

Mit Kranken, Hochbetagten und Sterbenden kommunizieren. Sollen Pflegeroboter immer die Wahrheit sagen?

Claudia Paganini

Der Einsatz moderner Technologien in der Pflege ist vielfältig und bunt, er kann bzw. soll in dieser Mannigfaltigkeit im vorliegenden Beitrag aber nicht abgebildet werden. Virtual- oder Augmented-Reality-Systeme, das Internet der Dinge – mit seinen zahlreichen Möglichkeiten von Assistenz und Monitoring –, sowie einige andere Anwendungen werden daher auf den folgenden Seiten nicht diskutiert. Vielmehr wird (ausschließlich) die Robotik in den Blick genommen, verstanden als Summe der Systeme, „die in der Lage sind, maschinelle Wahrnehmung in maschinelle Handlung zu überführen und damit Aufgaben ohne direkte menschliche Steuerung auszuführen“¹. Selbstverständlich ergeben sich daraus eine ganze Reihe an Problemen, und zwar zunächst einmal Probleme, die damit zu tun haben, wie sich Technologien entwickeln und umsetzen lassen, die im Pflegekontext, im Umgang mit Kranken, Hochbetagten und Sterbenden, genau die Leistungen erbringen, die wir als Anwender:innen von ihnen erwarten.

Dazu kommen Probleme, die sich aus der ethischen Reflexion ergeben und die je nachdem, aus welcher normativen Position heraus man sich der Thematik nähert, sehr unterschiedlich formuliert werden können. Utilitaristisch geprägte Wissenschaftler:innen etwa betonen für gewöhnlich die Steigerung des Wohlbefindens der Betroffenen und die Verbesserung der Möglichkeiten, möglichst lang und möglichst selbstbestimmt zuhause leben zu können.² Sie wägen ab, wie das Verhältnis zwischen einem Mehr an Sicherheit durch Monitoring und einer direkt proportionalen Zunahme an Daten-Gewinnung und (potentieller) Überwachung zu bewerten ist, und diskutieren, wie eine wachsende Rationalisierung im Pflegealltag zu einem Freiwerden von menschlichen Ressourcen und nicht (allein) zu einer ökonomisch strafferen Organisation des Gesundheitswesens beitragen kann. In den deontologischen Traditionen dagegen überwiegen

1 Seefeldt/Hülken-Giesler, *Pflegeethik und Robotik in der Pflege*, 275.

2 Vgl. Meißner/Kunze, *Neue Technologien in der Pflege*, 299.

Diskurse zur personalen Integrität, der Würde des Menschen und zu seiner Verletzlichkeit.³

Auch im Zusammenhang mit diesen Fragestellungen muss im Folgenden eine Auswahl getroffen werden, und zwar wird primär das Themenfeld Wahrheit und Authentizität versus Täuschung und Simulation in den Fokus rücken. Dabei ist nicht zu erwarten, dass abschließende Antworten gegeben werden können, vor allem insofern, als nicht so sehr eine Post-hoc-Bewertung des bereits Vorhandenen intendiert ist als vielmehr eine prospektive moralphilosophische Analyse⁴ dessen, was Robotik in Zukunft in der Pflege leisten können soll. Gerade aber, wo ein solcher designethischer Zugang in den Mittelpunkt rückt, scheint auf der Hand zu liegen, dass die Diskussion nicht an den Grenzen dessen Halt machen darf, was gegen Gewohnheit und Sitte zu verstoßen scheint bzw. was in uns negative Emotionen und Abwehr hervorruft. Die Frage nach dem Belügen von Kranken, Hochbetagten und Sterbenden könnte ein solches Tabuthema sein, das spätestens in dem Moment verhandelt werden muss, wo es nicht mehr Menschen sind, die intuitiv reagieren, sondern Maschinen, die programmiert wurden und klar definierte Handlungsanweisungen umsetzen.

1. Was können Pflegeroboter (leisten)?

Pflegeroboter lassen sich unterschiedlich kategorisieren, wobei jede Form von Einteilung etwas über den Blickwinkel und die Anliegen derjenigen aussagt, von denen die Kategorien gebildet wurden. Als Ethikerin – und da es im Folgenden um die Frage der Lüge gegenüber einer bestimmten Personengruppe gehen wird – scheint es mir sinnvoll, die verschiedenen Systeme dahingehend zu unterscheiden, ob sie in erster Linie mit den Klient:innen interagieren oder mit den Pflegenden, Ärzt:innen und Angehörigen. Neben den verschiedenen Systemen zur Überwachung von Vitaldaten zählen zur zweiten Gruppe hauptsächlich Serviceroboter, die beispielsweise bei schweren körperlichen Arbeiten eine Hilfestellung geben oder eigenständig Aufgaben – wie etwa den Krankentransport – erledigen. Für die Frage nach Authentizität und Simulation sind sie weniger interessant, weil sie primär wie technische Hilfsmittel für professionell oder privat Helfende eingesetzt werden und nicht als Ansprechpartner für Menschen, die sich in einem besonders vulnerablen Zustand befinden.

3 Vgl. Kirchschräger, *Digital Transformation and Ethics*, 214–231.

4 Vgl. Seefeldt/Hülksen-Giesler, *Pflegeethik und Robotik in der Pflege*, 271.

Die erste Gruppe dagegen umfasst all jene Roboter, die diese Menschen selbst unterstützen und mit ihnen kommunizieren. Das sind in erster Linie sozial assistive Roboter⁵, also persönliche Assistenten, die den mit ihnen interagierenden Klient:innen bei alltäglichen Tätigkeiten zur Hand gehen oder mit ihnen gemeinsam ein Hobby ausüben wie etwa gemeinsam Musik anhören oder sich über Musik austauschen. Sie unterscheiden sich damit klar von Smart-Home-Systemen, die lediglich die Fähigkeit mitbringen, eine bestimmte Musik abzuspielen. Neben der Pflege individueller Hobbys sollen diese Roboter vor allem die Erinnerungspflege erleichtern sowie helfen, soziale Kontakte mit Familie und Freunden aufrechtzuerhalten.

