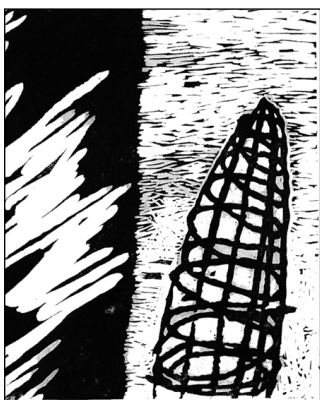


HORVÁTH ANDOR

ESSZÉ A HAZUGSÁGRÓL

Megjegyzések Gabriel Liiceanu könyvéhez



...nem derül ki, mit kell megmenteni.

Az államot, a népet, a demokráciát? Kivel és mivel van baj Romániában?

A görögök óta a filozófus mindenkor a Város polgára az európai hagyományban, fogalmakkal bánik, azokból szerkeszt ítéleteket és olykor elvont gondolatmeneteket, amelyeknek azonban mindig közük van a Város életéhez, az embertársai alkotta közösséghez. Gabriel Liiceanu is ehhez a hagyományhoz igazodott, amikor könyvet írt a hazugságról (*Despre minciună*, Humanitas, 2007), s arra a kettős feladatra vállalkozott, hogy egyrészt a fogalom történetébe tekintsen bele, másrészt honfitársai számára ma lényeges, tisztázásra váró kérdésekkel nézzen szembe, amelyek éppen a filozófus szakmai hozzáértését, gyakorlott elméjét igénylik. A vizsgálandó tárgy megválasztása arról árulkodik, hogy a filozófus különös fontosságot tulajdonít neki, s kezdettől fogva tisztában van azal, hogy válasznak is lennie kell ott, ahol egy fontos kérdés nem maradhat megválaszolatlan.

Mi az, ami Gabriel Liiceanu számára nem maradhat megválaszolatlan? Az, hogy honfitársaival együtt miért érzi úgy a filozófus: hazugságban élünk, s ennek sem az oka nem világos előttünk, sem a kiutat nem leljük belőle. A kérdésre általa adott válasz röviden így foglalható össze: egy hazugságra épülő rendszer, a kommunizmus örökösei vagyunk, máig sem lábaltunk ki belőle, a társadalmunkra jellemző betegségeknek és torzulásoknak éppen ez a forrása.

A filozófus válasza a hazugság kultúrtörténeti előzményeinek vizsgálatában körvonalazódik. Három klasszikus mű: egy görög tragédia (Szophoklész: *Philoktétész*), egy filozófiai dialógus (Platón: *Kisebbik Hippiasz*) és egy politikai értekezés

(Macchiavelli: *A fejedelem*) szövegében azonosítja és értelmezi a hazugság politikai használatának példáit. (A szerző már könyve előszavában leszögezi: nem a magánhasználatra szánt hazugság érdeklő, hanem annak „nyilvános”, közéleti vagy politikai változata.) A három első fejezet mintegy előkészíti a terjedelmesebb negyediket, amely előbb a modern Románia két emblematisz alakját (I. és II. Károly királyt) állítja elé, utána a kommunizmus rövid jellemzését adja, végül a rendszerváltás társadalmát elemzi.

(*A nyelv. Igaz és hamis.*)

A kérdés nem az, hogy *mi*, hanem hogy *miként van* a hazugság. Tovább tagolva: *mi teszi lehetővé, és mi idézi elő?* A szerző a nyelvet magát szólítja meg, abban keresi e kérdésekre a választ.

Szophoklész tragédiájában fedezte fel – olvasható az előszóban – „azt a dokumentumot, amely először tanúsítja Európában olyan hatékony politikai erkölcs konstruálását, amely kifejezetten a hazugságra épül”.¹ Liiceanu „*tisztára emberi dolog*”-nak nevezi a szónak abban az értelmében, hogy „egyedül az ember tud hazudni, mivel egyedül az ember részese (*are parte de*) olyan »valaminek«, ami *kifejezésre alkalmas*, kifejezés közben pedig két teljesen ellentétes irányban mozoghat: az *igazság* és a *szándékoltan hamis* irányában. Ez a »valami« *a nyelv*.”² Vagyis a hazugság lehetősége a nyelvből adódik, abból, hogy kétértelmű, ami szerzőnk szerint az emberi megismerés számára éppúgy a legnagyobb rejtély, mint maga a nyelv eredete.

A kérdésre, hogy *miként lehet a nyelv*, amely a közlés és a közeledés eszköze, egyúttal megtevesztésre és viszálykeltésre is alkalmas, úgy válaszol: a legegyszerűbb magyarázat erre, ha isteni eszköznek tekintjük, amelyet megront az emberi használat. Az ember maga kétértelmű (*ambiguu*), ezért válhat méltatlanná a nyelvre, amelyet eltérít eredeti használatától. A hazugság nem más, mint „a szabadság negatív mozzanata” – s ebből fakad, hogy „a rossz, a bűn, a politika mind-mind az őket megelőző nyelvi szélhámosság (*escrocherie verbală*) folytán lehetséges”. Az ember története éppen amiatt „szerencsétlenségek sorozata”, mert az emberek birtokába jutott nyelv nemcsak azt tudja megnevezni, ami van, hanem azt is, ami nincs, vagyis éppúgy lehet igazat szólni, ahogyan lehet hazudni is. Az emberi faj egész története egy „nyelvi csalás” (*fraudă lingvistică*) kifejeződése.³

Foglaljuk össze tételek formájában:

1. A nyelv – isteni eszköz, amelyet megront az emberi használat. Egyedül az ember tud hazudni.

2. Kétértelmű lényként az ember rosszra (is) használja a nyelvet.

3. A „nyelvi csalás” az emberiség egész történetére rányomja bélyegét.

E sorokat olvasva olyan érzésünk támad, hogy filozófusunk rendkívül szigorú bírónak az embernek és az emberiségnek. De éppen mint filozófussal érezhetünk kísértést vitázni vele, elvégre maga a filozófia története szól amellest, hogy a nyelv sikeresen szolgálta a gondolkodást és a megismerést. Tekintsük azonban az állítást a moralista nézőpontjának.

