Zur Kritik der Ehrlichkeit

À propos de la critique de la sincérité

On the critique of sincerity

Rainer Nägele

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ceg/1718>

DOI : 10.4000/ceg.1718

ISSN : 2605-8359

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 113-122

ISSN : 0751-4239

Référence électronique

Rainer Nägele, « Zur Kritik der Ehrlichkeit », *Cahiers d'Études Germaniques* [Online], 67 | 2014, Online
erschienen am: 17 Dezember 2017, abgerufen am 04 November 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ceg/1718> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceg.1718>

Zur Kritik der Ehrlichkeit

Rainer NÄGELE

Yale University

Die Lüge ist nicht in den zehn Geboten untersagt

Walter Benjamin¹

*N'allez pas vouloir être si honnête homme
que vous donniez à autrui l'envie d'être méchant.*

Baltasar Gracián²

Was hier als Motto den folgenden Überlegungen vorangestellt ist, mag manche, die in der Kindheit mit christlichen Katechismen traktiert wurden, überraschen. Hatte man dort doch gelernt: achtes Gebot: „Du sollst nicht lügen“. Benjamins apodiktischer Satz im Kontext mehrerer Notizen zum Komplex der Lüge ist aber keineswegs aus der Unkenntnis der zehn Gebote geschrieben, sondern macht eine höchst problematische Verkürzung und Verallgemeinerung dessen, was in der hebräischen Bibel tatsächlich steht, rückgängig. Dort heißt es nämlich, im deutschen Wortlaut der Zürcher Bibel: „Du sollst nicht als falscher Zeuge aussagen gegen deinen Nächsten.“³ Das Gebot bezieht sich auf eine sehr spezifische sozial-juristische Situation und nicht auf das Lügen schlechthin, wie auch Martin Klopfenstein anmerkt:

Nicht umsonst untersagt der Dekalog nicht das Lügen im allgemeinen, sondern sozusagen das Paradigma, den gewichtigsten, härtesten, greifbarsten und häufigsten Fall davon: das Lügenzeugnis vor Gericht, wo es konkret um Recht, Ehre oder gar Leben des Nächsten geht. Eindrücklich bringt der Dekalog viel

¹ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, Bd. VI, S. 63.

² Baltasar GRACIÁN, *Traité des politiques, esthétiques, éthiques*, présentés et traduits par Benito Pelegrín, Paris, Seuil, 2005, S. 351.

³ Exodus 20, 16 (Zürcher Bibel 2007). In seiner sehr detaillierten Analyse über den Begriff der Lüge in der hebräischen Bibel übersetzt Martin Klopfenstein die Stelle: *Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als Lügenzeuge (vor Gericht) aussagen* (Martin KLOPFENSTEIN, *Die Lüge nach dem alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung*, Zürich/Frankfurt a.M., Gotthelf-Verlag, 1964, S. 18).

direkter als Hammurapi den Nächsten zur Sprache. Der Nächste ist es, dem der Rechtsschutz gilt, der Nächste wiederum, dem durch falsche Zeugenschaft eben dieser Schutz entzogen wird.⁴

Lügen werden in der hebräischen Bibel höchst differenziert behandelt. Wenn das falsche Zeugnis vor Gericht, das Unschuldige um Recht und Leben bringen und Schuldige triumphieren lassen kann, dem Verbot verfällt, so können andererseits exemplarische Figuren und Patriarchen ungestraft lügen, darunter die Urväter des jüdischen Volkes Abraham und Jakob. Jakobs Lüge und List, die ihm an Stelle Esaus den väterlichen Segen für den Erstgeborenen einbringt, kann sich durchaus mit dem andern großen Helden der abendländischen Kultur, dem listigen, vielgewandten Odysseus messen. Und Jakobs zweitjüngster Sohn, Joseph, ist auch in dieser Hinsicht seines Vaters würdigster Sohn.⁵

Sogar Gott selbst kann sich zum Lügegeist machen, zumindest ihn benutzen:

Ich will hingehen und ein Lügegeist sein (od. werden) im Mund aller seiner (sc. Ahabs) Propheten.

