

A HAZUGSÁG POLITIKAI-GAZDASÁGTANA (A HAZUGSÁG ELVISELHETETLEN KÖNNYEDSÉGE)

LOSONCZ ALPÁR

A nnak ellenére, hogy az európai kultúrában fontos gondolatok hangzottak el a hazugsággal kapcsolatban, az igazmondás nem szerepelt az erénykatalógusban. Hiszen, emlékezzünk: Aurelius Augustinus két művet is szentelt a hazugságnak,¹ Aquinói Tamás nem kevésbé lényeges gondolatokat írt le a témával kapcsolatban.² Hogy a hazugság inherensen a bűn tartományába kerül, hogy a hazugsággal kapcsolatosan helytelen lehet akár a hasznosnak tekinthető következmények („életmentés”) fontolgatása, ez ott van már Augustinusnál. A hazugság intencionális-deliberatív aktus („gondolat a szellemben”), amely arra irányul, hogy becsapja a célzott személyt. Korrumpálhatja a lelket, ez jelenti a veszélyt. A hazugság már „önmagában véve”, természete szerint rossz (*malum ex genere*). Még akkor is, ha a hazugság révén hasznos következmények juthatnak a felszínre, nem csökken az a rend-hiány, amelyet a hazugság okoz. Van természetes rend, amellyel nem fér össze a hazugság. Így Aquinói Tamás. Ő ráadásul tovább finomítja a hazugság alanya intencióinak értelmezését, és kapcsolatba hozza a nyelvi képességekkel.

És ott vannak a tekintélyes források. Aki végiggondolja, mondjuk, Ézsau és Jákob történetét, máris belátást nyerhet a legfontosabb összefüggésekbe, például, abba a kérdéskörbe, hogy mit jelent a „hazugság igazsága” az elsőszülöttség megállapítása kapcsán, vagy, hogy mit jelent az, hogy valaki „keresztülhazudja magát az igazságig”. A történet figyelmeztet bennünket arra, hogy a hazugság kérdése aligha egyszerűsíthető le valamilyen kognitív problémára, vagy az összeegyeztethetőségre: ellenkezőleg, ízig-vérig *gyakorlati* kérdés áll előttünk.³ A rászedés *valóságteremtő* aktusa áll a történet közép-pontjában, és a hazugságot nem lehet egysíkú tolmácsolással megragadni.

Ám, akár mennyire is sorolom a példákat, (persze nem merítettem ki a példatárát: Schopenhauer, mondjuk, az erkölcs megalapozásáról szóló művében, amelyben, az „igazságot szolgálva” veti Kantot bíráló alá, azt mondja,

¹ De Mendacio (395) Contra Mendacium (420).

² Luc-Thomas Somme: La vérité du mensonge, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2005/HS - n°236, 33-54.

³ L. Kolakowski írt egy érdekes esszét a történetről, amely egyébiránt a „filozófia és a kereskedelem” viszonyát faggatta. Klucz Nebeski: *Czytelnik*, Varsava 1963.

hogy még véletlenül sem a hazugság a legördögibb bűn, hanem a káröröm, ezért tévedett a königsbergi filozófus, aki a hazugság ellen fordította kritikája élet, mert lehet beszélni a hazugság „jogáról”⁴) az igazatmondás erénye nem áll középpontban.⁵ Ennyiben is figyelemreméltó a kései Foucault vállalkozása, az igazatmondás (*parrhesia*) nagyszabású körüljárása: köszönve nemrégiben kiadott előadásainak most már követhetjük ez irányú gondolatait.⁶ Gondolatmenetem egy részében Foucault-t fogom követni.

A francia gondolkodó, említett korszaka irányulásának megfelelően, az antik és a keresztény korszakra, pontosabban, e korok önvonatkozó alanyiségére összpontosít. De még véletlenül sem szabad azt gondolnunk, hogy pusztán történeti okfejtéssel állunk szemben – a historicizmus felől egyébként sem ragadható meg Foucault gondolkodása.⁷ Valójában, Foucault-t sokszor marasztalták el a relativizmus okán, azt állítván, hogy az érvényességi kérdéseket belesüllyesztette a történeti váltakozások egymásutánosságába, és az igazság kérdését kiszolgáltatta a történelmi relativizmus alakváltozásainak. Azt állították műveinek értelmezői, hogy elszegényítette az igazság fogalmát, azzal, hogy az igazságot összefüggésbe hozta a hatalommal, és nem úgy tekintett rá immáron, mint egy feltárandó kategóriára, hanem, mint „diskurzív rezsime”, azaz a szabályok összességére, amely alapján elválasztódik az ami igaz és ami hamis. Miközben az igazság leegyszerűsül azon feltételek összességére, amelyek alapján egyáltalán ellenőrizhetjük az állítások érvényességét, vagyis maga az érvényesség kerül bele a történelmileg változó hatalmi viszonylatok örvénylésébe, azaz nem tudjuk többé számon kérni az igazság fogalmát – akár a hazugság ellenében sem.⁸ Azonban az „igazság rezsimeinek”⁹ (a kereszténység kapcsán beszél Foucault, példának okáért, a hit és a vallomás

4 A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, SW, Wiesbaden 1972.

5 „...nem jelenik meg a négy kardinális erény között az antikvitásban, Aquinói Tamás sem jegyzi, mint teológiai erényt.”, M. Sharpe: A Question of Two Truths? Remarks on Parrhesia and the 'Political-Philosophical' Difference, *Parrhesia*, 2007. 2. 93. (89–108). „Egyetlen vallás, a zoroasztrizmus kivételével, sem említi a hazugságot elkülönült módon, legfeljebb a hamis tanúskodást...”, I. Kristol: Machiavelli and the Profanation of Politics, In: *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, New York, Free Press 1996; H. Urban: 'Prevarication and the Art of Ruling' at [www-site http://www.esoteric.msu.edu/VolumeVII/Secrecy.htm](http://www.esoteric.msu.edu/VolumeVII/Secrecy.htm). 2004.

6 M. Foucault: *Le courage de la vérité*, Cours au Collège de France, Gallimard, Seuil, Paris 2009.

7 Ezt azért hangsúlyozom, mert sokszor vádolták Foucault-t a historicizmusba való beleágyazottsággal, valójában egyetértek a következő tanulmánnyal, J. Oksala, Foucault's Politicization of Ontology, *Cont Philos Rev* 2010. 43. 445–466.

8 Az igazságról Foucault-nál, R. Visker: *Genealogy as Critique*, Verso, 1995. 115. Valójában arról van szó, hogy Foucault az *érvényesség feltételeit faggatja*, ami nem jelent egyet azzal, hogy az igazságot alárendeli a relativisztikus történelmi konstellációknak.

9 Erről pontosan, I. Hacking: *Historical Ontology*, Harvard, 2001. 97.

rezsimeiről)¹⁰ tolmácsolása nem jelenti a relativizmus abszolutizációját, hanem a történelmiség újfajta elgondolását előlegezi. Indikatív jellegű a tény, hogy Foucault az „igazatmondás ontológiájáról” óhajt értekezni. Végül is, nem tartom véletlennek, hogy Foucault az igazságot helyezte vizsgálódásainak középpontjába, úgy gondolom, hogy ezzel ablakot nyit a hazugság kérdés-aspektusaira is.