Vitának sokkal inkább azzal kapcsolatosan lehet helye, hogy a nyelv kétértelmű, és ez a hazugság forrása. A nyelv ugyanis csak abban az értelemben kétértelmű, hogy ki tud fejezni állítást is, tagadást is. Ahogyan azt mondom: „Esik az eső”, ugyanúgy mondhatom azt is: „Nem esik az eső.” Mindkét állítás lehet igaz, vagy lehet téves (hamis). Arisztotelész példája a Kategóriákban ennél tovább megy: Szókratészről azt is mondhatom, hogy egészséges, azt is, hogy beteg. „Azonban ezeknél sem feltétlenül van úgy, hogy igaz az egyik, a másik pedig téves. Mert ha van Szókratész, akkor egyik igaz, a másik téves – de ha nincs Szókratész, akkor mindkettő téves.” (8. fejezet 13b15-20.) Vagyis két megállapítást tehetünk. Az igaz vagy a hamis kijelentés le-

hetősége a nyelvben kifejeződő ellentétből ered. (Arisztotelész az általánosabb „szemben állás” kategóriát használja.) Az igaz/téves megkülönböztetés csak az állítás/tagadás formájában szembenálló kijelentésekre érvényes (a nem létező Szókratészról nem állítható sem az, hogy egészséges, sem az, hogy beteg).

Ez utóbbi persze úgy is érthető, hogy a nyelv eleve magában rejtje a hazugság lehetőségét.

A nyelv nemcsak megnevezi a világ dolgait, hanem olyan jelölőket is alkot (és hozzájuk olyan kijelentéseket fűz), amelyeknek semmiféle jelölt nem felel meg. Ilyenek a mítoszok és a mesék állatvilágának alakjai (kentaurok, nimfák, griffmadarak stb.), ahogyan ilyen a „négyuszögű kör” képzete is. Ha azt mondom: „Egy kentaurt látok az udvaron”, az nem hazugság, mivel az állítás egyszerűen kizárja a valóságra való vonatkoztatás lehetőségét. (Ugyanakkor az ellentéte – „Nem látok kentaurt az udvaron” – igaz kijelentés. Arisztotelész minden olyan ítéletet tévesnek tartott, amely nem létező dologra vonatkozik.⁴) Természetesen ezért nem írható le az igaz/téves ellentét mentén az irodalmi mű sem, minthogy az egész egyszerűen fiktív.

Utolsó példám azt illusztrálja, hogy a nyelvhasználat mindig kontextuális. A kijelentett mondat nem egyszerűen állít vagy tagad, hanem helyzethez kötötten megvalósít valamit, úgy is lehet mondani, hogy megfelel egy bizonyos célnak vagy szándéknak. John Searle erre vonatkozó példája így szól: ha valaki a francia nyelvet tanulja, és éppen azt a mondatot próbálja kiejteni, hogy „Il pleut” („Esik az eső”), célja azonnal teljesül, ha sikerül e két szót helyesen kimondania, és az elhangzó szavaknak nincs semmi közük ahhoz, hogy éppen milyen idő van.⁵

„Tisztára emberi dolog”? Fölöttébb kétséges, hogy egyedül az ember tud hazudni, feltéve, hogy a hazugságot a nyelvhasználaton inneni, a megtévesztést szolgáló eljárásnak tekintjük. Senkit sem kell meggyőzni arról, hogy az állatvilág bőven kínálja a „hazugság” megannyi példáját a mélytengerekben élő halaktól a lepkékig, de még a gombák is „hamisak” – mindenütt azt látjuk, hogy a természet hallatlan leleményességgel alkalmazza a megtévesztés, a csalás művészetét. Ennek a tudomásul vétele azért különösen fontos témánk szempontjából, mert rávezet arra, hogy az emberi nyelv valójában osztozik a jelrendszerek azon alapvető sajátosságában, hogy használatuk célirányos: nem öncélúak, hanem funkcionálisan működnek. Ez a működés megtűri, sőt kiaknázza a kétértelműség lehetőségét. Maga a kétértelműség – véli François Récanati – a mondat és a gondolat (és annak kontextusa) viszonyából adódik, vagyis soha nem maga a nyelv kétértelmű.⁶

(Hősök: az igaz szavú és a hamis)

Szophoklész tragédiáját kommentálva Liuceanu arra összpontosítja figyelmét, hogyan válik a hazugság a politika eszközévé. Röviden emlékeztetek arra, miről is szól a *Philoktétész*. A trójai háború még nem ért véget. Az istenek úgy határoznak, hogy be kell fejeződnie, mégpedig a görögök győzelmével. Szerepet szánnak ebben Philoktétésznek is, mivel az ő birtokában van Héraklész íja, amely amolyan „csodafegyver”. Csakhogy Philoktétész Lemnosz szigetén van, betegség kínozza, testét kígyómarás okozta gyógyíthatatlan sebek borítják. Odüsszeusz azért érkezik a szigetre Neoptolemosz (Akhilleusz fia) kíséretében, hogy feladatot teljesítsen: magukkal vinni Philoktétészt Trójiába. Többszöri próbálkozás ellenére vállalkozásuk nem jár sikerrel. Az istenek végül magát Héraklészt küldik a szigetre azzal az üzenettel, hogy Philoktétész azonnal keljen útra Trója felé, ahol egyébként betegségéből is kigyógyul.

