

GYLKOS A KAPUBAN. FICHTE A HAZUGSÁGRÓL

HANKOVSKY TAMÁS

Az *erkölcsan rendszere a tudománytan elvei alapján* című művében¹ Fichte két egymástól független gondolatmenetben is foglalkozik a hazugsággal. Az első szervesen a mű gondolatvilágába ágyazódik, és a hazugság minden fajtáját elutasítja. Komoly érvek szólnak amellett, hogy a második, amely az úgynevezett kényszerű hazugságot tárgyalja, a már nyomtatás alatt álló könyvhöz írt utólagos kiegészítés. Fichte ezzel reagált Kant frissen megjelent *Az emberszeretetből fakadó hazugság vélt jogáról* című vitairatára,² amely védelmébe vette a tételt, hogy „büntett volna hazudni egy

¹ Johann Gottlieb Fichte: *Az erkölcsan rendszere a tudománytan elvei alapján*. In *Uő. Az erkölcsan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 75–474. A továbbiakban a szövegek közti számok erre a kiadásra vonatkoznak. A fordítást néhol módosítottam.

² Kant *Vitairata* 1797 szeptemberében jelent meg a *Berlinische Blätter* első számában. E lap a Kant írásait rendszeresen megjelentető *Berlinische Monatschrift* folytatása volt. Feltehető, hogy Fichte, aki figyelemmel kísérte Kant tevékenységét, hamarosan ezt az írását is elolvasta, mint ahogy levelezésükből tudjuk, hogy a hazugsággal kapcsolatos kanti álláspont másik fontos forrásszövegével, *Az erkölcsök metafizikájának* első részével, a *Jogtannal* is közvetlenül az után megismerkedett, hogy 1797 januárjában megjelent (ahogy Bouterwek februári recenziójával is). Ami *Az erkölcsan rendszerét* illeti, ezt Fichte 1797 decemberétől kezdve ívenként bocsátotta egyetemi hallgatói rendelkezésre. A nyomtatásnak már azelőtt nekiláttak, hogy a kézirat teljes egészében elkészült volna, sőt, a kiadó még 1798. január közepén sem tudta, milyen terjedelmű lesz a könyv, amely végül márciusban jelent meg. (Vö. Reinhard Lauth et al. (szerk.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, Frommann-Holzboog. 1962–2010. (Továbbiakban: GA) I,5, 6–9.) Ennek ellenére az utolsó paragrafusokat (28–33. §) leszámítva *Az erkölcsan rendszere* szerzője leggondosabban megfogalmazott művei közé tartozik, ami annak is köszönhető, hogy Fichte akkor már harmadszorra tartott kurzust erről a témáról. A kiértelt gondolatmenet rendkívül logikusan, törések, ismétlések és felesleges kitérők nélkül ível a tudománytani alapoktól az egyes kötelességek részletezéséig. A hazugságról szóló rész (23. § II.) feltűnő módon mégsem egységes, sőt a könyvben egyedül itt hibás a gondolati lépések számozása is. Már az első gondolatmenet is kimerítő választ ad arra, miért kell elutasítani a hazugság minden formáját. Fichte állást foglal a „gyilkosa a kapuban” probléma szempontjából is jelentős kérdéssel kapcsolatban is, mikor kijelenti, „megmondhatjuk az igazságot annak, aki az iránt rossz szándékkal érdeklődik” (386). A tételhez kapcsolódó néhány soros érvelést pedig ezekkel a szavakkal zárja: „ennélfogva itt egyszer s mindenkorra elintéztük azt a kifogást, hogy lehet jó szándékúan is hazudni.” (386) A hazugságot tárgyaló első retorikai egység végén a szerző bejelenti, hogy szeretne még két kérdést megválaszolni (387). Egyrészt, hogy mi ösztönöz oly sok embert arra, hogy védelmébe vegye a kényszerű hazugságot, a másik, hogy miért szégyelljük magunkat jobban a hazugság miatt, mint más lelkiismeret elleni vétkek miatt. Az olvasó azt várná, hogy

gyilkosnak, aki azt kérdezi tőlünk, a házukba menekült-e a barátunk, akit üldöz.”³ A jelek szerint, mint sokan mások, Fichte is úgy gondolta, hogy a gyilkos a kapuban problémát Kant a kategorikus imperatívusz alapján válaszolta meg,⁴ ezért a *Vitairat* által ihletett második gondolatmenetben maga is a kategorikus imperatívuszt szem előtt tartó érveléssel állt Kant mellé.

