich wechselseitig als wichtig für das eigene Leben verstehen, sind dabei für das Selbstverhältnis der Personen bedeutsamer als fremde Personen, Institutionen etc.<sup>37</sup>

Daran möchte ich die folgenden Thesen anknüpfen:

- vi. Das Vertrauen, welches das Selbstverhältnis zwischen sich nahestehenden Personen konstituiert, ist ein *geteiltes* Vertrauen und eine Haltung, die sich in *Intensität* und *Dauer* von dem Vertrauen zwischen Fremden unterscheidet.
- vii. Dieses geteilte Vertrauen ist nicht nur eine Haltung oder Einstellung, sondern auch ein Gefühl, es impliziert ein Miteinanderfühlen und eine sich in geteilten Praktiken manifestierende Schnittmenge von Gefühlen und Projekten und so weiter.<sup>38</sup>

Diese letzten beiden Behauptungen, die die dichten Vertrauensverhältnisse noch spezifizieren, müssen noch erklärt werden: Das Vertrauen zwischen mir und einer fremden Person ist ein anderes als zwischen mir und meinem Partner, insofern, als mich mit ersterer eine zeitlich begrenzte Situation mit einem zeitlich und kontextual begrenzten Zweck verbindet. Ist der Zweck der Kooperation beziehungsweise die Kooperation überhaupt erfüllt, endet das (Vertrauens-)verhältnis zu dieser Person (natürlich habe ich Gründe, ihr auch darüber hinaus zu vertrauen, aber dies ist dann nicht mehr wichtig, da diese Person keine Rolle mehr spielt, wenn ich nicht weiter auf sie angewiesen bin).<sup>39</sup> Das Verhältnis zwischen mir und meinem Partner unterdessen ist nicht an punktuelle Situationen oder Orte gebunden. Es ist in spezifischem Maße ein *geteiltes* Vertrauen auf *Dauer*: Wir stecken in der Regel in Liebe und Freundschaft nicht schon das Ende dieser Beziehung ab, während wir es in unpersönlichen Verhältnissen sehr wohl begrenzen (können). Diesem geteilten Vertrauen korreliert eine geteilte Praxis, ein

<sup>36</sup> Das ist eine anerkennungstheoretische These, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann, die aber dieser meiner Konzeption zu Grunde liegt.

<sup>37</sup> Allerdings knüpft sich hier die Frage an, ob nicht auch das Vertrauen in den Staat oder die Politik oder eine Ideologie und so weiter so dicht und konstitutiv für das Selbstverhältnis sein kann, dass bei einer (Staats-)Lüge dieses Selbstverhältnis ebenfalls tief erschüttert wird. Das heißt, es kommt nicht nur auf die Dichte der Beziehung, sondern auch auf die jeweilige Bedeutung des betreffenden Kontextes für unser Leben an – diese bedeutende Rolle müssen nicht nur Nahbeziehungen und Personen spielen, sondern kann auch von anderen Objekten, wie der Politik, ausgehen.

<sup>38</sup> Ich knüpfe hier an die Konzeptionen von Angelika Krebs zum geteilten Fühlen und Miteinanderfühlen in Liebe und Freundschaft an; vgl. Krebs (2009).

<sup>39</sup> Vgl. zur Angewiesenheit Baier (2001).

geteiltes Fühlen und, wie ich es nennen würde, eine Art geteilten (Selbst-)verständnisses: Liebespartner oder Freunde teilen Dinge, die ihnen am Herzen liegen, und gleichzeitig liegt ihnen genau dieses Teilen (als Selbstzweck) am Herzen (als Gegenstand der wechselseitigen Wertschätzung).<sup>40</sup> Darauf baut sich nicht nur das Selbstbild des Einzelnen, sondern auch ein gemeinsames Bild auf, das an bestimmte Erwartungen – etwa der Wahrhaftigkeit – gebunden ist.

