

Konrad Paul Liessmann

DER WILLE ZUM SCHEIN. ÜBER WAHRHEIT UND LÜGE

Eröffnungsvortrag des 8. Philosophicum Lech am 16. September 2004 in Lech/Arberg

Sehr geehrte Damen und Herren!

Wir lügen alle! Ohne Ausnahme. Lügen ist uns eine Lust und ein Bedürfnis, wir lügen nicht nur aus Eigennutz und aus Not, sondern aus der Freude an der Täuschung, der Verstellung, der Unwahrheit. Der Mensch ist das lügende Tier, Lügen ist nahezu so etwas wie eine zweite Natur des Menschen, vielleicht *die* zweite Natur, die uns zu bewußten und zivilisierten Wesen macht. Und: wir lügen nicht nur, wenn wir wissen, daß wir lügen. Wir lügen auch dann, wenn wir glauben aufrichtig zu sein. Denn wir können gar nicht anders, als Unwahrheiten zu formulieren. Jeder Satz, den wir sagen, jeder Behauptung, die wir aufstellen, jede Empfindung, die wir äußern, ist, betrachten wir es einmal genau, eine Spielart der Lüge. Und wer immer sich darüber aufregt oder empört, daß er belogen worden ist, ärgert sich nicht über das Faktum der Lüge, sondern darüber, daß der andere so schlecht gelogen hat, daß man es durchschaut hat.

So oder ähnlich könnte man die Thesen Friedrich Nietzsches zum Verhältnis von Wahrheit und Lüge paraphrasieren. Und sie seien nicht zuletzt deshalb an den Beginn dieser Ausführungen gestellt, weil der Titel des 8. Philosophicum Lech die Nähe zu Nietzsche erst gar nicht verleugnen will: *Der Wille zum Schein - Über Wahrheit und Lüge*. In den *Nachgelassenen Fragmenten* Nietzsches findet sich ein Satz, der nicht nur diesen Titel inspirierte, sondern gleich ins Zentrum unserer Fragestellung weist: "Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln ist tiefer, 'metaphysischer' als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein: die Lust ist ursprünglicher als der Schmerz."¹ Im Grunde enthält dieser Satz - lange vor Sigmund Freud - eine tiefenpsychologische Sensation: Den Willen des Menschen zum Schein, und damit zur Fiktion, zur Unwahrheit und zur Lüge begründet Nietzsche damit, daß die Lust ursprünglicher ist als der Schmerz. Einerseits ist damit eine erste präfreudianische Fassung der Opposition von Lustprinzip und Realitätsprinzip formuliert. Aber anders als später bei Freud ist nicht die Sexualität die Quelle der Lust, sondern die Imagination, die Phantasie, die Freiheit, der Wirklichkeit eine eigene Fassung zu geben oder sie überhaupt erst zu erfinden; die Realität aber ist schmerzhaft und nur was schmerzhaft ist, ist wahr. Die Wahrheit, wenn sie den erkennbar wäre, müßte nach Nietzsche zumindest deshalb abgewehrt werden, weil sie uns nur als schmerzhaftes *factum brutum* entgegentreten könnte, auf das wir immer schon mit dem Entwurf imaginärer Welten reagieren wollen und reagieren müssen. Wer von der Lüge spricht kann nicht anders: Er muß, wie dies jüngst der amerikanische Journalist Jeremy Campbell in seiner "Geschichte der Unwahrheit" vorgeführt hat, auch und vor allem von der "Lust an der Lüge" sprechen.²

¹ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KSA 13, S. 226

² Jeremy Campbell: *Die Lust an der Lüge. Eine Geschichte der Unwahrheit*. Bergisch Gladbach: Lübbe 2003

Die Lüge und im weiteren Sinn unsere Lust an Fiktionen aller Art - von der kleinen Flunkereien des Alltags über die großen Täuschungsmanöver der Geheimdienste bis zu den unsterblichen Werken der Kunst - ist für Nietzsche eine unhintergehbare anthropologische Voraussetzung. Die Lüge ist primär kein Gegenstand der Moral. Deshalb konnte er in einer frühen, von ihm selbst nie veröffentlichten Schrift aus dem Jahre 1873 *Ueber Wahrheit und Lüge* in einem *aussermoralischen Sinne* reflektieren. In diesem faszinierenden Text war es Nietzsche vor allem darum gegangen, die Uneinlösbarkeit von Wahrheitsansprüchen aus der Differenz von Sprache und Welt zu begründen und die Täuschung als lebensnotwendige Fiktion zu fundieren.³ Nietzsches noch immer aufregende Grundthese ist, daß der Intellekt primär überhaupt kein Instrument der Erkenntnis, sondern – als Mittel zur Erhaltung des Individuums - ein Instrument der "Verstellung" ist. Der Lebens- und Überlebenskampf nötigt zu einer "Verstellungskunst", die auch bei anderen Lebewesen in Ansätzen vorhanden ist, aber erst beim Menschen ihren Gipfelpunkt erreicht: "Hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte."

Daß Mimikry und Verstellung auch im Tierreich vorkommen, war für Nietzsche eine Selbstverständlichkeit. Das Aufsehen, das verhaltensbiologische Arbeiten zur ethologischen Fundierung und Legitimierung der Lüge⁴ mitunter noch immer erregen, könnte so auch verwundern, ist dieses doch nur vor der Folie einer kaum noch behaupteten Sonderstellung des Menschen verständlich. Gegenüber der wenig eindrucksvollen Frage, ob auch Tiere lügen können und damit die Fähigkeit zur Verstellung in der Natur angelegt ist, scheint Nietzsches Ansatz bis heute noch immer radikaler und produktiver: daß der Mensch die auch bei seinen tierischen Verwandten vielleicht vorhandene Kunst der Verstellung zu einer Perfektion gebracht hat, die es paradox erscheinen läßt, daß es gerade diesem Wesen in einem ausgezeichneten Sinn um Wahrheit gehen soll. Dazu kommt, daß sich die aus der Sorge um das Dasein entwickelte Illusionsakrobatik unter der Hand in blanke Eitelkeit verwandelt, aus einer Not wird eine gleichermaßen abgründige wie oberflächliche Lust am Betrug und Selbstbetrug, und dies so sehr, daß sich der Mensch, so Nietzsche mit einem seiner exquisiten Einfälle, ein Leben lang jede Nacht "im Träume belügen" läßt, "ohne dass sein moralisches Gefühl dies je zu verhindern suchte". Deshalb dann noch einmal der erstaunte und belustigte Ausruf: "Wo her, in aller Welt, bei dieser Constellation der Trieb zur Wahrheit!"⁵

Tatsächlich hat Nietzsche damit – so nebenbei – einen Impuls zur Traumdeutung gegeben, der sich, blockiert durch Sigmund Freuds Konzept der *Traumzensur*, nie hatte durchsetzen können: daß eine verinnerlichte moralische Instanz nicht auch noch im Schlafe am Werk ist und die Träume entschärft, um den Erwachenden nicht einem moralischen Schock auszusetzen, sondern daß, ganz im Gegenteil, der Träumende sich im Traum mit großer Lust und Angstlust einem irrealen und illusionären Geschehen hingibt, ohne sich aus moralischen Gründen dagegen verwehren zu müssen. Im Traum erfahren wir nicht in einer verschlüsselten Sprache eine verdrängte Wahrheit, sondern im Traum erleben wir eine unverblümete Lust an einer fingierten, also vorgelogenen Welt. In seiner frühen Konzeption des Apollinischen hatte

³ Über die philologischen und historischen Aspekte dieser Schrift unterrichtet vorzüglich Hans Gerald Hödl, Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu >Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne<. Wien: WUV-Universitätsverlag, 1997

⁴ Z.B. Volker Sommer: Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch. München: Beck, 1993

⁵ Nietzsche, Ueber Wahrheit und Lüge, KSA 1, S. 876f.