AZ ÖNMAGÁT MEGSZÜNTETŐ TÖRVÉNY

Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében Kant háromszor is tárgyalja a kérdést, hogy „szorongatott helyzetemben megígérhetek-e valamit, amiről tudom, hogy nem fogom megtartani”.⁵ A válaszhoz szerinte azt kell mérlegelni, hogy általános törvénnyé tehető-e a maxima, amely megengedné a szándékosan hamis ígéreteket. Ha ezen elgondolkodnék, „nyomban ráeszmélnék, hogy akarhatom ugyan a hazugságot, ámde egyáltalán nem akarhatom, hogy általános törvény legyen. Mert ilyen törvény alapján tulajdonképpen már nem is léteznének ígérek, hiszen hiába közölném eljövendő cselekedeteimre vonatkozó akaratomat másokkal, azok [...] egyáltalán nem hinnének nekem [...]. Ezzel maximám, mihelyt általános törvénnyé válnék, szükségképpen önmagát szüntetné meg.”⁶ Csakhogy az „önmagát megszüntető törvény” aligha több mint értelmezésre szoruló metafora. A párhuzamos

e pszichológiai jellegű fejtegetésekkel a hazugság tárgyalása befejeződött. Fichte azonban váratlanul újra visszatér a kényszerű hazugság témájához, és ezzel új retorikai egységet nyit meg (388), amely már nem a tudománytan sajátos szempontjait érvényesíti. A mintegy három oldalas részben, amelyet egy odavetett „egyébként” kötőszó vezet be, a szerző előbb Kant etikájából ismert stratégiával érvel amellett, hogy ellentmondásos dolog védelmezni a kényszerű hazugságot, majd a *Vitairat* példájára reagál.

³ Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-. (Továbbiakban: AA) VIII, 425. A tételt Benjamin Constant Kantnak tulajdonította, aki, bár nem emlékezett rá, hogy hol írta, és valóban nem szerepel Kant fennmaradt műveiben, sajátjának ismerte el.

⁴ Ebben minden bizonnyal tévedett. Valószínűbb, hogy Kant tétele az elemzett szituáció két sajátos vonásán alapul. Egyrészt, hogy a gyilkos *jogi értelemben vett* nyilatkozat megtételére szólít fel bennünket, másrészt, hogy a nyilatkozatot nem erőszakkal csikarja ki. Márpedig „nincs más esete a kényszerű hazugságnak, mint ha a nyilatkozatot kierőszakolják, és meg vagyok győződve róla, hogy a másik jogellenesen akarja felhasználni.” (AA XXVII, 448–449.) Ha viszont ezek a feltételek fennállnak, akkor Kant – Fichtével ellentétben – elismeri, hogy megengedett a kényszerű hazugság, például, ha egy rabló erőszakkal a pénzemet követeli. A kérdés részletes tárgyalásához lásd: Allen W. Wood: A hazugságról. In *Holmi* 2009. 2. 184–205.

⁵ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Budapest, Raabe Klett, 1998. 27–28. vö. 43–44.; 48.

⁶ *I.m.* 28.

helyen Kant konkrétan fogalmaz: a hamis ígéret általános törvénné tett maximája „nem lehetne összhangban önmagával, ellenkezőleg, szükségképpen önellentmondónak kellene lennie.”⁷ Ebben a formában Kant állítása biztosan nem tartható. Azzal ugyanis, hogy egy *tételt* általánossá teszünk, tartalmát nem bővítjük új elemmel, amely ellentmondásba kerülhetne eredeti tartalmával, ezért ilyen módon nem jöhet létre a tételen belüli logikai ellentmondás, vagyis önellentmondás. Hasonlóképpen: egy *törvény* tartalma nem változik, és így ellentmondás sem kerül bele azáltal, hogy érvényességi körét kitágítjuk. A törvény ettől még összhangban marad önmagával. Ezért az „önmegszüntetés” az önellentmondásnál mindenképp gyengébb értelemben kell venni. Ám a kézenfekvő gyengébb értelmezés ellen is komoly érv szól. Még ha azt kellene is gondolnunk, hogy egy bizonyos törvény következetes betartása révén elfognak azok az esetek, amelyekre alkalmazható volna, a folyamat végén a törvény legfeljebb okafogyottá válna, de érvényességéből semmit nem veszítene, és – hacsak egy külön aktussal hatályon kívül nem helyeznénk – nem szűnne meg továbbra is törvénynek lenni. Az a törvény például, hogy a rablókat szigorúan meg kell büntetni, érvényes olyankor is, amikor éppen egyetlen rabló sincsen a társadalomban. Sőt, még akkor sem válna érvénytelenné, ha valahonnan biztosan tudnánk, hogy soha többé nem is lesz, sőt még akkor sem, ha éppen azért nem lenne több rablás, mert a törvény szigora mindenkit elrettent tőle. Így aztán a hamis ígéret maximája törvénné válva legfeljebb az ígéreteket szünteti meg, önmagát viszont egyáltalán nem.