Besondere Aufmerksamkeit wird gerade in letzter Zeit dem gemeinsamen Spielen gewidmet, wobei die verschiedenen vom Roboter angeleiteten *Serious Games* meist sowohl kognitive als auch körperliche Trainingsprogramme beinhalten, sogenannte *Exergames*⁶ dagegen primär bewegungsfördernd wirken.⁷ Innerhalb von Rehabilitationsprogrammen werden einerseits physiotherapeutische Übungen angeleitet, andererseits – was noch grundlegender ist – gesunde Praktiken eingeübt bzw. ungesunde ausgeschlossen sowie Ermutigung und mentale Unterstützung angeboten.⁸ Eine Sonderstellung nehmen hier Roboter ein, die ursprünglich in der darstellenden Kunst entwickelt wurden⁹ und nicht nur zum Imitieren einfacher Bewegungen einladen oder ein solches belohnen, sondern den Anwender:innen beispielsweise die Möglichkeit bieten, mit ihnen gemeinsam ein Theaterstück einzustudieren, wobei der Mensch üblicherweise eine Rolle übernimmt, der Roboter dagegen beliebig viele Charaktere zur Darstellung bringen kann.

Zum Einsatz kommen aber auch diverse Haustier- und Spielzeugroboter, wie sie bereits in den Kinderzimmern erprobt sind. Ein besonders prominenter Vertreter dieses Typs ist Paro, ein wie eine Robbe aussehender Roboter, der durch Zappeln und robbenartige Geräusche mit den Klient:innen interagiert und dessen positive psychologische, physiologische und soziale Wirkung empirisch bereits gut belegt ist: Paro fördert nicht nur auf der Mensch-Roboter-Ebene die Kommunikation, sondern auch den Austausch zwischen den Heimbewohner:innen, verringert das Gefühl

5 Vgl. Bartneck et al., Mensch-Roboter-Interaktionen, 203.

6 Es handelt sich hier um ein Kunstwort aus den englischen Begriffen „exercise“ und „game“.

7 Vgl. Radzey, Digitale Medien und soziale Betreuung, 47f.

8 Vgl. Bartneck et al., Mensch-Roboter-Interaktionen, 206.

9 Vgl. Bartneck et al., Mensch-Roboter-Interaktionen, 202.

der Einsamkeit und steigert merklich die von den Anwender:innen wahrgenommene Lebensqualität.¹⁰ Ausschlaggebend dafür dürfte die stimulierende Wirkung der durch den künstlichen Gefährten erfahrenen Zuwendung sein, aber auch Erklärungsmodelle, wie sie im Zusammenhang mit der robotergestützten psychotherapeutischen Arbeit mit Kindern mit ADS formuliert wurden, könnten zum besseren Verständnis beitragen. Aus diesen Studien geht nämlich hervor, dass die Kinder sich teils besser auf die Roboter einlassen konnten als auf ein menschliches Gegenüber, weil sie erstere als zu 100 Prozent zuverlässig und nicht wertend erleben und das Verhalten der Maschine für sie vorhersehbar ist.¹¹

Wenig diskutiert bzw. gar eingesetzt werden im Pflegekontext derzeit Sexroboter¹², was in erster Linie daran liegen dürfte, dass Sexualität im Alter bzw. Sexualität von kranken, geistig oder körperlich beeinträchtigten Menschen nach wie vor ein Tabuthema ist. Da das Verdrängen sexueller Wünsche aber unabhängig vom Alter oder der Lebenssituation negative Auswirkungen auf die Betroffenen hat und zu einer Minderung des Wohlbefindens führt, sollte auch diese Anwendungsmöglichkeit – gleichberechtigt mit anderen – diskutiert werden. Offenheit wäre dabei insofern zu erwarten, als die Hauptsorge, die im Zusammenhang mit Sexrobotern üblicherweise geäußert wird, nur sehr eingeschränkt berücksichtigt werden müsste, nämlich dass diese eine Gewöhnung an gesellschaftlich unerwünschtes Sexualverhalten mit sich bringen, die dann nach einer Erfüllung im Zwischenmenschlichen drängt.¹³ Denn von kranken, hochbetagten oder gar sterbenden Personen ist kaum zu erwarten, dass sie durch den Umgang mit Sexrobotern (neue) unerwünschte Erregungsschemata erlernen oder diese gegenüber konkreten Personen mit Gewalt durchsetzen.

Aus den verschiedenen Formen der Interaktion jedenfalls ergeben sich – wie später konkret gezeigt wird – verschiedene Fälle bzw. Möglichkeiten von Lüge und Täuschung. Am elementarsten ist aber sicherlich der Umstand, dass eine Beziehung vorgetäuscht und entsprechende Erwartungen auf Reziprozität geweckt werden, die der Roboter schlichtweg nicht erfüllen kann.¹⁴ Dies scheint umso gravierender, als es sich bei den Betroffenen um hochbetagte, kranke und sterbende Menschen handelt, die aufgrund ihrer aktuellen Lebenslage besonders vulnerabel sind.

