

Austriana

Biblioteka Austriana
I. kolo: Filozofija, 3. knjiga

Konrad Paul Liessmann: *Budućnost dolazi!*
O sekulariziranim očekivanjima spasenja i razočaranju u vezi s tim
Eseji

Naslov originala: *Zukunft kommt!*
Über sekularisierte Heilserwartungen und ihre Enttäuschung
Essays

Copyright © Konrad Paul Liessmann

Copyright © za hrvatsko izd. (2008) Alinea (Zagreb) i Samir Osmančević (Filozofija.net – Graz) – uz dopuštenje K. P. Liessmanna

Sva prava pridržana. Niti jedan dio knjige nije dopušteno kopirati, koristiti ili reproducirati u bilo kojem obliku ili na bilo koji način bez prethodnoga pisanog dopuštenja izdavača, osim u slučajevima kratkih navoda u stručnim člancima i prikazima u medijima javnog priopćavanja.

Izdavač: Alinea, Zagreb, Vlačka 66
tel. 01/4655-060, 4655-061, fax. 4655-058; e-mail: alinea@zg.htnet.hr web: www.alinea.hr

Suizdavač: Filozofija.net – Graz (www.filozofija.net)

Za izdavača: Vanja Monti Graovac

Prijevod i predgovor: dr. sc. Samir Osmančević

Recenzenti: prof. dr. sc. Nadežda Čačinović
prof. dr. sc. Tihomir Cipek

Urednik edicije: dr. sc. Samir Osmančević

Layout: Dragan Tolomanoski

Jezična i grafička obrada: Alinea

Tisak: Orka promet

Tiskano: prosinac 2008.

ISBN: 978-953-180-157-7

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem ??????

Konrad Paul Liessmann

Budućnost dolazi!

O sekulariziranim očekivanjima spasenja
i razočaranju u vezi s tim

Eseji

Prijevod:
Samir Osmančević

Alinea
Zagreb – Graz, 2008.

Volja za prividom. O istini i laži

Svi lažemo! Bez iznimke. Laganje nam je užitak i potreba. Ne lažemo samo iz koristi i nužde već i zato što se radujemo varci, pretvaranju, neistini. Čovjek je životinja koja laže; laganje je gotovo nešto poput druge ljudske prirode, možda *ona* druga priroda koja nas čini svjesnim i civiliziranim bićima. I: ne lažemo samo kad znamo da lažemo. Lažemo i onda kad vjerujemo da smo iskreni. Jer mi uopće i ne možemo drukčije nego formulirati neistine. Promatramo li to precizno, svaka rečenica koju kažemo, svaka tvrdnja koju postavimo, svaki osjećaj koji izrazimo jest varijanta laži. I onaj tko se uzbuđuje ili buni zbog toga da ga se lagalo, ne ljuti se zbog činjenice laži već zato što je drugi lagao tako loše da se to prozrelo.

Tako bi se ili slično mogle parafrazirati teze Friedricha Nietzschea o odnosu istine i laži. U Nietzscheovim *Nachgelassene Fragmente* nalazi se jedna rečenica koja ne samo da je inspirirala ovaj naslov već odmah upućuje i na središte našeg pitanja: "Volja za prividom, za iluzijom, za varkom, za postajanjem i mijenom jest dublja, 'metafizičkija' od volje za istinom, za zbiljnošću, za bitkom: užitak je prvotniji od bola."¹ Ova rečenica u osnovi sadrži – mnogo prije Freuda – dubinskopsihološku senzaciju: čovjekovu volju za prividom, a time za fikcijom, za neistinom i za laži Nietzsche obrazlaže time da je užitak prvotniji od bola. S jedne je strane time formulirana prva predfreudovska verzija suprotnosti načela užitka i načela realiteta. Ali drukčije nego kasnije u Freuda: nije seksualnost izvor užitka, već imaginacija, fantazija, sloboda da se zbiljnosti dade vlastita formulacija ili da se ona, općenito, tek izmisli; realnost pak je bolna a samo ono što boli jest istinito. Kad bi bila spoznatljiva, istina bi se, prema Nietzscheu, morala odbiti barem stoga što

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

nam se može konfrontirati samo kao bolni *factum brutum* na koji uvijek hoćemo i moramo reagirati koncipiranjem imaginarnih svjetova. Tko govori o laži ne može činiti drukčije: kako je to nedavno prezentirao američki novinar Jeremy Campbell u svojoj *Povijesti neistine*, on mora također i prije svega govoriti o "užitku u laži".²

Laž i, u širemu smislu, naš užitak u svakovrsnim fikcijama – od malih svakodnevnih hvalisanja preko velikih taktičkih varki tajnih službi do besmrtnih umjetničkih djela – za Nietzschea je neobmanjiva antropološka pretpostavka. Laž primarno nije nikakav predmet morala, pa se Nietzsche u tom smislu i mogao reflektirati u svom ranom spisu iz 1873. godine *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, koji nikad nije sam publicirao. U ovom fascinantnom tekstu Nietzscheu je stalo prije svega do toga da iz diferencije jezika i svijeta objasni neostvarivost zahtjeva za istinom i laž utemelji³ kao životno nužnu fikciju. Nietzscheova je temeljna teza još uvijek uzbudljiva: da intelekt primarno uopće nije instrument spoznaje već – kao sredstvo održanja individue – instrument "pretvaranja". Borba za život i opstanak prisiljava na "umjetnost pretvaranja" koja u začecima postoji i u drugim živim bićima, ali tek s čovjekom doseže svoj vrhunac: "Tu je obmanjivanje, ulagivanje, laganje i varanje, ogovaranje, predstavljanje, kićenje tuđim perjem, maskiranost, prikrivajuća konvencija, glumatanje pred drugima i pred sobom samim, ukratko neprestano lepršanje oko plamena taštine pravilo i zakon toliko da gotovo ništa nije nepojmljivije od toga kako se među ljudima mogao pojaviti pošten i čist poriv za istinom."^{*}

To što se mimikrija i pretvaranje događaju i u životinjskom carstvu za Nietzschea je bilo samorazumljivo. Pozornost koju katkad još pobuđuju radovi iz biologije ponašanja o etološkom utemeljenju i legitimiranju

² Jeremy Campbel (2003.) Die Lust an der Lüge. Eine Geschichte der Unwahrheit. Bergisch Gladbach: Lübbe.

³ O filološkim i povijesnim aspektima ovog spisa odlično poučava Hans Gerald Hödl (1997.) Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'. Beč: WUV- Universitätsverlag.