Intuitíve mégiscsak igazat adunk Kantnak, hiszen van valami probléma azzal a gondolattal, hogy aki éppen ígéretet akar tenni, belenyugodjék abba, hogy ő maga tegye lehetetlenné az ígéreteket. Ám az itt felsejlő ellentmondás nem magában a törvényé tett maximában rejlik, vagyis nem *logikai* jellegű, hanem *performatív*, amennyiben a hamis ígéret kimondásával a szubjektum megszünteti az ígéret intézményét, vagyis saját aktusának lehetőségét. ⁸ Annak, hogy ez valóban megtörténjék, az is feltétele, hogy az ígéret aktusa és az ígéret lehetetlenné válása közötti közvetítő tagok (vagyis az ígéret maximájának általános törvénné tétele és az ilyen törvény valamennyi racionálisan kalkuláló ember magatartására gyakorolt hatása) valóban úgy működjenek, ahogyan Kant leírja. ⁹ Ha fennáll ez az ellentmondás, abból talán tényleg az következik, hogy nem lehet (következtesen) *akarni*, hogy a hamis

⁷ *I.m.* 44.

⁸ A performatív ellentmondások elméletéhez lásd: Weissmahr Béla: *A szellem valósága. Filozófiai útmutatás*. Budapest, Kairosz, 2009. 46–116.

⁹ Vö. E közvetítés egyik nehézségére utal Fichte, amikor a kategorikus imperatívuszot bírálva megállapítja, hogy „a kantai tételben csak az [eszese lények közötti] összhang eszméjéről van szó, és semmiképpen sem a *tényleges* összhangról” (328).

ígéret maximája általános törvény legyen. Ennél több azonban aligha. Így függetlenül attól, hogy egyébként helyes-e a hamis ígéret, egy olyan törvény, amely engedélyezné, önmagában véve nem volna sem ellentmondásos, sem önfelszámoló.¹⁰

Fichte figyelmét bizonyára nem kerülte el, hogy Kant az *Alapvetés*ben mégis ezt állította, és ezzel próbálta megalapozni a hamis ígéret és – legalábbis a Fichtének tulajdonítható értelmezés szerint – közvetve a kapuban álló gyilkosnak való hazugság tilalmát is. Ha pedig Kant tétele megalapozatlan, akkor egy olyan filozófusnak, mint Fichte, segítenie kell megalapozottabbá tenni. Hiszen már pályája elején is ilyen szerepet szánt magának. Úgy látta ugyanis, hogy Kantnak vagy „olyan géniusza van, amely anélkül mondja el neki az igazságot, hogy annak alapjait is közölné vele”, vagy tudatosan engedi át kortársainak az érdemet, hogy a hiányzó alapokat feltárják.¹¹ Fichte kezdettől fogva igényt tartott erre az érdemre.

Ennek jegyében a *Vitairat* által ihletett betoldásszerű gondolatmenetben mindenekelőtt azt igyekszik kimutatni, hogy a szükséges (avagy kényszerű) hazugság védelmezése a „legértelmetlenebb dolog” (388). Ezzel a célkitűzéssel Fichte több ponton is módosítja Kant eljárását – bizonyára azért, hogy több sikerrel járjon, mint ő. Először is nem ellentmondásról beszél, hanem csak értelmetlenségről.¹² Másodszor nem a hazugságot támogató törvény értelmetlenségét igyekszik bizonyítani, hanem csak a hazugság védelmezésének értelmetlenségét. Harmadszor az *Alapvetéssel* ellentétben kizárólag a kényszerű hazugságra, vagyis a gyilkos a kapuban szituáció által felvetett problémára koncentrál.