Fontos az igazság és a hazugság viszonylatában észrevenni azt az *affirmatív* aktust, amely mélyre vezet bennünket. Korábban, Foucault azzal a megfontolással élt, hogy csupán akkor merül fel az igazság kérdése, ha már az „igazságban” állunk: nem lehetséges mintegy kívülről közelíteni az igazsághoz, fenn kell, hogy álljon egyfajta gyakorlati érdekelttség, hogy az igazság egyáltalán megjelenjen számunkra. Kései előadásaiban tovább gazdagítja ezen gondolatot: itt egy olyan *affirmatív* aktusról értekezik, amelynek környezetében az *elkötelezettséget* hozza szóba. Nincs igazság ezen afirmáció nélkül. Az aktus gyakorlójának szubjektív pozíciója persze elengedhetetlenül fontos, hiszen tudnunk kell, hogy Jago milyen szerepkört töltött be Othellóval kapcsolatban, hogy Colin Powell és Bush milyen intézményes pozíciókat birtokoltak, amikor az ismert állításokkal éltek a tömegfegyverek létezésével kapcsolatban. De csak az *elkötelezettség*, és nem a semleges szemlélő számára nyílik meg e távlat az igazsággal kapcsolatban. Most hosszabban idézek a szövegből: „Hogy az igazság *index sui*, ez nem azt jelenti, hogy az igazság *rex sui*, vagy *lex sui*, vagy *judex sui*...Nem felel meg a valóságnak, hogy az igazság irányítja saját birodalmát...hanem, mindig létezik egy afirmáció, amely nem a dedukció, vagy a megállapítás logikai rendjének a származéka...és nem következik a hamis és az igaz elválasztódásának a rendjéből sem, mert *elkötelezettséget* jelent...ha azt mondjuk, hogy: „ez igaz” akkor azt is állítjuk, hogy, én, *tehát*, el vagyok köteleződve...”¹¹

Foucault ezzel kivonja az igazságot a logika rendjéből, és a gyakorlati filozófia terepére helyezi: ez itt magában foglalja annak a lehetőségnek az elvetését, miszerint elképzelhető lenne az igazságelsajátítás *semleges* pozícióból történő praxisa. A gyakorlatlóság hangsúlyozása kapcsolatban áll azzal, hogy az igazsághoz való hozzáférés nem pusztán adotttság, amelyet a gondolkodás rögzíthetne. Voltaképpen azokat a diskurzív-gyakorlati lehetőségeket elemzi Foucault, amelyek keretein belül egyáltalán megjelenik az igazság és a hazugság kategóriapárja. Így kell érteni a *parrésia* fogalmával való gyűrűkötését is: az igazatmondás egy elkülönült aktus, amely az aktushoz kapcsolódó személy sajátos vonatkozódását igényli, mert egész személyét el kell köteleznie általa.

¹⁰ M. Foucault: *De Gouvernement des vivants*, Gallimard, Seuil, Paris 2012. 82.

¹¹ *Ibid.* 94.

Nem kell lemondanunk itt az igazság objektivitásáról, hanem azt az erős kapcsolatokat kell meglátnunk, amelyek a kimondott igazság és az affirmatív aktus alanyát fonják egybe. Foucault eljárása nagyszabású kísérlet, amely arra törekszik, hogy láttassa az igazságot, mint szubjektív pozíciót, anélkül, hogy az igazság objektivitása eltűnne. Az igazság gyakorlati kategória, a tudás olyan önreflexivitását követeli, amely az igazságot mondó/kijelentő alany szubjektív pozícióját (a „kijelentő pozícióját”) teszi mérlegre. Amikor azt mondjuk, hogy „ez így van” akkor nem az állítjuk, hogy „ott van az igazság önmagában“, „ott”, rajtunk kívül, amelyet meg kell ragadnunk. De Foucault azt a tényt sem érvényesíti, hogy az igazság csak számunkra valóan jelenik meg, ami valamilyen szubjektívizmust testesítene meg. *Objektív szubjektívizmus* kimunkálásán fáradozik.

Míg például Derrida úgy gondolja, hogy minden performatív aktus a hazugsághoz hasonló, addig Foucault a *parrésia* fogalmát határozottan elválasztja a performatív aktusoktól. Úgy érvel, hogy a performatív aktusok beleilleszkednek a habitualizált nyelvi „kódok” működésrendszerébe (ezért hozzájuk mindig egy „kódeffektus” fűződik), viszont a *parrésia* egy meghatározatlan kockázati teret bont ki, olyan irruptív eseménynek bizonyul, amely betör a fennálló létezők közé. Amennyiben továbbra is a beszédaktusok elméletének¹² nyelvezetét használjuk, úgy rögzíthetjük a tényt, hogy az igazatmondás csak akkor jelent kockázatot, ha egy demonstratív aktust is magában foglal. Míg a performatív aktusok esetében azzal kell számolnunk, hogy az aktus végrehajtója megerősíti létező társadalmi státusát, addig a *parrésia* esetében különlegesen fontos a tény, hogy az aktus alanyának társadalmi pozíciója nem lényeges, bárki érvényre juttathatja a *parrésia* aktusát, bármilyen kontextusban.

A francia gondolkodó a *parrésia* fogalmának környezetében nyomatékosan az őszinteség fogalmát említi, hovatovább, számára a *parrésia* egyszerre a „mindent-mondás“, valamint az igazságra vonatkozó bátorság. Az őszinteség fogalmát, ahogy tudjuk, a romantika szorgalmazta különösképpen, és aligha kell bizonyítani, hogy ez fontos mozzanat a hazugságra utaló elmélkedésben is. De nem ragadjuk meg a lényegét, ha megelégszünk azzal, hogy az őszinteség előfeltétele az igazság mondásának.¹³ Amennyiben végiggondoljuk Foucault okfejtéseit, úgy esetében nem a romantikát (vagy a romantika nyomait követő gondolkodásformákat) kell segítségül hívni. Mert itt nem

¹² Többet megtudhatunk Foucault és a beszédaktusok elméletének relációjáról, C. G. Prado: *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹³ Ahogy ez történik H. Frankfurt esetében, pl. *On Bullshit*, Princeton University, 2005. Ebben a vonatkozásban egyetértek a következő okfejtéssel, amely csökkenti az őszinteség szerepét, A. Comte-Sponville, *Petit Traité des grandes vertus*, Paris, PUF 1995. 257.

arról van szó, hogy az őszinte ember kiáll és a világ elé tárja motivációját, esendő-törékeny mivoltát, és nem is azt kellene figyelembe venni, hogy valaki arra törekszik, hogy „ön maga legyen” és senki más,¹⁴ elérve az autentikuság kivételes állapotát. Az elérendő *hiteles azonosság* képlete, mint célirányos magatartás, itt nem játszik semmilyen szerepet, sőt, mi több a kritikai magatartásnak itt az a gondolat szab irányt, hogy *vissza kell utasítanunk azonosságunkat*: vagyis, felül kell folytonosan vizsgálnunk azt, hogy „mik” vagyunk. Az őszinteség itt éppenséggel a feltétele annak, hogy az ember felülemelkedjen önmagán, úgy ajánlja fel itt személyiségét, hogy részt kér a személyfeletti szférák értelmezésében. Olvasatom szerint a francia gondolkodó kapcsán meg kell hallani azokat a hangokat, amelyek kritikai jellegűek a fennállóval szemben, ezért másképpen kell értenünk az őszinteség jelentéseit ahhoz képest, ahogy megszoktuk. Az őszinteség *politikai* jelentéskörnyezetbe kerül („a *parrësia*: egy politikai szerkezet”¹⁵), ezért beszélnek Foucault kapcsán az *igazság politikájáról*. És nem véletlen, hogy Foucault folytonosan hangot ad meggyőződésének, hogy az őszinteség a nyilvánosságban nyer érvényt, mert a *parrësia* magában foglalja az alany személyiségét.¹⁶

A *szavak és dolgok szerzője* gondosan disztinívál: a *parrësia* gyakorlója nem egyenlíthető ki a prófétai beszédformával. Hiszen ő a saját nevében beszél, ellentétben a prófétával, aki nem a saját nevében szól, hanem Isten nevében beszél: az isten a próféták által szól.¹⁷ Aztán a *parrësia* esetében a beszéd nem utal a jövőben megvalósuló eseményekre, ezenkívül a *parrësia* gyakorlója nem él rejtvényyszerű beszédformákkal. A próféta beszéde hermeneutikát igényel, a *parrësia* gyakorlója viszont a-hermeneutikus, nem hagy maga után értelmezési lehetőségeket. Ugyancsak nem tévesztendő össze a *parrësia*-hoz kapcsolódó beszédforma a bölcsesség megnyilatkozási módozataival. A bölcs ugyan önmaga nevében beszél, még ha egy egyénfeletti bölcsességre is hivatkozik, és ebben különbözik a prófétához képest, de a bölcs létezésének tényleges formája a visszahúzóadás a közös dolgok tartományából, ami olyannyira szemben áll a *parrësia* egzisztenciájával. A bölcsesség

¹⁴ „Az őszinteség valójában kötelességként jelenik meg, és ezért nem *állapot*...Az kell, hogy az ember kizárólag az legyen *ön maga számára, ami*, egyszerűen, hogy teljesen és kizárólag az legyen, *ami*.”, J. P. Sartre: *A lét és a semmi*, L'Harmattan, Budapest 2005. 96. Sartre mutatja be az őszinteségre való állandó törekvés ellentmondásos mivoltát, *ibid.* 105.

¹⁵ M. Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard, Seuil, Paris 2008. 69.