Nietzsche deshalb dem Traum noch die Inaugurationsrolle für die spielerische Bildung fiktionaler Welten schlechthin zugeschrieben. Nietzsches zunehmende Konzentration auf das Dionysische hat es aber verhindert, daß daraus eine aufregende Traumtheorie geworden wäre, in die jene Momente hätten eingehen können, die Freuds freudloses Konzept der *Traumarbeit* vernachlässigen mußte.

Die Frage aber bleibt: Woher bei dieser Lust an der Illusion ein Trieb zur Wahrheit? Die folgenreiche Antwort, die Nietzsche gegeben hat, ist verblüffend: Der Mensch benötigt die Wahrheit nicht um der Erkenntnis willen, sondern aus sozialen Motiven. Die "Wahrheit" ist ein anderes Wort für die Notwendigkeit, daß sich Menschen auf etwas einigen müssen, wollen sie halbwegs friedlich zusammenleben. Der Trieb zur Wahrheit ist in Wahrheit der Trieb zum Überleben. Die Wahrheit ist eine Konvention, die sich einstellt, wenn, und Nietzsche spricht hier mit Hobbes, "wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes", der Urzustand des permanenten Krieges aller gegen alle, beendet ist. Die Wahrheit ist das Resultat einer Einigung über den Gebrauch der Sprache, und der Lügner ist derjenige, der gegen diese Sozietät ermöglichenden Konventionen verstößt. Deshalb auch die eminente Bedeutung politisch-moralischer Sprachregelungen: sie konstituieren nie Wahrheit und Lüge, immer aber Einschließungen und Ausschließungen – und genau dies ist ihr Sinn, wie hoch der wissenschaftliche Aufwand dabei vordergründig auch sein mag.

Das Pathos der Wahrheit, das große und manchmal auch weniger große Begriffe an sich tragen, resultiert allein daraus, daß man vergessen hat, wie und warum man sich auf die Bedeutung von Worten geeinigt hat. Im Grunde antizipiert Nietzsche damit einen Gedanken des späten Wittgenstein, nach dem die Bedeutung eines Wortes durch seinen Gebrauch in der Sprache festgelegt wird.⁶ Nur weist Nietzsche darauf hin, daß diese Festlegung selbst ihre vorsprachlichen Motive hat, und daß die "Verhexung" des Verstandes durch die Mittel der Sprache⁷ Resultat einer kollektiven Amnesie ist. Die berühmte Antwort Nietzsches auf die nicht minder berühmte Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? lautete dann auch: "Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen."⁸

Nietzsche hatte, jenseits der grundlegenden erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Ansätze der geheimen Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge*, die lebensweltliche, alltägliche Form der Lüge durchaus in mannigfacher Weise thematisiert, wenn auch, seinem Denken entsprechend, völlig unsystematisch. Nietzsche, der sich ja in zunehmenden Maße als Psychologe verstanden hatte, mußte die Lüge auch aus dieser Perspektive interessieren. Im 54. Aphorismus von *Menschliches Allzumenschliches I* hat Nietzsche die Konturen seiner Psychologie der Lüge skizziert. Die Eingangsfrage, die er sich stellt, lautet allerdings, gegen alle Erwartung: "Weshalb sagen zu allermeist die Menschen im alltäglichen Leben die Wahrheit?"⁹ Das Erstaunliche für Nietzsche ist nicht, daß die Menschen lügen, sondern daß sie so wenig und so selten lügen, was im Widerspruch zur in der Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge* behaupteten dominanten Lust des Menschen zur Täuschung zu stehen scheint. Warum dies so ist, weiß er genau zu sagen: "Gewiss nicht, weil

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1982, S. 41 (§ 43)

⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, S. 79 (§ 109)

⁸ *Ueber Wahrheit und Lüge*, KSA I, S. 880f.

⁹ *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, S. 73

ein Gott das Lügen verboten hat. Sondern [...]: weil es bequemer ist; denn die Lüge erfordert Erfindung, Verstellung und Gedächtniss. (Weshalb Swift sagt: wer eine Lüge berichtet, merkt selten die schwere Last, die er übernimmt; er muss nämlich, um eine Lüge zu behaupten, zwanzig andere erfinden.)" Die Bereitschaft, die Wahrheit zu sagen, erweist sich so als eine Schwäche, nicht als eine Tugend. Die Lüge setzt mehr Kenntnisse und Fähigkeiten voraus als die Wahrheit: "Wissentlich und willentlich lügen ist mehr werth als unwillkürlich das Wahre zu sagen — da hat Plato Recht."¹⁰

Nietzsche spielt damit auf den vielleicht frühesten, aber noch immer provozierenden philosophischen Text über die Lüge an, Platons sogenannten *Kleineren Hippias*. Niemand geringerer als Platon, der Philosoph der Wahrheit, hatte sich bemüht gesehen, die Reflexion der Lüge mit einer gleichermaßen luziden wie verstörenden Verteidigung des Lügners zu beginnen. Der Sophist Hippias, der nicht gerade an Selbstunterschätzung leidet, hat einen seiner berühmten Vorträge gehalten, in dem es um die brisante Frage gegangen war, welcher der beiden großen Dichtungen des Homer, der *Ilias* oder der *Odyssee*, der Vorzug zu geben sei. Hippias hatte nun die These vertreten, daß zweifellos die *Ilias* das schönere Gedicht sei, weil deren Hauptheld, Achilles, ein wahrhafter und authentischer Charakter sei, während hingegen Odysseus als verschlagener und listenreicher, ja geradezu lügenhafter Typus geschildert wird, was, so Hippias, die Qualität der Dichtung selbst negativ beeinflussen muß. Die Darstellung eines aufrichtigen Menschen ist auch ästhetisch mehr wert als die Darstellung eines unaufrichtigen. Sokrates, der dem Vortrag schweigend zugehört hatte, nähert sich nachher dem Redner, um ihm eine kleine Frage zu stellen: "Erklärst Du also die Lügenhaften für Leute, die unfähig sind, etwas zu tun wie die Kranken, oder für solche, die fähig sind, etwas zu tun?" Sokrates eröffnet damit zwei brisante Möglichkeiten zur Qualifizierung des Lügners: Handelt es sich um einen Defekt oder um eine Kompetenz? Die Antwort des Sophisten erfolgt rasch und eindeutig: "Was mich anlangt, so halte ich sie [die Lügenhaften] für fähig, und zwar in hohem Maße wie zu mancherlei anderem so besonders dazu, die Menschen zu täuschen."¹¹ Damit ist im Grunde die Entscheidung auch schon gefallen. Das Lügen, so suggeriert im weiteren Gesprächsverlauf Sokrates, ist eine Fähigkeit, die selbst wiederum intellektuelle Qualitäten wie Verschlagenheit, Klugheit und ein bestimmtes Wissen zur Voraussetzung hat, was dem Lügner gegenüber dem Wahrhaftigen einen Vorsprung verschafft.

