

Derrida az igazságról és a hazugságról

Az igazságról való beszéd egyik módja ősidők óta az, ha a hazugság ellentétéként határozzuk meg. Ezen az úton indult el Derrida is még 1994-95-ben, amikor *A felelősség kérdései IV. – A tanúsítás* című szemináriumán kitért erre a problematikára, majd 1997-ben előadását tömörítette a *Collège international de philosophie* rendezvényén.¹ Mielőtt azonban rátérnék az általa felvetett kérdésekre, egy három évtizeddel ezelőtti képeslapról szeretnék beszélni. A lapot én kaptam Esterházy Pétertől a *Nagyvilág* kritikai rovatának szerkesztőjeként. Valamilyen cikk megírására kérhettem fel, őszintén szólva már nem emlékszem, mire. Ezt a választ kaptam: „Kedves Szerkesztő Úr, kedvem volna, de időm – így hazudom, és ez igaz: – nincs. Szóval egy szerkesztőnek, tudom, ez nem ér semmit. De megjegyeztem, és ha »olyan« van, akkor azt küldeném Önnek. Köszönöm szépen a felkérést, üdvözli: Esterházy Péter.” Megjegyzem, a képeslapon egy koppenhágai templom, a Marmorkirken kupolája látható, ami egyrészt azért érdekes, mert ez lap a féltékenység összefüggésében felbukkan a *Hahn-Hahn grófnő pillantása* című regényben², másrészt az igazat-mondás szakrális kötelessége miatt, ami egyik témája Derrida írásának. (Ez utóbbi kapcsolat nyilván merő véletlen.) Túl azon, hogy ez volt a lelegegásabb és legkedvesebb visszautasítás, amelyben szerkesztőként részesültem, utólag a megfogalmazás is elgondolkodtatott. Mire mondja azt Esterházy, hogy „igaz”? Arra, hogy hazudik, vagy arra, hogy valóban nincs ideje? Ha viszont valóban nincs ideje, miért állítja azt, hogy ez hazugság? Hiszen ez esetben a hazugság állítása a hazugság maga. Vagy mégis lenne ideje, de nincs kedve hozzá, mely esetben a „nincs időm” kijelentés egy kegyes hazugság, *mendacium officiosum*, ahogy már Aquinói Tamás nevezte ezt a

¹ Jacques Derrida, *Histoire du mensonge, Prolegomènes*, Galilée, Paris, 2012.

² Mindenesetre amikor Imre nevét meglátta egy idegen asztalon heverő képeslapon – a képeslap egy dán templom kupoláját ábrázolta napfelkeltekor (Kitte Fennestad/Marmorkirken) –, akkor akár egy sötét felhő (vagy annak az árnyéka?) borult a szívére a féltékenység. Illetve a féltékenység sötét fellege vetett árnyékot a szívére. Esterházy Péter, *Hahn-Hahn grófnő pillantása*, Magvető, Budapest, 1991, 65.