A tragédia egyik első jelentében azt látjuk, hogyan veszi rá Odüsszeusz fiatal kísérelőjét, hogy hamis szavakkal győzze meg Philoktétészt: tartson velük. A helyzet megértéséhez tudni kell, hogy Philoktétész gyűlöli Odüsszeuszt, ezért ő nem mutatkozhat előtte, ehelyett a háttérből irányítja az eseményeket. Nos, ebben a jelenetben

fedezi fel könyvünk szerzője az első elméleti változatát annak, hogyan alapozható a politika a „funkciójától eltérített szóra”, sőt mi több, itt egyenesen az is megfogalmazódik, hogy „az elérendő cél fényében még a hazugság is szükséges és menthető”.⁷

Liiceanu szembeállítja az apjához hasonlóan nemesen gondolkodó Neoptolemosz és a ravasz Odüsszeusz viselkedését. Az elsőre az jellemző, hogy jól lehet célja a győzelem, számára annak eszköze a harc, vagyis az erő és a bátorság. Végső esetben a cél feláldozható az eszköz javára, ami annyit tesz, hogy nem szabad bármilyen eszközzel és bármi áron győzni. Jobb veszíteni, mint tisztességtelen eszközzel sikert aratni. Ez a becsület erkölcsse, amely a középkorban újra feltámad a lovagság értékrendjében. „Klasszikus” erkölcsnek vagy „elsőfokú” erkölcsnek (*morală de prima instanță*) nevezhető.

Odüsszeusz ezzel ellentétes képlete így írható le: „Cél: a győzelem. Eszköz: a furfang, a megtévesztés, a csalás, és ezek mindegyikében helyet kap a megrontott szó (*cuvântul pervertit*), a hazugság. »Odüsszeusz képletét« a gyakorlati hatékonyság irányítja, és az a hit alapozza meg, hogy »[a hazug szó] megment és célhoz vezet«. Egy percig sem veszi számításba – ahogyan »Akhilleusz képlete« teszi – a kudarcot, a vereség, az alulmaradás lehetőségét. Ami »Akhilleusz képletétől« alapvetően megkülönbözteti: az eszközt a szó határozza meg, nem pedig a tett (amely elsőként épp azért kerül ellentétbe a szóval, mert a tiszta tett nem szavatolja a győzelmet), a szó pedig megrontott szóként határozható meg, mint ravaszság (*viclesug, dolos*), csalás (*tehnă kaké*) és hazugság (*pseudos*). A szó, mondja Odüsszeusz, felhasználható arra, hogy valakit »léprecsaljunk« és becsapjunk (*ekklepto*). [...] Nevezük az »Odüsszeusz képletét« megalapozó erkölcsöt modern vagy másodfokú erkölcsnek (*morală de a doua instanță*).”⁸

E kommentár több ellenvetést válthat ki. Ezek részben az előadott érveket érintik, részben a tragédia értelmezését.

Liiceanu élesen szembeállítja a tett és a szó fogalmát. Ez már csak azért is problematikus, mert a beszédaktus-elmélet megalkotása óta a kettő közötti távolságot sokkalta kisebbnek érzékeljük. De a lényeg nem ez, hanem a szembeállítás maga. Ahhoz természetesen nem férhet kétség, hogy Akhilleuszban, az *Iliász* főszereplőjében a korai görög szellemiség a kiváló harcos típusát eszményítette. Ez a hősi alkat azonban korántsem merül ki abban az erkölcsi tartásban, amelyről Liiceanu joggal mond elismerő szavakat. Az *Iliász* főszereplői ugyanis egy politikai esemény résztvevői és egy kíméletlen háború hősei. Fölötte áll-e a tett a szónak például abban az értelemben, hogy a görögök és a trójaiak, ha jó diplomataik vannak, megegyezhettek volna, hogy ily módon elkerüljék a háborút? Természetesen a megegyezés sok szócsavarást, furfangot és szónoki leleményt igényelt volna a diplomataiktól – de talán megérte volna.⁹ A görög eposz az emberi létezés politikai terét nyitja meg, ott pedig mindenkor erők és érdekek működnek, hol tettek, hol pedig szavak formájában. Az *Iliász* hősei csakugyan kiváló harcosok, de ebbe az is beleértendő, hogy kíméletlenek, a pusztítás szenvedélye fűti őket – különösen éppen Akhilleuszt.¹⁰

Ami pedig fiát illeti, valóban méltó utódja, és ha Homérosz nem szól is erről, a hagyomány megörökítette, hogyan gyilkolta le Trója bevételének napján Priamosz egyik fiát családja szeme láttára, ölte meg azután az oltár lépcsőin magát az ősz családfőt, azt követően pedig „elvon szolta a tetemet a Szigaion-félszigetre, Akhilleusz sírjához, s ott hagyta fej nélkül, temetetlenül elrohadni”.¹¹ Vergilius így beszéli el a jelenetet az *Aeneis* II. énekében:

*Ezt elmondva, a reszketeg aggastyánt, ki fiának
meg-megcsúszik vérében, baljával az oltár
lépcsőjéhez húzza, hajánál fogva, s a fényes
pengét, jobbával, kard-markolatig belemártja.*¹²

Most pedig néhány szót a tragédiáról. Annak a bizonyos jelenetnek – amikor Odüsszeusz arra tanítja Neoptolemoszt, hogy a cél érdekében megengedett, sőt szükséges hazudni – természetesen megvan a maga jelentősége. A tragédia egészében azonban csupán a sok epizód egyike. Emlékeztetek rá, hogy a történetnek két téje van: 1. az istenek elhatározták, hogy Trójának el kell vesznie; 2. ahhoz, hogy ez következzen, Philoktétésznek Trójába kell hajóznia.

A tragédia befejezése (Héraklész megjelenése) egyértelművé teszi, hogy a történetből az világlik ki: az emberi cselekedeteknek alkalmazkodniuk kell az istenek akaratához, mivel a világot az istenek irányítják. Ez ráadásul egyezik a görögök érdekeivel is, elvégre ők fogják megnyerni a háborút.