¹⁰ Ezért a hamis ígéret második tárgyalása az *Alapvetés*ben problematikusabb, mint az első. Kant az első esetben még csak annak példajaként hivatkozik rá, mint ami olyan maximát követ, amelyet nem *akarhatok* általános törvénné tenni. A második esetben viszont már azt állítja, hogy a hamis ígéret maximája „sohasem számíthatna általános természettörvénynek, és [...] szükségképpen önellentmondónak kellene lennie.” (Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* 44.) Pedig a törvénné tett maximában nemcsak hogy nincs ilyen ellentmondás, hanem Kantnak szüksége sincsen rá, hogy legyen. Hiszen aki felismeri, hogy a hamis ígéret aktuusa performatív ellentmondást hordoz magában, annak tartózkodnia kell attól, hogy ilyen ígéretet tegyen. Úgy tűnik, Kant nem mérte fel a performatív ellentmondás erejét, és ezért próbált formális ellentmondásként tekinteni rá. Ezért mondta, hogy a hamis ígéret maximája ellentmond önmagának, ahelyett hogy megelégedett volna annyival, hogy az mond ellent önmagának, aki ilyen maxima alapján kíván cselekedni.

¹¹ Fichte levélfogalmazványa Johann Friedrich Flatthoz (1793. november vagy december). GA III,2, 17–18.; 17.

¹² Ezt a finom különbséget a mű magyar kiadása részben elfedi azzal, hogy az egymás után kétszer előforduló *widersinnigste* szót először *legellentmondásosabbnak* fordítja.

Az érvelés így kezdődik. „Azt mondd, meggyőzöttél arról, hogy a kényszerű hazugság megengedett. Ha ezt elhiszem neked, akkor egyszersmind nem is hihetem el: hiszen nem tudhatom, hogy nem éppen akkor használod-e fel maximádat valamilyen dicséretes cél érdekében – ki ismerhetné összes célodat? –, amikor ezt mondd nekem. Vajon nem kényszerű hazugság-e az is, amikor a kényszerű hazugság megengedhetőségéről biztosítasz?” (389) Interpretációm szerint Fichte a hazug paradoxon egy változatát rekonstruálja itt.¹³ Nem kétséges persze, hogy annak híres megfogalmazása, vagyis hogy „*hamis az a mondat, amelyet most mondok*”, sokkal mélyebb paradoxon, mint ha például csak azt mondom: „*erkölcsileg megengedett, hogy hamis legyen az a mondat, amelyet most mondok*”. Ennek ellenére ez az utóbbi is paradox, mert ebben is az önreferencia veszélyes fajtája rejlik: állít valamit saját igazságáról.¹⁴ Az utóbbi mégis sokkal kevésbé mély paradoxon, mert abból, hogy megengedett, hogy a mondatom hamis legyen, nem következik, hogy valóban hamis is. A Fichténél ténylegesen megfogalmazott paradoxon azonban még ennél a változatnál is enyhébb. Csak ennyit állít: „*erkölcsileg megengedett, hogy hamis legyen bármely mondat, amelyet kényszerhelyzetben mondok*”. Ez – egyelőre eltekintve a kényszerhelyzetre való hivatkozás következményeitől – azért enyhébb paradoxon, mint az előző, mert benne az önreferencia nem közvetlen, hanem egy összesség közvetítésével valósul meg, ami más logikai viszonyokat eredményez.¹⁵ Ugyanez a körülmény enyhíti a hazug paradoxonnak azt a klasszikus esetét is, amikor egy krétai kijelenti, hogy minden krétai hazudik. A krétai is csak azért beszél önmagáról, mert egy olyan osztályról beszél, amelynek ő maga is eleme.

¹³ Ennek az interpretációnak ellentmond, hogy az idézet második mondata az egyszersmind (*zugleich*) szót használja, mintha csak egy formális ellentmondást próbálna kimutatni az „elhiszem” és a „nem hiszem el” között, holott a hazug paradoxonban egyfajta következtetés szerepel: ha elhiszem, akkor oda jutok, hogy nem hihetem el. Talán Fichte stratégiájának bizonytalanságát jelzi, hogy megfogalmazása egyaránt tartalmazza az ellentmondásra utaló kifejezést és a hazug paradoxonhoz jobban illő „ha – akkor” szerkezetet is. Mindenesetre erősebbé teszi Fichte érvét, ha a hazug paradoxon felől közelítjük meg, mert igazi kontradikciót a hazugság mellett érvelők mondataiban éppoly nehéz volna találni, mint Kantnál a hamis ígéret maximájában.