beszédaktust?³ Derrida többek között hivatkozik Szent Ágostonra, aki a *De mendacio* című írásában így fogalmazott: „Nem mindenki hazudik, aki téves dolgot állít, ha azt hiszi vagy véli, igaz az, amit mond. Az hazudik, akinek más van a lelkében és mást fejez ki szavaival vagy bármiféle jellel. Ezért is mondjuk, hogy a hazugnak kettős szíve van, azaz kettős gondolata (...) Lelke szándékából kell megítélni a hazugot vagy a nem-hazugot, nem maguknak a dolgoknak igazságából vagy tévedéséből. Ezért az, aki a tévedést igaznak állítja, igaznak véli, tévedőnek vagy meggondolatlanak mondható, de hazugnak nem mondható igazoltan, mivel nincs állításában kettős szíve, nem is akar megtéveszteni, hanem téved. A hazugnak pedig vétke, hogy a megtévesztés kívánsága van lelke állításában, akár megtéveszt, ha hitelt adnak megtévesztő kijelentésének, akár nem téveszt meg, ha nem talál hitelre; vagy ha igaznak állítja a megtévesztés akaratával azt, amit nem gondol igaznak”.⁴ Esterházy mondata az egyházatyát követve úgy is értelmezhető, hogy hazudik ugyan, amikor azt állítja, hogy nincs ideje, ám igazat mond akkor, amikor maga világít rá erre a hazugságra. Nevezhetjük kegyes hazugságnak (a latin kifejezés más fordításban a „szükséghezugsággént” szerepel), ám mivel kimondója maga világít rá a státusára, voltaképpen nem nevezhető hazugságnak. *Performatívum*ként pedig felfogható úgy, mint „önmaga mentsége”, vagyis hasonló ahhoz, mintha elnézést kérne (bár nem teszi) – a közös emberi gyarlóságért, hiszen mindannyian tudjuk, hogy az esetek többségében arra van időnk, amire valóban akarjuk, hogy legyen. Csupán arról lenne szó, hogy „egyszerűbb” lett volna ennyit mondania: „sajnos, nincs időm”? Vagy az igazság-hazugság bonyolult összjátékának bevonásával valami mást, többet is sikerült közölnie? A kérdést egyelőre válasz nélkül hagynám.

³ „Mendacium recte et sufficienter dividitur in mendacium officiosum, iocosum et perniciosum.” Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologica*, idézi Frenyó Zoltán, *A hazugság megítélése Szent Ágoston gondolkodásában*, http://acta.bibl.u-szeged.hu/49301/1/platonhoz_012_284-293.pdf

⁴ Ld. Frenyó Zoltán, i. m., 287.

Visszatérve Ágostonhoz: Derrida felhívja a figyelmet arra is, hogy nem csak a tévedés nem nevezhető hazugságnak. Nem az a fabula és a fantazma sem, hiszen egyik se igaz vagy hamis, hanem „szimuláció, szimulákrum, egy virtualitás félárnyékában (akárcsak a mítosz)”. Ugyanakkor ezek nem is tévedések, becsapások, hamis tanúsítások vagy szószegések. Nietzsche *A bálványok alkonyában* sajátos álláspontot képvisel, ugyanis föltételezi a kontinuitást a tévedés (*Irrtum*) és a hazugság között. Derrida megfogalmazása szerint ez az írás fabulációs narráció egy fabulációról, az igazságról mit meséről. (Gondoljunk csak a *Hogyan lett végül az "igazi világ"* – mese fejezetre, melynek alcíme a következő: „Egy tévedés története”.) Tudjuk, a görögöknél a „pseudosz” szó egyaránt jelenthetett hazugságot, hamisságot, költőiséget, tévedést, csalást; s már Arisztotelész számon tartja azt a lehetőséget, hogy lehet tévedni, csalatkozni, s ezt másoknak továbbadni hazugság nélkül.⁵ A *Metafizikában* például azt mondja, hogy nem csupán az a hazug, aki képes a hazugságra, hanem inkább az, aki *hajlik* a hazugságra, aki szándékosan választja a hazugságot. Az ilyen ember rosszabb annál, mint aki nem szándékosan hazudik (ez egy ellenvetés Platón *Kisebbik Hippiászával* szemben, amelyben Szókratész az ellenkező álláspontot képviseli). Ez ugyanakkor felveti azt a kérdést is, hogy létezik-e nem szándékos hazugság? Derrida szerint első lépésben a hazugság redukálhatatlanul etikai dimenziójával kell számot vetnünk, s ennek semmi köze a megismeréshez, az igazsághoz, vagyis az igaz/hamis problémához. „Hazudni annyit jelent tehát, hogy *be akarjuk* csapni a másikat, néha éppen úgy, hogy igazat mondunk. Lehet hamisat mondani hazugság nélkül, de lehet igazat mondani a becsapás szándékával, vagyis hazudva.”⁶ Ha viszont hisszük, amit mondunk, akkor nem hazudunk akkor sem, ha valótlan állítunk. Érdekes, hogy Ágoston a jelek szerint kizárja annak a lehetőségét, hogy hazudhatnánk önmagunknak is. A francia nyelv ellenben, emlékeztet Derrida, egyértelműen utal erre a lehetőségre például a „se tromper” visszaható igével, illetve annak származékaival.