¹⁶ „... a *parrësia* esetében ott van egy kettős paktum...először is a *parrësia* gyakorlója azt mondja, nézzétek, itt az igazság. Ő azt állítja, hogy ezt az igazságot mondja és mindebben kapcsolódik a kijelentéshez és a kijelentés tartalmához. De ő azt is mondja: én vagyok az aki mondja az igazságot, én vagyok az aki kötődöm a kijelentéshez”, *ibid.*

¹⁷ P. Ricoeur: *Bibliai hermeneutika*, Budapest, Hermeneutikai kutatóközpont 1995. 15.

számára a hallgatás nagyon is elképzelhető létállapot, távol a közügyek zajától, és eltávolodik a közjó feszültségteli értelmezéseitől. A *parrésia*, nem valamilyen *métier*, még ha gyakorlója él is a retorika mesterségének fogásaival, hanem magatartás, amely egzisztenciális döntést igényel, tehát a *parrésia* gyakorlója mérlegre helyezi magát mások előtt – a hatalom (hatalmak) által bekeretezett terekben. A *parrésia* nem erisztika, nem a vita tudománya, nem pedagógia, és nem a meggyőzés művészete. Hordozója elválaszthatatlan a kockázat vállalásától, hiszen, láttuk, itt a másoknak való kitettség jelentései jutnak érvényre, amelyek bátorságot igényelnek. Arisztotelészt kell most idézni aki a *parrésia*-t, a elrejtekezés nélküli mondást egybekötötte a „lélek nagyságával”. Számolnunk kell a kockázattal, ugyanis a *parrésia* olyan aszimmetrikus politikai környezetet evokál, amely megvilágítja, hogy milyen jellegű kockázatok kerülhetnek itt felszínre: nem véletlen, hogy Foucault megannyi esetben a fennálló hatalomhoz való szólás fényében tolmácsolja választott fogalmát. Csak így érthető, hogy miért tér folytonosan vissza ahhoz a tényhez, hogy a *parrésia* felfoghatatlan kockázat nélkül, hogy a *parrésia* a kockázatterhelt-habitualizált igazatmondást jelenti. (egy helyütt úgy szól a jelenségről, mint „emberi kockázatról”: érdekes kijelentés ez egy olyan filozófus szájából, aki nem utolsósorban úgy vívta ki az elismerést, hogy dekonstruálta a modern antropológizáció tendenciáit)

Foucault egy helyen úgy látja, hogy a *parrésia* segítségével megtalálta azt a pontot, amely felől belátást nyerhetünk a kanti modern észkritika praxisába is. Voltaképpen a *parrésia* segítségével kívánja újraértelmezni Kant híres írását a felvilágosodásról, ismert írása, amelyben Kant idevágó értekezését faggatja. Hiszen a *parrésia* gyakorlója önmagát helyezi egy kockázati térbe, ugyanakkor a másokhoz való odafordulásával, a sajátos beszédforma érvényre juttatásával, mások önvonatkozódásának módosulásához járul hozzá. Innen a felvilágosodás itt következő meghatározása: „önmagunk és mások irányításának újszerű újraelosztása...”¹⁸ Ugyanakkor, azt a tényt sem kell figyelmen kívül hagyni, hogy Foucault rögzíti a *parrésia* fokozatos elhalványodását a modern keretek között: egy helyütt egyenesen úgy beszél a karteizianizmusról, mint mintaszerű változásról amely megalapozta a *parrésia* rangvesztését. Hiszen a tudományos valóságelsajátítás egyenesen azt követeli meg, hogy az ember minél jobban megrostálja a szubjektivitást, hogy lemondjon saját szubjektivitásának gyakorlásáról: ami a *parrésia* alapföltétele, mármint, a szubjektív/önvonatkozódó belebonyolódottság, az a tény, hogy a szubjektivitás felajánlja önmagát, itt egyre inkább eltűnik.

* * *

¹⁸ Le gouvernement..., ibid. 36.

Amennyiben még egyszer elolvassuk Foucault iménti utalását Kantra vonatkozóan, úgy arra gondolhatunk, hogy a *parrësia* kiváltképpen alakja valójában a filozófus, aki túlmutatván a bölcsesség és a prófécia gyakorlásán, a szabadság pozíciójából szólhat az Istenhez és az uralkodóhoz.¹⁹ Hiszen a filozófus (a filozófia: nem átvihető tudás, hanem gyakorlat, ahogy ez számtalan esetben megerősítést nyer) nem az uralkodó/hatalomtartó, hanem a saját nevében szól, ő az aki felajánlja magát másoknak, akár a kockázat árán is. És Foucault is utal a filozófus, mint a mintaszerű igazatmondó különleges helyzetére, nem véletlen, hogy a szókratészi *parrësia*, a beszédmód és az élet közötti sajátos egység, kitéüntetett példát jelent: számunkra fontos, hogy ezt összevonja gyakorta használt fogalmával, a „keveredés nélküli élettel“, amely lényegében a függőségek nélküli életét hivatott körülírni. Úgy is fogalmazhatunk, hogy itt az önkéntes szolgaság meghaladásának lehetőségeit firtatja Foucault, a filozófia környezetében amelynek legfontosabb kérdése a „szabadság és az igazság közötti kötelék“.²⁰ Nyilván, amennyiben a kettő közötti kapcsolat problémamentes lenne, úgy nem érdemelne különös figyelmet sem.

Léteznek azonban, szükségszerű, feszültségek Foucault gondolatmenetiben. A *parrësia* (amelynek vannak „jó“ és „rossz“ aspektusai, sőt, mi több, minthogy a bármit-mondani fogalmát is magában foglalja, ennél fogva: veszélyes) úgy kapcsolódik a filozófiához, mint az igazatmondás legmagasabb rendű kifejezéséhez, hogy többször is felrajzolódik a hármasság: *alétheia*, *éthosz*, *politeia*. Világos számunkra, hogy ez az elméleti és politikai élet kiegészítő jellegű egymásravezető kapcsolatát tartalmazza: „...ez egy olyan diskurzus, amely egyszerre jelenti az igazság, az éthosz, és a hatalom irreducibilis mivoltát, és foglalja magában ezek szükségszerű viszonylatát“.²¹ Még az a tény, hogy Foucault Periklész nevezetes beszédét is úgy említi, mint a *parrësia* mintapéldáját, idevág: nem lehet szem elől téveszteni, hogy a *parrësia* fogalma megannyi esetben a demokrácia jelentéskörnyezetében jelenik meg.

De ott vannak a keresztező mozgások, amelyek megrendítik a *bios theoretikos* és a *bios politikos* együttlétét. Például, Foucault gondolkodásának egyik fontos iránya a cinizmussal, mint a *parrësia* minden figyelmet megérdemlő esetével foglalkozik, és figyeljük meg, hogyan beszél a jelenségről: „Az élet választása, mint az igazság botránja...az igazság látható színházának története“.²² Ha már a filozófia felől értékeljük a *parrësia* fogalmát, úgy hogyan lehetséges, hogy a cinikus, aki ott van az intézmények peremén, mégiscsak a filozófia leghitelesebb aktusát testesíti meg? Aztán Foucault úgy

¹⁹ Ezt Sharpe is előlegezi (ibid.), de nem jelzi, hogy erre Foucault is utal.

²⁰ Le gouvernement... ibid. 64.

²¹ Le courage, ibid. 65.

²² Ibid. 168.

szövi a fonalakat, hogy a cinizmus egybekerül a keresztény aszkézissel, és a szegénység keresztény filozófiájával: a ferencesek és a dominikánusok meghatározó példaként szerepelhetnek. A történeti eszme-futtatás végén pedig, mintegy koronázásként, megjelenik a militáns forradalmár, mint az igazatmondás különleges alakja, aki életét vonja be az igazsággyakorlásba: ő példázza az igazságnak az élet révén történő tanúsítását, a tanúságtételt. Ennek a tanúbizonyságnak az élet az ára. (Érdemes rögzíteni a tényt, hogy Foucault itt fontosnak tartja, hogy szóba hozza a titok vonatkozásrendszerét: nem elemez hosszasan, csak megnyit egy dimenziót, amely kimunkálásra vár, minthogy nem lényegtelen a hazugság történeti aspektusainak szempontjából. A militáns forradalmárnak tudnia kell akár hazugságokkal is körülbástyázni a titkot, és egyéb esetben is gyakorolnia a titoktartást. Várni kell alkalmasint az igazság megjelenítésével. A titok politikája, a rejtekezés, a visszatartás félelmetes témaköre nyílik meg itt, amely új jelentéssel ruházza fel a hazugság problémáját²³)

Itt már azonban túl vagyunk az *éthosz*, *alétheia*, és a *politeia* harmoniáján. Továbbá, ott vannak egyéb példák is, (ezek specifikusan szerteágazóak Platón filozófiai-politikai ténykedésével kapcsolatban), amelyek újfent azt erősítik meg, hogy hasadnak az említett harmónia keretei: megroppan a *bios theoretikos* és a *bios politikos* közötti koherencia. A filozófia, amelyet az imént az igazmondás paradigmájaként festettünk le, kénytelen megfontolni politikai lehetőségeit, és mérlegelni politikai hatókörét.