Und nun, siehe, hat Jahwe einen Lügegeist in den Mund all dieser deiner Propheten gelegt...⁶

Erst in der späteren Tradition und dann vor allem im Christentum geraten Lüge und List unter absolute Verbot. Jesus selber freilich scheint da noch ambivalenter. Er, der sich die Wahrheit und das Leben nennt, gibt auch den Auftrag, nicht nur sanft wie die Tauben, sondern auch listig wie die Schlange zu sein. Eine Lebensweisheit, die der listenreiche Jesuit Baltasar Gracián auf seine Weise variiert (ich zitiere die ausgezeichnete französische Übersetzung von Benito Pelegrín):

Alternez la finesse du serpent avec la candeur de la colombe. Rien n'est plus facile à tromper qu'un homme de bien; celui qui ne ment jamais est très crédule et celui qui ne trompe jamais est toujours confiant. L'on n'est pas toujours trompé parce que l'on est bête, mais souvent parce que l'on est bon.⁷

Bei Augustinus ist davon nicht mehr die Rede. Der Kirchenvater hat alle Mühe, mit Jakobs Lüge und List zurecht zu kommen. Er tut, was auch die Späthellenisten mit den ihnen peinlichen Geschichten Homers und anderer

⁴ *Ibid.*, S. 19.

⁵ Zu einer ausführlichen Liste der Lügen, von denen die hebräische Bibel berichtet vgl. KLOPFENSTEIN, *Die Lüge*, S. 338-352.

⁶ 1 Kön. 22, 22f (Übersetzung nach Martin KLOPFENSTEIN, *Die Lüge*, S. 96). Die Zürcher Bibel übersetzt: „Und er [der Geist] sprach: Ich werde hinausgehen, und ich werde ein Lügegeist sein im Mund aller seiner Propheten. Da sprach er: Überrede ihn, du kannst es! Geh hinaus und mach es so! Und nun sieh, allen diesen deinen Propheten hat der Herr einen Lügegeist in den Mund gelegt...“

⁷ GRACIÁN, *Traité des politiques*, S. 350.

Mythenüberlieferungen taten: man darf das, so ihre Argumentation, nicht wörtlich nehmen, sondern muss es allegorisch und symbolisch umdeuten.

Es kann hier nicht darum gehen, eine ausführliche Geschichte dieser Entwicklungen, die übrigens keineswegs linear verlaufen, zu geben. Das Interesse liegt hier sehr viel mehr an zwei entgegengesetzten Modellen, wo der Ort der Lüge im menschlichen Handeln und Sprechen anzusiedeln ist. Wenn im einen Modell die Lüge zwar nicht einfach valorisiert wird, aber ihren unabweislichen, wenn auch immer wieder wechselnden Ort hat, so will das andere Modell sie kategorisch ins Nichts und ins Böse verbannen. Dies hat dann besonders interessante Auswirkungen auf die Sprachtheorien: wenn im zweiten Modell die Lüge als Unterminierung und Verfälschung dessen auftritt, was Sprache wesentlich sein soll, so erscheint gerade die Möglichkeit der Lüge in einer linguistischen Weiterführung des ersten Modells als konstitutiv für die Struktur der Sprache.⁸

Die absolute Negation der Lüge und entsprechend die pathetische Rhetorik von Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit garantieren selbstverständlich keine entsprechende Praxis, weder im Christentum noch in der bürgerlichen Gesellschaft, wo diese Rhetorik sich besonders eingenistet hat und auch gegenwärtig von Politikern besonders privilegiert wird. Der Verdacht: je pathetischer die Rhetorik der Ehrlichkeit, desto verlogener die politische Praxis, ist nicht von der Hand zu weisen. Tatsächlich hat die Kritik an dieser Rhetorik ihre eigene Geschichte, von der hier, der Kürze wegen eher anekdotisch, einige Momente in Erinnerung zu rufen sind.

Ich konzentriere mich zunächst auf das 18. Jahrhundert und hier wiederum vor allem auf das deutschsprachige, wo die Rhetorik und das Pathos der Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit besonders ausgeprägt sich zeigen. Es zeichnen sich dabei drei Ebenen ab: eine psychologische, wo eine intensiv verstandene Innerlichkeit gegenüber einer immer möglichen täuschenden Äußerlichkeit Garant der Wahrheit und Authentizität sein soll; eine soziologische, wo der ehrliche Bürger dem täuschenden und fintenreichen Aristokraten und Diplomaten entgegensteht; und schließlich eine nationalistische, besonders deutsche Entgegensetzung des aufrichtigen, groben und grad herausprechenden deutschen Biedermanns gegen die ach' so gewandten, höflichen, täuschenden Welschen.