* Hrvatsko izdanje: O istini i laži u izvanmoralnom smislu (1999.) Prijevod Damir Barbarić. Zagreb: Matica hrvatska, 9.

laži⁴ mogla bi tako začuditi, ali je ona ipak razumljiva samo pred folijom posebnog ljudskog položaja koji se jedva još tvrdi. Naspram malo upečatljiva pitanja mogu li i životinje lagati i time da je sposobnost za pretvaranje sadržana u prirodi, Nietzscheov se pokušaj do danas čini još radikalnijim i produktivnijim: da je čovjek do perfekcije doveo umjetnost pretvaranja koja je možda prisutna i u njegovih životinjskih srodnika, umjetnost zbog koje se paradoksalnim čini da je upravo ovom biću u jednom izvrsnom smislu stalo do istine. Uz to ide i to što se akrobatika iluzije, koja se razvila iz brige za opstanak, potajno preobražava u puku taštinu, jedna nevolja postaje koliko dubok toliko i površni užitak u prevari i samoprevari, i to toliko da se čovjek, kaže Nietzsche u jednoj od svojih izvanrednih dosjetki, čitav život svake noći "laže u snu", "a da njegov moralni osjećaj to nikad nije pokušao spriječiti". Odatle onda još jednom začuđeni i razveseljeni apel: "Otkuda, zaboga, pri ovoj konstelaciji nagon za istinom!"⁵

Time je Nietzsche doista – kažimo to usput – dao jedan impuls tumačenju snova koji se, blokiran koncepcijom *censure sna* Sigmunda Freuda, nikad nije uspio probiti: da neka interiorizirana moralna instancija nije na djelu čak i u snu i da ona ublažuje snove kako onog koji se budi ne bi izložila moralnom šoku već se, upravo obrnuto, sanjač u snu s velikim užitkom i strahoužitkom predaje irealnom i iluzionarnom užitku pri čemu se ne mora braniti od njega iz moralnih razloga. Mi u snu ne doznajemo neku potisnutu istinu u šifriranom jeziku već u snu doživljujemo izravni užitak u izmišljenom, dakle nalaganom svijetu. U svojoj ranoj koncepciji apolinijskog Nietzsche je stoga snu općenito pripisao još i inauguracijsku ulogu za igralačko formiranje izmaštanih svjetova. Sve veća Nietzscheova koncentracija na dionizijsko spriječila je pak da iz toga nastane uzbudljiva teorija sna u koju je moglo ući ono što je morala zanemariti Freudova nevesela *traumarbeit*-koncepcija.

Ali pitanje ostaje: otkud nagon za istinom pri ovom užitku u iluziji? Zbunjuje sudbonosni odgovor što ga Nietzsche daje: čovjek istinu treba ne za volju spoznaje već iz socijalnih motiva. "Istina" je druga riječ za

⁴ Npr. Volker Sommer (1993.) *Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*. München: Beck.

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

nužnost da se ljudi moraju složiti o nečemu žele li koliko-toliko živjeti zajedno u miru. Nagon za istinom u stvarnosti je nagon za preživljavanjem. Istina je konvencija koja se uspostavlja kad je, a Nietzsche ovdje govori s Hobbesom, okončan "barem najgrublji bellum omnium contra omnes", prastanje permanentnog rata svih protiv svih. Istina je rezultat dogovora o uporabi jezika, a lažljivac je onaj tko krši ovu konvenciju koja omogućuje postojanje društva. Odatle i eminentno značenje političko-moralnih jezičnih regulacija: one nikad ne konstituiraju istinu i laž, već uvijek konstituiraju uključivanja i isključivanja – i upravo je to njihov smisao ma koliki, u prvom planu, bio znanstveni napor.

Patos istine što ga na sebi nose veliki i katkad i manje veliki pojmovi proizlazi samo iz toga što se zaboravilo kako smo se i zašto složili o značenju riječi. U osnovi, Nietzsche time anticipira misao kasnog Wittgensteina prema kojoj se značenje neke riječi utvrđuje njezinom uporabom u jeziku.⁶ Samo što Nietzsche ukazuje na to da i ovo utvrđivanje ima svoje predjezične motive i da je "začaravanje" razuma sredstvima jezika⁷ rezultat kolektivne amnezije. Slavni Nietzscheov odgovor na ništa manje slavno Pilatovo pitanje: što je istina? glasilo je ovako: "Pokretljiva vojska metafora, metonimija, antropomorfizama, ukratko suma ljudskih relacija koje su poetski i retorički uvećane, prenesene, okićene i koje se nakon duge uporabe nekom narodu čine čvrstim, kanoničkim i obveznim: istine su iluzije za koje se zaboravilo da su ono što jesu, metafore što su izrabljene i osjetno oslabljene, kovanice što su izgubile svoju sliku i koje sada u obzir dolaze kao metal, ne više kao kovanice."⁸

S one strane temeljnih spoznajno-teorijskih i jezično-filozofijskih pokušaja tajnog spisa *O istini i laži*, Nietzsche je životnosvjetovnu, svakodnevnu formu laži tematizirao na apsolutno različite načine, pa makar i, u skladu s njegovim mišljenjem, potpuno nesustavno. Shvaćajući sebe sve više kao psihologa, Nietzschea je laž morala zanimati i iz ove perspektive. U *Ljudsko, odveć ljudsko I*, 54. aforizam, Nietzsche je skici-

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

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

⁸ Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge*, KSA 1, n. dj., 880f.

rao konture svoje psihologije laži. Uvodno pitanje koje se postavlja, mimo svih očekivanja glasi: "Zašto ljudi u svakodnevnom životu ponajviše govore istinu?"⁹ Za Nietzschea nije iznenađenje da ljudi lažu već da lažu tako malo i tako rijetko što, čini se, stoji u suprotnosti spram tvrdnji o dominantnom ljudskom užitku u laži iz *O istini i laži*. On zna točno kazati zašto je tako: "Zasigurno ne zato jer je neki Bog zabranio laganje. Već [...]: zato što je lagodnije; jer laž zahtijeva izmišljotinu, pretvaranje i pamćenje. (Zbog toga Swift veli: tko daje lažno izvješće rijetko primijeti težak teret što ga uzima na sebe; da bi tvrdio laž on, naime, mora izmisliti dvadeset drugih.)" Spremnost da se kaže istina pokazuje se tako kao slabost, ne kao vrlina. Laž pretpostavlja više znanja i sposobnosti nego istina: "Svjesno i hotimično lagati vrednije je od toga da se istina kaže ne svojom voljom – tu Platon ima pravo."¹⁰