Ebből a perspektívából szemlélve a színpadi események sorozatában az tárul fel, hogy az emberek nem tudnak a közös cél érdekében egységesen cselekedni. Még akkor sem tudnak, ha a céllal azonosulnak, sőt arról is tudomásuk van, hogy az egyezik az istenek akaratával. Hogy miért nem tudnak? Azért, mert az egyiket elvakítják érzelmei (Philoktétész gyűlöli Odüsszeuszt, ezért ők még csak szóba sem állnak egymással), a másikat tévútra vezeti merőben „célracionális” gondolkodása (Odüsszeusz azért nem válogat az eszközökben, mert csak a cél érdekli). Ahogyan a tragédiában Neoptolemosz előbb Odüsszeusz eszköze, később azonban magára talál, az olyan, mint egy igazi beavatás, minthogy a szakrálissal való találkozás (Héraklész íja, Philoktétész betegsége) idézi elő.¹³

Liiceanunak feltétlenül igaza van abban, hogy a hősök cselekedeteiben erkölcsi értékek (is) ütköznek. De amikor a politikai cselekvés terében az erkölcsi értékek elvesztik autonómiájukat (Neoptolemosznak a közérdek nevében kell csalnia és hazudnia), az nem csupán bukás és lealjasodás, hanem az értékek másfajta – politikai – logikájának tudomásulvétele. Odüsszeusz nem az ifjú harcos megrontója, amikor ráveszi, hogy függesse fel egy időre erkölcsi érzékét, és vállalja a színelést, noha nem mellesleg, hogy a nagy taktikus próbálkozásai rendre kudarcot vallanak a tragédiában. Az a nevezetes mondat azonban – „A nyelv mindennek hadvezére, nem a tett” – korántsem azt fejezi ki, hogy a cselekvés helyett a beszédet, a tisztesség helyett a hamisságot kell választani, mert az a célravezető. Valójában a politikai cselekvés két teréről van itt szó, és talán nem túlzás, ha a maga történetiségében szemlélt emberi közösség tekintetében előrelépésnek tekintjük, hogy a háború képviselte erőszak mellé felzárkózott a beszéd képviselte erőszak (ha a hazugságot annak nevezzük).

Trója görög ostromlói közül sokan elestek a háborúban, magát Achilleuszt is utolérte végzete. Odüsszeusz azonban túlélte a háborút, és a görög költő külön eposzban énekelte meg hazatérésének kalandos történetét. Ha az *Iliász* arról szól, hogy az örök dicsőség megszerzésének ára a hősi halál, az *Odüsszeia* az érem túlloldalán az életben maradás dicsőségét látatja.¹⁴ A második eposz kiegészíti az elsőt, és viszonylagossá teszi annak értékrendjét.

Noha Szophoklész tragédiájának szereplője azonos az eposzi hőssel, a tér, amelyben mozog, nem ugyanaz az elsőben és a másodikban. A tragédia hősei a dráma műfaji előírásai értelmében cselekszenek, ami valójában azt jelenti, hogy egyebet sem tesznek, mint beszélnek: ütköznek egymással a politika terében. Ez a tér áll Machiavelli közel kétezer évvel később született politikai értekezése, *A fejedelem középpontjában*, amelyhez Liiceanu könyve harmadik fejezetében fűz megjegyzéseket. Az „Odüsszeusz-képlet” folytatását látja az olasz szerző művében, aki megsza- badítja a politikai gondolkodást az arisztotelészi etika és a középkori vallás- erkölcs terhé- től, és megteremti annak a politikusnak a portréját, aki „ismeri ugyan a Jót, de virtuóz módjára tudja művelni a Rosszat”, azt a Rosszat, amely „végtelenül tágasabb és termékenyebb politikai és történelmi értelemben, mint a Jó, amelynek végül a szolgálatába szegődik, ám Rossz mivoltában”.¹⁵ Machiavellivel ilyenformán a „má-

sodfokú erkölcs” válik a politika erkölcsévé: a „bukás” emberi világában a nagyobb rosszat meggátolni és a (köz)jót előmozdítani csak úgy lehet, ha az ember „érintkezik a Rosszal” (*să între în contact cu răul*). Az olasz gondolkodó felismerése megegyezik a Szophoklészével: „a Jót a Rossztól eredményesen megvédeni csakis a Rosszon keresztül lehet.”¹⁶

A Machiavelli-kommentárok sora szinte végtelen. A 19. századi irodalomtörténész, Francesco de Sanctis azt a politikai gondolkodót látta benne, aki elfordul a képzelődéstől és a szemlélődéstől, hogy az emberi élet célját és értelmét az evilági létben alapozza meg: „Alárendelni a képzelet világát, amilyen a vallás és a művészet, a szemünk elé táruló – megtapasztalható és megfigyelhető – való világnak: ez Machiavelli alap gondolata.”¹⁷ Az életmű 20. századi monográfusa, Claude Lefort, miután áttekint jó néhány korábbi értelmezést, könyvét azzal a következtetéssel zárja, hogy nincs végleges válasz, a mű körüli vita nem zárható le, de nagy bizonyossággal állítható, hogy Machiavelli a társadalmi konfliktusok új, a 14. század végén kezdődő korszakának elemzője, amikor az állam készül átvenni a hatalom más centrumainak (pártok, egyház) szerepkörét, miközben a polgárság osztálytudata megerősödik, a humanizmus pedig nemcsak átértékeli a korábbi fogalmakat, hanem azokból megteremti a mítoszt és a vallást felváltó ideológiát.¹⁸