¹⁴ A hazug paradoxon értelmezésében Tarskit követem. Vö. Alfred Tarski: *Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása*. In *Uő.: Bizonyítás és igazság*. Budapest, Gondolat, 1990. 307–364.

¹⁵ Jelentőségteljes, hogy az erkölcstelen maxima is az általánossá tevés révén fordul performatív értelemben önmaga ellen a kategorikus imperatívusz általános törvény elmélete szerint.

Még ha a paradoxonok megzavarják is az értelmet, nem biztos, hogy értelmetlenek, és biztosan nincsen bennük önellentmondás.¹⁶ Fichte egy lépéssel mégis messzebb jutott, mint mestere. Kantnál a hamis ígélet maximája általános törvényként legfeljebb az ígélet aktusát lehetetlenítette el. A törvénné tett maxima még általános mivoltában sem önmagához viszonyult, hanem a szubjektum azon céljához, hogy hamis ígéletekkel szerezzen előnyt magának. Más szóval a maxima Kantnál még önmagára vonatkozni sem tudott, nemhogy ellentétbe kerülni magával. Fichte esetében más a helyzet, hiszen a „kényszerhelyzetben szabad hazudni” típusú tétel képes önmagára vonatkozni, sőt, mivel nem akármilyen aktusról, hanem éppen hazugságról beszél, itt olyan szemantikai problémák is felvetődnek, mint amilyenek a hazug paradoxont is éltetik. Így az ilyen maxima, még ha nem is számolja fel magát – hiszen kontradikciót nem hordoz magában –, legalább némi paradoxitást (a paradoxon lehetőségét) magában rejt.¹⁷

Fontos azonban látni, hogy hiába képes rá, az ilyen maxima sem feltétlenül vonatkozik önmagára. Nem kell mindig kényszerhelyzetben lennem, amikor azt mondom, hogy elfogadható a kényszerű hazugság. Ilyenkor maximám nem vonatkozik önmagára, és így nem is állítja semmiféle paradoxon elé *azt* (így legalább önmagamot), *aki* nem gondolja, hogy kényszerhelyzetben vagyok. Egyelőre tehát nem mentünk sokra vele, hogy legalább a hazugság esetében egy lépéssel messzebb jutottunk, mint Kant. Ezt bizonyára Fichte is látta. Ez lehetett az oka, hogy nem a kényszerű hazugság vagy az azt megengedő maxima értelmetlenségét állította, hanem csak e törvény *védeldmezésének* mint aktusnak az értelmetlenségét. Ha ugyanis védelmembe vennék valakivel szemben egy ilyen maximát, az okkal számolna azzal, hogy a maxima *valóban* önmagára vonatkozik, és nemcsak *képes* erre. Érdekes módon éppen az, hogy számításba veszi ezt a lehetőséget, kölcsönöz önreferencialitást a kényszerű hazugság maximájának, amely önmagában véve (mint egyszerű mondat, vagy akár mint igazságigénnyel tett állítás) nem vonatkozna önmagára. E maxima csak a meggyőzés sajátos szituációja és a meggyőzni kívánt személy közvetítése révén vonatkozik önmagára. Hiszen akivel beszélek, nem tudhatja, hogy teljesülnek-e azok a feltételek, amelyek állításom szerint megengedhetővé teszik a kényszerű hazugságot. Nem tudhatja, hogy (saját megítélésem szerint) éppen kényszerhelyzetben vagyok-e, ezért nem tudhatja, hogy nem tartom-e megengedettnek, hogy hazudjak neki. Így még ha feltételezi is, hogy

¹⁶ A paradoxonok értelmezésében Sainsbury értelmezést követem: Vö. R. M. Sainsbury: *Paradoxonok*. Budapest, Typotex, 2002. 1–2.

¹⁷ Látni fogjuk, hogy Fichtének ez is elég: mert ő nem marad meg a szemantika síkján, hanem átlép a pragmatika területére is. A hazugság *védeldmezésének aktusát* akarja megíngatni, és ahhoz már e kis paradoxitás is elég: Ez is elég ok ugyanis ahhoz, hogy az érvelés címzettje bizalmatlanná váljék, és ne fogadja el a neki javasolt maximát.

becsületes vagyok, akkor sem fogja *elhinni* nekem, amit mondok, vagyis azt, hogy megengedett a kényszerű hazugság. Ezzel azonban megérkeztünk oda, ahova Fichte vezetni kívánt bennünket. Beláttuk, hogy kilátástalan dolog a kényszerű hazugságot védelmezni, és ez talán egyenértékű azzal, hogy értelmetlen is.