Was hier als psychologische und soziologische Ebene differenziert wird, ist historisch gleichzeitig aufs engste verknüpft. Die Privilegierung der Innerlichkeit als Quelle und Garant der Wahrheit erreicht im bürgerlichen

⁸ Man vgl. etwa die witzige Definition der Semiotik bei Umberto Eco: „Also ist die Semiotik im Grunde die Disziplin, die alles untersucht, was man zum Lügen verwenden kann. Wenn man etwas nicht zum Aussprechen einer Lüge verwenden kann, so läßt es sich umgekehrt auch nicht zum Aussprechen der Wahrheit verwenden: Man kann es überhaupt nicht verwenden um ‚etwas zu sagen‘. Ich glaube, daß die Definition einer ‚Theorie der Lüge‘ ein recht umfassendes Programm für eine allgemeine Semiotik sein könnte.“ (Umberto ECO, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, übersetzt von G. MEMMERT, München, Hanser, 1991, S. 26).

18. Jahrhundert ihren Höhepunkt. Freilich hat sie eine lange Vorgeschichte. Impliziert ist diese Struktur bereits in der berühmten Definition der Lüge bei Augustinus: *mendacium est enuntiatio cum voluntate falsum enuntiandi*⁹. Lüge ist eine Aussage, die willentlich eine falsche Aussage macht. Bereits bei Augustinus also ist das Kriterium der Wahrheit eine gewisse Innerlichkeit, entscheidend die innere Intention, nicht die objektive Äußerung. Harald Weinrich, der diesen Satz von Augustinus zitiert, nimmt diese Definition mehr oder weniger als Leitfaden der Lüge, indem er das Meinen und die Meinung als Maßstab nimmt. Nietzsche freilich hat gegen diese letztlich sehr naive Auffassung seine Einwände erhoben:

Es ist schon lange von mir zur Erwägung anheimgegeben worden, ob nicht die Überzeugungen gefährlichere Feinde der Wahrheit sind als die Lügen (Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 54 und 483). Diesmal möchte ich die entscheidende Frage tun: besteht zwischen Lüge und Überzeugung überhaupt ein Gegensatz?¹⁰

Nietzsches (rhetorische) Frage nimmt vorweg, was dann bei Freud eines der Axiome der Psychoanalyse wird und bei Autoren wie Ibsen im Motiv der ‚Lebenslüge‘ zu einem der Leitmotive der Moderne wird. Nichts verlogener als die grundehrlichen Überzeugungen der bürgerlichen Stützen der Gesellschaft.

Aber bleiben wir zunächst noch bei der Vorgeschichte dieser Verortung der Ehrlichkeit und Wahrheit – die Verknüpfung dieser beiden Konzepte ist selbst schon symptomatisch – in einem Authentizität gewährenden Innern. Aus den vielfältigen Zeugnissen seien hier nur drei evoziert.

Emphatisch verteidigt Hamlet in der zweiten Szene des ersten Aktes die Authentizität seiner Trauer, zunächst in der traditionellen metaphysischen Entgegensetzung von Sein und Schein. Auf die Frage seiner Mutter, „Why seems it so particular with thee?“, antwortet Hamlet mit Entrüstung: „*Seems, madam? Nay, it is. I know not ,seems‘.*“ Sogleich erhält aber diese Entgegensetzung von Sein und Schein eine spezifische Differenzierung zwischen bloßen äußern Zeichen und wahren inneren Sein. Mit gekonnter rhetorischer Virtuosität entwirft Hamlet seine Konstruktion von scheinhafter Äußerlichkeit und wahren Sein im Innern:

‘Tis not alone my inky cloak, good mother,
Nor customary suits of solemn black,
Nor windy suspiration of forc’d breath,
No, nor the fruitful river in the eye,
Together with all forms, moods, shapes of grief,
That can denote me truly. These indeed seem,
For they are actions that a man might play;

⁹ Zitiert in Harald WEINRICH, *Linguistik der Lüge. (Kann Sprache die Gedanken verbergen?)*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1966, S. 13.

¹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist* § 55, in *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, München, Hanser, 1966, Bd. II, S. 1222.