Régi kérdéskör bukkan fel itt: *egyfelől* ott van az igazmondás intenciója, *másfelől*, a politika olyan tünetkomplexusai, mint az alakoskodás, a színlelés, a megtévesztés pragmjája, a ravaszság, a titok egész gazdaságtana a hatalommal kapcsolatban, az *arcana imperii*²⁴ hatalmas témaköre. A kreatív hazugság valóságot teremt (emlékezzünk: Ézsau és Jákob, avagy a hazugság konstruktivista értelmezése), és újraírja azt a teret, amelyben a politikai ellenfelek megütköznek egymással.

Aligha kell bizonygatni, hogy mindez kapcsolatban áll a hazugság jelentéseivel. De először hadd lássuk, hogy mit mondhatunk a filozófiáról, amennyiben képtelen, ahogy Foucault is megerősíti egyik elemzésében, meggyőzni a sokaságot, és legfeljebb arra képes, hogy tanácsadóként szolgáljon hercegeknek és fejedelmeknek? Az egyik út az ezoterikus és egzoterikus dimenziók megmondolása felé vezet bennünket: itt találkozunk Leo Strauss gondolkodásával, akit sokszor vádoltak azzal, hogy a kegyes hazugság értelmezésével,

²³ P. Zagorin: *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass., 1990.

²⁴ M. Neocleous: *Imagining the State*, Open University Press, 2003. 61-72. N. Luhmann: *Látom azt amit te nem látsz*, Budapest, Osiris 1999. 160.

és egyáltalán a létrehozott filozófiai okfejtéssel, *avant le lettre*, támpontokat adott Bush, és az amerikai neokonzervativizmus imperialista fellépésének.²⁵ Mint elitárius gondolkodó jogcímmel ruházta fel az „igazság adagolásának“ manipulatív műveleteit. Számunkra azonban itt fontos, hogy milyen módon szövődik bele a filozófia e történetbe. Hiszen, Strauss vádolói azt hánytorgatták fel, hogy a filozófus pozíciója, paradoxális módon, lényegében „posztmodern“ minták közelében képzelhető el: Strauss is részt vesz, ugyanis, a hazugságra vonatkozó stigmák eltörlésében. Az igazság *konstrukcióvá* válik, és megszűnik transzcendentális referenciaként létezni, marad, tehát, a teremő erejű hazugság, amely kérkedően felcseréli az igazságot. Mindezt magyarázza a tény, hogy ott van a mélységes kétely az emberek ítélőképességének vonatkozásában, valamint a meggyőződés, hogy az elit ügyködhet a barlangban élő embereket meghatározó képekkel. A filozófus, azzal, hogy igazolta a kegyes hazugságot, nietscheiánus módon, a hazugsággal helyettesítette a valóságot: politikailag ez a kettős beszédnek felel meg. Ha Plátón bírálható, hogy megengedi az alapítási mítoszt, az alapítás elbeszélését, mint „kalkulatív hazugságot“, amely megerősíti a közösségi kötelekeket, úgy Strausst is elérheti e vád.

Az imént paradoxalitást említettem: ez arra vonatkozott, hogy dacára annak, hogy Strausst, aki hátranyúl, azaz antik és középkori forrásokra támaszkodik, mégis a „posztmodern“ relativizmus bűnével vádolják. Azaz, míg egyesek a „posztmodern“ bélyegét sütik rá éppen a hazugság kapcsán, addig mások arról értekeznek, hogy, (miközben Strauss a Biblia hellenizációjának nyomait kutatja, és kiélezi Sesztov nevezetes dichotómiáját (Athén vagy Jeruzsálem), valójában szembeszegül a felvilágosodással, és az intranzigens konzervatív ösvényét járja. Végül is mit mondani arról a gondolkodóról, aki azt fontolgatja a modernitás sikertelenségei kapcsán, hogy a felvilágosodás nem egyéb, mint olyan propaganda amely diffamálja az ellenségeit és csalóka reményt fűz a technikai kompetenciákhoz? Vagy hogyan fogjuk értelmezni a filozófust aki a folytonosan intenziválódó modern zsarnokságot vádolja?²⁶

Nem kerülhetjük meg a *nyilvános* és a *titkos* tanítás közötti, ismert, strauss-i megkülönböztetést. Az egzoterikus²⁷ megnyilatkozások, amelyek a nyilvánosságot szólítják meg pacifikálják a filozófia és a társadalom közötti relációt: a filozófus beágyazódik a társadalomba, és megkíméli hallgatóit az

²⁵ S. Drury: *The Political Ideas of Leo Strauss*, Updated Edition, Palgrave, 2005. XIV. XV.

²⁶ L. Strauss: *On Tyranny*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1968. 190. Folytathatnánk: hogyan értékelni a filozófust, aki kifejezi elégedetlenségét Machiavelli kapcsán, mert kiiktatja a Jóval kapcsolatos klasszikus reflexiót? Aki azért támadja Max Weberert mert semleges viszonyul a karizmához? A sor folytatható.

²⁷ Historisches Wörterbuch der Philosophie: Exoterisch/esoterisch. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 6320 (vgl. HWPh Bd. 2, S. 865)]

elviselhetetlen, traumatikus, igazságoktól. Lehetséges, hogy a nagy gondolkodók becsapnak bennünket, ha meg is engedik a kellemetlen igazságok áramlását, negatív hősök szájába adják ezen igazságokat, mint az örültek, alkoholisták, bohócok. Ontológiai szakadás van a filozófia és a nem-filozófia között, és nem lehetséges egybeforrasztani a filozófiát és a politikát: a filozófus beszédének mérsékeltnek (*sophrosyne*) és diszkrétnek kell lennie a sokasággal kapcsolatban.²⁸ A gondolkodás félelem nélkül mozog, a mértéktelenség jelenti az erényt esetében, ám a logosz mérsékelt, mert annak kell lennie.

Ott a fonák vonatkozás, hogy soha nem tudjuk, hogy őszinte-e a filozófus, hogy valóban azt a gondolatot képviseli, amelyet gondol, vagy éppenséggel csillapítja-e azokat az eredményeket, amelyekhez eljutott. Ráadásul, ő maga sem lehet biztos abban, hogy őszinte-e (itt már nagyon közel járunk Sartre rosszhiszeműség-fogalmához). Strauss abból indul ki, hogy fennáll a feltártóság olyan módzata amelyet a „becsületes emberek” nem engednek a nyilvánosság elé, mert ez sokak számára óriási megterhelést és problémát okozna: az erosz nyomait követő filozófus, amennyiben leereszkedik a poliszba, úgy le kell, hogy csendesítse hangját, és mérsékelnie kell magát. Itt komolyan veendő a filozófia hasadt jellege: talán Platónnak sikerül, méghozzá különleges helyzetekben, hogy feloldozzon bennünket a kín alól, úgy, hogy egyesíti Szókratészt és Traszümakhoszt. Egyébként a filozófiának meg kell elégednie a vélelem és az episztémé kisarkított kettősségével.

Az anti-historicista Strauss, aki ismételten bíráló alá rendeli a modern gondolkodást, minthogy képtelen gondolni az örökkévalóságot, azt állítja, hogy szembe kell néznünk a nem-véletlenszerű, konstitutív szakadással az aszociális filozófia és a polisz között, ami különösképpen a liberális-demokráciában csúcsosodik ki. Nincs még egy olyan rend amely olyannyira érvényre juttatná a „doxofiliát”, a vélelmek uralmát, és amely ennyire távol tartaná tőlünk az episztémét. Éppen e rendben, ahol nincs cenzúra és virágozik a tolerancia, kerül a felszínre a lehető legerőteljesebben a filozófia performatív helyzete. És itt a legkiélezettebb a kérdés, hogy lehetséges-e a szókratészi *parrësia* és a traszümakhoszi hatalompozitivizmus szintézise.