A HAZUGSÁG TÁRGYALÁSÁNAK NYELVFILOZÓFIAI KORLÁTAI FICHTÉNÉL

Abból azonban, hogy értelmetlen érvelni valami mellett, egyáltalán nem következik, hogy az a valami tilos. Fichte legfeljebb annyival segítette a *Vita-irat* Kantját, hogy kimutatta, esetleges vitapartnerei bölcsebben teszik, ha hallgatnak. Arról viszont semmit nem mondott, miért nem hazudhatok a kapuban álló gyilkosnak. Fichte válaszában alapgondolata az, hogy nincs olyan hazugság, amely kényszerű volna, mert még a gyilkos sem kényszeríthet minket semmire: se hazugságra, se barátunk elárulására. Miért ne beszélhetnénk a lelkére? Miért ne közölhetnénk vele, hogy harcolni fogunk az üldözöttért, remélve, hogy bátor kiállásunk láttán jobb belátásra tér? Ha pedig mégsem gondolja meg magát, még mindig bízhatunk abban, hogy igazunk tudata őt gyengíti majd a harcban, minket pedig erősít. Abban is bízhatunk, hogy az üldözött előbújik rejtekéből és együtt harcol velünk, sőt akár mások is felbukkanhatnak, és mellénk állhatnak. „A legrosszabb esetben – fejezi be Fichte – nem tehetek egyebet, mint hogy meghaltok; de [...] ezáltal megmenekedtek a hazugság veszélyétől.” (391)

Csak akkor értenénk meg, miért gondolja Fichte, hogy jobb meghalni, mint hazudni, ha részletesen átgondolnánk a hazugság sajátos fichte-i felfogását. Ez mélyen a tudománytanban gyökerezik, és tárgyalása meghaladja a rendelkezésemre álló kereteket. Most elég annyit mondani, hogy Fichte a hazugságot a másik ember szabad cselekvéséhez szükséges *információ* meghamisításaként értelmezte. Így a gyilkos a kapuban probléma legtöbbször erkölcsi érzékét sértő fichte-i feldolgozása¹⁸ legalább részben egy legtöbbször által tarthatatlannak vélt nyelvfilozófiai álláspontból fakad. A beszédaktus elmélet sikere után ma már kevesen fogadnánk el, hogy egy nyelvi megnyilatkozás kizárólag

¹⁸ Egy kortárs feljegyezte, hogy egy alkalommal azt kérdezte Fichtétől, mi a teendő, ha egy beteg anya, akinek az orvosok véleménye szerint a legkisebb megrázkódtatás is az életébe kerülne, gyereke hogyléte felől érdeklődik, de a gyerek éppen meghalt. Fichte elutasította, hogy hazudjanak az anyának. „Ha belehal az igazságba, akkor bele kell halnia.” A szerző hozzáfűzi: „Beláttam, hogy abszolút lehetetlen vele egyetértésre jutnom. Lehetetlen volna világossá tennem számára, hogy az abszolút formális ridegség a személyes létezés legmélyebb hazugsága volna.” Henrich Steffens: *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*. IV. kötet. Breslau, Max, 1841. 159.

információ kérése vagy közlése volna. Fejtegetései közben Fichte is közel járt hozzá, hogy a nyelv performatív aspektusára is felfigyeljen. Ha éppen nem egy már nyomtatás alatt lévő mű kiegészítésén dolgozott volna, ha a felsejlő gondolat végiggondolása nem fenyegetett volna a hazugság már megszilárdult elméletének lerombolásával, akkor talán képes lett volna megszabadulni egysíkú nyelvszemléletétől.¹⁹