But I have that within which passes show
Those but the trappings and the suits of woe. (I.2, 76-86)

Alle äußeren Zeichen der Trauer – Kleider, Mine, Tränen, Gestik – stehen unter dem Verdacht, sie könnten bloß gespielt sein. Hamlet dagegen beruft sich auf etwas „within that passes show“, ein Inneres jenseits aller Show. Freilich nimmt diese virtuose Rhetorik ironische Züge an in einem Stück, wo Theater und Schauspiel allgegenwärtig sind und nicht zuletzt den Charakter des Haupthelden ins Undurchsichtige verhüllen. Unentscheidbar wird im Verlauf des Stückes, was Hamlet spielt und was er ‚ist‘. Er selbst, wenn hier das Wort ‚selbst‘ noch anwendbar ist, muss später, nachdem er eine Schauspieltruppe eingeladen hat durch das Medium des Schauspiels, die Wahrheit ans Licht zu bringen, entscheiden, ob nicht die gespielte Trauer des Schauspielers um Hekuba vielleicht mehr Wahrheit hat als seine eigene jenseits der Show.

Überraschender noch erscheint die Entgegensetzung von wahrem Innern und äußerem Schein in einer Zeit und Kultur, die vor allem in der deutschen bürgerlichen Welt des 18. Jahrhunderts als der Inbegriff des bloßen Scheins galt, nämlich in der französischen Aristokratie des 17. Jahrhunderts und deren Darstellung auf der klassischen französischen Bühne. Und doch stellt in Corneilles *Le Menteur* Clarice die Frage der Wahrheit in eben jener Terminologie, die dann im 18. Jahrhundert die dominierende sein wird:

Mais pour le voir ainsi qu'en pourrai-je juger?
J'en verrai le dehors, la mine, l'apparence,
Mais du reste, Isabelle, où prendre l'assurance?
Le dedans paraît mal en ces miroirs flatteurs,
Les visages souvent sont de doux imposteurs,¹¹

Die Worte werden freilich in einer Komödie gesprochen, und am Ende kommt der Lügner, wenn auch nicht ganz ungestraft, doch beinahe glücklich davon.

Derartige Ambivalenzen und Doppelbödigkeiten wie in Shakespeares *Hamlet* und Corneilles *Le Menteur* werden dann bei Kant radikal aufgehoben. Hier gibt es nichts mehr zu deuten und zu deuteln. Nicht ganz zufällig artikuliert Kant seine radikalste Position und Opposition gegen jede Form der Lüge in einer polemischen Schrift gegen den Franzosen Benjamin Constant.¹² Kant polemisiert in seinem kurzen Text gegen eine gegen ihn gerichtete Polemik von Benjamin Constant, den er gleich am Anfang zitiert:

Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit

¹¹ Pierre CORNEILLE, *Le Menteur*, II.2, v. 404-408, in *Œuvres complètes*, textes établis, présentés et annotés par Georges Couton, Paris, Gallimard, 1984.

¹² Immanuel KANT, „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, in KANT, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 637-643.

machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Grundsatz gezogen hat, der so weit geht zu behaupten: dass die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragt, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde.

Und Kant zitiert Constant weiter mit folgender Überlegung: „Die Wahrheit zu sagen, ist also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf Wahrheit hat. Kein Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die andern schadet.“¹³ In seiner Gegenargumentation verschiebt Kant zunächst den Begriff der Wahrheit auf den der subjektiven Wahrhaftigkeit:

Zuerst ist anzumerken, daß der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn ist. Man muß vielmehr sagen: der Mensch habe ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit (*veracitas*), d.i. auf die subjektive Wahrheit seiner Person. Denn objektiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde so viel sagen als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf seinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falsch sein solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde.¹⁴

Es stellt sich freilich die Frage, ob nicht die ‚seltsame Logik‘ auf Kants Seite ist, denn es geht in Constants Argument keineswegs darum, dass ein Satz willkürlich als wahr oder falsch gilt, sondern ob es erlaubt ist, zum Schutz einer andern Person, einen falschen Satz zu sagen. Freilich kann man Kant logische Konsequenz nicht absprechen. Die Frage bleibt nur, was passiert, wenn logische Konsequenz unvermittelt auf praktische Konsequenz übertragen wird. Sie wird dann sehr schnell tödlich, wenn Kant tatsächlich fordert, dass eine Lüge auch dann nicht erlaubt ist, wenn man einen Freund in seinem Haus vor einem Mörder versteckt. Man muss das nur einmal konkretisieren und sich fragen, was das für jene bedeutet hätte, die in der Nazizeit Juden und andere Verfolgte vor den Nazimördern zu verstecken suchten.