Liiceanu olvasata két erős állítást tartalmaz. Az egyik szerint (Pierre Manent nyomán) Machiavelli „megszabadítja a politikai gondolkodást” két korábbi, öröklött tehetetlétől. A másik állítás arra vonatkozik, milyen viszonyba kerül a politikus a Rosszal. E viszonynak van egy erkölcsi vetülete (elfogadja és gyakorolja, noha tudja, hogy a Jó ellentéte), és van egy gyakorlati vonatkozása, amely az erkölcsi megítélésen túl azt érinti, hogyan vesz részt a Rossz a világban történő dolgok – köztük elsősorban a politika – ökonómiájában. Ez egyrészt úgy írható le, hogy „végtelenül tágasabb és termékenyebb [...], mint a Jó”, másrészt úgy, hogy végső soron a Jó szolgálataiba szegődik, noha megmarad Rossznak. Ezekkel az állításaival a szerző voltaképpen elismeri, hogy a politikai cselekvés szférája nem nélkülözheti a Rosszat, ám ugyanakkor fenntartja az állampolgár-filozófus jogát, hogy elmarasztaló ítéletet mondjon a politikáról. Ez az elmarasztalás megőrzi a „magában való” Rossz elutasítását, de egyúttal törli is ezt az elutasítást, amennyiben a Rossznak megadja azt az elismerést, hogy a Jó előmozdításán munkálkodik. Ez eléggé machiavellikus dialektika: a filozófus elítéli ugyan a fejedelmet azért, amit tesz, ám helyesli cselekedeteinek eredményességét.

Az érvelést abban a tekintetben érzem vitathatónak, hogy Machiavelli művét visszaveti az őt megelőző politikai gondolkodás állapotába. Korábban is ismeretes volt, hogy a politikában olyan dolgok is történnek, amelyek beleütköznek az erkölcs törvényeibe. Ennek az ellentmondásnak nem az a feloldása – ahogyan addig tették –, hogy a célra vagy az eredményre való hivatkozással felmentjük a politikust a „bűnbeesés” alól. Machiavelli elmozdulása nem abban áll, hogy menlevelet ad a fejedelemnek: vegye igénybe a Rosszat, hogy szolgálhassa a Jót, hanem abban, hogy szerepét a politikai cselekvés terében határozza meg, ahol nem az erkölcs, hanem a szükségszerűség parancsol. Itt már arról is szó van, hogy a 16. és a 21. századi gondolkodó nincs ugyanabban a helyzetben. Machiavelli szeme előtt az államát sikeresen megőrző fejedelem képe, távolabbi célként pedig Itália megteremtendő egysége lebegett. Az állam-fejedelem-nép hármasa nála merőben egyenlőtlen tényezőket foglal egybe: instabil, létében is fenyegetett államot, képességei mértékében eredményes fejedelmet és végül a népet, amely nem célja, inkább csak tárgy és közönsége a történetnek. Minden másként van a modern demokráciában, amely más célokhoz más eszközöket rendel, de másként van már röviddel a firenzei után is.

Amikor Raymond Aron párhuzamba állította Machiavelli és Marx alakját és munkásságát,¹⁹ éppen azt próbálta feltárni, milyen módon volt egyik is („a Fejedelem tanácsosa”), másik is („a Gondviselés bizalmasa”) saját korának gondolkodója. Az első a politikai filozófiát művelte, a második a történelem gazdasági filozófiáját. Marx a hosszú távú fejlődésben hitt, Machiavelli a történelmi ciklusok ismétlődésében, minthogy a politikai rendszerek alapvetően ingatagok. Az előbbi az emberek alkotta és rájuk visszaható társadalmi formációk elemzője, az utóbbi a folytonosan cserélődő hősöké, akik megkísérik uralmuk alá hajtani a véletlent, lebírní ellenségeiket, elérni azt, hogy hozzájuk szegődjön a szerencse, és elnyerjék alattvalóik támogatását. A két politikai gondolkodó eszméit és a hozzájuk csatlakozó politikai valóságot egymásban tükröztetve Aron nem mulasztja el felvetni a marxi tanítás „machiavellizmusának” kérdését sem.

Témánk szempontjából ugyancsak fontos történelmi tény, hogy alig néhány évtizeddel *A fejedelem* megírása után felbukkan és rövidesen bevonul a politikai filozófia szókészletébe az „államérdek” fogalma.²⁰ Kezdetben elítélő hangsúllyal emlegetik (Della Casa, 1547, Botero, 1589) mint olyan, a politikai cselekvést indokló megfontolást, amely az államra való hivatkozással próbál szentesíteni vitatható tetteket.²¹ „Polgári” és „államérdek” ellentétéről beszél az elsőként említett szerző, az államérdek és a lelkiismeret számára megengedett dolgok különbözőségéről a második, és ennek az ellentétnek a kimondása nyilvánvalóan Machiavelli-ellenes gesztus. E fogalom sűrű használata a 16–17. század fordulóján és azt követően kísérőjelensége annak, hogy módosul az állam politikai valósága. E módosulással nagy horderejű fejlemények sora veszi kezdetét a modernitás politikai filozófiájában. Megszületik a maga elvontságában szemlélt állam fogalma, amely a partikuláris érdekek fölött az egész közösség érdekének letéteményese. E szemlélet átértékeli az uralkodó személyének szerepét az államhoz való viszonyában: nem az ország van a fejedelemért, hanem a fejedelem van az ország által. Ennek a váltásnak a kifejeződése IV. Henrik trónra lépése (1594) Franciaországban: a katolikusok elfogadják a protestáns felekezetű navarrai királyt, aki az ország békéje érdekében áttér a katolikus hitre, s ezzel személyében garantálja az egymással évtizedek óta véres háborút folytató vallási pártok megbékélését (1598, Nantes-i Ediktum). Azok a 17. századi jogászok (köztük Jean Bodin), akik megalkotják a modern államjog elméletét, kettős műveletet hajtanak végre: egyrészt működését világi alapokra helyezik, másrészt őt magát, az államot teszik vallásos kultusz tárgyává.