Time Nietzsche igra na možda najraniji, ali ipak još provokantan filozofijski tekst o laži, na Platonova takozvanog *Hipiju Manjeg*. Nitko manji već se Platon, filozof istine, smatrao prisiljenim refleksiju laži započeti s koliko lucidnom toliko i rastrojenom obranom lažljivca. Sofist Hipija, koji baš nije patio od samopodcjenjivanja, držao je jedno od svojih slavni predavanja u kojima se razmatralo odlučujuće pitanje – kojemu od dvaju Homerovih epova valja dati prednost – *Ilijadi* ili *Odiseji*. Hipija je zastupao tezu da je *Ilijada* nedvojbeno ljepši ep jer je Ahilej, njezin glavni junak, istinski i autentični karakter, dok se tome nasuprot Odisej opisuje kao prepredeni i vrlo lukavi, upravo lažljivi tip što, kaže Hipija, mora negativno utjecati i na kvalitetu samog epa. Prikaz iskrenog čovjeka estetski je uvijek vredniji od prikaza neiskrenog. Sokrat koji je šuteći slušao predavanje kasnije prilazi govorniku da bi mu postavio jedno malo pitanje: "Proglašavaš li, dakle, lažljivcima ljude koji su kao bolesnici nesposobni nešto učiniti ili takvima koji su sposobni nešto učiniti?" Time Sokrat otvara dvije mogućnosti za kvalificiranje laganja: je li riječ o defektu ili kompetenciji? Slijedi brz i jednoznačan odgovor sofista: "Što se mene tiče, [lažljivce] smatram sposobnim i to u velikoj mjeri za štošta drugo, a posebno za to da varaju

⁹ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 1, 880f.

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

ljude."¹¹ Time je u osnovi odluka već donesena. Sokrat u daljem tijeku razgovora sugerira da je laganje sposobnost koja, s druge strane, i sama za pretpostavku ima intelektualne kvalitete kakve su prepredenost, razboritost i neko određeno znanje što lažljivcu daje prednost pred istinoljubivim.

Nizom primjera Sokrat svoje sugovornike prisiljava da priznaju da je lažljivac nadmoćan onome koji govori istinu u jednoj odlučujućoj točki: sposobnost laganja pretpostavlja, naime, znanje istine. Tko laže mogao bi kazati i istinu kao što bi i onaj tko može brzo trčati mogao trčati sporije, dok hromi ni uz najbolju volju ne može trčati brže. Drukčije formulirano: laganje je komunikativna kompetencija dok govorenje istine kao karakterna osobina predstavlja manu. Onaj tko govori istinu uvijek može govoriti samo istinu, on joj je isporučen kao hendikepirani svome hendikepu; lažljivac pak suvereno raspolaže istinom i laži, barem iz svoje unutarnje perspektive. Sokrat se pri svom vlastitom dokazivanju pak ne osjeća sasvim dobro. Privremeni rezultat razgovora on osjeća kao "napad vrućice": to da su oni koji mogu hotimično lagati, varati i time drugim ljudima nanositi štetu bolji od onih koji su iskreni po svojoj prirodnoj sklonosti. Ali i dalje razmatranje ovog paradoksa još ga više potvrđuje: onaj tko "namjerno izostaje i čini ružno i nepravedno" – a Sokrat dodaje: "ako takav uopće postoji" – zapravo ne bi smio biti nitko drugi do "dobri" jer je sposobnija duša uvijek i bolja.¹²

Lažljivac, dakle, mora biti kreativan, imati u sebi nešto glumačko te suvereno kontrolirati svoje pamćenje kako bi izbjegao proturječnosti na koje se loš lažljivac obično nasuče. A tobože visoko cijenjena sposobnost da se svijet reducira na tvrde činjenice – "činjenica jest" danas pripada u najomiljenije fraze drugorazrednih političara i novinara – prečesto je eklatantna nesposobnost: "Hladno gledati na stvari tako da pred nama leže gole i bez paperja i boje – to se zove 'ljubav prema istini', a zapravo je samo nemoć da se laže", kaže još jedanput Nietzsche.¹³ Dakako – a to je i glavni problem njegova spisa o istini i laži: Nietzsche u

¹¹ Platon (1988.) *Der kleinere Hippias. Sämtliche Dialoge*. Hamburg: Meiner. Priredio Otto Apelt, tom 3, 25f.

¹² Isto, 44.

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

osnovi ne razdvaja istinoljubivost (Wahrhaftigkeit) kao formu unutar-njeg suglasja između kazanog i mišljenog te iskaza koji tvrde da su istiniti. Upravo u svakodnevici želimo znati da li ono što nam netko govori on smatra istinom ili pritom misli nešto sasvim drugo. Čak i ako sa spoznajno-teorijskih aspekata ne možemo kazivati istinu – pod pretpostavkom da postoji takvo nešto poput smatrati-istinitim, mi ipak tu i tamo želimo znati da li ljudi koji nam u najdubljem uvjerenju žele nešto dokazati – na primjer da neka zemlja posjeduje oružja za masovno uništenje – to doista čine i pred sobom samima. S ovih bi aspekata protupojam laži bio ne istina već istinoljubivost, a ovaj bi se antonimijski par onda ipak mogao promatrati u moralnom smislu.

Čak i ako želimo krenuti od toga da nitko nije u stanju jednostavno kazati "istinu", ipak je velika razlika mogu li krenuti od toga da je netko i sam uvjeren u ispravnost onoga što govori ili samo simulira ovu uvjerenost. Kad govorimo o iskrenosti, autentičnosti ili čak poštenju time, u pravilu, mnijemo ovo suglasje između kazanog i mišljenog, ne ispravnost kazanog. Kad se, recimo, pita o "vjerodostojnosti" u politici onda nije primarno riječ o tome što neki političar tvrdi već vjeruje li i sam u to. To, naravno, vodi u paradoks da su političari koji vjeruju u možda besmislene rečenice koje izgovaraju popularniji od onih koji o objektivnom govore kao da je riječ o lošoj laži.