A filozófia a titokra utaló reflexió azon formája, amely arra figyelmeztet bennünket, hogy fennáll a személyfeletti konstelláció, amely meghaladja illetékességeinket. De nem terel e Strauss bennünket azon pozíció felé, amelyből kiindulva kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy rögzítenünk kell a konzervativizmus és a filozófia széttrajzolódását? Pontosabban nem vezet-e ben-

²⁸ L. Strauss, What is Political Philosophy, In. *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago University Press, 1959. 32., M. L. Frazer: Esotericism Ancient and Modern: Strauss Contra Straussianism on the Art of Political-Philosophical Writing, *Political Theory*, 2006. 34: 33.

nünket Strauss, tekervényes utakon, a konzervativizmus és a filozófia szakadásához a liberális-politikai rendben? Strauss egy helyen előlegezi, hogy ugyan a filozófia nem változik, funkciói ugyanazok maradnak, ám, változnak az utak, amelyek a filozófiához vezetnek, méghozzá azon akadályokkal együtt amelyek a filozófia előtt merülnek fel. Viszont a filozófia szempontjából konstitutív jellegűek ezek az akadályok. Természetesen a konzervatív gondolkodó, aki kijelenti, hogy szeretné megmenteni a filozófiát (ahogy tanítványai jegyzik, soha nem mondta magáról, hogy filozófus, ami következetes eljárás), és állandóan bírálja a liberális-demokratikus rendet, amikor megszólal, maga is e rend erőforrásait használja. Hogy az ezoterikus-platonista Strauss helyenként úgy utal a filozófiára, mint a némaság/hallgatás aktusára, ezzel a kérdéssel magyarázható. A konzervatív gondolkodó, aki az erosz jegye alatt formálja filozófiáját, azt kockáztatja, hogy a skizofréniát gyakorolja: két hang hordozója lesz, amelyeket nem lehet kimondani ugyanabban a pillanatban.

Ugyanakkor, ha figyelembe vesszük a Straussra mutató vádakat, akkor néhány érvet még meg kell fontolnunk. Ugyanis azt idéztük feljebb, hogy a kegyes hazugság nevében, amely aládúcolja a politikai közösséget, Strauss az igazságot a „konstrukció” szerepére szállítja le. Ha így van, akkor a „posztmodern konzervatív” szerepében kell tetszelegnie. De legalábbis fel kell tennünk a kérdést, hogy a kegyes hazugság, a platóni *pseudos* kiegyenlíthető-e, minden kérdőjel nélkül, a „posztmodern” relativizmussal, ahogy ezt Strauss egyes bírálói sugallják. A *pseudos* fikciót jelöl,²⁹ de kérdés, hogy a teremtő mítosszal kapcsolatos „konstitutív illúzió” a „hazugság” értelmében értendő-e. Itt inkább arról van szó, hogy mennyi igazságot visel el az ember, anélkül, hogy meghamisítaná az igazságot, és Strauss-t lehet olvasni ezen mozzanat felől. Aztán, Platón ellenfelei nem a hazugságot gyakorló emberek, hanem a filozófiát mímelő szofisták, akik sorjázzák a látszatfenoméneket: „amikor Platón megkülönbözteti a filozófiai igazságot a sokaság ügyeitől, akkor az igazság nem a hazugsággal áll ellentétben. Ez a *doxa*...”³⁰ Azt valóban mérlegelni kell, hogy a posztmodernnek vannak-e olyan ágazatai, amelyek belekerültek a relativizmus hínárjába, és amelyek ennél fogva lehetetlenítik, hogy az igazság kérdése jusson érvényre. Aki a relativizmust, és a tünékeny iróniát vezérlő elvként,

²⁹ Sharp, *ibid.*, 96. A. Melberg, *Theory of Mimesis*, Cambridge, 1995. 13. Lewis azt a kérdést feszegeti, hogy fennáll az író és a közönség között a hallgatólagos egyezség, hogy a fikció illúzió. Működik a képlet. De: egyfelől ott van a szituáció, hogy színleljük azt, hogy a fikció valóság, azaz feltesszük, hogy a fikció a valóság helyett létezik. Másfelől, hogyan különböztetjük meg, a színlelést és a színlelés színlelését? D. K. Lewis: Truth in Fiction; In: *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford: Oxford, University Press 1983. 23. V. ö. J.-P. Dupuy and M. Anspach, The Self-Deconstruction of Convention, *SubStance*, Vol. 23, No. 2, Issue 74.

³⁰ *Ibid.* S. Rosen, *Plato's Republic*, Yale University Press, 2005. 113.

valamint a szabadság zálogaként fogadja le, vagy azt állítja, hogy az igazság nem más, mint a látszat végtelenbe mutató játéka, a látszatszálak összefonódása, az valószínűleg ide tartozik. De kétséges, hogy ezt leírhatjuk a *pseudos* fogalmával, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy vannak Strauss-nak olyan kritikusai, akik a konzervatív filozófust tartják felelősnek, hogy a neokonzervativizmusban a „politika kiegyenlítődött a hazugsággal, és, hogy a politika mindenütt jelenlevővé vált”.³¹ (ez a megállapítás nagyon hasonul ahhoz a vulgáris viszonyuláshoz, amely Machiavelli-t szoktak illetni: a politika nem egyéb, mint hazugság, és megtévesztés: soha nem lehet benne bízni a politika képviselőiben)

Am ahhoz, hogy ítélkezzünk a neokonzervativizmus teljesítményei felett, szükséges, hogy működtessük az *ideológia* fogalmát, amely révén betekinthetünk abba a társadalmi erőterbe, amelyben a politikai teljesítmények formálódnak. Minden komolyabb elemző aláhúzza, hogy az ideológia nem szemfényvesztés, mágia, hanem reflektált, és koordináló eszmerendszer, amely a szerkezetileg meghatározott modern társadalomból bontakozik ki, annak érdekvonatkozásait, hatalmi aspektusait artikulálja. Ezért válik moralisztikussá a hazugságra való túlfűtött hivatkozás,³² amely mellőzi a szerkezeti determinációkat és nem veszi figyelembe a társadalmi okokat, amelyek egyénfeletti jellegűek (amikor Marx azt mondja, hogy a kapitalizmusban nem „hazugság”, hogy az emberek szabadok és egyenlők, akkor pontosan ezt a moralizációt utasítja el, mint terméketlen moralisztikus reakciót). Ez nem jelenti a hazugság jelentőségének elapadását, hanem társadalmi kontextualizálását feltételezi: az ideológia, mindig egyszerre igaz és hamis,³³ egyszerre céloz meg valamilyen igazságtartalmat, és foglal magában hazugságot. Úgy gondolom, hogy az igazság politikájának elengedhetetlen része, hogy szembenézzen az ideológia továbbélésével, egyébként elkerülhetetlen a veszély, hogy, a leleplezés hübrisztét gyakorló erkölcsöcsösként, örökösen azt kiáltsa „hazugság”.

* * *

³¹ Drury, *ibid.*

³² Sharpe, *ibid.* azt boncolgatja, hogy vajon az az állítás, hogy „Saddam Hussein tömegfegyverekkel rendelkező” puszta hazugságnak nevezhető-e? (pontosabban, ő ezen állítás megismételőivel foglalkozik) Hiszen ez az állítás, amint tudjuk, *casus bellum*-ként szolgált. Sharpe helyénvalóan veti el a puszta hazugságra utaló kritikákat. Úgy vélem, hogy csak akkor értelmezhető következetesen a történet, ha bevonjuk az ideológia fogalmát a játéktérbe.

³³ P. Macherey: *Idéologie: le mot, l'idée, la chose*, *Methodos*, 8, 2008. R. Jaeggi, Was ist Ideologiekritik?, In: *Was ist Kritik?*, Hrsg. Rahel Jaeggi und Tilo Wesche, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2009. 266.

A *parrésia* távlatából vezet egy másik út is, nevezetesen Hannah Arendt okfejtései felé.³⁴ Ráadásul, Arendt is, nyilván nem véletlenül, szót ejt az igazatmondóról³⁵ („*truth-teller*“). Ez a szereplő szükségképpen meg kellett, hogy jelenjen az arendt-i porondon. Arendt kapcsolatba hozható Foucault-val és Strauss-szal: mindegyikük, ha merőben másfajta módon is, de a filozófia és a politika szétraajzolódására reflektálnak, és ennek alapján jelenik meg a hazugság problematikuma esetükben. Nem felejtjük, ugyanis, hogy Arendt jellegzetesen úgy szól a kérdéstről, hogy az igazságnak „despotikus“ ereje van, kényszerít az elfogadásra, még a „tényszerű igazság” is rendelkezik ezen jelleggel – teszi mindezt az *emberközöttségnek teret adó politika szemszögéből*. Fennáll az igazatmondó és a politika feszültsége itt is, ennél fogva, alkalomadtán erőteljes az ellentmondás a politika és a filozófia között.