⁵ Derrida, i. m. 14.

⁶ i. m. 15.

Ám természetesen egyik nyelv sem nem ad választ arra a kérdésre, hogy ebben az esetben tévedésről vagy önmegtévesztésről van szó.

Ezen a ponton kezd világosabbá válni az előadás címe, vagyis, hogy mit ért a filozófus az igazság „történetén” (vagy történelmén)? A máig magunkkal hordozott igazság-koncepciók első pillantásra levetnek magukról minden történetiséget. Hajlamosak vagyunk úgy gondolkodni, hogy amennyiben valami egyszer igaz volt, akkor mindig igaz is lesz. Eszerint bármely, a történelmi változékonyságnak tett engedmény az igazság (a bármilyen módon felfogott igazság) lényegét kezdené ki. Másfelől Derrida azt is megjegyzi, hogy amennyiben mégis van a hazugságnak története vagy történelme, azt *hazugság nélkül* kellene elmesélni, ami nem tűnik könnyű feladatnak. Ez egyben a hamis tanúzás és a szószegés (*parjure*) története is lenne, „mert minden hazugság szószegés” vagy esküszegés, amennyiben bármely kijelentésünkhöz egy virtuális ígéret járul, nevezetesen az, hogy igazat fogunk mondani. Ha hazugságban rejlő radikális rosszat akarjuk „történetileg” megközelíteni, akkor nem redukálhatjuk azt a tévedések vagy a „nem-morális értelemben felfogott” igazság történetére.

Ebben az összefüggésben nyilván mindenkiben felmerül a *fikció* problémája. Minden hazugság feltételezi egy fikció szándékos kiötlését, noha természetesen nem állíthatjuk, hogy minden fikció vagy mese hazugság lenne. (Ez például az irodalom lényegének teljes félreismerése volna.) Rousseau *A magányos sétáló álmodásainak* negyedik részében a hazugságok különféle fajtáinak felosztására tesz javaslatot, és hozzáteszi, hogy azt a „hazugságot”, amely nem árt senkinek, nem is hazugságnak, hanem „fikciónak” kellene nevezni.⁷ Sőt, teszi hozzá, ha valaki nem csak elhallgatja az igazságot, amelynek kimondásával nem tartozik senkinek, hanem az ellenkezőjét mondja, akkor se hazudik, mert csak hamis pénzt ad valakinek, becsapja, de nem lopja meg. Ez természetesen gyökeres ellentéte a kanti álláspontnak, amely látszólag nem ismer el semmiféle kivételt hazugság-

⁷ Idézi Derrida, i. m. 17-18.