Prvi koji je laž promatrao s ovih gledišta i koji ju je konfrontirao ne s istinom već s istinoljubivošću bio je Aurelije Augustin. Augustinovo intenzivno reflektiranje laži polazi iz bliskoga biografskog odnosa potonjeg sveca prema svim formama obmane i samoobmane. "I ja sam ipak volio tašto i rado lagao", parafrazira Augustin Sveto pismo¹⁴, samoprocjenjujući se u svojim *Confessiones*, te ne taji koliko mu je teško pao rastanak od svijeta privida i obmane nakon njegova približavanja bogu kršćanstva: "Ti si istina koja vlada svime. Ali u svojoj te požudi nisam htio izgubiti, već istodobno s tobom posjedovati laž."¹⁵ To što se Augustin nije mogao okaniti laži povezano je, dakako, s njegovom profesijom retora na carskom dvoru u Milanu. Promidžbene strategije koje

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

¹⁵ Augustinus: Bekenntnisse, n. dj., 316.

su se pritom tražile od njega, a kojima je vjerojatno vladao i s kojima se s užitkom bavio, postale su za njega patnjom u mjeri u kojoj počinje prihvaćati zapovijed kršćanske istine: "Kako sam pak bio bijedan i kako si dao da osjetim, oko sebe, lažljivca, bijedu onog dana kad sam pripremao lažima nadjenuti panegirik caru (Valentinijanu); da time steknem naklonost onih koji su znali da sam lagao dok je moje srce stenjalo pod teretom ovih briga i žarilo se u vatri izjedajućih misli."¹⁶

Teškoća analize laži i za Augustina nije u tome da je ona čovjeku najbliži grijeh. Jedva da je itko imun na nju, često se čini dopuštenom, čak zapovjedenom a time se ipak – barem u Augustina – sasvim bitno određuje ne samo odnos ljudi jednih s drugima već i čovjekov odnos prema bogu. U ekspoziciji svoga spisa *O laži (De mendacio)* Augustin se stoga bori za onu definiciju koja treba izbjeći prebrzo identificiranje laži s bilo kojom formom neistine. Teška srca Augustin tako, na primjer, isključuje neistine koje su kazane u šali kako bi onda došao do same jezgre pitanja: "Stoga se mora promatrati što laž jest. Ne laže svatko tko kaže neistinu, laže onaj tko vjeruje ili mnije da je istina ono što kaže."¹⁷ Odlučujući kriterij laži nije neistina već odnos subjekta prema onome što govori. Ovaj se osobito problematičnim pokazuje tamo gdje subjekt zna da ono što kaže ne zna sa sigurnošću već samo mnije ili vjeruje: "Katkad je onaj tko vjeruje svjestan toga da ne zna što vjeruje, pritom on ne treba ni najmanje sumnjati u ono što on, kako je vjerojatno svjestan, ne zna ako u to sasvim čvrsto vjeruje." Za status nekog iskaza kao laži nije, dakle, odlučujući njezin odnos prema zbiljnosti – je li istinita ili lažna – već to je li subjekt iskaza iznutra uvjeren u njezinu istinu ili ne. Kamen kušnje laži nitko nije tako duboko premjestio u čovjekovo najunutarnije kao Augustin: "Tako ne laže nitko koji izgovara ono što ili vjeruje ili mnije i to tako u srcu nosi, bilo to i neistina. Ako iskaz treba biti pouzdan smije se izgovoriti samo ono što se u srcu nosi i što je takvo kako se izgovara."¹⁸ Kao protufigura laži za Augustina, ispravno, nije istina, već "pouzdan iskaz" pri čemu se pouzdanost sastoji u

¹⁶ Isto, 151.

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

¹⁸ Augustinus, *Über die Lüge*, n. dj., 2.

suglasju iskazane forme s unutarnjim uvjerenjem govornika. Ova bi se suglasje moglo označiti i kao "istinoljubivost" i time laž radikalno razriješiti od problema istine. U ovom smislu, a u tome vrhuni definicija istine u Augustina, laže, dakle, onaj "tko riječima ili ma kojim drugim znacima izražava nešto drugo od onog što nosi u srcu."¹⁹ Biti istinoljubiv znači da riječi, geste i signali nekog čovjeka moraju biti u skladu s njegovom unutarnjošću. Laž onda počinje već tamo – a Augustin je, veliki orator, znao o čemu govori – gdje forme izraza počinju odstupati od sadržaja.

Ono o čemu je u Augustina riječ – ako se želi umaći laži – jest otkrivanje nefalsificiranog jezika srca iz riječi i znakova. Pritom je riječ o osvajanju unutarnjosti nekog subjekta. U tome se sastoji užitak koji je osjećao svatko kome je pošlo za rukom razobličiti nekog lažljivca. Time se pogledalo u srce drugoga. Dakako, ovdje se pod srcem ne misli na dubinu nesvjesnog. Za razliku, recimo, od psihoanalitičkog dešifriranja neke potisnute sudbine nagona, koja je i za trpećeg subjekta bila tamna mrlja, razotkrivanje lažljivca znači iznuđeni pogled u njegovu svjetlu unutarnjost, u jedno područje u kojemu se drugi ne samo osjećao suverenim već i u kojemu se njegova suverenost doista manifestirala dok je svoje srce mogao skrivati pred svijetom. Svako razotkrivanje lažljivca stoga trijumfira onda kad se lažljivcu uspije oduzeti mogućnost da svoje laži maskira kao istinoljubivost.

Kako se pak prodire u čovjekovo najunutarnjije? Metode variraju i, u pravilu, su podređene socijalnim i tehničkim standardima svake pojedinačne epohe. Nema sumnje da uvredljiva fascinantnost mučenja polazi od toga da je ono možda bilo jedno od prvih i do danas najbrutalnijih sredstava prisiljavanja čovjeka da žrtvuje svoje najunutarnjije. Ono što razbija unutarnje jest vanjska sila, bol. Oduvijek su civilizirane metode težile k tome da otkriju i ispravno interpretiraju one tragove kojima se onaj tko laže takoreći odaje sam. Uvjeriti nekoga time da ga se upetlja u logičke proturječnosti, dakako, pretpostavlja akceptiranje aksioma aristotelovske logike. Zanimljivije je to u iskazima koji su sami logički neproturječni, a ipak su izloženi dvojbi da se lagalo. Pritom je odlučujuća

¹⁹ Isto, 3.

nada da se srce odaje samo, da nikakva unutarnjost nije tako zatvorena da prema vani ništa ne prodire.