Durch eine Reihe von Beispielen zwingt Sokrates seinen Gesprächspartner zuzugeben, daß der Lügner in einem ganz entscheidenden Punkt dem Wahrhaftigen überlegen ist: Die Fähigkeit zu lügen setzt nämlich das Wissen der Wahrheit voraus. Wer lügt, könnte auch die Wahrheit sagen, so wie jemand, der schnell laufen kann, auch langsamer laufen könnte, während der Lahme beim besten Willen nicht schneller laufen kann. Anders formuliert: Lügen können ist eine kommunikative Kompetenz, während Wahrhaftigkeit als Charaktereigenschaft einen Mangel darstellt. Der Wahrhaftige kann immer nur die Wahrheit sagen, er ist ihr ausgeliefert wie ein Behinderter seiner Behinderung; der Lügner verfügt jedoch souverän über Wahrheit und Lüge, zumindest aus seiner Innenperspektive. Ganz wohl ist Sokrates bei seiner eigenen Beweisführung allerdings nicht. Wie einen "Fieberanfall" empfindet er das vorläufige Gesprächsergebnis: Daß diejenigen, die absichtlich lügen, täuschen und anderen Menschen damit Schaden zufügen können, "besser" seien als diejenigen, die aus Veranlagung ehrlich sind. Aber auch die weitere Analyse des Problems bestätigt dieses Paradoxon: derjenige, "der absichtlich fehlt und Häßliches und Ungerechtes

¹⁰ Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, KSA 11, S. 189

¹¹ Platon, Der kleinere Hippias. Sämtliche Dialoge, hg. v. Otto Apelt. Hamburg: Meiner, 1988, Bd. 3, S. 25f.

tut" – und Sokrates setzt hinzu: "wenn es überhaupt einen solchen gibt" – dürfe eigentlich kein anderer sein als "der Gute", denn die fähigere Seele sei immer auch die bessere.¹²

Der Lügner muß also kreativ sein, etwas von einem Schauspieler an sich haben und über eine souveräne Kontrolle seines Erinnerungsvermögens verfügen, um jenen Widersprüchen zu entgehen, an denen der schlechte Lügner rasch zu scheitern pflegt. Und die vermeintlich hoch geschätzte Fähigkeit, die Welt auf die harten Fakten zu reduzieren – "Faktum ist" gehört zur Zeit zu den beliebtesten Wendungen zweitklassiger Politiker und Journalisten - ist nur allzu oft eine eklatante Unfähigkeit: "Kalt auf die Dinge sehen, so daß sie nackt und ohne Flaum und Farbe daliegen, - das nennt sich >Liebe zur Wahrheit<, und ist nur die Ohnmacht zu lügen," so noch einmal Nietzsche.¹³ Allerdings - und dies ist auch ein Hauptproblem seiner Schrift über Wahrheit und Lüge: Nietzsche trennt im Grunde nicht zwischen Wahrhaftigkeit als eine Form innerer Übereinstimmung von Gesagtem und Gemeintem und Aussagen mit Wahrheitsansprüchen. Gerade im Alltag möchten wir allerdings wissen, ob das, was uns jemand erzählt, auch von ihm selbst für wahr gehalten wird, oder ob er bei sich etwas ganz anderes denkt. Auch wenn wir unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten nicht die Wahrheit sagen können - unter der Voraussetzung, daß es so etwas wie ein Für-wahr-Halten gibt, möchten wir doch zumindest hin und wieder wissen, ob Menschen, die uns im Brustton der Überzeugung etwas weismachen wollen - daß ein Land zum Beispiel Massenvernichtungswaffen besitzt -, dies auch wirklich vor sich selbst für wahr halten. Unter diesen Gesichtspunkten wäre der eigentliche Gegenbegriff zur Lüge nicht die Wahrheit, sondern die Wahrhaftigkeit, und dieses Gegensatzpaar kann dann sehr wohl in einem moralischen Sinn betrachtet werden.

Auch wenn wir davon ausgehen wollen, daß niemand imstand ist, schlicht "die Wahrheit" zu sagen, macht es doch einen großen Unterschied, ob ich davon ausgehen kann, daß jemand von der Richtigkeit dessen, was er sagt, selbst überzeugt ist, oder diese Überzeugtheit nur vortäuscht. Wenn wir von Aufrichtigkeit, Authentizität oder auch Ehrlichkeit sprechen, meinen wir in der Regel diese Übereinstimmung von Gesagtem und Gemeintem, nicht die Richtigkeit des Gesagten. Wenn etwa nach "Glaubwürdigkeit" in der Politik gefragt wird, geht es ja nicht primär darum, ob das, was ein Politiker behauptet, auch von mir geglaubt werden könnte, sondern ob er überhaupt erst einmal selbst daran glaubt. Das führt natürlich zu dem Paradoxon, daß Politiker, die den Eindruck vermitteln, daß sie die vielleicht unsinnigen Sätze, die sie von sich geben, auch tatsächlich glauben, einen höheren Popularitätswert haben als jene, die sachlich Richtiges so vorbringen, als wäre es schlecht gelogen.

Der erste, der die Lüge unter diesen Gesichtspunkten gesehen hat und nicht mit der Wahrheit, sondern mit der Wahrhaftigkeit konfrontiert hatte, war Aurelius Augustinus gewesen. Augustinus' intensive Reflexion der Lüge rührt aus einem lebensgeschichtlichen Nahverhältnis des nachmaligen Heiligen zu allen Formen der Täuschung und Selbsttäuschung. "Hatte ich doch auch das Eitle geliebt und die Lüge gern gehabt", paraphrasiert Augustinus in seinen *Confessiones* selbstbezüglich aus der Heiligen Schrift,¹⁴ und er macht kein Hehl daraus, wie schwer ihm auch nach seiner Annäherung an den Gott des Christentums der Abschied von der Welt des Scheins und Täuschung gefallen war: "Du bist die Wahrheit, die über allem thronst. Aber in meiner Begehrlichkeit wollte ich dich zwar nicht verlieren, doch ich wollte die Lüge besitzen zu gleich mit dir."¹⁵ Daß Augustinus von der