Arendt a képzet munkájára utal: a tevékenység általa csodált lehetősége, mármint, az új teremtése, föltételezi, hogy a fennálló lehetne másmilyen is, ahhoz képes amilyen. Ezzel egybefonódik a dolgok állapotának megváltoztatására irányuló intenció, lényegében a cselekvésre utaló képesség egybetömörül a „faktikus igazság deliberatív tagadásával”. Megnyílik a hazugság és képzelet, a hazugság és a cselekvés hatalmas kérdésköre. Arendt sok mondatában tetten érhető a konstruktivista beállítottság, a hazugság gyakorlója „meg akarja változtatni a világot”, „arra irányul, hogy másfajta irányt szabjon a fennálló létezőknek az eddig létező orientációhoz képest”: ezek félreérthetetlen jelzetek, és nem utolsósorban a szerzőnek a gyakorlati filozófiára vonatkozó utaltságáról adnak hírt. Míg más gondolkodók meg vannak győződve arról hogy a tudathoz tartozik a hazugság praxisa, minthogy a tudat mérlegeli a felemelkedést és a bukást,³⁶ vagy azt állítják, hogy a hazugságot a tudás, öntudat és a hazugságra vonatkozó képesség viszonylataiban kell keresnünk, addig itt a hazugság lehetősége azáltal adott, hogy fennáll a cselekvést meghatározó kapacitás. Elvégre Platón is a hazugságot egyfajta hatalomhoz köti: hatalommal kell bírni a hazugsághoz, benne a tudás és a hatalom összjátéka nyilvánul meg. Arendt kihúzza a moralitás fullánkját a hazugság tartományából, és a *kontingencia*, a *kontingens tények* birodalmához köti. A „tények” nem jelentenek sohasem inherens szükségszerűséget, hiszen *lehetne másképpen is*. Ezért a tények nem kényszerítő erejűek, nem bírnak erőteljesebb evidenciával, mint a vélelem, sőt, mi több, a vonatkozó

³⁴ H. Arendt, *Truth and Politics* In. *The Portable Hannah Arendt*, Ed. by Peter Baehr. London, Penguin 2000., H. Arendt: *Lying and Politics: Reflections on the Pentagon Papers*, In. *Crises of the Republic* London, Penguin, 1971.

³⁵ Erről, M. Jay: *The Virtues of Mendacity: On Lying in Politics*, University of Virginia Press, 2010.

³⁶ V. Jankélévitch: *Traité des vertus II, Les vertus et l'amour*, vol. 1, Bordas, 1970. Flammarion, 1986. 182.

tanúságtételeket is áthatja a bizonytalanság. Egy Lyotard-i³⁷ („*différend*”) színezetű okfejtésben arról olvashatunk, hogy a tanúsított faktikus vonatkozások, a tanúság³⁸ (pl. a szenvedés kapcsán), is csupán annyira bizonyulnak elfogadottnak, amennyire a hazugság által konstruált valóság.³⁹ Ezért kerülhetnek konkurens viszonyban egymással. Ami jelzi a valóság törekeny szerkezetét, a kétely újra és újra meglendülő vitalitását, ami egybeforrhat a változtatás aktusával.

A jelen és a jövő közötti összefüggést az ígélet keretezi be, így az ígélet aktusát végrehajtó politikus szükségszerű szereplő a politika katalógusában. Közben, arról kell elmélkednünk, hogy a hazugság mily könnyedén talál utat magának, ha éppen úgy tetszik, létezik a hazugság, a ravaszság elviselhetetlen könnyedsége. Hiába protestálunk észérvek segítségével, ugyanis a hazugság („soha”!) nem mond ellent az észnek, hovatovább, a hazugság gyakorlója előnyben van a nyilvánossággal szemben, a szociológia pallérozott nyelvén azt mondhatnánk, hogy a hazugság alanya behozhatatlan *többslettel* rendelkezik a kommunikatív tőkét illetően: „a hazugság több plauzibilitással, és nagyobb erővel rendelkezik, mint a valóság az észhez való odafordulásban...a hazugság gyakorlója figyelmesen készíti elő a nyilvános fogyasztásra szánt elbeszéléseit, amelyek hitelesekké válnak, ellentétben a nyers valósággal, amely lépten-nyomon meglepetésszerű eseményekkel szembesít bennünket, miközben ezekre nem vagyunk felkészülve”.⁴⁰ A hazugság meggyőzően szólíthatja meg az eszt, a valóság viszont a kontingenciák által determinált.

Hadd tegyem hozzá, hogy még ha meggyőző is Arendt elemzése, hozzá kell adnunk egy reflexív csavart is az analízishez. Mert meg kell látnunk a hazugság *immanens* pozícióját az igazság kapcsán, a hazugság eredendő gyengeségét. Amikor a „hazugság igazságáról”,⁴¹ vagy az „őszinte hazugság”⁴² koncepcióiról beszélnek, akkor erre kell gondolnunk. A hazugság ugyanis csak úgy léphet fel önérvényesítő erőként, hogy rejti önmagát, vagyis *igazságként* mutatja be magát. Azok a szemantikai aktusok, amelyek a fikció⁴³ erejével

³⁷ Vagy egy igazságtalanság áldozata vagyunk, vagy nem vagyunk áldozatok. Ha nem vagyunk áldozatok, ám ha az állítjuk, hogy azok vagyunk, úgy hazudunk – ezt állítja Lyotard.

³⁸ Derrida: *Without Alibi*, ed. Peggy Kamuf, Stanford 2002.

³⁹ Derrida foglalkozik behatóan a performatív és a konstatív aktusok mibenlétével a hazugság kapcsán.

⁴⁰ Lying..., *ibid.* 7.

⁴¹ Lásd a 2. jegyzetet.

⁴² J. Derrida, *ibid.*

⁴³ Meinong hangsúlyozta a hazugság és a fikció ezen különbségét, Meinong, Alexius (1902), *Ueber Annahmen*, Leipzig, Barth. (1983), *On Assumptions*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

lépnek fel, nem tekinthetők hazugságnak, amennyiben nem létezik az igazságra vonatkozó pretenziójuk. Voltaképpen az igazság erejét jeleníti meg a tény, hogy a hazugságnak szüksége van arra, hogy kölcsönözze az igazságot a fellépéséhez. Parafrazálva a régi maximát: a hazugságnak mindig bókolnia kell az igazság előtt annak érdekében, hogy érvényesítse magát. Hozzáfűzöm, azonban, hogy bizonyos mondatokban Arendt is világosan jelzi, hogy fennáll az igazság primátusa a hazugsággal szemben, azaz, az iménti beavatkozásom csupán kiegészítés, és nem kritika kívánt lenni. Mert Arendt abban a konstellációban pillantja meg az igazság „kitörölhetetlen” elsőbbségét a hazugsággal szemben (még akkor is így kell gondolkodnunk, ha nem az igazság van „főlényben” a közéletben!), hogy a hazugság véghezvivőjének valamilyen módon *tudnia kell az igazságot*, amelyet el kell rejtjenie. Csak így lehetséges a *deliberative* véghezvitt elrejtés. Csak így lehetséges kiaknázni a hazugság által támasztott kommunikatív főlényt.

Arendt megannyi kijelentése olvasható Sartre felől, amúgy sem véletlen, hogy hivatkozik a francia filozófusra. Például ott van az állítás, amely fontos helyet foglal el az érvelésben: „... a hazugság lényegéből következik, hogy aki hazudik, teljesen tisztában van az igazsággal, amit elrejt. Nem hazudunk akkor, amikor valamit nem tudunk ... a hazugság révén a tudat kinyilvánítja, hogy természete szerint a *másik elől elrejtve* létezik, előnyt kovácsol az én és a másik énje közötti ontológiai dualitásból”⁴⁴ Meghatározott különbségek nyílnak meg viszont az önmagunkra irányuló hazugság és az önmegtévesztés jelenségének értelmezésében. Sartre erőteljes választóvonalat húz a hazugság és az önmegtévesztés között, voltaképpen csak az utolsó igényel különös ontológiai megalapozást, a hazugság „normális jelensége annak, amit Heidegger *Mit-Sein*-nek nevez”⁴⁵ - az analitikus filozófia jó néhány képviselője rendelte bíráló alá ezt a megfontolást, jelezvén, hogy a hazugság és azon állapot között, amikor az ember saját maga esik áldozatul önnön hazugságának nagyon sok átmeneti stáció létezik és ezeket érdemes figyelmesen elemezni. Elképzelhető, ugyanis, hogy valaki egyszerre állítsa, hogy valami p és nem-p.⁴⁶

⁴⁴ Sartre, *ibid.*, 85. 86.