ügyben. Kant azt mondja *Az erkölcsök metafizikájában* hogy a hazugság lehet külső vagy benső. „Az előbbi esetén mások, az utóbbinál – s ez még súlyosabb – a saját szemünkben válunk megvetés tárgyává, és sértjük meg a személyünkben lévő emberiség méltóságát.” „Még a pusztán dolognál is csekélyebb értékű az az ember, aki maga sem hiszi el, amit másnak mond (még ha az csupán eszmei személy volna is).” „...a gondolatközlés képességének természetes célszerűségével éppen ellentétes célt követ, tehát lemond személyiségéről, s csupán az ember csalóka látszatát, nem magát az embert jeleníti meg”⁸. (Derrida a Rousseau-idézet kapcsán mellesleg emlékeztet a hazugság és a „hamis pénz” metafora évszázadokon átívelő összetapadására, ami önmagában is figyelemre méltó jelenség.) Anélkül, hogy részleteznénk Rousseau gondolatmenetét, nem hagyhatjuk említetlen, hogy végül egyáltalán nincs megelégedve saját teóriájával, amely, mint írja, esetleg csak önmagunk mentegetésére szolgál. Szerinte ugyanis létezik önhazugság, s lévén, hogy ezzel saját méltóságunkat sértjük, kárt okozunk önmagunknak, vagyis a szentségnek, amely bennünk lakozik. Ami megbocsáthatatlan szerinte, vagyis találkozik a rigorózus kanti állásponttal. Érdekes itt emlékeztetni Rousseau választott jelmondatára: „Vitam impendere vero”. Ez a sortöredék Iuvenalis negyedik szatírájának 91. sorában található, és Domitianus császár zsarnoki uralmát jellemzi azzal, hogy a kényúrnak még a kegyencei is állandó veszélyben vannak. „Élete forog kockán barátjának, ki esőről / vált vele szót, meg nagy hőségről s hús kikeletről.” (IV. 87-88) Nos, ezt követően olvassuk a jelmondatot magában foglaló sort „... nec civis erat qui libera posset verba animi proferre / et vitam impendere vero”, vagyis: „s oly polgár sem volt, aki őszintén szive mélyét / tárja ki, s élete sem drágább neki, mint az igazság”. Vagyis a rousseau-i jelmondat nem csupán a kontextusból kiragadott, hanem egyenesen ellentmond annak. Ez akár szimbólumként is felfogható: az igazsághoz való elvi ragaszkodásnak feltétlennek

⁸ I. Kant, *Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, 1991. 544.

kellene lennie, a gyakorlatban azonban ez nem, vagy csak igen ritkán valósulhat meg. Rousseau (véltetőleg Kant is) jól tudta ezt.

Derrida számára az a legfontosabb kérdés, hogy van-e a kultúránkban prevalens fogalma a hazugságnak? Az eddig említett lehetőségek közül ő is azt választja, amely a hazugságot intencionális aktusként határozza meg. Mindig a másiknak hazudunk, vagy önmagunknak, mint másiknak. „A hazugnak tudnia kell, mit csinál, enélkül nem hazudik.”⁹ Ebből azonban az is következik, hogy „mindig lehetetlen lesz *bizonyítani*, hogy valaki a szoros értelemben véve hazudott, még akkor is, ha bizonyítani tudjuk, hogy nem az igazságot mondta”. Tehát nem azt kell kérdeznünk, hogy „mi a hazugság?”, hanem azt, hogy mit tesz, és főleg, hogy mit akar tenni az, aki hazudik? „A hazugság kérdésének kitüntetett vezérfonálként kellene szolgálnia az intencionalitás lényegéről és történetéről, az akaratról, a tudatról, az önmagának való jelenlétről, az egész fenomenológiáról stb. való reflexió számára.”¹⁰ Derrida azért ragaszkodik a hazugságnak eme (legalább Ágoston óta) „prevalens” jelentéséhez, mert úgy tartja, hogy merevsége, nyersesége, „majdhogynem együgyűen rendíthetetlen” jellege ellenére megvéd attól, hogy gondolkodásunk megadja magát azoknak a homályos, eldönthetetlen, maszatolós megoldásoknak, amelyek a hazugság fogalmát veszik körül. (Fél- vagy negyedhazugságok, a tudattalan, a tudatalatti viszonya a szándékosság vagy az akaratlanság, a tudás és a tudatlanság kérdéséhez, vagy a hasznosság és az ártalmasság dilemmájához.) Egy ilyen fogalomhoz való ragaszkodás nélkül bármiféle etikáról, jogról, vagy politikáról való következetes gondolkodás elképzelhetetlen lenne.

Két nehézséget említ, amelyeket ezzel a hazugság-meghatározással kapcsolatban mindig szem előtt kell tartanunk. Az egyik a mindent-kimondás képtelensége, amit Montaigne utolérhetetlen világossággal fogalmazott meg. „Ha a hazugságnak is csak egy arca volna, mint

⁹ I. m. , 21-22.