Ez a modern államelmélet Machiavelli tanításának győzelme és meghaladása. Az ő elveit látjuk diadalmaskodni akkor, amikor a politikus csakis azt tartja szem előtt, mi válik az állam javára és mi nem, s cselekedeteiben nem vezérli sem a magában vett vallási hit, sem az elvont erkölcsi törvény. A 17. század legnagyobb formátumú politikusa, Richelieu ilyen értelemben bizonyosan Machiavelli tanítványának nevezhető: katolikus főpapként szövetkezik a protestánsokkal, és szembefordul a pápával, ha az ország érdeke azt diktálja. A modern államfogalom azonban egyúttal kivezetés is a machiavellizmusból.

Machiavelli a fejedelmet buzdította arra, hogy cselekedeteiben tekintse magát a törvény forrásának – mihelyt az állam válik azzá, anélkül hogy megszűnne az erkölcsi törvényre való vonatkoztatás jogosultsága, a kérdés már így szól: lehet-e az állam (és annak szolgája) erkölcstelen? A modern állam politikusa nem a Jót tartja szem előtt, hanem az állam javát – vállalva a kétértelműséget, hogy eldöntésre vár, helyesen ítél-e, és jól választja-e meg a célhoz rendelt eszközöket, de számára a politikai cselekvés törvényhozója az állam. Hegel azért fordult szembe a kanti etika formalizmusával (a híres „kategorikus imperatívusszal) – mutat rá Ernst Cassirer –, mert úgy vélte, az erkölcsnek sokkal inkább az állam konkrét, magasrendű valóságára kell tá-

maszkodnia. Arra az államra, amely „a magabiztos abszolút szellem, s egyetlen elvont szabályt sem ismer el a Jó és a Rossz, a szégyenletes és az aljas, a ravaszság és a megtévesztés tekintetében.”²²

A modern politika főszereplője az állam, nem a fejedelem, s ezen a tényen az sem változtat, hogy a 20. századi történelem néhány nagy kaliberű politikai kalandora Machiavelli fejedelmének vonásait öltötte magára.

(A román példa)

Románia 1989 utáni állapotát Liiceanu a Machiavellitől kölcsönzött fogalmakkal írja le és elemzi. Végkövetkeztetését akár derűlátónak is nevezhetnénk, mivel azon hitének ad hangot, hogy jönnie kell a firenzei tipológiájából ismert fejedelemnek, akiben „megtévesztül a Machiavelli-féle forgatókönyvből ismert Jó, amely anélkül egyezkedik (*compune*) a Rosszal, hogy hagyná magát megrontani tőle. A hazának ez a polgára, mondja Machiavelli, rákényszerül arra, hogy az előállott végtelen helyzetben egy (új) forradalom brutális győgymódját alkalmazza.”²³

Hogyan illeszkedik ez bele az 1989 után történtek értelmezésébe? Liiceanu szerint 1989 decemberében a román társadalom hallatlan erejű megtisztulásként élte át a rendszer bukását és a Ceaușescu-házaspár kivégzését. Ez a katarzis azonban túl korán leállt, elakadt, nem ment egészen végbe, emiatt „a lélek méreganyagai” és a gyűlölet nem ürülhettek ki, nem jöhetett létre társadalmi konszenzus. Így volt ez másutt is a keleti tömb országokban, ennek oka pedig abban keresendő, hogy a világ akkori irányítói (Bush, Kohl, Mitterrand) nem alkalmazták a második világháborút követő eljárást: nem rendezték meg a kommunista vezetők nürnbergi perét. Romániát ez annál súlyosabban érintette, hogy itt a többen is határozottabb körvonalú zsarnok (*un tiran cu mult mai bine conturat*) állott az ország élén, aki a hatalom korrupt kiszolgálóinak hadára támaszkodott. A megérdemelt büntetés azonban elmaradt, ennek folytán a bukott rendszert egy még nála is korruptabb váltotta fel, amelyben a politikusok inkább a folytonosságot szavatolják, semmint az újat. A „lépre csalás”, a tudatok félrevezetése egyetlen személy helyett most az egész közösséget célozza meg.

Az igényesebb fogalomhasználat ellenére a szövegben a közbeszéd sok ismert fordulata visszaköszön. Valódi történelmi elemzés helyett be kell érünk publicisztikai közhelyekkel, amilyen a „lélek méreganyagai” és az „ellopott forradalom”.

Vitát azonban maga a szemlélet érdemel. Nürnberg 1990-ben? Lehet-e mellőzni a tényt, hogy azt a nemzetközi bíróságot a győztes nagyhatalmak állították fel a példátlan bűnököt elkövető vesztes állam vezető garnitúrájának törvényes elítélése céljából?

Az igazi problémát azonban abban látom, hogy nem derül ki, mit kell megmenteni. Az államot, a népet, a demokráciát? Kivel és mivel van baj Romániában? A vagyonok egyenlőtlen elosztásával? A rossz kormányzással? A politikai élet szerkezetével és működésével? Mert lehet bármelyikkel vagy akár valamennyivel, de mind-egyik baj orvoslásának elvei és eszközei kell hogy legyenek. Az elemzés egyetlen konkrét történelmi-politikai tétele szerint a bajok forrása abban keresendő, hogy az előző rendszer garnitúrája úgy épült be a politikai és a gazdasági hatalomba, hogy ezzel mintegy eltéríti azt igazi hivatásától. De mi a magántulajdonra épülő tőkés gazdaság és a belőle kinőtt parlamenti demokrácia igazi hivatása? Tudjuk, vannak a miénknél jobban működő, nagyobb jólétben élő parlamenti demokráciák. Honnan ered azon nemzetek nagyobb jóléte, és mitől működőképesebb az a parlamenti demokrácia? Az okok elemzését nem lehet szólamokkal helyettesíteni.