10 Vgl. Wada/Shibata, *Living with seal robots*, 972-980.

11 Vgl. Bartneck et al., *Mensch-Roboter-Interaktionen*, 206.

12 Vgl. Bartneck et al., *Mensch-Roboter-Interaktionen*, 203.

13 Vgl. Bartneck et al., *Mensch-Roboter-Interaktionen*, 231.

14 Vgl. Kirchschräger, *Digital Transformation and Ethics*, 226.

2. Wie soll man mit Kranken, Hochbetagten und Sterbenden kommunizieren?

Auf die Frage, wie man mit Kranken, Hochbetagten und Sterbenden kommunizieren soll, lässt sich ohne Umschweife antworten: So wie mit anderen Menschen auch, wertschätzend und aufrichtig. Zugleich gilt es aber zu bedenken, dass diese Personen möglicherweise spezielle Bedürfnisse haben, was ihr Gegenüber dazu veranlassen sollte, sich über das gewöhnliche Maß hinaus um moralische Exzellenz zu bemühen. Was aber ist damit gemeint? Könnten besondere Zuwendung und Aufmerksamkeit, moralische Exzellenz also – auch wenn das geradezu paradox klingen mag –, am Ende gar bedeuten, sich bisweilen der Lüge als Hilfsmittel zu bedienen? Doch bleiben wir zunächst bei dem, was gewissermaßen als Basis einer gelingenden Kommunikation gelten kann und de facto wie eine Art Common Sense aus den Selbstverpflichtungserklärungen verschiedener auf Kommunikation spezialisierter Berufsgruppen¹⁵ herausgelesen werden kann: Respekt (oder Wertschätzung) und Wahrheit (oder Aufrichtigkeit).

Während in der Philosophie neben der klassischen Korrespondenztheorie heute eine Vielzahl an unterschiedlichen Wahrheitstheorien – wie etwa die logisch-semantische Wahrheitstheorie, die Widerspiegelungstheorie, die Kohärenztheorie, die pragmatische Wahrheitstheorie oder die Konsensstheorie – existieren und insofern auch zur Diskussion steht, wie ‚Wahrheit‘ überhaupt zu definieren sei bzw. in welchem Verhältnis Wahrheitskriterien und epistemische Kriterien zueinander stehen,¹⁶ herrscht im Alltagsverständnis von Moral immer noch ein verhältnismäßig naiver Wahrheitsbegriff vor, der eng mit der Korrespondenztheorie verbunden ist. Das, was durch Kommunikation realisiert werden soll, ist eine Übereinstimmung zwischen Realität und dem, was über diese Realität ausgesagt wird. Zum anderen scheint es aber auch eine Rolle zu spielen, welche Intentionen die Handelnden haben. Ob sie sich nämlich bemühen, in ihrem Reden und Tun – etwa bei Zeichenhandlungen – eine möglichst große Korrespondenz zu erreichen, oder ob sie bewusst täuschen bzw. Täuschung in Kauf nehmen.

Gerade gegenüber Kranken, Hochbetagten und Sterbenden wird eine als Korrespondenz verstandene Wahrheit von Ärzt:innen, Pflegenden und

15 Vgl. Paganini, Werte für die Medien(ethik).

16 Für einen kompakten Überblick zu den verschiedenen philosophischen Wahrheitstheorien siehe Kreiser/Stekeler-Weithofer, Wahrheit/Wahrheitstheorie, 2927–2937.

Angehörigen aber häufig gerade nicht realisiert bzw. ist auch nicht immer intendiert. Die US-amerikanische Philosophin Sissela Bok hat sich beispielsweise ausführlich mit Placebos¹⁷ auseinandergesetzt, die auch außerhalb von klinischen Studien – wo zumindest hinsichtlich der 50 %igen Möglichkeit, sich in der Placebo-Kontrollgruppe zu befinden, Klarheit herrscht – in großen Mengen verschrieben werden und die bekanntlich nur dann wirken, wenn sie „mit einer gewissen Sicherheit und mit Nachdruck verordnet“¹⁸ werden. Auch meint Bok, dass Ärzt:innen Information häufig „als Teil ihres therapeutischen Vorgehens“ nutzen, sie „in bestimmten Mengen, in bestimmten Mischungen und zu den Zeitpunkten ausgeben, die man [...] für am besten hält.“¹⁹ Sie warnt davor, dass eine solche, dem sogenannten – von Bok umschriebenen – „therapeutischen Privileg“ zugrundeliegende paternalistische Haltung große Gefahren mit sich bringe, mahnt ein, dass es für Kranke, Hochbetagte und Sterbende elementar sei zu wissen, wem und welcher Information sie vertrauen können, verweist aber zugleich auf Elisabeth Kübler-Ross und ihre empirisch gut belegte These, dass die Verdrängung eine (legitime) Phase im Sterbeprozess sei.²⁰ Die Frage nach der Wahrheit scheint sich also nicht ohne weiteres beantworten zu lassen.

Es wird sogar noch schwieriger, wenn man die Überlegungen von Naomi Feil zum validierenden Umgang mit dementen Klient:innen in Betracht zieht. Inspiriert durch ihre jahrzehntelange Praxis hat die Gerontologin in ihren Schriften dafür plädiert, dass desorientierte Menschen sowohl bei der Bewältigung ihrer aktuellen Lebenssituation als auch bei der gerade in der letzten Lebensphase äußerst bedeutsamen Aufarbeitung belastender Lebensereignisse am besten unterstützt werden können, wenn ihre Wahrnehmung der Welt für gültig erklärt – also validiert –, ernst genommen und akzeptiert, nicht aber in Frage gestellt oder gar korrigiert wird.²¹ Einer hochbetagten Heimbewohnerin etwa, die meint, nicht zum Essen kommen zu können, weil sie die Kleider ihrer Tochter in den Kasten einräumen müsse, hilft es nicht, wenn man ihr die Wahrheit sagt, nämlich dass diese Tochter schon vor vielen Jahren bei einem Autounfall verstorben ist. Es hilft ihr aber, wenn man sich auf ihre Realität einlässt und mit ihr bespricht, ob man die Garderobe der Tochter nicht auch nach dem