¹⁰ I.m. 24.

az igazságnak, könnyebben eligazodnánk. Hiszen annak ellenkezőjét tekinthetnénk igaznak, amit a hazug mond. Az igazság fonákjának azonban százezer alakja és korlátlan kiterjedése van.”¹¹ (Tehát „százezer” megnevezése lehet a hazugság ellentétének, amelyeket mindazonáltal nem lehet „az” igazságnak nevezni.) A másik problematikus terület az, hogy a „prevalens” meghatározás a hazugságot mindig egy deklaratív kijelentés formájában tartalmazza, holott mindannyian tudjuk, hogy hazudni lehet szavak nélkül, gesztusokkal; de akár ide tartozhat a „kegyesnek” nevezett hazugság is. Ugyanis a hazugságnak performatív értéke van, vagyis elhitethet valamit anélkül, hogy ez a valami egy konstatív kijelentésben megfogalmazható lenne. A hazugság *eseményt* idézhet elő a derridai értelemben, amelynek nincs köze az igaz/hamis értékválasztáshoz, vagyis a konstatívumban összefoglalható szándékos hazugsághoz. (Arisztotelészre hivatkozva említi itt az imádság, kérés, fogadalom (*prière, eukhé*) példáját, amelyről már a görög filozófus is azt mondja, hogy sem nem igaz, sem nem hamis.) Az elképzelt „igazságtörténet” szempontjából azonban a legnagyobb nehézséget az jelenti, hogy meg kell különböztetni a hazugság fogalmának és magának a hazugságnak a történetét (vagyis gyakorlati működését egy kultúrán belül; ez azokat módokat, technikákat, motivációkat jelenti, amelyek között egy adott korszakban észlelhetővé válik). Rögtön megjegyzi azonban, hogy egyáltalán nincs meggyőződve ennek a vállalkozásnak a kivitelezhetőségéről, hiszen különbséget kellene tenni 1. a hazugság fogalmának történelme (*histoire, Historie*), 2. a hazugság története (*histoire, Geschichte*) között, amely azokból az eseményekből tevődik össze, amelyek a hazugsággal vagy a hazugság révén történtek, végül pedig 3. mindezt egy igaz történet formájában kellene elmondani, amely rendező elvet biztosít

¹¹ J. B. E. Montaigne, *Esszék*, I. kötet, 53. Jelenkor, Pécs, 2001.

az elbeszélésnek (*Historie, historia rerum gestarum*).¹²(Mely utóbbi, mint Hegeltől tudjuk, nem azonos a *res gestae*-vel, a megtörtént dolgokkal.)

Ahogy tanulmányának alcíme mutatja, Derrida „prolegomenáknak” szánja az abban foglalt gondolatokat. Részben Arendt, részben pedig egy Koyré-tanulmány érvelését veszi vizsgálat alá, valamint néhány példával érzékelteti a közéleti vagy politikai hazugság és igazmondás jellegének és praxisának megváltozását a második világháború, illetőleg a Szovjetunió és a keleti blokk összeomlása után. Ezúttal nem áll módomban követni ezeket a fejtegetéseket, amelyekből azt a következtetést szűrheti le az olvasó, hogy a demokratikus társadalmak nyilvánosságának szerkezetébe beépülő hazugság-praxisnak igenis van történelme, vagyis komoly módosulásokon megy keresztül. Koyré 1943-as cikke szerint a totalitárius rezsimek hivatalos filozófusai arról akarnak meggyőzni, akit lehet, hogy az „Igazság” kritériuma nem az univerzalitásában rejlik, hanem a faj, nemzet, osztály szelleméhez való alkalmazhatóságában, hasznosságában. Az igazság értéke nem a világosságában, hanem a fegyverként való alkalmazásában rejlik. Nem megérteni kell a valóságost általa, hanem segíteni annak módosításában, átalakításában, afelé vezetve minket, ami nincs. Derrida fontos és érvényes figyelmeztetésnek véli ezt a gondolatot, de nem osztja azt a véleményt, hogy minden gyanús, ami behatárolná, kérdőre vonná, sőt dekonstruálná „az igazság mint a megállapítás semleges objektivitásának mint adekvációnak vagy feltárulkozásnak (*alétheia*) autoritását”¹³. Ez ugyanis magát a tanúsítást is gyanúba keverné. (A testimoniális problematika ugyanis nem azonos az igaz/hamis alternatíva vagy a bizonyíthatóság problémájával.) Végül is négy következtetésre jut. 1. A hazugságtörténetet minden morális prédikációtól mentesíteni kell (extra-morális értelemben, ahogy Nietzsche beszélt erről); 2. Figyelembe kell venni az új mediatisztikus struktúrákat: a kép szerepe (*substitut iconique*) egyre inkább az, hogy átalakul szimulákrummá, vagyis magává a dologgá. A kép