¹² Platon, Der kleinere Hippias, S. 44

¹³ Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, KSA 10, S. 82

¹⁴ Augustinus: Bekenntnisse. Eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme. Stuttgart: Reclam, 1977, S. 237

¹⁵ Augustinus, Bekenntnisse, S. 316

Lüge nicht lassen wollte, hatte natürlich mit seiner Profession als Rhetor, zuletzt am kaiserlichen Hof in Mailand, zu tun. Die ihm dabei abverlangten propagandistischen Strategien, die er wohl beherrschte und auch mit Lust betrieben haben mag, wurden für ihn in dem Maße zu einer Pein, in dem er das christliche Wahrheitsgebot zu akzeptieren begann: "Wie war ich doch elend, und wie hast du mich mein Elend fühlen lassen an jenem Tage, als ich eine mit Lügen gespickte Lobrede auf den Kaiser [Valentinian] vorbereitete, um mir, dem Lügner, damit die Gunst derer zu erwerben, die wußten, daß ich log, als mein Herz unter der Last dieser Sorgen ächzte und im Fieber zehrender Gedanken glühte."¹⁶

Die Schwierigkeit einer Analyse der Lüge liegt auch für Augustinus nicht zuletzt darin, daß sie jene Sünde ist, die dem Menschen am nächsten ist. Kaum jemand ist vor ihr gefeit, oft erscheint sie zulässig, wenn nicht sogar geboten und doch wird damit – zumindest bei Augustinus – nicht das Verhältnis der Menschen untereinander, sondern auch das Verhältnis des Menschen zu Gott ganz wesentlich bestimmt. In der Exposition seiner Schrift *Über die Lüge* [*De mendacio*] ringt deshalb Augustinus auch um eine Definition, die es vermeiden soll, die Lüge vorschnell mit jeder Form von Unwahrheit zu identifizieren. Schweren Herzens klammert Augustinus so zum Beispiel Unwahrheiten, die im Scherz gesagt werden, aus, um dann zum Kern der Frage zu kommen: "Deshalb muß man zusehen, was Lüge ist. Nicht jeder, der die Unwahrheit sagt, lügt ja, wenn er glaubt oder meint, es sei wahr, was er sagt."¹⁷ Nicht die Unwahrheit ist das entscheidende Kriterium der Lüge, sondern das Verhältnis des Subjekts zu dem, was es sagt. Dieses erweist sich als besonders problematisch dort, wo das Subjekt weiß, das es das, was es sagt, nicht sicher weiß, sondern nur meint oder glaubt: "Manchmal ist sich der, der glaubt, dessen bewußt, daß er das nicht weiß, was er glaubt; dabei braucht er an dem, was er, wie ihm wohl bewußt ist, nicht weiß, nicht im mindesten zu zweifeln, wenn er ganz fest daran glaubt!" Entscheidend für den Status einer Aussage als Lüge ist also nicht deren Verhältnis zur Wirklichkeit – ob sie wahr oder falsch ist –, sondern ob das aussagende Subjekt von ihrer Wahrheit innerlich überzeugt ist oder nicht. Wie kein anderer hat Augustinus den Prüfstein der Lüge ganz tief in das Innerste des Menschen verlegt: "Jeder nun, der das ausspricht, was er entweder glaubt oder meint und so im Herzen trägt, lügt nicht, mag es auch unwahr sein. Man darf ja, soll die Aussage zuverlässig sein, nur das aussprechen, was man im Herzen trägt und so in sich hat, wie man es ausspricht."¹⁸ Als Gegenfigur zur Lüge fungiert also bei Augustinus zurecht nicht die Wahrheit, sondern die "zuverlässige Aussage", wobei die Zuverlässigkeit in der Übereinstimmung der geäußerten Form mit der inneren Überzeugung des Sprechenden besteht. Man könnte diese Übereinstimmung auch als "Wahrhaftigkeit" bezeichnen, und damit die Lüge vom Problem der Wahrheit radikal entkoppeln. In diesem Sinne, und darin gipfelt die Definition der Lüge bei Augustinus, lügt also derjenige, "der etwas anderes, als was er im Herzen trägt, durch Worte oder beliebige sonstige Zeichen zum Ausdruck bringt."¹⁹ Wahrhaftig sein heißt, daß die Worte, Gesten und Signale eines Menschen mit seinem Inneren übereinstimmen müssen. Die Lüge beginnt dann schon dort – und Augustinus, der große Rhetor, wußte, wovon er sprach – wo die Formen des Ausdrucks vom Inhalt abzuweichen beginnen.

Worauf es seit Augustinus ankommt, sofern man der Lüge entgehen will, ist, hinter den Worten und Zeichen die unverfälschte Sprache des Herzens zu entdecken. Es ging und geht dabei um die Eroberung des Interieurs eines Subjekts. Das macht die Lust aus, die noch jeden befallen hat, dem es gelungen ist, einen Lügner zu entlarven. Man hat damit einen Blick ins

¹⁶ Augustinus, Bekenntnisse, S. 151

¹⁷ Aurelius Augustinus, *Über die Lüge und Gegen die Lüge*. Übertragen und erläutert von Paul Keseling. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1986, S. 2

¹⁸ Augustinus, *Über die Lüge*, S. 2

¹⁹ Augustinus, *Über die Lüge*, S. 3

Herz des anderen getan. Allerdings meint Herz hier nicht die Tiefe des Unbewußten. Im Unterschied etwa zur psychoanalytischen Entzifferung eines verdrängten oder vergessenen Tribschicksals, das auch dem leidenden Subjekt ein dunkler Fleck gewesen war, bedeutet die Entlarvung des Lügners einen erzwungenen Blick in sein helles Inneres, in einen Bereich, in dem der andere sich nicht nur souverän fühlte, sondern in dem sich seiner Souveränität auch tatsächlich solange manifestierte, solange er sein Herz vor der Welt verborgen halten konnte. Alle Entlarvung eines Lügners triumphiert deshalb dann, wenn es gelingt, dem Lügner die Möglichkeit zu nehmen, seine Lüge als Wahrhaftigkeit zu tarnen.

Wie aber dringt man in das Innerste eines Menschen ein? Die Methoden variieren und gehorchen in der Regel den sozialen und technischen Standards der jeweiligen Epoche. Keine Frage, daß die anstößige Faszination der Folter daher rührt, daß sie eines der ersten und bis heute brutalsten Mittel gewesen sein mag, einen Menschen dazu zu zwingen, sein Innerstes preiszugeben. Es ist die äußere Gewalt, der Schmerz, der das Innere aufbricht. Zivilisierte Methoden trachteten schon seit jeher danach, jene Spuren zu entdecken und richtig zu deuten, durch die sich der Lügende gleichsam von selbst verrät. Jemanden dadurch zu überführen, daß man ihn in logische Widersprüche verstrickt, hat allerdings zur Voraussetzung, daß die Axiome der aristotelischen Logik akzeptiert werden. Interessanter ist es bei Aussagen, die selbst logisch widerspruchsfrei sind, aber dennoch dem Verdacht ausgesetzt sind, daß gelogen wurde. Entscheidend dabei ist die Hoffnung, daß das Herz sich selbst verrät, kein Inneres so abgeschlossen sein kann, daß nichts nach außen dringt.