17 Bok, *Lüge*, 84, spricht explizit von der „Placebo-Lüge“.

18 Schreibt Pepper, *A Note on the Placebo*, 409, ein Pionier der Placebo-Behandlung, bereits 1945.

19 Bok, *Lüge*, 265.

20 Vgl. Bok, *Lüge*, 273.

21 Vgl. Scheichenberger/Scharb, *Spezielle validierende Pflege*, 12.

Essen gemeinsam sortieren könne. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf die Methode der Validation einzugehen. Unumstritten scheint jedoch, dass es Naomi Feil und vielen Therapeut:innen, Pflegenden und Angehörigen nach ihr gelungen ist, durch validierende Interventionen die Lebensqualität desorientierter Menschen deutlich zu verbessern, die Bearbeitung ihrer Biographie zu fördern sowie regressives und aggressives Verhalten stark zu reduzieren bzw. diesem vorzubeugen.

Ein Zugang, der dem oben genannten (harten) Alltagsverständnis von Wahrheit entspricht, ist die Validation jedoch eher nicht, sehr wohl aber wird sie der ebenfalls bereits genannten Forderung nach Respekt gerecht. Der im späten 16. Jahrhundert aus dem Französischen ins Deutsche übernommene Begriff hat im Lauf der Zeit unterschiedliche Bedeutungen angenommen und ist insofern schwer abzugrenzen. So scheint die personale Dimension des Respektgebotes sich mittlerweile primär im Konzept der Menschenwürde niederschlagen, in der Nachkriegszeit dagegen verstand man unter Respekt das Anerkennen einer Rechtssubjektivität und den Schutz von Personen gegen Ungleichbehandlung, ein Gegenprogramm – könnte man also sagen – zu dem, was in der NS-Zeit systematisch betrieben wurde.²² Gegenwärtig meint Respekt in erster Linie die Achtung, die man einem Gegenüber zeigt und die bedeutet, sie oder ihn als gleichberechtigte:n Kommunikationspartner:in anzuerkennen. Diese Art von Respekt, mit der wir Kranken, Hochbetagten und Sterbenden begegnen sollen, ist – gewisser Weise – unverdient und unterscheidet sich insofern von einem Respekt im Sinn von Bewunderung für erbrachte Leistungen ebenso wie von dem – negativ konnotierten – Respekt gegenüber einer Autorität.

3. Die Eigenart der Lüge

In der Validation ebenso wie in vielen spontanen alltäglichen Reaktionen – in Komplimenten, aufmunternden Worten, im Beschönigen harter Tatsachen – scheinen die Werte Respekt und Wahrheit als Gegenspieler aufeinanderzuprallen. Wenn dabei der Geltungsanspruch der Wahrheit relativiert wird, empfinden viele Menschen das als skandalös. Doch was stört uns eigentlich so sehr an der Lüge? Worin besteht ihre Eigenart?

In der Philosophie spricht man grundsätzlich von einer Lüge, wenn im Rahmen eines Kommunikationsakts 1) eine Behauptung *p* vorliegt,

22 Vgl. Seelmann, Respekt als Rechtspflicht?, 426.

wenn 2) die oder der Sender:in p für falsch hält, aber 3) die Absicht hat, jemanden anderen p für wahr halten zu lassen, und wenn 4) p tatsächlich falsch ist. Die letzte Bedingung wird in der Regel aber nicht als notwendig erachtet, weil ja auch der Fall eintreten kann, dass jemand in der falschen Meinung, dass eine Behauptung zutrifft, einen anderen belügen will und also glauben lässt, dass $\neg p$. De facto wäre es aber so, dass der Lügende sich täuscht, $\neg p$ zutrifft und der Belogene durch die Lüge dazu gebracht worden ist, einen wahren Sachverhalt für wahr zu halten.

Ungeachtet dieser Spitzfindigkeiten hat man in der Tradition schon früh begonnen, verschiedene Arten von Lüge zu unterscheiden. So kennen Thomas von Aquin²³ und später Luther die Scherzlüge, die Nutzlüge und die Schadenslüge²⁴, Machiavelli führt die strategische Täuschung²⁵ in die Debatte ein und in der jesuitischen Tradition erlangt die sogenannte *reservatio mentalis*, bei der ein geleistetes Versprechen in Gedanken uminterpretiert wird, zunehmend an Bedeutung. Erwähnenswert ist in diesem Kontext auch, dass unser heutiges Verständnis von „Lüge“ sehr nah am ursprünglichen lateinischen *mendacium* ist, das bedeutet ‚berechnend die Unwahrheit sagen‘. Deutlich offener wäre dem gegenüber das griechische *pseudos*, das neben der bewusst geäußerten Unwahrheit auch den Irrtum, die Fiktion oder die dichterische Ausschmückung miteinschließt.²⁶

Damit eine Lüge aber gelingen kann, muss etwas behauptet werden, also ein Wahrheitsanspruch gestellt werden. Das geschieht in der Regel in Form von Sprache bzw. – konkreter – in Gestalt von Aussagesätzen, auch wenn die Sprachphilosophie zurecht darauf aufmerksam gemacht hat, dass man sich nicht zu sehr auf die grammatikalische Oberflächenstruktur verlassen dürfe und sich selbst hinter Fragen und Imperativen Behauptungen ‚verstecken‘ könnten.²⁷ Neben der Sprache als Bedingung für die Lüge kommt aber auch ein „ähnlich ausgeprägtes Zeichensystem“²⁸ in Frage: Gestik, Mimik, eine Umarmung, die Zuneigung signalisiert, obwohl die Tochter gegenüber dem hochbetagten Vater möglicherweise noch immer hart und unversöhnlich eingestellt ist. Der Aspekt der Sprache macht auf der Ebene der Definition möglicherweise genau den Unterschied zwischen Lüge und Täuschung aus, für die hier im Fokus stehenden Pflegeroboter spielt diese Differenzierung aber keine Rolle. Denn soziale Roboter beherr-

23 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica* II-II. *Questio* 110, art. IV, ad quint.