A mai állapotok elemzőjének tudomásul kell vennie, hogy az a román valóság, amelyben élünk, egyenes következménye annak, amely megelőzte. A román forrada-

lom azért volt véres, és azért nőtt át az „eredeti demokrácia” változatába, mert a politika színpadán (beleértve a kulisszákat is) mozgó erők játéka ezt így döntötte el. Rövviden: az 1989 utáni Románia olyan parlamentáris demokrácia, amelyben románok alkalmazzák a tőkés társadalom normáit és törvényeit. Természetesen csinálhatnak (sokkal) jobban, de aki erről nyilatkozik, annak előbb tisztáznia kell, hogy ezt mire érti. Abból a felfogásból, hogy vannak „jó” és „rossz” gazdagok/politikusok, egyenesen következik, hogy a „rosszakat” ki kell iktatni, hogy a színpadon szabadon mozgathassanak a „jókat”. Nem hiszem, hogy Liiceanu úgy gondolná, jobboldali forradalomnak kellene a demokrácia ügyét győzelemre vinnie Romániában.

Machiavelli olvasása arra figyelmeztet, hogy a politika tényeit a maguk valóságában szemléljük és értékeljük, méghozzá azon kor tapasztalatainak birtokában, amelyben élünk. Száz-százötven év óta Európában a demokrácia sorsa a nemzetek kezében van. Vagy elfogadják azt a politikai berendezkedést, amelyben élnek, vagy ha nem, akkor a békés vagy az erőszakos politika eszközeivel (az egyik itt a pártok útján folytatott politikai harcot jelenti, a másik a forradalmat) megváltoztatják. A „fentről”, államfőktől vagy pártvezérektől jött megmentésnek egyetlen formáját ismerjük: a parancsuralmi rendszert. A modern demokráciában az állam intézményein keresztül, de civil társadalomként is, a nemzet menti meg (mármint tartja, ha tartja, ellenőrzése alatt) a vezért, és nem fordítva. Bármilyen nagy politikai gondolkodó volt is Machiavelli, a 21. század fejedelme, noha sokat tanulhat tőle, nem bújhat bele az általa megírt szerepbe.

(A filozófus)

Platón *Kisebbik Hippiasz* című dialógusa az igazságról és a hazugságról, az igaz és a hamis emberről szól. Kommentárjában Liiceanu nem ért egyet azzal, hogy egyesek pusztán „dialektikus provokációnak” tartják, mert szerinte a „játékos látszat” ellenére „pusztítón komoly” mű.²⁴ A dialógus rövid elemzése után ezt fejti ki a „deinón” szó értelmezésének szentelt Intermezzóban.

Szókratész és Hippiasz vitája Akhilleusz és Odüsszeusz jelleme körül zajlik. Igaz-e, hogy Homérosz egyiküket a legkülönbnek, másikukat a lagravaszabbnak rajzolta meg? Hogyan fér ez össze azzal, hogy az eposz szövege szerint nemcsak a „leleményes” tud hazudni, hanem a „gyorslábú” is? Kielégítő válasz-e erre, hogy egyikük öntudatlanul, másikuk tudatosan teszi? Ha pedig igen, abból nem az következik-e, hogy kettejük közül az a „jobb”, aki jobban ért ahhoz, amit tesz, miután ez minden másban így van? A dialógus végére érve Szókratész bebizonyítja, hogy „az erősebb és jobb lélek” az, aki szándékosan követ el igazságtalanságot, amiből egyenesen következik az állítás: „A jó ember sajátja tehát, hogy szándékosan követ el igazságtalanságot, a rossz emberé pedig, hogy szándéka ellenére, ha ugyan a jó embernek jó a lelke.” Hippiasz ezzel nem ért egyet, Szókratész pedig kijelenti, hogy ő sem ért egyet önmagával, jóllehet „szükségképpen látszik így, legalábbis a mostani beszélgetésünkből.” (376a-c)²⁵

A dialógusban működtetett szofizmusokat könnyű szétszedni, véli Liiceanu, és ezt Petru Creția meg is tette, amikor rámutatott arra, hogy a szöveg csúsztatást hajt végre egyrészt a képesség és a tett, másrészt a kognitív vonatkozás és a viselkedés között. Mindamellet az Intermezzóban Liiceanu a platóni dialógus Odüsszeusz-értelmezésében – amely megegyezik a szophoklészi tragédiáéval – „a modern politikus robotképét” véli felfedezni: „Mindkét mű azt jeleníti meg, hogyan veszett oda az emberi együttélés szintjén az ártatlanság kora, a ráébredést fejezi ki, hogy bizonyos »életkorba« lépve a társadalom elvesztette erkölcsi szüzességét. Odüsszeusz – akit a két szöveg embertípusként ír le, rajzolt meg, foglal elméletbe – a törést képviselő személyiség: véget vet az egymással »igazságos harcban« megküzdő hősök naiv és ártat-

lan korának.”²⁶ A hazugságról és az általa elérhető győzelemről szólva a két klasszikus szöveg valójában tartalmazza mindazt, ami Machiavelli értekezésében olvasható, ez pedig arról tanúskodik, milyen korán felismerte a kultúra, hogy „az emberi társadalom – s ezáltal a politika lényege is – *adott pillanatban olyan újraalapozáson megy át, amely megrontja és lealacsonyítja a nyelvet, és hogy a rossz csak hazugságként artikulálódhat a társadalomban*”.²⁷

Platón, mint láttuk, nem értett egyet önmagával a dialógus végén, amely a „hazug” Odüsszeust fölébe helyezte a „derék” Akhilleuszhoz. De nem azt mondja – noha Liiceanu így érti –, hogy „szörnyű” (*deinón*) lenne a világ, amelyben így volna: szörnyűnek azt nevezi, hogy jól vezetett okfejtéssel el lehet jutni ilyen következtetéshez („csak hogy az egy csöppet sem csodálatos, ha mi tévelygünk – akár én, akár más balga –, de hogy ti, bölcsek, éppígy tévelyegtek, ez már szörnyű dolog számunkra is [...] (376c)”, vagyis hogy ez műveletként lehetséges.