Woran ein Lügner zu erkennen sei, darüber weiß die alltägliche Menschenkenntnis ebenso Bescheid wie die forensische Psychologie. Und nicht zuletzt geben zahlreiche Sachbücher Rat, wie man die Lügen seiner Mitmenschen entlarven kann.²⁰ Vom Stocken der Stimme über das Erröten, den abgewendeten Blick bis hin zu den Schweißausbrüchen reichen die bekannten Symptome, die helfen sollen, der Lüge habhaft zu werden.²¹ Die bekannten technischen Instrumente wie der Lügendetektor oder noch modernere computergestützte Verfahren zur Stimmanalyse folgen im Grunde demselben Prinzip: Das Innerste, wie verschlossen auch immer, dringt nach außen – und sei es auch nur in kleinsten Abweichungen der Stimme, des Pulsschlags oder der Augenbewegungen, die als Folge der alles entscheidenden Differenz zwischen dem Gesagten und dem dabei Gewußten auftreten. Nur wer mit Lügner zu tun hat, weiß deshalb, was es heißt, einem Menschen auf den Grund seines Herzens sehen zu wollen. Deshalb kann man sich mittlerweile auch schon Lügendetektoren für den Hausgebrauch kaufen, die auf akustische Signale reagieren und bei einem Telefongespräch mit dem Partner durch ein rotes Lämpchen anzeigen, wann dieser lügt, oder man kann sich einen amerikanischen Ratgeber kaufen, der verspricht, wie sich Unwahrheiten erkennen lassen und demjenigen, der diese Technik beherrscht, gleich verspricht, daß dadurch die Chance gegeben ist, das "Leben und [die] Beziehungen auf nachhaltige Weise positiv zu beeinflussen."²² Letzte Sicherheit aber ist kaum zu gewinnen. Alles physisch meßbaren Veränderungen, die eine Lüge indizieren können, können auch andere Ursachen haben. Die Provokation der Lüge besteht darin, daß sie das Innere eines Menschen als einen unendlichen Raum erscheinen läßt. Man ist nie damit am Ende zu wissen, daß der andere etwas weiß, was er nicht sagt. Noch die aufrichtigste Geste eines Freundes kann inszeniert sein, noch der ehrlichste Blick einer Geliebten kann der einer begabten

²⁰ Zwei Beispiele unter vielen: Stan B. Walters: Der kleine Lügendetektor. So erkennen sie Unwahrheiten und lassen sich nicht täuschen. München: mvg 2002; Marie-France Cyr: Die Wahrheit über die Lüge. Warum Menschen lügen und belogen werden wollen. Frankfurt/Main: mvg 2004

²¹ Uwe Füllgrabe, Irrtum und Lüge. Stuttgart: Boorberg, 1995

²² Walters, Der kleine Lügendetektor, S. 13

Schauspielerin sein, noch die tiefste Wahrheit einer Philosophie kann sich als gleißender Schein entpuppen.

Die von Augustinus vorgenommene Umstellung von Wahrheit auf Wahrhaftigkeit als jene Folie, vor der die Lüge sichtbar wird, eröffnet allerdings prinzipiell ein verwirrendes Feld des Verhältnisses von Wahrheit und Lüge. Denn wenn Wahrhaftigkeit als Übereinstimmung des nach Außen Gesagten mit dem im Inneren Geglauten gegeben ist, ergeben sich in Bezug zumindest auf Tatsachenwahrheiten folgende Möglichkeiten. Man kann lügen und dabei die Unwahrheit sagen; man kann aber auch lügen und dabei unwissentlich doch die Wahrheit sagen; man kann wahrhaftig sein und dabei doch eine Unwahrheit sagen; und man kann wahrhaftig sein und dabei auch die Wahrheit sagen. Ob das, was jemand gesagt hat, in einem faktischen Sinn stimmt oder nicht stimmt, kann so letztlich kein Kriterium dafür sein, ob jemand gelogen hat oder nicht gelogen hat. Aber auch die Differenz zwischen Ausgedrücktem und Geglauten bedarf, um als Kriterium der Lüge Gültigkeit zu beanspruchen, zumindest einer Ergänzung, die aus der kommunikativen Struktur der Lüge resultiert. Die Lüge, und das gehört zu ihrer Logik, hat eine Adressaten. Eine Äußerung ist eine Lüge, wenn damit jemand belogen, das heißt getäuscht werden soll.

Wie kann anderer hat Immanuel Kant versucht, die Lüge als eine Kommunikationsform zu kritisieren, die einem moralischen Subjekt unter keinen Umständen gestattet ist. Kant unterscheidet so aus guten Gründen eine "äußere Lüge", die an einen anderen gerichtet ist, und eine "innere Lüge", durch die ein Subjekt sich über sich selbst täuschen kann. Was die äußere Lüge betrifft, verwirft sie Kant mit ähnlichen Argumenten, wie sie schon Augustinus gebrauchte: Wer lügt, verwendet die Sprache gegen die Intention von Sprachlichkeit: "[...] die Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichtung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst."²³ Die Schärfe der Verurteilung der Lüge bei Kant beruht dabei auf dem konstituierenden Charakter der Vernunft für den Status des Menschen als Person, als Inhaber von Würde und Gegenstand von Achtung. Dieses Personsein ist letztlich daran gekoppelt, daß die Vernunft sich als Vernunft zum Ausdruck bringt, daß also zwischen Gedachten und Gesagtem keine Diskrepanz herrschen darf. Dieses Argument hat aber einen offen teleologischen Charakter: Es gehört zur natürlichen Zweckmäßigkeit von Sprache, daß damit das ausgedrückt werde, was der Sprechende denkt. Kants radikale Konsequenz, daß der Lügner in der Lüge sein Menschsein nur vortäuscht, ließe sich auch auf die paradoxe Formel bringen, daß in der Lüge Wahrhaftigkeit simuliert wird. Mit der Simulation der Wahrhaftigkeit wird aber auch jene Bedingung simuliert, die den Status einer Person ausmacht. Kommunikationstheoretisch betrachtet nähert sich auch diese Argumentation der Überlegung, daß die Lüge jede Kommunikation zerstört und, da Vernunftsubjekte sich nicht anders als kommunizierend begegnen können, diese Begegnung selbst damit tendenziell unmöglich wird.

Die Pflicht zur Wahrhaftigkeit als Folge des *kategorischen Imperativs* resultiert aus einer ähnlichen Denkfigur. Der kategorische Imperativ fordert ja, nur nach derjenigen Maxime zu handeln, von der man auch wollen kann, daß sie zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werde. Die allgemeine Zulassung der Lüge, in welchen Ausnahmesituationen auch immer, würde allerdings die Verständigung zwischen Menschen und damit das Menschsein selbst permanent in Frage stellen: "So werde ich bald inne, daß ich zwar die

²³ Kant, Metaphysik der Sitten, VIII, S. 563

Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen ändern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse."²⁴ Daraus resultiert Kants Degradierung des Lügners zur absoluten Unperson, die sich selbst durch die Lüge ihres Menschseins beraubt: "Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine bloß idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre."²⁵ Etwas plakativ formuliert ließe sich sagen, daß nach Kant der Lügner mit jeder Lüge immer auch die Idee der Menschheit verleugnet, jede Lüge also gleichsam eine Menschheitslüge ist.