Das Vertrauen einer Person, die mit einer anderen nahestehenden Person ein gemeinsames Langzeitprojekt (wie Partnerschaft), das ein konstitutiver Teil des gesamten Lebensinhalts beider Personen ist, teilt, wird in anderer Weise erschüttert, wenn das Vertrauen durch eine Lüge verletzt wird, als jemand, der von einem Fremden angelogen wird – und zwar in dem Maße, in dem das Selbstverhältnis und das geteilte Bild voneinander (als Partnerschaft) dabei angegriffen und missachtet werden. Nehmen wir das Beispiel des Ehebruchs oder Fremdgehens in einer Partnerschaft: Die Frau hat eine Affäre, sagt es ihrem Partner aber nicht, sondern belügt ihn: Bei der Frage, wo sie gewesen sei, sagt sie: „mit einer Freundin beim Italiener etwas essen“, obwohl sie in Wahrheit bei ihrem Liebhaber war. Angenommen nun, das Ganze erstreckt sich auf einen längeren Zeitraum und/oder zieht weitere, die erste Lüge festigende Lügen nach sich. Nehmen wir nun an, der Partner spürt, dass etwas nicht stimmt, fragt nach, erhält aber weiterhin die lügenhaften Aussagen (die Frau könnte dafür verschiedene Gründe habe: Egoismus, da sie ihre Langzeitbeziehung nicht gefährden will; Schutz des Liebhabers, da sie weiß, dass ihr Lebenspartner den Liebhaber verprügeln wird; Rücksicht gegenüber dem Partner, da sie annimmt, dass er es eigentlich doch lieber nicht wissen will und so weiter). Angenommen nun, eine nicht befreundete Kollegin der Frau fragt diese nach der Affäre, über die sie durch Gerüchte erfahren hat. Auch ihr gegenüber leugnet die Frau nun die Affäre und lügt. Aber aus anderen Motiven als gegenüber ihrem Mann: zum Beispiel aus jenen geschilderten Gründen des Schutzes der Privatsphäre, da sie der Meinung ist, das gehe die Kollegin nichts an. Dagegen lügt sie gegenüber ihrem Freund aus Angst, die Beziehung zu riskieren, oder aus Rücksicht, weil sie ihn nicht verletzen will. Schließlich aber finden beide – Freund und Kollegin – heraus, dass die Frau doch eine Affäre hat. Was ist der Unterschied zwischen Freund und Kollegin? Beiden gegenüber ist die Lüge moralisch falsch: Beiden gegenüber wird die Achtung der Autonomie der Person verletzt. Aber darüber hinaus spielt die Dichte der intersubjektiven Beziehung eine Rolle: Denn würden wir nicht sagen, dass die Lüge gegenüber dem Freund schlimmer ist als gegenüber der Kollegin, mit der die Frau nicht mehr als ein basales und dünnes Vertrauen teilt?

Ja, das würden wir. Und das liegt meines Erachtens daran, dass Frau und Kollegin kein dichtes Vertrauensverhältnis haben, keine geteilte Vertrauenspraxis, die sich über mehr als die punktuelle Zusammenarbeit erstreckt. Ferner liegt es daran, dass die Frau für das Selbstverhältnis der Kollegin keine besondere Rolle spielen wird. Mit ihrem Partner jedoch verbindet sie ein enges Vertrauen, das sich über geteiltes Fühlen, geteilte Praktiken und geteiltes Leben überhaupt zu einem *Netz* des Vertrauens verdichtet hat und konstitutiv für das Selbstverhältnis beider Partner geworden ist: Sie bauen ihr Leben auf diesem Vertrauen auf, um dieses Vertrauen herum. Bei einer solchen Lüge wie der Affäre (und darüber hinaus durch diesen Betrug überhaupt) gerät dieses Langzeit-Vertrauensverhältnis ins Wanken und greift dabei auch das konkrete Selbstverhältnis der Betroffenen, die dieses Selbstverhältnis mit dem Partner teilen, an.