⁴⁵ Ez fontos tény, mármint bevezetni a *Mit-sein*-t a hazugság témakörébe. Talán ideírható: egy teljesen más szempontból, de René Girard azzal a megokolással vonta bíráló alá a „szuprahumán,” magányos hős romantikus vonatkozású hazugságát, hogy mindig fennáll a Másik, és a Harmadik, azaz a *Mit-sein*-ben kibomló interszubbektivitás.

⁴⁶ D. Davidson: Deception and Division, J. Elster (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge, 1986. Davidson az intenció megkétszereződéséről beszél, először ott van az intenció, amely a csalásra vonatkozik, aztán ott van az intenció, hogy elrejtjük a csalásra utaló intenciót, v.ö. J. P. Dupuy: Not to know what one knows: some paradoxes of self-deception, *Diogenes*, 1995. 169. Sartre is elfogadhatná, hogy mindig létezik ama meta-intenció, miszerint el kell rejtjen a megtévesztésre irányuló szándékot.

Arendt az önmegtévesztés kapcsán azt hangsúlyozza, hogy az önmegtévesztés esetén is érvényes az igaz és a hamis, a „tény” és a „fantázia” között húzódo szétválasztódás. Igaz, Sartre esetében is felmerül, hogy az embernek pontosan ismernie kell az igazságot, annak érdekében, hogy elrejtse önmaga előtt. Hogyan téveszthetné meg az ember magát, ha nem lenne már előzetesen tisztában azzal az igazsággal, amelyet elrejtteni szándékozik – önmagától? Hogyan mehetne végbe az önmegtévesztés, ha nem létezne előzetesen a megtévesztés egyfajta tervezete? Arendt úgy gondolja, hogy az önmegtévesztés különlegesen veszélyterhes a politikában: az önmegtévesztés alanya nem csak a megcímzett közönséggel veszíti el a kapcsolatokat, hanem szétzilálódik a „valósággal való kapcsolata”, amely továbbra is átfogja őt – a megtévesztő kivonhatja ugyan „szellemét” a „valóságból”, ám testét nem. Valójában, azt helyezi előtérbe, hogy a sikeres hazugságyakorlás bizonyos szintjén meg kell, hogy jelenjen az önmegtévesztés is. Minél sikeresebb a hazugság, annál valószínűbb, hogy a hazugság alanya önmagát is megtéveszti, azaz, hogy önmagára is hat: Arendt szemei előtt a „totalitarizmus” példája lebeg, amelynek kapcsán mintaszerűen érvényre lehet juttatni a hazugság és az önhazugság ezen relációját. És az a tény is lényegesnek bizonyul, hogy a „tökéletesen” demokratikus rendben a hazugság nem lenne lehetséges önmegtévesztés nélkül, vagyis, csak az önhazugság árán lehetséges másokat rászedni.

Arendtet, mindenesetre, nem kell a relativizáció címszava alá rendelni, bár erre is akadt már példa. (Elvégre a „posztmodern” teljesítményeit figyelembe vevő értelmezők is szívesen idézik azon gondolatait, amelyek óva intenek attól, hogy belekapaszkodjunk az igazatmondás „szakrális imperatívusába”: és kedvelik azt a gondolatot is, amely a filozófus fölérendelt pozíciójához rendel kritikai megjegyzéseket, utalván az igazatmondó, monologikus, aktusában rejlő „erőszakte” vonatkozásokra⁴⁷) Hiszen van határa a hazugság végtelenségének, ami egyet jelent azzal, hogy a hazugság kezd kontraproduktívvá válni a hatalom szempontjából. Ezen korlát akkor bukkan fel, amikor elmosódik az elválasztóvonal az igaz és a hamis között: Arendt úgy fogalmaz, hogy ez a szituáció abban a pillanatban áll be, amikor az emberek kénytelenek eltekinteni az igaz és a hamis közötti különbségtől, méghozzá annak érdekében, hogy fenntartsák magukat. Az igazság elillan a közéletből, ezzel eltűnik az a tényező, amely egyébiránt szilárdságot hivatott nyújtani a folyékony, az örökös változékonyságban levő emberi állapot feltételei között.

Figyelemreméltó, hogy az iménti okfejtés az igazság eltűnéséről a közéletben abban a szöveggörnyezetben hangzik el, amelyben a „totalitarizmus”

⁴⁷ Egy ellenpélda, amely Arendtet is az anti-platonisztikus orientáció, a transzcendentális-plurális vélelmek támogatásának bűnében marasztalja el, A. Badiou: *Contre la philosophie politique*, In. *Abrégé de métapolitique*, Paris 1998. 22.

terminus jelenik meg a színen. Amint tudjuk, Arendt külön könyvet szentelt a témának, és amennyiben a hazugság távlatában szólnak a „totalitarizmusról”, úgy mi sem lenne könnyebb, mint tovább folytatni a sort, és az említett terminus kapcsán egyéb gondolkodókat felvonultatni (Kolakowski, például, a rá jellemző módon a „totalitarizmusban” megnyilvánuló hazugság erőneveiről ír, miközben a totális hazugság képét tartja szemel előtt⁴⁸ de, Adorno is megemlíthető itt, noha a frankfurti filozófus Kolakowskihoz képest homlok-egyenest ellenkező perspektívából szól: a hazugság eltűnt a XX. században, mert mindenre kiterjedt).

Nem maradt-e azonban függőben ezzel a „deliberatív” hazugság pozíciója a „nem-totalitáriánus” világban, amely lényegében Arendt reflexióinak a tárgya? Nem vagyunk-e így tanácstalanok azzal a világgal kapcsolatban, amelyről idevágó tanulmányai szólnak (a „Pentagon-papers” Vietnamról) és amelyben a fogyasztás szférájából hozott irányelvek szabják meg a közsférát, érvényre juttatva a reklám, a marketing („*public relations*”) normáihoz igazodó eljárásokat? Mi van akkor ha az igazság és a hazugság közötti határvonalak elmosódása egyaránt fenyegeti a „nem-totalitáriánus” világot is? Amelyről éppen Arendt egyik értő elemzője, Sheldon Wolin, írt messzire mutató elemzést, különös fontosságot tulajdonítva a hazugságnak, mint konstitutív tényezőnek a kortárs társadalomban (figyeljünk a meghatározására: a hazugság az öngazgatás esélyeit teszi lehetetlenné)? És amely kapcsán ugyanezen szerző a „fordított totalitarizmus” jelzetével él, utalva arra, hogy immáron nem a klasszikus „totalitarizmust” kell felidézni, hanem ki kell dolgozni a „totalitarizmus” újfajta fogalmát?⁴⁹

Arendt-tel újragondolhatjuk azt a teoretikus beállítottságot, amely nem-historicista jellegű, ám érzékenységet tanúsít a történelmi dinamikával kapcsolatban. A „totalitarizmus” elemzése itt ugyanis annyiban releváns, hogy egyáltalán a modern lehetőségekre vet fényt: míg a premodern hazugság lényege a rejtés, addig a modern hazugsággépezet romboló erejű, ugyanis a szétverés-

⁴⁸ Ismételjük meg azért: ha már a „totalitarizmus” standard eseteit vizsgáljuk, úgy ne felejtjük: a sztálinizmus kényszerül hazugságra, hiszen széthajlik esetében a doktrína és a nevében követett gyakorlat, a náciizmus/fasizmus esetében viszont a gyakorlat követi a doktrínát. Utóbbi azt teszi, amit a náci mondta/előlegezte. Nem kell hazudni, ami mindig kockázatos. Nincs szükség (legalábbis szisztematikus) hazugságra a hatalom fenntartása céljából.

⁴⁹ Ezt csak a demokratikus partícipáció jegyében lehet mondani. S. Wolin: *Democracy Incorporated, Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, 2008. Wolin kritikája, persze egy adott esetet, az amerikaiakat vizsgálja, de a hatósugár messzire terjed. A szerző Reagan uralkodásától datálja a szisztematikus hazugság meglétét. Nem nehéz megtalálni a fonalat, amely összekötheti Arendt és Wolin analíziseit: ennek hozadéka, hogy foglalkoznunk kell a „nem-totalitáriánus világ” hazugságlogikájával.

ben mutatkozik meg sajátossága, itt már nem a nyomok eltüntetése, a szimptomák rejtése, hanem az igazság és a hazugság közötti falak destrukciója a lényeg. Így Arendt.