Philosophisch vielleicht noch brisanter als Kants radikales Verdikt über die äußere Lüge ist seine Analyse der inneren Lüge, setzt diese doch die paradoxe Annahme voraus, daß ein Subjekt sich selbst belügen kann. Sie kappt die Annahme, daß die Lüge einen Adressaten braucht, genauer: sie modifiziert diese Annahme: der Adressat kann der Lügner selbst sein. Kants Erklärung für die Möglichkeit der inneren Lüge ist dann auch nicht ganz einfach: "Der Mensch als moralisches Wesen (homo noumenon) kann sich selbst als physisches Wesen (homo phaenomenon) nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck (der Gedankenmitteilung) nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung (declaratio) des ersteren gebunden und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet."²⁶ Innere Wahrhaftigkeit bedeutet also, sich selbst über die Beweggründe dessen, was man denkt, im Klaren zu sein und dabei keine Differenzen zulassen. "Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken", war für Kant dann auch eine Maxime jeder Vernunft.²⁷ Die Beispiele, die Kant für diese Möglichkeit der Selbsttäuschung anführt, erhellen schlagartig, worum es ihm geht: Wenn etwa jemand nicht an einen "künftigen Weltrichter", also an Gott glaubt, weil er diesen nicht in sich findet, aber trotzdem denkt, es könnte nicht schaden, sich in Gedanken zu ihm zu bekennen; oder wenn im umgekehrten Fall jemand sich seiner Verehrung Gottes und der moralischen Gesetze schmeichelt, in Wirklichkeit aber nur die Furcht vor der Strafe die "Triebfeder" seines Handelns ist.²⁸ In beiden Fällen deutet sich an, was den Wahrhaftigkeitsdiskurs der Moderne ganz wesentlich bestimmen wird: die Kenntnis des eigenen Tribschicksals als Bedingung der Identitätsgewinnung. Bei Kant, ausgerechnet bei ihm, wird schon deutlich, daß die Unkenntnis der eigentlichen Motive seines Denkens und Handelns nichts anderes als eine Selbsttäuschung, eine "innere Lüge" darstellen. Sein bewußtes Denken und die nicht ganz so bewußten Triebfedern des Handelns in Übereinstimmung zu bringen, ist für Kant allerdings kein therapeutisches, sondern ein moralisches Programm, dessen Befolgung allein die Selbstachtung als Quelle der Würde erfordert. Was in den psychotherapeutischen Umformungen dieses Programms davon geblieben ist, ist der quasi-moralische Imperativ, sich einer Analyse zu unterziehen, um über sein Tribschicksal Bescheid zu wissen. Die Mechanismen zur Erzeugung innerer Differenzen – Verdrängen und Vergessen – werden dabei dann zu Kandidaten einer moralischen Disqualifikation.

²⁴ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974, Bd. VII, S. 30

²⁵ Kant, *Metaphysik der Sitten*, VIII, S. 562f.

²⁶ Kant, *Metaphysik der Sitten*, VIII, S. 563f.

²⁷ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Werkausgabe hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977, Bd. XII, S. 549

²⁸ Kant, *Metaphysik der Sitten*, VIII, S. 564

Kants Rigidität hatte schon die Zeitgenossen abgeschreckt. Der moderne Diskurs der Lüge möchte in der Regel – sieht man von Immanuel Kant ab – auf die generelle Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, unter welchen Umständen auch immer, verzichten. Schon Autoren wie Hugo Grotius und Samuel Pufendorf hatten die Frage nach der Pflicht zur Wahrhaftigkeit hin zur Frage nach dem Recht auf Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit verschoben. Von einer wirklichen Lüge kann dieser Argumentation zur Folge nur dann gesprochen werden, wenn der Belogene auch tatsächlich das Recht hatte, die Wahrheit zu erfahren. John Milton hatte diese Überlegung in seine klassische Definition der Lüge eingebaut, nach der eine Lüge nur dann gegeben ist, "wenn jemand aus böser Absicht entweder die Wahrheit verdreht oder etwas Falsches sagt demgegenüber, dem er die Wahrheit zu sagen verpflichtet gewesen wäre", weil dieser ein Anrecht darauf hatte, was etwa auf den Feind in Kriegssituationen nicht zutrifft.²⁹

Jenseits des Kantischen Rigorismus war es im 19. Jahrhundert dann vor allem der junge Arthur Schopenhauer gewesen, der im Rahmen seiner eigenwilligen Darstellung der *Welt als Wille und Vorstellung* eine Theorie der Lüge formuliert hatte, die im akademischen moralphilosophischen Diskurs vielleicht nicht zuletzt wegen ihrer überraschenden Aktualität gerne übersehen wird.³⁰ Natürlich: Schopenhauer ist nur vor der Folie seiner pessimistischen Willensmetaphysik verstehbar, die vielleicht gerade wegen des derzeit verordneten Optimismus eine Reihe unangenehmer Einsichten bereit hält. Vorausgesetzt muß werden, daß der "Wille" bei Schopenhauer nicht – wie bei Kant – die Einheit von Vernunft und Freiheit repräsentiert, sondern, im Gegenteil, die Summe der Begierden und Triebe des Leibes darstellt, wie sie dem Bewußtsein erscheint. Der Wille: das ist der Leib, der leben will; der Wille: das ist die Bejahung des Lebens, die sich ganz basal als "Bejahung des Leibes" artikuliert.³¹ Aus dieser Bestimmung leitet dann Schopenhauer jene Erfahrung von Recht und Unrecht ab, die dann wiederum Grundlage seiner Theorie der Lüge sein wird. Auffallend dabei ist, daß die quasi-moralische Grunderfahrung bei Schopenhauer das erlittene Unrecht ist, aus dem sich dann erst die Rechtsvorstellungen entwickeln. Unrechtserfahrung braucht an sich kein Rechtsbewußtsein, denn, so Schopenhauer, es wird alles als Unrecht erfahren, was diese Lebensbejahung als ein Einbruch von außen, als Einbruch eines fremden Willens stört: "Der Unrechtleidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung seines eigenen Leibes, durch Verneinung derselben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geistigen Schmerz, der ganz getrennt und verschieden ist von dem daneben empfundenen physischen Leiden durch die Tat oder Verdruß durch den Verlust."³²

Dieses Unrecht als Negation eines Willens durch einen anderen drückt sich nach Schopenhauer am reinsten und extremsten im Kannibalismus aus, dann im Mord, dann in der physischen Gewalt, von der Verstümmelung bis zum Schlag, weiterhin in der Unterjochung, der Sklaverei, der Aneignung von fremden Eigentum, sofern dieses Resultat der Anstrengung des Willens ist. Ausgeübt werden diese Formen des Unrechts durch Gewalt oder durch List, die nach Schopenhauer moralisch gleich qualifiziert werden können. Sieht man vom Mord ab, geht es bei allen Formen dieses Unrechts darum – und Schopenhauer analysiert nun aus der Perspektive des Unrecht Tuenden, des Täters, nicht des Leidenden, des Opfers – den eigenen Willen einem anderen Willen aufzuzwingen. Dies kann unmittelbar durch physische Gewalt oder Gewaltandrohung geschehen; oder es kann durch List geschehen, und zwar "mittelst der

²⁹ John Milton, *De doctrina christiana*. Zit. nach: G. Bien: Lüge. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter† und Karl Gründer, Bd. 5, Sp. 540

³⁰ Weder Baruzzis *Philosophie der Lüge* noch Dietzschs *Kleine Kulturgeschichte der Lüge* berühren Schopenhauer.