3. *Lüge als Vertrauensbruch.* Zum Aspekt des engen Vertrauens als geteiltes Vertrauen vor dem Hintergrund geteilten Fühlens und geteilter Praktiken gilt es noch etwas zu ergänzen, um

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 44.

die Mechanismen phänomenologisch vollständig erklären zu können. Wie ich oben in den Thesen vii und viii beschrieben habe, impliziert geteiltes Vertrauen ein Miteinanderfühlen und eine sich in geteilten Praktiken manifestierende Schnittmenge von Gefühlen, Projekten und so weiter. Das geteilte Vertrauen ist konnotiert mit dem Begriff der *Zweisamkeit* im Unterschied zur *Einsamkeit* oder mit dem des *Dialogs* (oder bei mehreren Vertrauenspartnern: Polylogs) statt des *Monologs*. Einen hilfreichen Ansatz zum weiteren Verständnis dieses Bildes bietet das dialogische Liebesmodell von Angelika Krebs, auf das ich hier kurz zurückgreifen möchte: Im Unterschied zu Verschmelzungstheorien einerseits und Liebe-als-Fürsorge-Theorien andererseits gehen im dialogischen Modell die Liebenden nicht je ineinander auf, sondern bilden eine gemeinsame Schnittmenge, dessen Inhalt das Fühlen und das Wertschätzen des Anderen (als konkreter Anderer als Selbstzweck) ist – der Überschneidungsbereich ist das „Wir“.<sup>41</sup> Hier geht es um das Teilen von Empfindungen und Handlungen. Dieses Modell lässt sich in etwas modifizierter, abgeschwächter Form auch auf Freundschaften übertragen.

Wir können es zudem ganz gut mit dem hier dargelegten Konzept von Vertrauen in Verbindung bringen. Wie ich oben dargelegt habe, ist das geteilte Vertrauen ein besonderer, sich in diesen persönlichen Beziehungen des Miteinanderfühlens manifestierender Vertrauentypus. Das geteilte Vertrauen gehört meines Erachtens konstitutiv zu diesem dialogischen Miteinanderfühlen dazu: Ich vertraue darauf, dass der andere das Projekt des Miteinanderfühlens teilt, mich nicht hängen lässt, das Geteilte ernst nimmt, wahrhaftig und aufrichtig ist und so weiter. Lügt aber einer der beiden Partner, geschieht Folgendes: Das Vertrauensband (die Schnittmenge) wird durchtrennt, denn der eine Partner lässt den anderen nicht mehr an seiner Welt (seinem „Kreis“) teilhaben, durchbricht die *Zweisamkeit*, beendet den Dialog und wirft sich selbst und den Anderen auf die *Einsamkeit* und den Monolog zurück. Das ist es meines Erachtens, was der Belogene als für das Selbstverständnis, das vom geteilten Langzeitprojekt mit dem Partner abhängt, besonders erschütternd findet. Übrigens lässt sich hier wieder die Brücke zur Achtung schlagen: denn der Belogene, der auf seine *Einsamkeit* zurückgeworfen wird, unterliegt dabei der Macht des Anderen. Dies zeigt, wie eng diese beiden Werte in Bezug auf die Lüge auch zusammenhängen.

Bleibt noch die Frage, wann denn nun eigentlich was wie stark betroffen ist? Sicherlich ist es nicht so, dass jede Lüge im persönlichen Bereich stets eine Erschütterung des Vertrauensverhältnisses bedeutet. Auch der Grad, wie sehr man sich in seinem Recht auf Achtung und in seiner Autonomie angegriffen fühlt, dürfte variieren. Vermutlich bedarf es hier eines sensiblen *Gespürs*, wie es auch Bernard Williams für die Aufrichtigkeit und die Lüge vorgebracht hat; er spricht davon im Zusammenhang mit der Rechtfertigbarkeit von Lügen. Man hat ein *Gespür* dafür, in welchen Fällen Aufrichtigkeit angebracht und in welchen Fällen eine Lüge sinnvoll ist. Dieses *Gespürs* bedarf es auch bei der nachträglichen Bewertung der Lüge, und zwar auf beiden Seiten; hiermit kann man kontextuell die Frage beantworten, wann man sich bei einer Lüge wie und warum verletzt fühlt (im Falle des Belogenen) beziehungsweise wann man wie und warum verletzt (im Falle des Lügners).

<sup>41</sup> Vgl. Krebs (2009).