¹² Derrida, i. m. 29.

¹³ I. m. 78-80.

deformál, állítólag az informálás érdekében, s teszi mindezt anélkül, hogy kimutatható lenne egy intencionális hazugság; 3. Körül kell határolni a politika terét: Derrida elfogadni látszik Arendt koncepcióját, mely szerint a személy nem redukálható a politikai közösségen belül való létezmódjára, hanem magányosan (is) szemben áll az igazság vagy a hazugság kérdésével – s ennek felismerése visszahat politikai döntéseire is. Magyarul: az igazság nem sorolható a politika vagy az antipolitika oldalára; 4. Arendt kapcsolatot lát a képzelet és a politikai cselekvés, illetve a hazugság között. Derrida egyetért ezzel, és megállapítja, hogy nincs történelem legalább a hazugság *lehetősége* nélkül, a szabadság és a cselekvés nélkül. „És természetesen a képzelet és az idő, a képzelet mint idő nélkül.”¹⁴ (A Derrida-Sartre viszony ismeretében nem lepődöm meg, csak sajnálkozom amiatt, hogy Derrida nem említi a Sartre nyilvánvaló hatását az arendt-i gondolatmenetre, gondoljunk akár a képzeletbeli, akár a cselekvés és a szabadság összefüggéseire.)

Befejezésként egy magyar vonatkozású vitát idéznék fel, amelynek sokrétű tanulságai véleményem szerint összekapcsolhatók Derrida némelyik felvetésével. Soproni András russzista az *Élet és Irodalom* ez év júliusi számában reagált Bán Zoltán András kritikus korábbi, a *Magyar Narancs*-ban megjelent írására.¹⁵ A megjegyzéseinek tárgyát képező idézet Lukács György 1918-as írásából való (*A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*): „...a bolsevizmus azon metafizikai föltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a Raszkolnyikovban */sic!/, az igazsághoz keresztülhazudnunk magunkat. E sorok írója nem képes ezt a hitet osztani, és ezért feloldhatatlan erkölcsi dilemmát lát a bolsevik állásfoglalás gyökerében.*” A történet folytatását ismerjük: Lukács néhány hét múlva belép a kommunista pártba, majd megírja *A*

¹⁴ I. m. 92-94.

¹⁵ Soproni András, *Klasszikusokat – csak pontosan*, ÉS, LXII. évfolyam, 30. szám, 2018. július 27., 2., illetve Bán Zoltán András, *Tisztaság és értelem*, Magyar Narancs, 2018/24.