³¹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Sämtliche Werke, hg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt/Main: Suhrkamp, Bd. I, § 60, S. 448

³² Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, § 62, S. 458

Motivation": "[...] dadurch, daß ich seinem Willen *Scheinmotive* vorschleibe, vermöge welcher er, *seinem* Willen zu folgen glaubend, *meinem* folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntnis ist; kann ich jenes nur durch Verfälschung seiner Erkenntnis tun, und diese ist die *Lüge*."³³ Lüge ist Motivation und Motivation ist Lüge.

Schopenhauers origineller Ansatz liegt darin, daß er erkennt, daß jemanden belügen in der Regel nicht nur bedeutet, ihm etwas anderes zu sagen, als was man selbst denkt oder für wahr hält, sondern den anderen in seinem Willen, sprich: in seinem Verhalten zu beeinflussen und zu steuern. Die Lüge bewirkt diese Verhaltenssteuerung, weil sie den anderen dazu bringt, etwas als seine Wahrheit zu akzeptieren, was nicht seine Wahrheit ist. Die Lüge schleicht sich also in das Bewußtsein des anderen ein, verändert dessen Erkenntnisvermögen und unterwirft sich dadurch seinem Willen. Motivation ist Lüge, weil sie für einen Willen Motive fingiert, die nicht die ursprünglichen Motive gewesen waren, aber nun als eigene Motive dieses Willens erscheinen und akzeptiert werden. Schopenhauers Demaskierung der Motivation eines Menschen als Form der Lüge trifft, ohne jede Einschränkung, alle Motivationspsychologie. Jemanden motivieren zu wollen bedeutet nicht nur, einen anderen Willen für seine eigenen Zwecke zu unterminieren, bedeutet nicht nur, dem anderen Motive zu unterschieben, die nicht seine sind, sondern – und hier ließe sich Schopenhauer mit Kant kurzschließen – stellt auch eine Form der Verachtung des anderen dar, da dessen Wille nicht als Wille akzeptiert, sondern, in welcher guten oder vermeintlich guten Absicht auch immer, überhaupt erst von außen konstruiert werden soll. Ob Unternehmer ihre Mitarbeiter oder Lehrer ihre Schüler "motivieren": Schopenhauers Analyse erlaubte es, diese Technik als das zu erkennen, was sie tatsächlich ist – eine sublimale Strategie der Unterwerfung im kaum mehr dechiffrierbaren Medium der Lüge.

Trotz dieser scharfen Kritik der Lüge ist Schopenhauer weit davon entfernt, die Lüge in jeder Situation für unzulässig zu erklären. Eine Aussageverweigerung etwa, in welcher Situation auch immer, ist für ihn keine Lüge und ohne Angabe von Gründen jederzeit zulässig: "Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d.h. einer Aussage überhaupt, ist an sich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge. Wer dem verirrtten Wanderer den rechten Weg zu zeigen sich weigert, tut ihm kein Unrecht; wohl aber der, welcher ihn auf den falschen hinweist."³⁴ In der Logik der Schopenhauerschen Argumentation ist dieses, etwas seltsame anmutende Bemerkung durchaus stimmig. Wer eine Wahrheit verweigert, ändert am Willen des anderen nichts: Dieser ist genauso klug, aber auch genauso souverän wie zuvor. Wer allerdings eine falsche Auskunft gibt, nach der sich der andere dann richtet, hat in dessen Willen, in sein Verhalten eingegriffen – und zwar gegen dessen Intention, zu dessen Nachteil. Die Lüge ist für Schopenhauer also abscheulich, wenn damit ein anderer Wille negiert werden soll – und nur solch eine Negation im Medium der Zeichen ist eine Lüge. In der intendierten Negation eines Willens liegt deshalb überhaupt die Grenze zwischen Recht und Unrecht, was Schopenhauer zu der delikaten Behauptung verführt, daß es wohl teuflisch und grausam genannt werden kann, wenn jemand bei eigenem Überfluß einem fremden Hungertod gelassen zuschauen kann, daß aber dabei kein Unrecht vorliegt: der fremde Wille wird vom eigenen nicht tangiert.

Recht aber entsteht, wo Unrecht, also der Zwang eines fremden Willens, abgewehrt werden will. "Wenn ein Individuum in der Bejahung seines eigenen Willens so weit geht, daß es in die Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen Willensbejahung eindringt und damit diese verneint; so ist mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und insofern von meiner Seite nichts mehr, als die Bejahung des in meinem Leibe wesentlich

³³ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 62, S. 461

³⁴ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 62, S. 462

und ursprünglich erscheinenden und durch dessen bloße Erscheinung schon implicite ausgedrückten Willens; folglich nicht Unrecht, mithin *Recht*."³⁵ Zur Wahrung dieses Rechts auf die Integrität und Bejahung des eigenen Willens sind alle zielführenden Maßnahmen erlaubt – bis hin zur Tötung des angreifenden Individuums. In diesen Situationen ist nach Schopenhauer auch die Lüge gestattet, wenn damit diese Verneinung abgewehrt und damit der eigene Wille behauptet werden soll – denn die Selbstbehauptung des Willens ist die oberste, alles Recht konstituierende *Maxime*. "In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, *Gewalt* gegen Andere zu gebrauchen, kann ich, nach Maßgabe der Umstände, eben so wohl der fremden Gewalt auch die *List* entgegenstellen, ohne Unrecht zu tun, und habe folglich ein wirkliches *Recht zur Lüge, gerade so weit, wie ich es zum Zwange habe*."