## IV. Schluss

Mag die Lüge und das Lügen auch ein soziokulturelles Faktum sein, mit dem man sich als Staatsbürger, öffentliche Person und Privatperson offenbar irgendwie arrangieren muss, weil sie „nun einmal da ist“, heißt das nicht, dass wir aus moralphilosophischer Sicht nun nur noch fragen müssen, wann und wie denn die Lüge zu rechtfertigen sei. Vielmehr waren die hier gemachten Ausführungen ein Plädoyer dafür, darauf zu achten, inwiefern Lügen *problematisch* ist und warum dies so ist. Ich habe herausgearbeitet, dass wir bei der moralischen Betrachtung der Lüge von einem zweistufigen Moralkonzept auszugehen haben und dass bei der Lüge zwei Werte verletzt werden, nämlich auf basaler Ebene das universalistische Prinzip der moralischen Achtung der Autonomie (als Freiheit und Selbstbestimmung) und auf sowohl basaler als auch kontextsensitiver Ebene das Vertrauen. Bezüglich Letzterem galt es zu unterscheiden zwischen Fern- und Nahbeziehungen, zwischen dünnen und dicken Vertrauensverhältnissen und zwischen den Graden, wie entscheidend das Vertrauen für das Selbstverhältnis der Person ist.\*

*Dr. Susanne Schmetkamp, Universität Basel, Philosophisches Seminar, Nadelberg 6–8, 4051 Basel, Schweiz*

## Literatur

- Augustinus (1986), *Die Lüge und Gegen die Lüge*, hg. v. P. Keseling, Würzburg.
- Baier, A. (2001), *Vertrauen und seine Grenzen*, in: *Vertrauen. Grundlage unseres sozialen Zusammenhalts*, hg. v. M. Hartmann u. C. Offe, Frankfurt/M., 37–84.
- Barnes, J. A. (1994), *A Pack of Lies. Towards a Sociology of Lying*, Cambridge.
- Darwall, S. (2006), *The Second-Person Standpoint. Respect, Morality, and Accountability*, Cambridge/Mass.
- Dietz, S. (2003), *Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert*, Hamburg.
- Fallis, D. (2009), *What is Lying?*, in: *Journal of Philosophy*, 106, 29–56.
- Frankfurt, H. (2006), *Über die Wahrheit*, München.
- Grice, H. P. (1989), *Studies in the Ways of Words*, Cambridge/Mass.
- Hartmann, M. (2001), *Einleitung*, in: *Vertrauen. Grundlage unseres sozialen Zusammenhalts*, hg. v. M. Hartmann u. C. Offe, Frankfurt/M., 7–36.
- Kant, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Bd. IV (= AA, IV).
- Ders. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft* (= AA, V).
- Ders. (1797), *Die Metaphysik der Sitten* (= AA, VI).
- Köhl, H. (1990), *Kants Gesinnungsethik*, Berlin/New York.
- Krebs, A. (2009), „Wie ein Bogenstrich, der aus zwei Saiten eine Stimme zieht“. Eine dialogische Philosophie der Liebe, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 729–744.
- Lewis, D. K. (1983), *Philosophical Papers*, Bd. 1, New York.

\* Für hilfreiche Diskussionen und Anmerkungen danke ich den TeilnehmerInnen des Kolloquiums von Angelika Krebs in Basel, den TeilnehmerInnen des Kolloquiums von Peter Schaber in Zürich, den TeilnehmerInnen meines Seminars „Philosophie der Lüge“ im Frühjahrssemester 2009 in Basel sowie Christian Budnik, Jürgen Hein, Frank Hesse, Georg Lohmann und Arnd Pollmann.



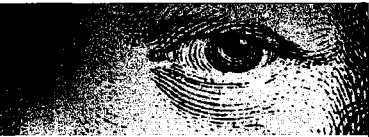
- Mahon, J. E. (2006), Lying, in: *Encyclopedia of Philosophy*, 2. Aufl., Bd. 5, Michigan, 618–619.
- Ders. (2008), The Definition of Lying and Deception, zuerst veröffentlicht am 21. Februar 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/lying-definition/>.
- Mayer, M. (Hg.) (2003), *Kulturen der Lüge*, Köln.
- Nissing, H.-G. (2007), Die Lüge. Ein Alltagsphänomen aus wissenschaftlicher Sicht. Zur Einleitung, in: J. Müller u. H. G. Nissing (Hg.), *Die Lüge. Ein Alltagsphänomen aus wissenschaftlicher Sicht*, Darmstadt, 7–25.
- Tarr Krüger, I. (1997), *Von der Unmöglichkeit, ohne Lüge zu leben*, Zürich.
- Williams, B. (2003), *Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Ein genealogischer Versuch*, Frankfurt/M.