Po čemu valja prepoznati lažljivca – u to je svakodnevno poznavanje ljudi upućeno jednako kao i forenzična psihologija. Posebno brojne stručne knjige daju savjete kako se može razotkriti laganje svojih bližnjih.²⁰ Od podrhtavanja glasa do crvenila, odvrćenog pogleda pa do znojenja – poznati su simptomi koji trebaju pomoći da se uhvati laž.²¹ Poznati tehnički instrumenti, poput detektora laži ili još modernijih kompjutorskih postupaka analize glasa, u osnovi slijede isto načelo: ma kako bilo zatvoreno, ono najunutarnjije prodire prema vani – pa bilo to i samo u najmanjim odstupanjima glasa, pulsa ili micanja očiju što ukazuje na razliku između kazanog i znanog, koja o svemu odlučuje. Samo onaj tko ima posla s lažljivcima zna što to znači htjeti vidjeti dno srca jednog čovjeka. Zato se u međuvremenu i za kućnu uporabu mogu kupiti detektori laži koji reagiraju na akustičke signale i pri telefonskom razgovoru crvenom lampicom pokazuju kad partner laže. Može se kupiti i jedan američki vodič koji obećaje prepoznavanje neistina i tada čovjek, kad ovlada ovom tehnikom, dobiva šansu da "stalno pozitivno utječe na život i odnose."²² No potpune sigurnosti jedva da može biti. Sve fizički mjerljive promjene koje mogu indicirati jednu laž mogu imati i druge uzroke. Provokacija laži se sastoji u tome da se unutarnjost nekog čovjeka zbog nje pojavljuje kao beskonačni prostor. Nikad se ne dopi-jeva do kraja kako bi se znalo da li drugi zna nešto što ne kaže. Čaj i najiskrenija prijateljeva gesta može biti inscenirana, čak najpošteniji pogled ljubavnice može biti pogled talentirane glumice, čak se i najdublja istina neke filozofije može pokazati kao licemjerni privid.

Augustinov preokret s istine na istinoljubivost, kao onu pozadinu na kojoj je laž vidljiva, načelno dakako, otvara zamršeno polje odnosa istine i laži. Jer ako se istinoljubivost određuje kao suglasje izrečenog s onim

²⁰ Dva od brojnih primjera: Stan B. Walters (2002.) *Der kleine Lügendetektor. So erkennen sie Unwahrheiten und lassen sich nicht täuschen.* München: mvg; Marie-France Cyr (2004.) *Die Wahrheit über die Lüge. Warum Menschen lügen und belogen werden wollen.* Frankfurt/Main: mvg.

²¹ Uwe Füllgrabe (1995.) *Irrtum und Lüge.* Stuttgart: Boorberg.

²² Walters, *Der kleine Lügendetektor*, n. dj., 13.

što se u sebi vjeruje, iz toga, s obzirom barem na činjenične istine, rezultiraju sljedeće mogućnosti: može se lagati i pritom kazati neistina; može se lagati i pritom nesvjesno ipak kazati istina; i moguće je biti istinoljubiv i pritom ipak govoriti neistinu; a moguće je biti istinoljubiv i pritom također govoriti istinu. Je li to što je netko rekao ispravno u faktičkom smislu ili ne, to u krajnjoj konzekvenciji ne može biti nikakav kriterij za to je li netko lagao ili nije lagao. Ali da bi mogla biti kriterij za laž i razlika između izraženog i vjerovanog treba barem jednu dopunu koja proizlazi iz komunikativne strukture laži. Laž, a to pripada u njezinu logiku, ima svog adresata. Neko je očitovanje laž kad njome treba nekoga lagati, tj. obmanuti.

Nitko kao Immanuel Kant nije pokušao laž kritizirati kao formu komuniciranja koja moralnom subjektu nije dopuštena ni pod kakvim uvjetima. Kant tako iz dobrih razloga razlikuje "vanjsku laž" koja je usmjerena na nekog drugog i "unutarnju laž" kojom subjekt može sebe obmanuti o sebi. Što se tiče vanjske laži, Kant je odbacuje sa sličnim argumentima kakve je uporabljavao već Augustin: Tko laže rabi jezik protiv intencije jezičnosti: "[...] priopćavanje svojih misli nekome riječima, koje (namjerno) sadrže suprotnost od onoga što govornik pritom misli, jest svrha koja je upravo oprečna prirodnoj svrsishodnosti njegove moći priopćavanja njegovih misli, dakle odricanje od svoje osobnosti i pri čemu se lažljivac pokazuje kao varljiva pojava čovjeka, ne kao pravi čovjek."²³ Kantova oštrina osude laži pritom počiva na konstitutivnom karakteru uma za status čovjeka kao osobe, kao onoga koji posjeduje dostojanstvo i kao predmeta poštovanja. Ovo biti-ličnost je naposljetku vezano uz to što se um izražava kao um, što, dakle, između mišljenog i kazanog ne smije biti nikakve diskrepancije. Ovaj pak argument ima otvoreni teleološki karakter: u prirodnu svrsishodnost jezika pripada to da se njime izražava ono što govornik misli. Kantova radikalna konzekvencija da lažljivac u laži samo simulira svoju čovječnost dala bi se dovesti i do paradoksalne formule da se u laži simulira istinoljubivost. Sa simulacijom istinoljubivosti simulira se pak i onaj uvjet koji sačinjava status neke osobe. S aspekta teorije komunikacije i

²³ Kant, *Metaphysik der Sitten*, VIII, n. dj., 563. *I. Kant (1967.) *Metafizika čudoređa*. Prijevod V. D. Sonnenfeld. Sarajevo: Veselin Masleša, 235.

ova se argumentacija približava razmišljanju da laž razara svaku komunikaciju i da sam ovaj susret tendencijski postaje nemoguć jer se subjekti uma ne mogu drukčije susresti osim komunicirajući.

Obeza na istinoljubivost kao posljedica *kategoričkog imperativa* rezultira iz slične misaone figure. Kategorički imperativ upravo zahtijeva da se djeluje samo po takvoj maksimi za koju se može htjeti da ona postane osnovom općeg zakonodavstva. Opće bi dopuštanje laži, ma u kakvim iznimnim situacijama, dakako permanentno dovodilo u pitanje sporazumijevanje među ljudima i time samu čovječnost: "Tako ubrzo postajem svjestan da, doduše, mogu htjeti laž, ali ne i opći zakon da lažem; jer po takvu više uopće ne bi bilo obećanja jer bi bilo zaludno pred drugima se pozivati na moju volju s obzirom na buduća djela, drugima koji uopće ne vjeruju u ovo pozivanje ili bi me, kad bi to prebrzo učinili, platili istim novcem, dakle moja bi maksima morala uništiti samu sebe čim bi se načinila općim zakonom."²⁴ Rezultat toga je Kantovo degradiranje lažljivca na apsolutnu neličnost, koja s laži sebi otima svoju čovječnost: "Laž je odbacivanje i tako reći uništenje svog ljudskog dostojanstva. Čovjek koji sam ne vjeruje što drugome kaže (sve i kad bi to bila samo idealna osoba) ima još manju vrijednost i od puke stvari."^{25*} Ponešto plakativno formulirano moglo bi se reći da lažljivac, prema Kantu, sa svakom laži uvijek negira i ideju čovječanstva, dakle da je svaka laž takoreći čovječanska laž.