Die Beispiele, die Schopenhauer folgen läßt, sind zu pikant, als daß uns vorenthalten werden könnten: "Daher handelt Jemand, der einen ihn durchsuchenden Straßenräuber versichert, er habe nichts weiter bei sich, vollkommen recht: eben so auch Der, welcher den nächtlich eingedrungenen Räuber durch eine Lüge in einen Keller lockt, wo er ihn einsperrt. Wer von Räufern, z.B. von Barbaresken, gefangen fortgeführt wird, hat das Recht, zu seiner Befreiung, sie nicht nur mit offener Gewalt, sondern auch mit Hinterlist zu töten. - Darum auch bindet ein durch unmittelbare körperliche Gewalttätigkeit abgezwungenes Versprechen durchaus nicht; weil der solchen Zwang Erleidende, mit vollem Recht, sich durch Tötung, geschweige durch Hintergehung, der Gewaltiger befreien kann. Wer sein ihm geraubtes Eigentum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es sich durch List verschafft. Ja, wenn Jemand mein mir geraubtes Geld verspielt, habe ich das Recht falsche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, weil alles was ich ihm abgewinne mir schon gehört."

Schopenhauers Auseinandersetzung mit der Lüge erlaubt es, einige ihrer aktuellen Facetten schärfer zu sehen. Unter dem Blickwinkel der Schopenhauerschen Willensmetaphysik erschiene etwa der gesamte Bereich der Werbung, des Marketings und der PR als eine gigantische Lügenmaschinerie, bei der es darum geht, Menschen gegen ihren Willen dazu zu bringen, etwas so zu tun, daß sie glauben, es wäre ihrem freien Willensentschluß entsprungen. Ohne daß dieser Gedanke mit einer kulturpessimistischen Konsumkritik kurzgeschlossen werden muß, erlaubt er, darauf aufmerksam zu machen, was es bedeutet, eine Lüge zu entlarven, die so erfolgreich ist, daß sie nicht mehr als Lüge wahrgenommen werden kann. Man wird, um mit diesem Problem umzugehen, dann zu Nietzsches Überbietungsstrategie der Schopenhauerschen Lügenbestimmung greifen müssen, und die Lügen der bunten Werbewelt als Momente jener Illusionsmaschine begreifen, mit der sich der Wille am Ende selbst betrügt, um sich am Leben zu erhalten.

In der Frage der Rechtmäßigkeit der Lüge zur Beendigung eines erlittenen oder Abwehr eines drohenden Unrechts sind wir, dies sei einmal behauptet, *praktisch* Schopenhauerianer. Auch wenn Schopenhauer Szenarien entwirft, in der sich die einzelnen Willen gleichsam isoliert gegenüberstehen, scheint klar, daß dort, wo dies auch in zivilisierten Gesellschaften geschieht, seine Legitimationsfiguren von Gewalt und Lüge funktionieren. Dort, wo der Einzelne keine Zeit oder keine Gelegenheit hat, die Aufhebung erlittenen Unrechts an den Rechtsstaat zu delegieren, wird er das Recht der Lüge wie das Recht auf Notwehr für sich in Anspruch nehmen. Daß dies für Staaten in noch höherem Maße gilt, wußte Schopenhauer – und sah genau darin das Problem. Niemandem fiel es ein, moralisch gegen Geheimdienste zu argumentieren – die doch in hohem Maße die Aufgabe haben, den Gegner mit Lügen, die er für eine Wahrheit halten soll, zu versorgen. Wer den Angriff der USA auf den Irak für

³⁵ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, § 62, S. 464

moralisch gerechtfertigt hielt, hat in der Regel auch deren Lügen und Desinformationsstrategien affirmiert; von jemanden, der überzeugt ist, das politisch und moralisch Richtige zu tun, in militärisch-strategischen Situationen Wahrhaftigkeit zu fordern, wäre blanker Nonsense. Es kommt alles darauf an, wo das Recht und wo das Unrecht liegt. Wer immer die Kriegslügen von George W. Bush und Tony Blair kritisiert, kann mit dem Satz: *Aber Sie finden doch auch, daß es gut ist, daß Saddam Hussein weg ist* zum Schweigen gebracht werden. Auf eine vertrackte Art finden wir uns in einer Situation, in der, ganz im Gegenteil zu Nietzsches Annahme, über Wahrheit und Lüge nicht mehr außermoralisch, sondern vielleicht überhaupt nur mehr moralisch gesprochen werden kann. Das moralisch nobilitierte Ziel entscheidet über die Akzeptanz der Lüge. Möglich aber, daß Nietzsche zumindest mit seiner These vom Willen zum Schein recht hatte. Vielleicht störte uns an den Kriegslügen der Amerikaner und Briten gar nicht so sehr, daß es Lügen waren. Eine Lüge, die hilft, eine blutrünstigen Diktator zu beseitigen und Ölvorräte zu sichern, können wir - solange wir weder Augustiner noch Kantianer sind - im Prinzip wohl verzeihen, vielleicht störte uns einfach, daß so plump, so unelegant, so vordergründig und so leicht durchschaubar gelogen wurde. Vielleicht lag der eigentliche Skandal darin, daß man es für nicht nötig befand, dem moralischen Gewissen der westlichen Welt eine bessere Show zu gönnen. Bei Nietzsche heißt es an einer Stelle in *Jenseits von Gut und Böse*: "Nicht dass du mich belogst, sondern dass ich dir nicht glaube, hat mich erschüttert."³⁶ Wir werden vielleicht weniger durch die Tatsache erschüttert, daß wir belogen werden, sondern von dem Moment, in dem wir aufhören diese Lügen zu glauben.

Triumphiert also letztlich doch immer die Lust an der Unwahrheit? Haben Wahrheit und Wahrhaftigkeit keine Chance in einer Welt, die den Nietzscheanischen Willen zum Schein zum Programm ihrer medialen Inszenierungen gemacht hat? Bei all der Freude an den illusionären und fiktionalen Welten, die wir mehr oder weniger gekonnt im privaten und im öffentlichen Raum bauen, darf eines nicht vergessen werden: Diese Lust an der Illusion hat ihrerseits eine Wissen um die Differenz von Wahrheit und Lüge, von Wahrhaftigkeit und Täuschung zur Voraussetzung. Gerade weil es zum Wesen der Lüge gehört, daß sie diese Differenz signalisiert, wird es auch den Willen zur Wahrheit geben, wird es Versuche geben, herauszufinden, was die Menschen jenseits ihrer Selbstinszenierungen wirklich auf ihren Herzen tragen. Es ist die Wahrheit, die der Lüge erst ihre anregende Schärfe gibt. Daß jede Lüge Gefahr läuft, als Lüge entlarvt zu werden, daß jede Behauptung und jede Selbstdarstellung eines Menschen auch eine Lüge sein könnte, erhöht den Reiz dieses Spiels, gibt ihm vielleicht überhaupt erst seine Würze. Ohne die Wahrheit wäre die Lüge schal, weil letztlich undurchschaubar. Die Welt wäre dann erst recht so, wie sie eben ist. Mit Wahrheiten und Lügen, mit Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit rechnen zu müssen, setzt erst jene Energien frei, denen wir nicht einen Gutteil unserer Künste und Wissenschaften verdanken, sondern auch einen Großteil der Paradoxien unserer Kommunikation. Die Lust an der Unwahrheit wird vielleicht dort am intensivsten erfahren, wo die Wahrheit wie ein Damoklesschwert über uns hängt.

³⁶ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 104