24 Vgl. Luther, *Praeceptum octavum*, 510f.

25 Vgl. Machiavelli, *Il principe*, Kap. 18.

26 Vgl. Dietzsch, *Lüge*, 1468.

27 Vgl. Austin, *how to do things with words*.

28 Rott, *Lüge*, 125.

schen beides: Sie können uns – sofern sie dafür programmiert worden sind – sowohl durch sprachliche Äußerungen belügen als auch durch ihr Verhalten täuschen.

Schwieriger ist da schon das Kriterium des Schadens, und zwar sowohl in der Mensch-Maschine-, als auch in der Mensch-Mensch-Kommunikation. Immanuel Kant vertrat die Meinung, dass eine Lüge immer Schaden verursache: mit Blick auf die ganze Menschheit und ihre Rechtsquellen, die sie unbrauchbar mache, ganz gleich ob (auch) ein konkreter Schaden oder unter Umständen sogar ein Nutzen entstünde.²⁹ In Anlehnung an das thomistische Verständnis von der Nutzlüge werden Lügen, die in der Absicht formuliert sind, jemandem zu helfen, im Großen und Ganzen aber mild bewertet oder sogar empfohlen. In manchen Sprachen bestehen sogar eigene – wertschätzende – Ausdrücke wie etwa die „white lies“ im Englischen oder die „bugia a fin di bene“ im Italienischen.

Fragen lässt sich außerdem, welche Voraussetzungen Adressat:innen mitbringen müssen, damit sie überhaupt belogen – und insofern möglicherweise geschädigt – werden können. Im Alltag begegnen wir nämlich einer ganzen Reihe von Sprachspielen, in denen nicht die Wahrheit gesagt werden soll: Ironie, Scherz, Kabarett, Roman, Rollenspiel, Schauspiel etc. Damit eine Lüge gelingen kann, muss also nicht nur ein Wahrheitsanspruch gestellt, sondern auch Wahrheit erwartet werden (können). Das bedeutet zugleich, dass – wie Max Scheler argumentiert – in einer (Sprach)Gemeinschaft ein Mindestmaß an Wahrhaftigkeit und Vertrauen bestehen muss, damit die (Sprach)Gemeinschaft als solche erhalten bleiben kann. Denn: „Wer (organisch) verlogen ist, braucht nicht mehr zu lügen“³⁰ und kann letztlich auch nicht mehr lügen. Ähnlich argumentiert David Lewis, dass eine Sprache S einer Population P jegliche Funktionalität verlieren würde, wenn ihre Konventionen von Wahrhaftigkeit und Vertrauen (gänzlich) aufgegeben würden und dass diese Konventionen folglich durch das Interesse der Population an einer effektiven Kommunikation aufrechterhalten würden.³¹

Zugleich gibt es eine Reihe von Kontexten, in denen ritualisiert gelogen wird, etwa in der Werbung, bei Empfehlungsschreiben für entlassene Mitarbeiter:innen, in Ansprachen von Politikern etc. Ob wir darauf mehr oder weniger empört reagieren, dürfte – neben dem Grad der Abweichung von dem als Realität Erlebten – vor allem daran liegen, wie hoch unsere Ach-

29 Kant, Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, 297.

30 Scheler, Vom Umsturz der Werte, 67.

31 Vgl. Lewis, Konventionen, 169.

tung vor dem bzw. unsere (moralische) Erwartung an den Lügenden bzw. Täuschenden sind, in welcher Beziehung wir zu ihm stehen und in welchem Maß die Fehlinformation das eigene Bedürfnis nach Orientierung und Sicherheit erschüttert. Lüge kann respektlos sein und wird dann als besonders verletzend bzw. empörend wahrgenommen, wenn wir uns manipuliert, verraten, benutzt und in unserem Vertrauen missbraucht fühlen. Wo aber gelogen wird und zugleich Respekt für das Gegenüber vorhanden ist bzw. das täuschende Verhalten vielleicht gerade durch Respekt und Empathie motiviert ist – etwa im schonenden Darstellen einer brutalen Realität, im Scherzen oder in der Validation –, bleibt immer noch das Problem bestehen, dass es zu einem Verlust an Wissen und Orientierung kommt. Braucht Orientierung aber notwendigerweise Wahrheit oder kann sie auch durch einen weniger anspruchsvollen Wert, wie beispielsweise die Transparenz, realisiert werden?

4. Die Eigenart der Transparenz

Der Begriff ‚Transparenz‘ ist zunächst um einiges jünger als jener der ‚Wahrheit‘, wird jedoch ähnlich vielfältig verwendet. In einer spezifischen Bedeutung, um die es hier aber nicht gehen soll, bezeichnet Transparenz einen Zustand, in dem jemand über eine Person mehr weiß, als dieser lieb ist. Die sogenannten „gläsernen Bürger:innen“ oder „gläsernen Patient:innen“ finden sich dabei in einer Situation wieder, in der nicht sie selbst, sondern andere über ihre Daten verfügen und diese nach Belieben nützen können. Eine solche Transparenz bedeutet, der jeweiligen Person gerade keinen Respekt entgegenzubringen, sondern sie ausschließlich als Mittel zum Zweck zu behandeln, und sie ist daher – selbstverständlich – genau das Gegenteil dessen, was Medizin-, Pflege- oder Technikethik erreichen wollen. Transparenz kann also nicht heißen, sich über die Privatsphäre der Klient:innen und den Datenschutz hinwegzusetzen.³²