Ha azt kérdezzük, hogy Platón szerint mennyire alkalmas a szofista az igazság kiderítésére, akkor a *Kisebbik Hippiaszt* vissza kell helyeznünk az erről szóló művek sorába (*Menon, Nagyobbik Hippiasz, Euthüdeimosz, A szofista*).²⁸ Ezek szembeállítják egymással a filozófus és a rétor vagy a szofista alakját.²⁹ Az első az igazságot keresi, a második a látszatot, de ugyanúgy szavakból építkezik mindkettő beszéde. Mi hát a különbség közöttük? Quintilianus mondása szerint: „A filozófia hamisítható, az ékesszólás nem.” Ami azt jelenti, hogy az igazság keresése színlelhető, az ékesszólás viszont nem – a filozófus keres, a szofista a performáció mestere. Az egyik önzetlenül (és ahogyan azt Szókratész sorsa példázza, olykor veszélyesen) kutatja az igazságot, a másik pénzért árulja a tudást. Más cél, más szándék, más hatás – ezek eldöntése már széles értelemben vett erkölcsi és politikai kérdés.

A *Kisebbik Hippiasz* jó példája annak, hogy az igazságról két eltérő elképzelésünk lehet: „egy retorikai változat, amely az igazságvonatkozást mint a meggyőzés eszközeit foglalja magában, és egy filozófiai változat, amely tárgyként és célként kezeli az igazságot.”³⁰

Szókratész minden bizonnyal ironikus, amikor balgának nevezi saját magát és bölcsnek Hippiaszt. A filozófus mondhatja ugyan magáról, hogy tévelyeg, de a szövegének mást kell mutatnia.

■ JEGYZETEK

1. Gabriel Liiceanu: Despre minciună. Humanitas, Buc. 2007. 7. A könyvből vett idézeteket saját fordításomban közlöm. A hazugságról Demény Péter fordításában megjelent a Látó 2007. februári számában.

2. Uo. 11. (Kiemelés az eredetiben.)

3. Uo. 12–13.

4. Arisztotelész: Kategóriák. Ford. Rónafalvi Ödön. Jegyz. Szalai Sándor. Kossuth, Bp., 1993. 76. (14. jegyzet.)

5. John Searle: Langage ou esprit? In : K.-O. Apel – J. Barnes – E. Bellone et al.: Un siècle de philosophie 1900–2000. Gallimard/Centre Pompidou, Paris, 2000. 374.

6. François Récanati: Du langage à l'esprit. In: Un siècle de philosophie. 391.

7. Uo. 17.

8. Uo. 23–24.

9. Nagyszerű Iliász-elemzésében Simone Weil nem is mulasztja el szóvá tenni, hogy vannak a békés megegyezést célzó kísérletek, azok azonban meghiúsulnak amiatt, hogy mindkét fél teljes győzelemre, vagyis a másik fél megsemmisítésére tör. Lásd Simone Weil: L'Iliade ou le poème de la force. In: Œuvres. Quarto Gallimard, Paris, 1999. 527–552.

10. Graves „Goya elődjének” nevezi Homéroszt azért, ahogyan leírja például azt a „barbár temetési szertartást”, amelynek során Akhilleusz maga vágja el tizenkét előkelő trójai fogoly torkát – köztük van Priamosz néhány fia is –, hogy testüket Patroklosz máglyájára vessék. Robert Graves: Görög mítoszok. II. Európa, Bp., 1981. 452, 457.

11. Uo. 493.

12. Vergilius: Aeneis. Ford. Lakatos István. In: Összes művei. Európa, Bp., 1984. 148.

13. Lásd Horváth Andor: Látszatok tragédiája. In: A szent liget. Tanulmányok a görög tragédiáról. Polis, Kv., 2005. 48–78.

14. Az Odüsszeia XI. énekében maga Akhilleusz mondja az Alvilágba látogató Odüsszeuszhoz: szívesebben túrná a földet szolgaként odafent, sem hogy a holt lelkek királya legyen.

15. Liiceanu: i. m. 46.

16. Uo. 49.
17. Francesco de Sanctis: Istoria literaturii italiene. Editura pentru Literatură Universală, Buc., 1965. 541.
18. Claude Lefort: Le travail de l'œuvre Machiavel. Gallimard, Paris, 1972. 775.
19. Raymond Aron: Machiavel et Marx. In: Études politiques. Gallimard, Paris, 1972. 56–74. Az idézett részlet: 64.
20. Az olasz „ragion di Stato” vagy a francia „raison d'État” kifejezés első tagjának jelentéséhez leginkább „megfontolás” vagy „indok” szavunk áll, amely a kifejezésnek semlegesebb értelmet kölcsönöz, ahogyan a szintén használatos „államrezon” is ilyen.
21. Lásd Marcel Gauchet: L'État au miroir de la raison d'État. In: La condition politique. Gallimard, Paris, 2005. 205–260. A továbbiakban többször e tanulmány okfejtésére támaszkodom.
22. Ernst Casirer: Mítul statului. Institutul European, [h. n.], 2001. 326.
23. Liiceanu: i. m. 67–74.
24. Uo. 30.
25. Platón: Kisebbik Hippiasz. Ford. Kártpáty Csilla. In: Összes művei. I. Európa, Bp., 1984. 302–303.
26. Liiceanu: i. m. 39. (Kiemelés az eredetiben.)
27. Uo. 40. (Kiemelés az eredetiben.)
28. A kérdés bizonyos vetületeit igen alaposan elemzi Alexander Baumgarten: Ahile și Ulise. Stăpânirea adevărului și modelul politic. In: Filosofia politică a lui Platon. Szerk. Vasile Muscă – Alexander Baumgarten. Polirom, Iași, 2006. 159–180.
29. Lásd Anissa és Pierre-Henri Castel: La vérité. In: Notions de philosophie. II. Szerk. Denis Kambouchner. Gallimard, Paris, 1995. 285–386.
30. Uo. 301.