Kants geradezu halsbrecherische Kasuistik, sich da herauszureden, ist in ihrer kindlichen Naivität – aber Kinder sind grausam – geradezu rührend:

Es ist doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder, auf die Frage, ob der von ihm Angefeindete zu Hause sei, ehrlichweise mit Ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist, und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die Tat also nicht geschehen wäre; hast du aber gelogen, und gesagt, er sei nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und sein Tat an ihm verübte: so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden.¹⁵

Freilich muss man dann die Frage stellen, ob das nicht letzten Endes genau die Logik von Goethes *Iphigenie* ist? Der Unterschied liegt aber darin,

¹³ *Ibid.*, S. 637.

¹⁴ *Ibid.*, S. 637f.

¹⁵ *Ibid.*, S. 639.

dass Goethes Schauspiel keine Maxime des Handelns aufstellt, sondern ein menschliches Ideal: wie schön wäre es, wenn es so etwas gäbe. Iphigenies Handeln vermeidet nur knapp die tödliche Tragödie. Nur ein letztlich kaum berechenbarer Zufall, Thoas' im letzten Moment sich durchsetzende „Menschlichkeit“ rettet den Bruder. Wenn Kant dagegen in seinem halsbrecherischen Beispiel sich auf den Zufall beruft, der alles gut machen könnte, kann er das nur gegen seine eigene ethische Logik der Konsequenz tun.

Es ist allerdings damit bei weitem noch nicht alles, und vielleicht sogar noch fast nichts, zu Kants radikaler Forderung gesagt, und gewiss nicht das letzte Urteil. Hier weiter zu denken und zu gehen, könnte auf seltsame Pfade führen, die möglicherweise in Regionen führten, die Kierkegaards religiösen Paradoxen näher sind als den von Kant geforderten rationalen Grenzen.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts kommt zunehmend dann die selbstüberzeugte Ehrlichkeit, was Kant „Wahrhaftigkeit“ (*veracitas*) nannte, unter Verdacht. Baudelaire und Nietzsche, später dann Ibsen gehören zu den scharfsinnigsten Kritikern der bürgerlichen Ehrlichkeit. In einer fast unscheinbaren Verschiebung der Augustinischen Definition der Lüge verortet Nietzsche die Lüge genau da, wo die Ehrlichkeit sich zur Schau stellt:

Ich nenne Lüge: etwas *nicht* sehn wollen, das man sieht, etwas nicht *so* sehn wollen, wie man es sieht: ob die Lüge vor Zeugen oder ohne Zeugen statthat, kommt nicht in Betracht. Die gewöhnlichste Lüge ist die, mit der man sich selbst belügt, des Belügen andrer ist relativ der Ausnahmefall.¹⁶

Zwar scheint zunächst mit dem „*nicht* sehn wollen“ und dem „*nicht so* sehn wollen“ das Augustinische *cum voluntate* sich noch einmal zu bestätigen, indem es den Ort der Lüge in der Intention des Subjekts ansiedelt. Aber dieser Ort ist in Nietzsches Definition radikal verschoben. Das Wollen bei Nietzsche ist anderswo als die *voluntas* bei Augustinus, die Harald Weinrich symptomatisch mit dem Bewusstsein identifiziert: „Lüge ist erst da, wo das Andersreden von einer bewußten Täuschungsabsicht begleitet ist.“¹⁷ Was Nietzsche konstatiert, ist, mit Benjamin zu sprechen, eine objektive Verlogenheit, die durchaus mit einer grundehrlichen subjektiven Überzeugung Hand in Hand gehen kann. Carlyle ist für Nietzsche ein Paradebeispiel solch verlogener Ehrlichkeit:

Eine beständige leidenschaftliche *Unredlichkeit* gegen sich – das ist sein [Carlyles] *proprium*, damit ist und bleibt er interessant. – Freilich, in England wird er gerade wegen seiner Redlichkeit bewundert.¹⁸

¹⁶ NIETZSCHE, *Der Antichrist* § 55, S. 1222.