Korábban láttuk, hogy a kategorikus imperatívusz általános törvény formuláját tárgyalva Kant rekonstruált egy performatív ellentmondást, amelyet azonban formális ellentmondásként próbált érvényesíteni. Az ő stratégiáját (vagyis hogy ellentmondást bizonyítson rá az erkölcstelen maxima szerint cselekedni kívánó szubjektumra) a hazugság védelmezésének szándékára alkalmazva Fichte egy még élesebb, mert közvetlenebb ellentmondásra bukkant. Bárki gondolhatja, hogy a kényszerű hazugság megengedett – mondja –, mert maga e maxima se nem ellentmondásos, se nem paradox, se nem értelmetlen. Csak általánosan elfogadottá ne próbálja tenni! Még csak el se mondja senkinek! Mert „másokkal közölve a maxima megsemmisíti önmagát.” (389) Az önmegsemmisítés természetesen itt sem több mint értelmezésre szoruló metafora. Ha azt értenénk rajta, hogy a maxima formális szempontból ellentmond önmagának, akkor Fichtének éppúgy nem volna igaza, ahogyan az analóg esetben Kantnak sem volt. Mert ha önmagában véve nem volt ellentmondásos, akkor a másokkal való közlés által sem kerül bele semmi, ami ellentmondást szülne benne. Ezért Fichte aligha érthette így azt, hogy a maxima összhangban van önmagával, ha megtartom magamnak, de megsemmisíti magát, ha a meggyőzős szándékával kimondom. Márpedig egy második alkalommal is hasonló módon fogalmaz. Rámutat, hogy senki nem hinne annak, akiről úgy gondolja, hogy elfogadhatónak tartja a hazugságot. „Ha viszont senki sem hisz neki, akkor senkit sem csaphat be. Kétségtelenül értelmetlenség viszont azt követelni, hogy higgyünk valamiben [t.i. az érvelőnek abban

¹⁹ Annál is inkább, mert korábban a nyelv jóval árnyaltabb felfogásához is eljutott már. Jóllehet azt állította, hogy „mindazzal, amit nyelvnek hívunk, kizárólag az a célunk, hogy jelezzük a gondolatot. E jelzésen kívül a nyelvnek semmiféle célja nincs” (Johann Gottlieb Fichte: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. In Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth, 1988. 232–271.; 233. A fordítást módosítottam.), nem feledkezett meg arról sem, hogy a gondolatok kifejezésének mindig célja van, mégpedig az, hogy a másikból ilyen vagy olyan szabad cselekvést *váltunk ki* (*I.m.* 239–240.). Sőt a nyelv *A természetjog alapja a tudománytan elvei szerint* fejtegetéseiben egyenesen az öntudat lehetőségi feltételének, a szabad önmeghatározásra való *felszólításnak* a nélkülözhetetlen eszköze lett. Ezekben a helyeken Fichte beszédaktusokról írt, még ha a beszédaktusok elméletéig nem is jutott el. Vö. Silvan Imhof: *Kann der Mensch ohne Sprache gedacht werden? Die transzendente Rolle der Sprache bei Fichte*. In *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 55 (2088) 2. 356–378.; 370.

az állításában, hogy szabad hazudni], ami, ha hiszünk benne, megszünteti önmagát.” (389) Ha az önmegszüntetést megint csak az önellentmondás értelmében próbálnánk felfogni, akkor most azzal a képtelenséggel találnánk szembe magunkat, hogy egy tétel formális ellentmondásossága attól függ, elhisszük-e. Az idézet legfőbb állítása azonban az, hogy aki a kényszerű hazugság maximáját hirdeti, hiába akar, nem tud többé hazudni. Azáltal hogy megengedhetőnek nyilvánítja az ilyen hazugságot, megfosztja magát a hazugság lehetőségétől, amelyet állításával éppen biztosítani kívánt. Mert aki-nek senki nem hisz, az (bizonyos értelemben) senkinek nem hazudhat. Akarhat hazudni (*lügen*), tehet hamis állítást, mégsem tud becsapni (*belügen*). Hazugságot mond ugyan, de nem hazudik.²⁰

Fichte tehát legalább ebben az egy sajátos esetben különválasztja a nyelv szemantikai és pragmatikai, propozicionális és performatív mozzanatát. A kényszerű hazugság védelmezőjének bármely mondata rejthet magában szándékosan téves információt, hamis állítást, és így pusztán propozicionális tartalmát tekintve hazugság is lehet. Ám ha azt nézzük, hogy mit cselekszik a hamis mondatok kimondásával, azt látjuk, hogy nem hazudik, mert nem csap be senkit.²¹ A meggyőzés szándékával mondott szavainak propozicionális

²⁰ Hasonlóról van szó, mint Kantnál, aki szerint a hazug ígéret önmagát hiúsítja meg. Általános törvénné téve ugyanis a maximáját „maga az ígéret mint olyan, s vele a cél, amelyet szolgálhat, válnék lehetetlenné. Hiszen senki sem hinné el, hogy ígérték neki valamit; mint hiú színlelést ítélne meg minden ilyen megnyilvánulást.” (Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* 44.) Úgy tűnik, ez a mondat leginkább azt állítja, hogy hiába mondanám ki, hogy „ígérem”, beszédem – legalábbis a kommunikációs partner felől nézve – minden volna, csak nem ígéret.