### Abstract

In Philosophy, there are two central questions concerning the phenomenon of lying: First, what is lying? And, secondly, what is morally wrong with lying? Those who deal with the second question usually ask if, when, and why lying can be morally justified. Hence, the liar and his reasons stand in the limelight. But what does actually happen when someone is lying, particularly to the addressee of the lie? What is harmed by lying? This paper goes the other way around and focuses on the addressee. It defends the thesis that two principles are concerned: the respect of the person and his/her autonomy on the one hand. And trust on the other hand. Furthermore, the paper is an attempt to answer the question why we consider some lies worse than other lies: Namely, if something essential for our self-conception is involved. Here, different kinds of interpersonal relations and trust – thin and thick – play a central role.

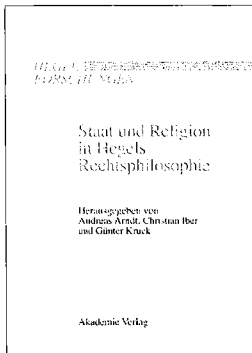


# Akademie Verlag



## Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie

Andreas Arndt, Christian Iber, Günter Kruck (Hrsg.)



*Hegel-Forschungen*

2009. 161 S. – 170 x 240 mm,  
Festeinband, € 89,80

ISBN 978-3-05-004637-2

Für Hegel findet der durch die Konfessions-  
spaltung zerrissene moderne Staat, indem er  
Religion und Politik trennt, sein Gravitations-  
zentrum in sich selbst. Erst durch die Trennung  
von einer bestimmten Religion könne der Staat  
auch weltlichen und religiösen Geist versöhnen,

sofern sich die Religion dem sittlichen politischen Gemeinwesen einordnet,  
sich der Sittlichkeit des Staates unterordnet. Diese Sittlichkeit wird jedoch  
gleichermaßen vom politischen wie religiösen Fanatismus bedroht.

Das Verhältnis des modernen Staates zur Religion ist bis heute spannungs-  
reich geblieben. Während christliche und islamische Fundamentalisten das  
Prinzip der Moderne umfassend revidieren und den Staat der Religion  
unterordnen wollen, gibt es auch unterhalb solcher Fundamentalismen  
Versuche, mit religiös motivierten Vorstellungen Einfluss auf den Staat zu  
nehmen. Umgekehrt garantiert der moderne Staat die Freiheit der Religions-  
ausübung, was es notwendig macht, politische Vorstellungen ungeachtet  
ihrer Motive rein rechtlich zu bewerten.

Hegels Theorie, dass der Staat nur dadurch, dass er sich von einer be-  
stimmten Religion trennt, Religionen und Staat miteinander versöhnen  
könne, ist angesichts jüngster Konflikte und Konfliktpotentiale von größter  
Aktualität. Die vorliegende Band stellt sich zur Aufgabe, Hegels Theorie  
unter Einbeziehung aller einschlägigen Texte zu rekonstruieren sowie ihre  
Bedeutung in den damaligen und heutigen Kontexten zu erörtern.

Mit Beiträgen von Samir Arnautovic, Andreas Arndt, Stefanie Ertz,  
Christian Iber, Walter Jaeschke, Otto Kallscheuer, Jindrich Karasek,  
Günter Kruck, Friedrike Schick, Lu De Vos und Mirko Wischke.

[www.akademie-verlag.de](http://www.akademie-verlag.de) | [info@akademie-verlag.de](mailto:info@akademie-verlag.de)

Brought to you by | Universitaetsbibliothek Basel

Authenticated

Download Date | 10/19/17 12:04 PM