És ha már elérte a történelmi aspektusokig, akkor legalább jeleznünk kell a tényt: a modern ésszerűség kibomlása a hazugságot megváltozott kontextusba helyezte. Adorno és Horkheimer, emlékezünk, az instrumentális ésszerűség felívelésének bemutatását Odüsszeusz megtervezett furfangos viselkedésével kezdik: ott rejlik a természet feletti uralom magja. Majd tetten érik a felvilágosodást, mint a „tömegek becsapását”. A stratégiai racionalitásban megannyi tendencia kereszteződik. Nem egyéb, mint az emberközi viszonylatokra kiszélesített eszközszerű racionalitás. Megalapozódik a stratégiai perspektívába helyezett alanyiség, aki elsajátítja a valóságot, és maga előtt nem lát egyebet, mint uralmának tárgyait. A stratégiai szubjektivitás uralja a világot amely fellépése szempontjából erőforráshalmazt jelent. Foucault sokat emlegetett hatalomelemzése, amely a befolyásolás reflexív fogalmát tartalmazza, lényegében a kiterjedt stratégiai racionalitás távlatából érthető meg – amely az emberközöttség feltételeit határozza meg. A világ instrumentális-rationális kezelése magában foglalja a másik ember eszközszerepét: a másik ember annyiban létezik, amennyiben a manipuláció tárgyává tehető. Az elkülönülő stratégiai racionalitás újszerű perspektívákat nyit a titoktartás, ravaszkodás, rászedés, valójában normalizált, aspektusai számára. Hiszen a hazugság, a rejtekezés, a színlelés, az alakoskodás, majd a piaci furfang kompetitív előnyt jelentenek, ahogy ezt a „hazugság evolúciójával” foglalkozó kommentátorok megfigyelték.⁵⁰ Aztán ott van a(z) (objektív) látszat óriási problémaköre: nem véletlen, hogy a modern gondolkodás elképzelhetetlen a látszat rendszeres értelmezése nélkül. Mert nem ragadható meg az igazság közvetlenül: a vonatkozó út eleve közvetett, hovatovább, fennáll a látszat konstitutív szerepe. A hazugságot nem lehetséges taglálni, amennyiben nem tanúsítunk érzékenységet a teremtő erejű látszattal kapcsolatban.

Nem érdemes mindezt a moralitás területeire szorítani, hiszen szerkezeti determinációkról van szó: úgy látszik, hogy a konkurenciaharcok kiéleződésével számítani kell a hazugság intenzívebb térhódítására is: aki átláthatóvá válik, vesztesre van ítélve.⁵¹ *A hazugság az e harcokban alkalmazott eszközök pacifikált változatát képviseli*, még ha ez azt is jelenti, hogy a végtelenségig lehet vitatkozni az ebből fakadó morális problematikáról, és az erkölcsnek a modernitás újraszabott életéhez való igazodásáról. A hazugság lehetősége feletti rendelkezés nélkül aligha lehet elképzelni a modernitásban gyűrűződő

⁵⁰ D. L. Smith: *Why We Lie, The Evolutionary Roots of Deception and the Unconscious Mind*, New York, St. Martin's Press 2004.

⁵¹ D. Collins, *Lies and Capitalism, Business Ethics Quarterly*, 2007. Vol. 17, 565–574.

individualizációt.⁵² Itt ismételten arra a lehetőségre bukkanunk rá, hogy a hazugság elviselhetetlenül könnyen történik. Folytonosan remeg az igazság és hazugság közötti határvonal.

Arendt csupán a politika vonatkozásában világít rá a hazugság alakulás-folyamataira,⁵³ ez azonban nem bizonyul elegendőnek: a modernitás szerkezeti meghatározásainak megfelelően a hazugság politikai-gazdaságtani kontextusáról kellene beszélni. A hazugság stratégiai szerepköre folytonosan nő.⁵⁴ Hogy a (viszonylagosan) elkülönült gazdaság, az önállósuló piaci verseny tárháza a szisztematikusan ismétlődő hazugságoknak, az az utóbbi kirobbanó skandallumok (mondjuk a „kreatív könyvelés”⁵⁵, vagy a pénzügyi piacokkal kapcsolatos információkra utaló megtévesztések praxisa⁵⁶) kapcsán újra napvilágra kerül, noha nem pillanatnyi tendenciákról van szó.⁵⁷ Ezért a „kettős bizalmatlanság a hagyományos kultúrával mint ideológiával szemben összekeveredik az iparosított kultúra mint csalás iránti bizalmatlansággal”.⁵⁸

* * *

A sokszor hallott és sokféle helyzetben forgatott, általam is szóba hozott, konstelláció, mármint „keresztülhazudni magunkat az igazságig”⁵⁹ elemezhetetlen ha nem vesszük figyelembe az ideológia működését. Hisz a hazugság, mint *közvetítő kapocs* az igazság vonatkozásában, a „kegyes politikai hazugság”, azon a feltevésen alapul, hogy a rosszból jó következik. Az ideológia

⁵² Luhmann, *ibid.*, 160.

⁵³ Nem nehéz kitalálni, hogy Arendt eszmefuttatásaiból levezethető a közép-keleti európai bizalmatlanság mindenfajta politika iránt, és az a gyanúper, hogy a politikában mozgó emberek eleve hazudnak.

⁵⁴ V. Crawford: Lying for Strategic Advantage: Rational and Boundedly Rational Misrepresentation of Intentions, *The American Economic Review*, 2003. march.

⁵⁵ P. Krugman, Reckonings: Truth and Lies. *New York Times*, August 28, 2001. A15.

⁵⁶ R. Benabou and Laroque, G.: Using Privileged Information to Manipulate Markets: Insiders, Gurus, and Credibility, *Quarterly Journal of Economics*, August 1992. 107 (3), 921–58.

⁵⁷ D. Boje, Enron: Postmodern Capitalism, and Answerability: introduction to the Enron Special Issue, Tamara, *Journal of Postmodern Organisation Science*, 2005. 3. R. Jaeggi, Die Zeit der universellen Käuflichkeit, *POLar*, 2013. 15.

⁵⁸ T. Adorno, M. Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája*, Budapest 1990. 193.

⁵⁹ A nyugati hatalmak beavatkozásai, az emberi jogok védelmében, kétségkívül magukon viselik e konstelláció nyomait. Létező problémákat vizsgáltnak meg, ám rejtik a beavatkozás valódi okait, a gazdasági érdekeltséget. Macherey, *ibid.* Persze nem véletlenül emlékeztünk itt Lukács György gondolatmenetére (“A bolsevizmus, mint erkölcsi dilemma”), és Razumihin kijelentésére. De ezzel még véletlenül sem kívánom kiegyenlíteni a különféle helyzeteket, nem szeretnék nivellálni: a lukácsi-razumihini szituáció nélkülözi a cinizmus elemeit, ott az elnyomás megismétlődésére, ha úgy tetszik, az ideológiai kontinuuus működésére (Lukács) vonatkozó kétely/félelem mozgatja a gondolkodást, és az emancipáció tragikumát mutatja meg.

megnyilvánulása elképzelhetetlen a „keresztülhazudjuk magunkat az igazsághoz” eseményei nélkül. És az ideológia nélkül nem tudunk hozzáférni a hazugság, és az önmegtévesztés *kollektív* formáihoz sem. Az antropológia vagy akár más diszciplínák is rengeteg adalékkal szolgálnak a kérdéskörrel kapcsolatban.⁶⁰

Foucault, az ideológiával kapcsolatos idegenkedése okán, keveset segíthet nekünk itt: de azon törekvése, hogy a *parrésia* fogalmát azon szubjektív pozíció felől értelmezze („szubjektív-igazság”, a szubjektív *objektív* „bevésődése” az igazságba), amelyet egy megnyilvánulás mindig implikál, továbbra is mérvadó. Itt nem a „mit”-re, hanem a „hogyan”-ra helyeződik a hangsúly. Nem az a lényeg, hogy mi a tartalma, hanem, hogy milyen módon közvetíti e tartalmat, hogy milyen módon jelenik meg számunkra ez a szubjektív implikáltság.

⁶⁰ Ilyen pl. a nyilvános titok paradoxona, Dupuy, *ibid.*, 59.