¹⁷ WEINRICH, *Linguistik der Lüge*, S. 13.

¹⁸ NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, „Streifzüge eines Unzeitgemäßen“ § 12, in *Werke in drei Bänden*, Bd. II, S. 908.

Nietzsches Kritik der Ehrlichkeit nimmt vorweg, was Benjamin später von seinem Freund Heinle zitiert: „Ich verkehre nicht mit jemandem, der seine Ehrlichkeit nach außen verlegt.“¹⁹ In Nietzsches Version lautet das:

alles, was sich heute als „guter Mensch“ fühlt, ist vollkommen unfähig, zu irgendeiner Sache anders zu stehn als unehrlich-verlogen, abgründlich-verlogen, aber unschuldig-verlogen, treuherzig-verlogen, blauäugig-verlogen, tugendhaft-verlogen.²⁰

Vorweggenommen ist Nietzsches Kritik in mancher Weise schon bei Heinrich Heine, der auf seine witzige Weise den sprichwörtlich gewordenen Satz des Baccalaureus in Goethes *Faust* – „Im Deutschen lügt man, wenn man höflich ist“ (v. 6771) – variiert:

Die Männer waren alle so höflich, und die schönen Frauen so lächelnd. Gab mir jemand unversehens einen Stoß, ohne gleich um Verzeihung zu bitten, so konnte ich darauf wetten, daß es ein Landsmann war, und wenn irgend eine Schöne etwas allzu säuerlich aussah, so hatte sie entweder Sauerkraut gegessen, oder sie konnte Klopstock im Original lesen.

Und von der deutschen Grobheit heißt es dann weiter:

so ein Flegel meint, er müsse uns das Angenehme verschweigen, und seine deutsche Offenheit verpflichte ihn, nur widerwärtige Dinge uns ins Gesicht zu sagen. In den Sitten und sogar in der Sprache der Franzosen ist so viel köstliche Schmeicheley, die so wenig kostet, und doch so wohlthätig und erquickend. Meine Seele, die arme Sensitive, welche die Scheu vor vaterländischer Grobheit so sehr zusammengezogen hatte, erschloß sich wieder jenen schmeichlerischen Lauten der französischen Urbanität. Gott hat uns die Zunge gegeben, damit wir unsern Mitmenschen etwas Angenehmes sagen.²¹

Eigentümlich zwiespältig spielen in Grillparzers *Weh dem der lügt* höflicher Schein, den der Bischof Gregor von Chalon durchaus positiv von der Rohheit „Im Rheingau, über Trier weit hinaus“ abhebt, und eine Kantische ethische Rigorosität absoluter Wahrhaftigkeit zusammen.²² Auf Leons Einwand: „Und wenn nun Euer Neffe drob, [d.h. ohne List und Lüge] vergeht?“, antwortet der Bischof kompromisslos: „So mag er sterben und ich sterbe mit.“²³ Gegen solche tödliche Wahrheitsliebe hat nicht nur Ibsen in der *Wildente* seinen Protest erhoben. Benjamin geht noch einen Schritt weiter und erhebt die Lüge unter Umständen geradezu zur Pflicht:

¹⁹ BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, S. 61.

²⁰ NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* III § 19, in *Werke in drei Bänden*, Bd. II, S. 878.

²¹ Heinrich HEINE, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* (DHA), hrsg. von Manfred Windfuhr, Bd. 15 („Geständnisse, Memoiren und kleinere autobiographische Schriften“), bearb. von Gerd Heinemann, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1982, S. 24f.

²² Franz GRILLPARZER, *Weh dem der lügt* [1. Aufzug], in *Werke in zwei Bänden*, hrsg. von Friedrich Schreyvogel, Luzern, Schweizer Volks-Buchgemeinde, o.J., Bd. II, S. 654.

²³ *Ibid.*, S. 655.