Vielmehr ist mit Transparenz gemeint, dass die Sprechenden bzw. Handelnden Offenheit hinsichtlich ihrer Kommunikationsabsicht walten lassen, die eigenen Interessen, Präferenzen und Perspektiven sichtbar machen. Damit ist die Transparenz nicht ein Gegenspieler der Lüge im allgemeinen, sondern genau jener Art von Lüge, die nicht auf Respekt beruht, sondern – für eigene (außermoralische) Zwecke – manipuliert, sich also gezielt der „psychologischen Techniken der [...] Kontrolle“ bedient, die

32 Wallner, Zwischen Transparenz und Manipulation, 181.

geeignet sind, „zur emotionalen Beeinflussung und gezielten Steuerung“³³ eingesetzt zu werden.

Gegenüber der Wahrheit stellt die Transparenz zwar eine weiter gefasste, weichere Forderung dar, sie bietet aber dennoch ausreichend Sicherheit gegenüber dem, was durch den Rekurs auf die Wahrheit vermieden werden soll, nämlich Manipulation und Verlust von Wissen bzw. Orientierung. Denn wer transparent kommuniziert, verpflichtet sich dazu, soweit es ihm sinnvoll und zumutbar erscheint, auf eine möglichst große Übereinstimmung zwischen Dargestelltem und Darstellung zu achten, während er, wo die Wahrheit verletzend, desillusionierend oder unerträglich wäre, mehr Raum für Hoffnungen und Wünsche lässt. Zugleich wird mit ‚Transparenz‘ aber auch das Bemühen um eine aufrichtige Kommunikation eingefangen. Wahrhaftig oder authentisch zu kommunizieren bedeutet nämlich, dem jeweiligen Gegenüber deutlich anzuzeigen, wann ich sachlich berichten oder wissenschaftlich analysieren will und wann ich die Absicht habe, zu trösten, zu vermuten, zu fantasieren, zu scherzen usw.

Auch die zweite Gruppe dieser Sprachspiele hat m.E. nämlich ihre Berechtigung. Denn mit der Lüge kommt nicht einfach nur Falschheit in die Welt, sondern auch etwas Kreatives, ein Stück Freiheit, weil Menschen nicht nur Wesen sind, die alltägliche Abläufe vollziehen und sich an die vorgefundenen Bedingungen anpassen, sondern auch Wesen, die träumen, imaginieren und von den Träumen anderer inspiriert werden wollen. Anstatt am Banalen und Faktischen zu verzweifeln, versuchen sie, sinnstiftende Narrative – wie es beispielsweise auch religiöse Erzählungen sind – zu entwerfen, die ihr Leben freundlicher erscheinen lassen und daher gerne für wahr gehalten werden. Entscheidend ist dabei, dass man sich – zumindest in einem bestimmten Maß – dessen bewusst ist, ob die Gedanken und Bilder, denen man sich gerade hingibt bzw. die man gegenüber anderen kommuniziert, in den Bereich des Hoffens und Imaginierens oder in den des Wissens fallen. Im letzteren Fall mag es tatsächlich sinnvoll sein, eine – als Korrespondenz verstandene – Wahrheit zu erwarten. Aber es gibt eben auch eine ganze Reihe von Situationen, in denen wir der Wahrheit in diesem Verständnis nicht verpflichtet sind bzw. nicht verpflichtet sein wollen. Viele von ihnen finden sich besonders häufig in der Interaktion mit Kranken, Hochbetagten und Sterbenden.

Während das Gleichbehandeln von unterschiedlichen Sprachspielen aber entweder zu einem (unempathischen) Rigorismus oder zu maximaler Verunsicherung führen muss, kann Transparenz hinsichtlich dessen, was

33 Wirkus, Manipulation, 931.

für eine Art von Kommunikationsakt und – absicht gerade vorliegt, dem menschlichen Bedürfnis nach Sinn und dem nach Orientierung zugleich gerecht werden. Transparenz kann dazu beitragen, dass die ‚Belogenen‘ – wenn man überhaupt eine so harte Redeweise wählen will – sich nicht verletzt, missbraucht oder desorientiert fühlen (müssen). Vielmehr wissen sie bei einem transparent agierenden Gegenüber, woran sie sind, und können – was übrigens auch empirische Studien³⁴ nahelegen – Vertrauen aufbauen.

5. Kann es zwischen vulnerablen Personen und Robotern Transparenz geben?

In ihrer der Lüge gewidmeten Monographie wundert sich Sissela Bok darüber, dass das Lügen gegenüber Kranken, Hochbetagten und Sterbenden in der Medizinethik kaum als Problem wahrgenommen wurde bzw. wird. Ein Grund, warum das so ist, könnte sein, dass die Lügen, um die es hier geht, selten vorsätzlich oder gar von langer Hand geplant sind. Vielmehr ergeben sie sich spontan, mehr oder weniger bewusst in der konkreten Situation, in der Wohlwollen, der Wunsch zu helfen und die eigene Machtlosigkeit uns in die Enge treiben. Eine moralische Beurteilung erfahren sie im besten Fall erst im Nachhinein, weil man mit dem eigenen Verhalten hadert oder es vielleicht im Zuge einer Supervision zur Sprache bringt.