²¹ Fichte érvelése tehát ezen a ponton a nyelv performatív aspektusa felől közelíti meg a hazugságot. Ha nem *történik becsapás*, akkor bármi legyen is a beszélő szándéka, *hazugság* sem valósul meg. Álláspontja plauzibilisebbé válik, ha az erkölcsi értékelés során nem egy szándéketikából indulunk ki, hanem a tettek *következményének* tulajdonítjuk a döntő jelentőséget. Ekkor ugyanis a hazugság szokásos értelmezéséből nemcsak a szándékoltan hamis propozíció, de még a felróhatóság is kiesik. Még radikálisabb volt Michaelis, aki a gyilkos a kapuban szituáció egy változatában olyan furfangos választ adott az üldözött szájába, amely a kimondott hamis propozíciót már a szemantikai szintjén is megóvjá attól, hogy hazugság lehessen. A példájában szereplő Athanasius egy őt kereső, de őt fel nem ismerő gyilkosnak először ezt mondja: „őszintébbnek gondolod Athanasium, mint amilyen valójában, ha azt hiszed, megmondja neked, hogy ő az. Hazudna neked, mint ahogy bizonyára már sokszor hazudott.” (Johann David Michaelis: *Moral*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1792. 2. rész 163.) E nyilatkozat után és ezzel egybevonva már a hazugság is az igazság része volna. Michaelis neve egyébként Kant *Vitairatában* is felbukkan, mert alapjában véve ő is Kanthoz hasonlóan szigorú felfogást vallott a hazugsággal kapcsolatban. Akár az ő *következményeket* szem előtt tartó elemzésének továbbfejlesztéseként is tekinthetjük, amikor Kant kifejti, hogy felelősségre vonhatóvá válok, ha a gyilkos éppen az én hazugságom következtében találja és öli meg az üldözöttet. Hiszen véletlenül megtörténhet, hogy mivel a gyilkos elhiszi a jó szándékú hazugságomat,

tartalma meghiúsítja a szándékolt meggyőzést, vagyis performatív ellentmondás keletkezik. Érdeemes megfigyelni, hogy a propozicionális tartalom, vagyis a kényszerű hazugság megengedhetőségének tétele csak azért válik a meggyőzés gátjává, mert magában hord valamennyit a hazug paradoxonból. Úgy tűnik tehát, hogy a propozicionális tartalom az oka annak, hogy a performatív aktus kudarcot vall. Ugyanakkor ez fordítva is igaz. Éppen az a beszédaktus, amellyel az érvelő hitelt akar szerezni állítása tartalmának, teszi hiteltelenné az állítást. Ha nem kezdett volna meggyőzésbe, ha nem közölte volna maximáját másokkal, akkor ők nem vonatkoztatták volna azt önmagára, és semmiféle paradoxon nem lépett volna fel, és a maxima éppoly hihető maradt volna, mint bármely más (bűnös) maxima.

E bonyolult konstellációt látva nincs mit csodálkozni azon, hogy Fichte nem tudatosította kellőképpen önmaga számára a nyelv performatív aspektusát, és nem érzett ösztönzést arra, hogy minden nyelvi történést, így a kapuban álló gyilkos kérdését és a rá adható válaszokat is beszédaktusokként vegye számításba. Ha ezt megtette volna, kiigazíthatta volna filozófiájának egy méltán megütközést keltő pontját. Hiszen e példa tárgyalását „azért érezzük az igazságszeretet karikatúrájának, mert nincsen tekintettel a kérdés és a válasz propozicionális és performatív értelme közti különbségre. Aki egy pusztán stratégiai kérdést, amely performatív aspektusában az autentikus kommunikáció bázisának lerombolására irányul, minden hamis propozíciótól feltétlenül tartózkodva, »az igazsághoz való hűség« jegyében kíván megválaszolni, az félreérti azokat a feltételeket, amelyek mellett egyáltalán szó lehet igaz vagy hazug beszédről.”²²

nem kutatja át a házamat, hanem sarkon fordul, és szembetalálja magát áldozatával, aki egy másik kijáraton éppen akkor hagyta el a házat. (Vö. AA VIII, 426–427.)

²² Hansjürgen Verweyen: Einleitung. In Fichte: *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg, Meiner, 1995. XIX–XXXV.; XXXIV–XXXV.