kommunizmus erkölcsi alapja, illetőleg a *Taktika és etika* című cikkeit, vagyis ahogy Bán írja, „konokul elkezdi magát keresztülhazudni az igazságig”. Soproni azonban nem ezt a döntést, hanem egy másik rejtélyt próbál megvilágítani. Azt állítja, hogy a regény alapos olvasása után Lukácsnak és idézőinek egyaránt észre kellett volna venniük, „hogy maga a kérdés Razumihin szájában – nonszensz”. (Megjegyzem, nem tudhatjuk, hogy Lukács a regény 1888-ban megjelent első magyar fordítását, Szabó Endre munkáját, vagy az annak mintájául szolgáló 1882-es német kiadást (Wilhelm Henckel) olvasta-e először. Szabónál Henckel nyomán szintén *Raszkolnyikov* a cím, Lukács pedig ezen a címen hivatkozik rá 1918-ban.¹⁶) Razumihin a Görög Imre-G. Beke Margit-féle, ma is talán a legismertebb magyar fordításban valóban ezt mondja: „Micsoda badarságokat fecsegnek! ... És ha még a saját fejük szerint hazudnának. Mit gondol, azért haragszom rájuk, mert hazudnak? Badarság. A hazugságot szeretem. A hazugság az ember egyetlen kiváltsága a többi élőlény felett. A hazugság vezet el az igazsághoz! Egyetlen igazságot se fedeztek fel úgy, hogy előbb tizennégyszer vagy száztizennégyszer ne hazudtak volna. De mi még hazudni se tudunk a magunk eszével! Hazudj a magad módján, és megcsókollak érte. A magam módján hazudni majdnem többet ér, mint más nyomán igazat mondani. Az első esetben ember vagy, a másodikban csak szajkó. Azok odaát nálam mind részegek, de azért jóra való emberek, és ha hazudnak is... elvégre én is hazudok... addig hazudunk, amíg az igazsághoz nem jutunk.”

Feltehető, hogy hasonló sorok maradtak meg Lukács emlékezetében is. (Egyébként Derrida szintén említi a hazugság „prevalens” fogalmát fellazító érvelések között azt, amely szerint „ki tudja, hogy ez a hazugság nem használ-e majd egy igazság kibomlásához, sőt egy egy olyan igazság kimondásához (*véracité*), amely hierarchikusan fontosabb, és amelynek a

¹⁶ Hetényi Zsuzsa szerint „Wilhelm Henckel megérezte, milyen csapda rejlik a címadásban”. Ld. Hetényi Zsuzsa, *A fordítások bűne és vétke*, Holmi, 2009 június.

szolgálatába kell szegődnöm”.¹⁷ A logika megdöbbenően hasonlatos Razumihin állítólagos, és Lukács által akkor még elutasított argumentációjához.) Razumihin azonban nem ezt mondja Soproni András szerint, mivel „itt a fordító – ferdített. Az orosz szövegben ismétlődő *vraty* ige egyik jelentése csakugyan az, hogy *mást mond, mint amit gondol*, vagyis *hazudik*. Csakhogy van más jelentése is: *ostobaságot, számárságot beszél, téved, tévelyeg*. Ha pedig ezeket illesztjük be a fenti részletbe, mindjárt helyükre kerülnek a dolgok”.¹⁸ Az ő fordításában a részlet így hangzik: „Akkora számárságokat hordtak össze! De ha legalább a saját badarságaikat mondanák... Azt hiszik, az a bajom, hogy tévednek? Ostobaság! Én szeretem azokat, akik tévednek! A tévedés az emberiség egyetlen privilégiuma minden más élőlényel szemben. Aki tévelyeg – eljut az igazságig! Éppen az tesz emberré, hogy tévedek. Egyetlen igazsághoz sem jutott el senki, ha nem tévedett előtte vagy tizennégyszer vagy akár száztizennégyszer; de mi még tévedni sem tudunk a magunk eszével! Tévedj csak, de tévedj a magad módján, és én megcsókollak. Ha valaki tévelyeg, de a maga módján, az szinte jobb, mint aki egyből kimondja az igazságot, de a más módján; az első: ember, a második: csak papagáj! Azok odaát mind részegek, viszont mind becsületesek, és ha zagyvaságokat beszélünk is, mert én is zagyvaságokat beszélek, addig tévelygünk, míg eljutunk az igazságig.” Érdekes, hogy Soproni saját fordításából kimarad egy mondat, amely szerintem fontos: „Az igazság nem szökik el, de az életet agyon lehet ütni. Elég példa van rá.”¹⁹ Összehasonlítva mű egyik francia, angol illetve német fordítását a javasolt verzióval, Soproninak igaza lehet. Ugyanis mindhárom nyelven a tévelygésnek, tévedésnek, badar beszédnek a szinonimáit látjuk viszont az adott szöveghelyen. A francia legalább öt szót használ ebben a funkcióban (*absurdité, divaguer, extravaguer, déraisonner, radoter*, angolul *error, mistake, nonsense* – egyedül a német fordítás próbálja ugyanazzal a szó szerkezettel

¹⁷ Derrida, i. m. 25.