Beispielsweise habe ich mich selbst dabei erappt, wie ich einem hochbetagten Klienten, an dessen Alkoholismus schon vor vielen Jahren die ganze Familie zerbrochen ist, zugestimmt habe, als er meinte, von seinen fünf Kindern habe ihn keines an seinem 80. Geburtstag kontaktiert, weil sie beruflich sehr unter Druck stünden. Alles andere, als seiner Narration zuzustimmen, wäre mir in dem Moment grausam erschienen. Später habe ich mich aber sehr wohl gefragt, ob ich nicht ehrlicher hätte sein müssen, gerade weil unsere Interaktion in einem therapeutischen Setting stattfindet. Jedenfalls habe ich spontan reagiert und werde in vielen anderen Fällen wieder spontan reagieren und werde mich dabei mehr oder weniger einer Wahrheit – oder aber einer Lüge – nähern.

Bei der Mensch-Maschine-Begegnung stellt sich die Situation jedoch anders dar. Gerade wenn man sich solchen Beziehungen aus einer designethischen Perspektive nähert, also Zukunft gestalten und planen will, muss man im Vorhinein festlegen, was der Roboter tun soll, wie viel Wahrheit

34 Bastian/Fengler, Transparenz und Medien, 213f.

und wie viel Lüge er realisieren soll bzw. darf. Sich auf moralische Kompetenz und spontane Eingebungen zu verlassen, ist keine Option, denn Maschinen besitzen weder das eine noch das andere. Das Problem wird auch nicht kleiner, wenn man auf Open-Ended-Machine-Learning setzt. Denn erstens sind solche selbst lernenden Systeme noch weit davon entfernt, sich in Sachen Moral zu eigenständig lernenden Akteuren weiterzuentwickeln, und zweitens würden wir es wohl selbst in einem solchen Fall für unerlässlich erachten, den Robotern zumindest einige Grundlagen der Moral mitzugeben, und uns kaum drauf verlassen wollen, dass sie durch – möglicherweise sehr viele – Versuch-und-Irrtum-Phasen selbst ‚begreifen‘, dass es schlecht ist zu stehlen, Menschen Gewalt anzutun oder sie zu töten.

Die Frage nach Lüge, Wahrheit und Transparenz zwischen Kranken, Hochbetagten, Sterbenden und Robotern stellt sich also in jedem Fall und sie stellt sich anders je nachdem, um welche Art von Interaktionen es sich handelt. Diese lassen sich grob in unterstützende Serviceleistungen, bei denen es grundsätzlich keinen Bedarf bzw. Raum für Lüge gibt, und in Kommunikationsprozesse einteilen, im Rahmen derer Lüge und Wahrheit sowohl hinsichtlich der zur Sprache kommenden Inhalte als auch hinsichtlich der Beziehung und ihrer Qualität vorkommen können.

Was nun die Themen betrifft, die gemeinsam mit der Maschine besprochen werden können, sollte es durchaus möglich sein, Gesprächsstrategien, die sich in der Mensch-Mensch-Kommunikation als hilfreich erwiesen haben bzw. gut erforscht sind, so zu analysieren, zu formalisieren und schließlich zu programmieren, dass sie vom Roboter erfolgreich angewandt werden können. Wie Unterhaltungen über Krankheit, medizinische Prognosen, das Verhältnis zu den Angehörigen, den Tod und Jenseitsvorstellungen kompetent geführt werden können, wird in verschiedenen Disziplinen – der Psychotherapie, den Kommunikationswissenschaften, der Religionspädagogik etc. – diskutiert und teilweise auch für spezifische Kontexte – wie etwa die Krisenkommunikation³⁵ – expliziert. Ob und in welchem Maß dabei Transparenz realisiert werden kann, ist häufig bereits gut erforscht und ließe sich ohne grundsätzliche Schwierigkeiten für die Mensch-Roboter-Ebene weiterentwickeln.

Anders verhält es sich, wenn die Frage nach der Transparenz auf der Ebene der Beziehung gestellt wird. Darf ein Roboter „Ich hab‘ dich lieb!“ sagen? Darf der kleine Paro sich genüsslich räkelnd und die Augen schlie-

35 Vgl. Ditzges /Höbel/Hofmann, Krisenkommunikation. Für einen spezifischen Fokus auf die Krankheit als Krise vgl. Stein, Krisen bei körperlichen Erkrankungen, 79–82.

ßen, wenn er von Klient:innen am Hals gekraut wird? Und umgekehrt: Welchen Nutzen hätten Roboter, die den Nutzer:innen jegliche emotionale Resonanz verweigern und von denen wir dank einer guten Studienlage³⁶ bereits wissen, dass sie nur sehr schlechte Akzeptanz erzielen können? Auf diese und ähnliche Fragen eine solide Antwort zu geben, kann nicht Ergebnis eines Vortrages oder eines 15-Seiten-Artikels sein, sondern bedarf eines umfassenden Diskussionsprozesses zwischen den Vertreter:innen aller beteiligter wissenschaftlichen Disziplinen, den Interessenverbänden, den Angehörigen und vor allem den Betroffenen selbst.

Dass eine Maschine explizit von Freundschaft oder Liebe spricht, scheint mir auf der langen Skala zwischen einer – wie auch immer verstandenen – Wahrheit und der Lüge – als ihrer Negation – ein gutes Stück in eine bedenkliche Richtung gerückt zu sein. Dass Roboter dagegen gewisse synthetische Emotionen zeigen, muss aus einer ethischen Perspektive nicht unbedingt als intransparent angesehen und oder abgelehnt werden. Vielleicht wäre es sogar eine Option, Emotionen sachlicher zu betrachten, nämlich als Funktion eines Organismus, das, was in ihm vorgeht, nach außen sichtbar und verstehbar zu machen. Insofern müssen synthetische Emotionen, die Roboter beispielsweise mithilfe des OCC-Modells und seinen 22 Emotionskategorien generieren³⁷ und zeigen können, nicht zwingend als Lüge angesehen werden. Ein Roboter, der nur noch wenig Akku hat, kann in seinem Erscheinungsbild müde wirken, ein gerade vom Stromnetz genommener dagegen energetisch und motiviert.