Od Kantove radikalne presude nad vanjskom laži možda je filozofijski još eksplozivnija njegova analiza unutarnje laži jer ova ipak pretpostavlja paradoksalnu hipotezu da laž treba neki adresat, točnije: ona modificira ovu hipotezu: adresat može biti sam lažljivac. Kantovo objašnjenje mogućnosti unutarnje laži stoga i nije sasvim jednostavno: "Čovjek kao moralno biće (homo noumenon) ne može samog sebe kao fizičko biće (homo phaenomenon) upotrebljavati kao puko sredstvo (govorni stroj) koje ne bi bilo vezano uz unutarnju svrhu (priopćavanje misli), nego je vezan na uvjet slaganja s izjavom (declaratio) onoga prvoga i prema

²⁴ Immanuel Kant (1974.) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe. Prir. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main: Suhrkamp, tom VII, 30.

²⁵ Kant, Metaphysik der Sitten, VIII, n. dj., 562. * Kant, Metafizika ćudoređa, n. dj., 234-235.

samome sebi obvezan na istinu."²⁶ Unutarnja istina znači, dakle, samom sebi razjasniti pobude onog što se misli i pritom ne dopustiti nikakve razlike. "U svakom trenutku misliti u suglasju sa sobom" za Kanta je bila također maksima svakog uma.²⁷ Primjeri što ih Kant navodi za ovu mogućnost samoobmane munjevito osvjetljuju ono do čega mu je stalo: kad netko, recimo, ne vjeruje u budućeg "svjetskog suca", dakle Boga, jer ga u sebi ne nalazi, a ipak misli da nije naodmet da u mislima iskazuje svoju vjeru u njega; ili kad, u obrnutom slučaju, čovjek sebi laska zbog obožavanja boga ili moralnih zakona, a u stvarnosti je samo strah od kazne "poticaj" njegova djelovanja.²⁸ U oba se slučaja nagovješćuje ono što će sasvim bitno odrediti diskurs istinoljubivosti moderne: znanje vlastite sudbine nagona kao uvjet zadobivanja identiteta. U Kanta, i to upravo u njega, već postaje jasno da nepoznavanje istinskih motiva njegova mišljenja i djelovanja nije ništa drugo do samoobmana, "unutarnja laž". Usuglasiti svoje svjesno mišljenje i ne sasvim svjesne pobude djelovanja za Kanta, dakako, nije nikakav terapijski već moralni program čije slijeđenje zahtijeva samopoštovanje kao izvor dostojanstva. Ono što je od toga ostalo u psihoterapeutskim preformuliranjima ovog programa jest kvazimoralni imperativ podvrgavanja analizi kako bi se doznalo o sudbini nagona. Mehanizmi za proizvodnju unutarnjih diferencija – potiskivanje i zaboravljanje – pritom onda postaju kandidati jedne moralne diskvalifikacije.

Kantova je rigidnost zastrašila već i njegove suvremenike. Jer moderni diskurs laži u pravilu želi – ne uzmemo li Immanuela Kanta u obzir – odustati od općeg obvezivanja na istinoljubivost, ma pod kojim uvjetima. Već su autori poput Huga Grotiusa i Samuela Pufendorfa pitanje o obvezi istinoljubivosti pomaknuli prema pitanju o pravu na istinu odnosno istinoljubivost. Prema ovoj se argumentaciji o zbiljskoj laži može govoriti samo onda kad onaj koga se laže također ima pravo da dozna istinu. John Milton je ovo promišljanje ugradio u svoju klasičnu definiciju laži prema kojoj je laž izrečena samo onda "kad netko iz zle namje-

²⁶ Isto, 563; hrvatski prijevod, 235.

²⁷ Immanuel Kant, *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*. Werkausgabe. Prir. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, tom XII, 549.

²⁸ Kant, *Metaphysik der Sitten*, VIII, n. dj., 564.

re ili obrće istinu ili kaže nešto lažno onome kome bi bio obavezan kazati istinu", jer ovaj ima na to pravo što ne vrijedi, recimo, za neprijatelja u ratnim situacijama.²⁹

Onkraj kantovske rigoroznosti, u 19. je stoljeću ponajprije mladi Arthur Schopenhauer bio taj koji je u okviru svoga samovoljnog prikaza *svijeta kao volje i predstave* formulirao jednu teoriju laži koja se u diskursu akademske filozofije morala rado previđa, možda osobito zbog svoje iznenađujuće aktualnosti.³⁰ Schopenhauer je razumljiv samo s njegovom pesimističkom metafizikom volje u pozadini koja upravo zbog sada propisanog optimizma u pripravnosti drži niz neugodnih uvida. Mora biti pretpostavljeno da "volja" u Schopenhauera ne reprezentira – kao u Kanta – jedinstvo uma i slobode već, naprotiv, predstavlja sumu požuda i nagona tijela, onako kako se ona pojavljuje svijesti. Volja: to je tijelo koje hoće da živi.; volja: to je potvrda života koja se, u osnovi, artikulira kao "potvrda tijela".³¹ Iz ove odredbe Schopenhauer onda izvodi ono iskustvo prava i neprava koje opet postaje osnovom njegove teorije laži. Pritom je upadljivo da je u Schopenhauera doživljena nepravda kvazimoralno temeljno iskustvo iz koje se tek onda razvijaju predodžbe o pravu. Iskustvo nepravde po sebi ne treba nikakvu svijest o pravu jer, kaže Schopenhauer, kao nepravda se iskušava sve ono što kao upad izvana, kao upad tuđe volje ometa ovo potvrđivanje života: "Onaj tko trpi nepravu osjeća upad u sferu potvrđivanja svoga vlastitog tijela negacijom iste od strane neke tuđe individue, kao neposrednu i duhovnu bol koja je sasvim razdvojena i različita od usputno osjećanih psihičkih patnji zbog tog čina ili nezadovoljstvo zbog gubitka."³²

Ovo nepravu kao negacija jedne volje od strane druge izražava se, prema Schopenhaueru, najčistije i najekstremnije u kanibalizmu, zatim u ubojstvu, potom u tjelesnom nasilju, od sakaćenja do udara, nadalje u

²⁹ John Milton, *De doctrina christiana*. Navedeno prema: G. Bien: *Lüge*. U: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, uredili Joachim Ritter und Karl Gründner, tom 5, stupac 540.