¹⁸ Soproni, i. m. 2.

¹⁹ F. M. Dosztojevszkij, *Bűn és bűnhődés*, Európa, Budapest, 1976. 201. Görög Imre és G. Beke Margit fordítása.

visszaadni: *Unsinn, Unsinnreden*). Vagyis feltételezhetjük, hogy amennyiben Lukács pontosabb fordításban olvassa a *Bűn és bűnhődést*, nem Razumihin részeg beszéde jutott volna eszébe a bolsevizmus erkölcsi problémájának megvilágítására. Azt már én tenném hozzá, hogy akkor esetleg észrevette volna, hogy az adott szöveghelyen nem csupán nincs szó hazugságról, hanem a tévedés/igazság oppozíció egészen más megvilágításban bukkan fel. Razumihin az igazság általános, személytelen, konvencionálisan érvényes „szajkózása” ellen kel ki. A vitán, amely ennyire kihozta a sodrából, a vitapartnerekről ezt mondja: teljes személytelenséget követelnek, ez az ő gusztusuk. Nekik ez a haladás teteje.”²⁰ Erre mondja, hogy a tévedés sokkalta emberibb, „életesebb” vonás, mint az általános igazságok mechanikus ismételtetése; „majdnem többet ér”, írja a fordítópáros, „szinte jobb”, olvassuk Soproninál. (A személytelenítés pedig összekapcsolódik egyfajta haladás-gondolattal, ami szintén nem érdektelen mozzanat – nyilván az író idegenkedését fejezi ki a demokratikus tömegtársadalmaktól). Razumihin dilemmája tehát az, hogy lehetséges-e az általánosan érvényes igazsághoz *személyes* úton eljutni? Válasza pedig az, hogy igen, ha vállaljuk, hogy tévedések során át vezet az út.

Lukács értelmezése tehát egyértelműen „marhaság” volt, amelyet az utóbb rá hivatkozók tovább terjesztettek, ahogy Soproni írja – köszönhetően a fordító hibájának? Ha egyszerre próbáljuk elgondolni a hazugság fogalmának „prevalens” értelmezését (ahogy Derrida nevezi) és annak az emberi praxisban való működésmódjait, ez egyáltalán nem egyértelmű. Razumihin nem arról beszél, mint Lukács; de valóban szakadék választja el a hazugságot a tévedéstől? A válasz igen, ha a hazugsághoz nem társul hit; egyértelmű nem, ha „csupán” tévedésről van szó. Azt viszont, hogy valaki egy adott pillanatban nem hitte azt, amit képviselt, lehetetlen *bizonyítani*, ahogy Derrida mondta. Lukács 1918-as szövegében a hazugság a Rossz metaforájaként szerepel; a bolsevikok nem hazudnak, amikor az

²⁰ I. m. 200.

osztályelnyomással akarják megvalósítani az osztály nélküli társadalmat, a rossz révén a jót. Valószínűleg hisznek ebben, míg Lukács képtelenségnek tartja: hitek ütköznek egymással, s ezen az sem változtatna, ha az osztályelnyomás ideológiáját „tévedésnek” minősítenék. Végül pedig egy mondatban hadd térjek vissza Esterházy képeslapjára. Igen, többet üzent vele, mintha – akár udvariasan, akár nyers egyszerűséggel – csak visszautasította volna a felkérést. Úgy mondott igazat, hogy közben nem mutatta magát érinthetetlennek a hazugságtól. Őszinte volt, ám brutalitás és önhittség nélkül.

Angyalosi Gergely