Transparenz würde in diesem Kontext bedeuten, den Betroffenen zu erklären, dass der Roboter etwas über sein Inneres zum Ausdruck bringt, dabei aber eine Maschine bleibt, die nicht in unserem menschlichen Verständnis lieben oder Mitgefühl empfinden kann. Gerade hochbetagte, demente oder emotional stark belastete Personen werden diese Grenze möglicherweise nicht immer als solche wahrnehmen. Das ist aber auch nicht der Fall, wenn man ihnen Puppen mit Echthaar in die Arme legt oder das Radio einschaltet, damit sie vergessen, dass sie beinahe 24 Stunden allein in einem Raum sind. Vieles in der Mensch-Maschine-Interaktion ist nicht ideal, manches wohl auch ethisch bedenklich. Doch für die Mensch-Mensch-Interaktion gilt dasselbe. Die Robotisierung in der Pflege kann und sollte daher – wie andere große mediale Umbrüche auch – Anlass sein, über beides nachzudenken.

36 Vgl. Bartneck et al., *Mensch-Roboter-Interaktionen*, 142.

37 Vgl. Bartneck et al., *Mensch-Roboter-Interaktionen*, 146.

Literatur

- Austin, John Langshaw: *how to do things with words*, Cambridge: Harvard University Press 1962.
- Bartneck et al.: *Mensch-Roboter-Interaktionen. Eine Einführung*, München: Carl Hanser Verlag 2020.
- Bastian, Mariella/Fengler, Susanne: *Transparenz und Medien: Perspektiven der Kommunikationswissenschaft – Schnittstellen für die Politologie*, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 26/2 (2016), 211–220.
- Bok, Sissela: *Lüge. Vom täglichen Zwang zur Unaufrichtigkeit*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980.
- Dietzsch, Steffen: *Lüge*, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Band 2. I-P, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010, 1467–1470.
- Ditges, Florian/Höbel, Peter/Hofmann, Thorsten: *Krisenkommunikation, Konstanz: UVK 2008 (= PR Praxis 9)*.
- Kant, Immanuel: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, in: Rosenkranz, Karl/Schubert, Friedrich Wilhelm (Hg.): *Sämtliche Werke*. Siebenten Theils, Leipzig: Leopold Voss 1838.
- Kirschschläger, Peter G.: *Digital Transformation and Ethics. Ethical Considerations on the Robotization and Automation of Society and the Economy and the Use of Artificial Intelligence*, Baden-Baden: Nomos 2021.
- Kreiser, Lothar/Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Wahrheit/Wahrheitstheorie*, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Band 3. Q-Z, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010, 2927–2937.
- Machiavelli, Niccolò: *Il principe*. Florenz 1532.
- Meißner, Anne/Kunze, Christophe: *Gestern, heute, morgen: Neue Technologien in der Pflege*, in: Meißner, Anne/Kunze, Christophe (Hg.): *Neue Technologien in der Pflege. Wissen, Verstehen, Handeln*, Stuttgart: Kohlhammer 2021, 297–302.
- Lewis, David: *Konventionen: eine sprachliche Abhandlung*, Berlin: De Gruyter 1975.
- Luther Martin: *Praeceptum octavum*, in: *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, 1518, *Werke. Krit. Gesamtausgabe*. I, Weimar 1883.
- Paganini, Claudia: *Werte für die Medien(ethik)*, Baden-Baden: Nomos 2020 (= *Kommunikations- und Medienethik* 12).
- Pepper, Perry Olivier Hazard: *A Note on the Placebo*, in: *American Journal of Pharmacy* 117 (1945), 409–411.
- Radzey, Beate: *Digitale Medien und soziale Betreuung von Menschen mit Demenz*, in: Meißner, Anne/Kunze, Christophe (Hg.): *Neue Technologien in der Pflege. Wissen, Verstehen, Handeln*, Stuttgart: Kohlhammer 2021, 39–59.
- Rott, Hans: *Lüge*, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Band 5: Log-N, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2013.
- Scheichenberger, Sonja/Scharb, Brigitte: *Spezielle validierende Pflege. Emotion vor Kognition*, Berlin: Springer 2018.

- Scheler, Max: *Vom Umsturz der Werte*, Bern/München: Francke Verlag 1955.
- Seefeldt, Dominic/Hülken-Giesler, Manfred: Pflegeethik und Robotik in der Pflege, in: Monteverde, Settimio (Hg.): *Handbuch Pflegeethik. Ethisch denken und handeln in den Praxisfeldern der Pflege*, Stuttgart: Kohlhammer 2020, 271–284.
- Seelmann, Kurt: Respekt als Rechtspflicht?, in: Brugger, Winfried/Neumann, Ulfrid/Kirste, Stephan (Hg.): *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, 418–439.
- Stein, Barbara: Krisen bei körperlichen Erkrankungen, in: *PiD Psychotherapie im Dialog* 21 (2020), 79–82.
- Thomas von Aquin: *Die deutsche Thomas-Ausgabe (Summa theologica)*. Übers. von Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs, Graz: Styria 1933.
- Wada, Kazuyoshi/Shibata, Takanori: Living With Seal Robots. Its Sociopsychological and Physiological Influences on the Elderly at a Care House, in: *IEEE Transactions on Robotics* 23/5 (2007), 972–980.
- Wallner, Regina Maria: *Digitale Medien zwischen Transparenz und Manipulation. Internet und politische Kommunikation in der repräsentativen Demokratie*, Wiesbaden: Springer VS 2018 (= Medienkulturen im digitalen Zeitalter).
- Wirkus, Bernd: Manipulation, in: Uedin, Gert (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Band 5: L-Musi, Tübingen: Niemeyer 2001, 930–945.