³⁰ Schopenhauera ne dotiču ni Baruzzijeva *Philosophie der Lüge* niti Dietzscheova *Kleine Gechiche der Lüge*.

³¹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, *Sämtliche Werke* (prir. Wolfgang Frhr. von Löhneysen) Frankfurt/Main: Suhrkamp, tom I, § 60, 448.

³² Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung n. dj.*, tom I, § 62, 458.

podjarmljivanju, ropstvu, prisvajanju tuđeg vlasništva dokle je ovo rezultat napora volje. Ove forme nepravda izvršavaju se nasiljem ili lukavstvom koji se, prema Schopenhaueru, mogu okvalificirati kao moralno jednaki. Ne uzme li se ubojstvo u obzir, pri svim je formama ovog nepravda riječ o tome – a Schopenhauer sada analizira iz perspektive onog koji čini nepravdo, počinitelja, ne onog trpećeg, žrtve – da se drugoj volji nametne vlastita volja. To se može dogoditi neposredno posredstvom tjelesnog nasilja ili prijetnje nasiljem; ili se može dogoditi lukavstvom i to "posredstvom motivacije": "[...] time da ja pred njegovu volju gurnem *prividne motive* pomoću kojih on, vjerujući da slijedi *svoju* volju, slijedi *moju*. Pošto je spoznaja medij u kojemu leže motivi ja to mogu učiniti samo krivotvorenjem njegove spoznaje, a ovo jest *laž*."³³ Laž je motivacija i motivacija je laž.

Schopenhauerov originalni pokušaj leži u tome što on spoznaje da nekoga lagati, u pravilu, znači ne samo reći mu nešto drugo što čovjek sam smisli ili smatra istinitim već na drugoga utjecati u njegovoj volji ili drugim riječima: u njegovu ponašanju i upravljati njime. Posljedica laži je upravljanje ponašanjem jer ona drugog dovodi do toga da kao svoju istinu prihvati nešto što nije njegova istina. Laž, dakle, kriomice ulazi u svijest drugoga, mijenja njegovu moć spoznaje i time sebi podčinjuje njenu volju. Motivacija je laž jer za nečiju volju predstavlja motive koji nisu bili prvotni motivi, ali se sada pojavljuju i prihvaćaju kao vlastiti motivi. Schopenhauerovo demaskiranje motivacije jednog čovjeka kao forme laži pogađa bez iznimke svaku psihologiju motivacije. Htjeti nekoga motivirati znači ne samo drugu volju podrivati u vlastite svrhe, znači ne samo drugome podmetati motive koji nisu njegovi već – a tu bi se dao učiniti kratak spoj Schopenhauera s Kantom – to predstavlja i formu preziranja drugog jer se njegova volja ne priznaje kao volja već se ona, ma u kakvoj dobroj ili tobože dobroj namjeri, općenito tek mora izvana konstruirati. "Motivirali" poduzetnici svoje suradnike ili učitelji svoje đake: Schopenhauerova analiza dopušta da se ova tehnika spozna kao ono kakva doista jest – sublimirana strategija podčinjavanja u mediju laži koji se još jedva daje dešifrirati.

³³ Isto, 461.

Unatoč ovoj oštroj kritici laži, Schopenhauer je sasvim daleko od toga da laž proglasi nedopuštenom u bilo kojoj situaciji. Odbijanje iskaza, recimo, ma u kakvoj situaciji za njega nije nikakva laž i u svakom trenutku je dopuštena bez navođenja razloga: "Puko odbijanje neke istine, tj. nekog iskaza općenito, po sebi nije nikakvo nepravdo, ali svako naba-
janje neke laži to jest. Tko zalutalom putniku odbija pokazati pravi put ne čini mu nikakvo nepravdo; to svakako čini onaj koji ga uputi na kri-
vi."³⁴ Ova je primjedba, koja se čini ponešto čudnom, potpuno ispravna u logici schopenhauerovske argumentacije. Tko odbija neku istinu ništa ne mijenja na volji drugog: ovaj je jednako pametan, ali i isto tako su-
veren kao i prije. Tko pak daje pogrešnu obavijest po kojoj se drugi za-
tim upravlja intervenirao je u njegovu volju, u njegovo ponašanje – i to protiv njegove intencije, na njegovu štetu. Za Schopenhauera je laž, dakle, gnusna kad se njome treba negirati neka druga volja – laž i jest sa-
mo takva jedna negacija u mediju znaka. U usmjeravanoj negaciji neke volje stoga općenito leži granica između prava i nepravda što Schopen-
hauera zavodi na osjetljivu tvrdnju da se đavolskim i užasnim može na-
zvati kad netko pri vlastitom izobilju mirno može promatrati da drugi umire od gladi, ali da to nije nikakvo nepravdo: vlastita volja ne tangira tuđu volju.

Pravo pak nastaje tamo gdje se hoće obraniti od nepravda, dakle prisile neke tuđe volje. "Kad neka individua u potvrđivanju vlastite volje ide tako daleko da prodi-
re u sferu moje osobe kao takve bitne potvrde volje i time je negira; tako je moja obrana od ovog prodiranja samo negacija one negacije i utoliko s moje strane ona nije ništa više od potvrđivanja volje koja se u mom tijelu pojavljuje bitno i prvotno i koja se implicitno izražava već svojim pukim pojavljivanjem."³⁵ Da bi se zaštitilo ovo pravo na integritet i potvrdu vlastite volje dopuštene su sve mjere koje vode tom cilju – sve do ubijanja individua koji napada. U ovim je situa-
cijama, prema Schopenhaueru, dopuštena i laž ako se time treba obraniti od negacije i time potvrditi vlastita volja – jer samopotvrđivanje volje je najviša maksima koja konstituira svako pravo. "U svim slučajevima u kojima imam pravo prisile, savršeno pravo da uporabim *nasilje* protiv

³⁴ Isto, 462.