Andrerseits aber denunziert sich jedwede revolutionäre Bewegung, welche nicht die Lüge methodisch ihren Anhängern als Grundlage ihres Kampfes zur Pflicht macht als unfrei und von den gefährlichsten Suggestionen der Machthaber fasziniert. Diese sind die Anmutung der Ehrlichkeit sowie des sogenannten Mutes der Überzeugung an den Gegner. Beide laufen nur darauf hinaus, diesen wehrlos in ihre Hände zu liefern, [...]²⁴

Freilich ist der Benjaminsche Standpunkt komplex und kennt methodisch zwei radikale extreme Pole. Wenn einerseits die Lüge geradezu als Pflicht und „diätetische Lebensnotwendigkeit“ erscheint, scheint dahinter eine umso strengere Intention auf Wahrheit auf, die freilich nur in seltensten Fällen einlösbar ist. Wo dies letztere nicht der Fall ist, wird Ehrlichkeit in Benjamins Sicht unappetitlich:

Die Lüge ist diätetische Lebensnotwendigkeit für jeden Menschen, dem nicht ständig ohne Unterbrechung die letzte strenge Intention auf Wahrheit gegenwärtig ist. Werden ohne sie die Sachverhalte berührt, so entsteht eine Verschmutzung und Verstopfung des Lebens. Nicht zufällig, daß das schrankenlose Alles-Heraus-Sagen sich nicht selten bei Menschen findet, die auch äußerlich unreinlich sind (Vegetarier-Typus); Gegensatz hierzu der äußerlich gepflegte Typus des Diplomaten.²⁵

Zugespitzt hat im zwanzigsten Jahrhundert noch einmal Heiner Müller in seiner *Philoktet*-Bearbeitung den Konflikt zwischen Ehrlichkeit, absoluter Treue zu sich selbst einerseits und List und Lüge andererseits inszeniert.²⁶ Die Positionen sind hier aufgeteilt zwischen dem Wahrheitsfanatiker Philoktet und dem listigen Odysseus mit Neoptolemos als schwankende Figur zwischen den beiden. Die westdeutsche Kritik hat, zum Teil noch bis heute, fast durchgehend Philoktet zum tragischen Helden erhoben, der von einem stalinistischen Odysseus überlistet und in den Tod getrieben wird. Gegen diese moralisierende Allegorisierung des Stücks hat Müller mit Recht sich gewehrt. Wichtiger aber als die Selbstinterpretation des Autors sind Sprache und Konstruktion des Stücks, die einer genaueren Lektüre eine sehr andere Konstellation der Dinge eröffnen. Im Unterschied nämlich zu *Philoktet*, der in blinder Vernichtungswut alles zerstören möchte, alle Züge eines narzisstisch verwundeten Terroristen aufweist, möchte Odysseus vieles bewahren, sich selbst und andere, gerade weil er weiß, dass er mit den Seinen zu den Schlächtern gehört, und mehr noch weil er in uranfänglicher Traurigkeit von der unerbittlichen Sterblichkeit der Kreaturen weiß. Er weiß, dass für ihn ebenso gilt, was er Neoptolemos schon am Beginn des Stücks warnend entgegenhält: „Nicht von der Art die nachwächst ist dein Fleisch“.²⁷

²⁴ BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, S. 63.

²⁵ *Ibid.*, S. 62.

²⁶ Ausführlich dazu: Rainer NÄGELE, „Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. Kleiner Kommentar zu Heiner Müllers *Philoktet*“ in Wolfgang STORCH/ Klaudia RUSCHKOWSKI (Hrsg.), *Die Lücke im System*, Berlin, Verlag Theater der Zeit, 2005.

²⁷ Heiner MÜLLER, *Werke 3. Die Stücke 1*, hrsg. von Frank Hörmigk, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, S. 293.

Freilich geht es nicht darum, jetzt den listenreichen Odysseus zum strahlenden Helden zu verklären. Wir stehen hier am Schluss wieder, wie schon am Anfang bemerkt, nicht vor einer simplen Alternative zwischen Wahrheit und Lüge, sondern sind hineingezogen in deren dialektische Verschlingungen. Deren Logik kann vielleicht am besten in einer Struktur komprimiert ausgedrückt werden, die bei Freud und der von ihm begründeten Psychoanalyse ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat, die in zwei paradoxen Axiomen sich artikulieren lässt: 1) Kein Mensch kann nicht nicht die Wahrheit sagen. Jeder Satz, jedes Wort, jede Silbe, wie verrückt sie auch sich geben mögen, sind wahr. 2) Jeder Satz, jedes Wort, jede Silbe, wie vernünftig, wie wahr, wie ehrlich sie sich geben mögen, sind gelogen.

Es gibt keinen entschiedenen Ausweg aus diesem Paradox. Die beiden Axiome begründen in jedem Moment unser sprechendes Dasein.