³⁵ Isto, 464.

drugih ja već po mjeri okolnosti tuđem nasilju mogu suprotstaviti i *lukavstvo* a da pritom ne činim nepravu te sljedstvenom imam zbiljsko *pravo na laž, upravo onoliko koliko ga imam na prisilu.*"

Primjeri su koje Schopenhauer dalje navodi isuviše pikantni da bismo ih sebi mogli uskratiti: "Stoga je savršeno u pravu netko tko cestovnog razbojnika koji ga pretresa uvjerava da uza se nema više ništa: isto tako onaj koji noćnog provalnika putem laži mami u podrum gdje ga zatvara. Koga razbojnici, npr. barbareski, odvođe zatočenog on za svoje oslobađanje ima pravo da ih ubije ne samo otvorenom silom već i podmuklošću. – Stoga ni neposrednim tjelesnim nasiljem iznuđeno obećanje uopće ne obvezuje; jer se onaj koji trpi takvu prisilu jer se onaj koji trpi takvu prisilu s punim pravom može osloboditi nasilnikâ ubojstvom, a kamoli tek prijevarom. Tko svojinu koja mu je opljačkana ne može vratiti silom, ne čini nikakvu nepravdu kad do nje dođe lukavstvom. Da, kad netko prokocka novac otet od mene ja imam pravo protiv njega rabiti lažne kocke zato što meni već i pripada sve što od njega dobijam."

Schopenhauerovo konfrontiranje s laži dopušta da se jasnije vide neka od njezinih aktualnih lica. Iz kuta schopenhauerovske metafizike volje čitavo bi se, recimo, područje promidžbe, marketinga i PR-a pojavilo kao gigantska mašinerija laži pri kojoj je riječ o tome da se ljudi protiv svoje volje dovedu do toga da nešto čine tako da vjeruju kao da su odlučili po slobodnoj volji. Ova misao, u izravnoj vezi s nekom kulturpesimističkom kritikom konzumerizma, dopušta da se kratko svrati pozornost na to što znači razotkrivati neku laž koja je toliko uspješna da se više ne može prepoznati kao laž. Da bismo se bavili ovim problemom morat ćemo se latiti Nietzscheove strategije nadmašivanja schopenhauerovskog određenja laži, a laži šarenog reklamnog svijeta morat će se pojmiti kao dijelovi onog stroja za proizvodnju iluzija s kojom volja na kraju vara samu sebe kako bi se održala na životu.

U pitanju zakonitosti laži za okončanje trpljenog neprava ili odbijanje prijetećeg neprava mi smo, ustvrdimo to jednom, *praktično* schopenhauerijanci. Čak i ako Schopenhauer koncipira scenarije u kojima pojedinačne volje gotovo izdvojeno stoje jedna naspram druge, čini se jasnim da njegove legitimacijske figure nasilja i laži funkcioniraju tamo gdje se to događa i u civiliziranim društvima. Tamo gdje jedinka nema ni vremena niti prigode da prevladavanje otrpljenog neprava delegira na

pravnu državu, ona će iskoristiti pravo laži jednako kao i pravo samoo-brane. Schopenhauer je znao da to u još većoj mjeri vrijedi za države – i upravo je u tome vidio problem. Nikome ne bi palo na pamet da moralno argumentira protiv tajnih službi – a njihova je zadaća ipak u velikoj mjeri da protivnika opskrbe lažima koje on treba smatrati istinom. Tko napad SAD-a na Irak smatra moralno opravdanim u pravilu je već afirmirao njihove laži i strategije dezinformiranja; bio bi to čisti nonsens u vojno-strateškim situacijama zahtijevati istinoljubivost od nekoga tko vjeruje da čini ono što je politički i moralno ispravno. Uvijek sve ovisi o tome gdje leži pravo a gdje nepravdo. Svakog tko kritizira ratne laži Georga W. Busha i Tonija Blaira može se ušutkati rečenicom: *Ali i Vi vjerujete da je dobro što Saddama Husseina više nema*. Na jedan mučan način mi se nalazimo u situaciji u kojoj se, upravo suprotno Nietzscheovoj postavci, o istini i laži više ne može govoriti izvan morala već možda općenito još jedino kroz moral. Moralom oplemenjeni cilj odlučuje o prihvaćanju laži. Moguće je pak da je Nietzsche imao pravo barem sa svojom tezom o volji za prividom. Možda nas na ratnim lažima Amerikanaca i Britanaca uopće nije toliko smetalo što su to bile laži. Laž koja pomaže da se odstrani krvoločni diktator i osiguraju rezerve nafte možemo – ako nismo ni augustinovci ni kantijanci – u načelu vjerojatno oprostiti, možda nam je jednostavno smetalo što se lagalo tako nezgrapno, tako neelegantno i toliko površno da su se laži lako dale prozreti. Možda je stvarni skandal bio u tome što se nije smatralo nužnim da se moralnoj savjesti zapadnog svijeta priušti bolji show. Nietzsche na jednom mjestu u *S one strane dobra i zla* kaže: "Uzdrmalo me je ne to što me lažeš, već to što ti ne vjerujem."³⁶ Nas možda manje uzdrmava činjenica da nas se laže, već trenutak u kojemu prestajemo vjerovati u ove laži.

Trijumfira li, dakle, na koncu ipak uvijek užitek u neistini? Zar istina i istinoljubivost nemaju nikakvu šansu u svijetu koji je nietzscheansku volju za prividom načinilo programom svog medijskog insceniranja? Jedno se, uza svu radost zbog iluzionarnih i fikcionalnih svjetova što ih manje više majstorski gradimo u privatnom i javnom prostoru, ne smije zaboraviti: ovaj užitek u iluziji sa svoje strane za pretpostavku ima zna-

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

nje o diferenciji istine i laži, istinoljubivosti i obmane. Upravo zato što u bit laži pripada to da se signalizira ova diferencija, postojat će i volja za istinom, bit će pokušaja da se pronade što to ljudi zbilja nose u svojim srcima s one strane svojih samoinsceniranja. Istina je ono što laži daje njezinu uzbudljivu oštrinu. To što je svaka laž izložena opasnosti da ju se razotkrije kao laž, to što svaka tvrdnja i svako samoprikazivanje nekog čovjeka može biti i laž, to uvećava draž ove igre, možda joj dodaje prave začine. Bez istine, laž bi bila bljutava, jer ju se ne bi moglo prozreti. Tek tada bi svijet bio takav kakav upravo jest. Morati računati s istinama i lažima, s iskrenošću i neiskrenošću, tek to oslobađa one energije kojima dugujemo ne samo dobar dio naših umjetnosti i znanost već i velik dio paradoksa naše komunikacije. Užitek u neistini se najintenzivnije iskušava možda tamo gdje istina nad nama visi poput Damoklova mača.