

voltak jelen. A szamizdat kultúrájának művészi megnyilvánulásai, amelyekben az írás reflektív módon, önmagánál elidőzve ölt testet, lehetővé teszi azoknak a jelentésösszefüggéseknek és kölcsönhatásoknak a visszaolvasását (s ezáltal értelmezését), amelyek az underground, valamint a szamizdat kultúrájának színterei, írástechnikái, materiális és stratégiai között jöttek létre – a szamizdat médiatechnikai szituáltsága miatt olykor közelebbi, olykor távolabbi párhuzamokat mutatva fel az egykori szovjet blokk országai között.

Austin és a *Hippolitosz**

Fiktív belső aktusok

Közismert, hogy amikor híres előadássorozata egy korai pontján – vagyis még jóval a „beszédaktusok” voltaképpeni fogalmának szisztematikus kidolgozását megelőzően – John L. Austin a „performatív” és „konstatív” nyelvi műveletek közötti, csakhamar fenntarthatatlannak bizonyult különbségtételét megragadó terminusok után kutatott, újra és újra a színjátszás, színlelés, (színpadi) előadás fogalomkörébe tévedt. Nemcsak a performatív („performative”, illetve a korábban mérlegelt „performatory”) megnyilatkozások elkeresztelése (ami persze maga is performatív művelet) során merít ebből a nyelvi tartományból, amelyben – a jogi nyelv által kínált, végül azonban elvetett „operatív” jelzővel¹ ellentétben – a végrehajtás, véghezvitel, teljesítés jelentésköre szükségszerűen kontaminálódik az előadás, eljárás, szerep- vagy színjátszás képzetével. Már a konstatívumoktól való elhatárolás első lépése is a színpadiasság régióit nyitja meg, amikor Austin azért nevezi előadásainak tárgyát „álarcos megnyilatkozásoknak”, „masqueraders”-nek (31/4), mert azok – ha nem is szükségszerűen, de gyakran – konstatívumoknak, leíró ténykifejezéseknek mutatkoznak. A szómagyarázat során Austin egyértelművé teszi, hogy a „to perform” szót elsősorban mint az „action” főnévhez tartozó igét kezeli (33/6),² amivel megint csak egy olyan ígére („to act”) visszavezethető nyelvi paradigmát nyit meg, amelyben hasonló módon ütközik össze a (valódi, akár törvényileg meghatározott jelentésében felfogott) cselekvés és a színjátszás értelmében vett előadás szemantikája.³ Ismeretes módon Austin szóhasználata még akkor is nyomatékot helyez erre a kettősségre, amikor éppen azoknak a feltételrendszereknek vagy konvencióknak a szerepét igyekszik tisztázni, amelyek egy performatívum érvényességéről, sikerültségéről, illetve egyáltalán végbemenéséről határoznak – és amelyeket az „operatív” szerződési tényezők jogászai párhuzamában voltaképpen

* A tanulmány első felének korábban publikált változatát lásd KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Fiktív, belső aktusok Austinnál*, Publicationes Universitatis Miskolcensis. Sectio Philosophica 2016/1., 250–264.

¹ „Talán még az »operatív« szakkifejezés áll a legközelebb ahhoz, amire szükségünk van abban a szigorú értelemben, ahogyan a jogászok használják egy szerződés érdemi részére, azon pontjaira, amelyek a szerződésbe foglalt ügyletet (az átruházást és hasonlókat) befolyásolják, míg a dokumentum többi része pusztán »felsorolja« ('recites') azokat a körülményeket, amelyek közt az ügyletnek végbe kell mennie.” J. L. AUSTIN, *Tetten ért szavak*, ford. PLÉH Csaba, Akadémiai, Budapest, 1990, 34.; Uő., *How to Do Things with Words*, Clarendon, Oxford 1962, 7. A további hivatkozásokat a magyar fordításra, illetve – szükség esetén – az eredetire lásd a főszövegben.

² Maga a kommunikáció sem más, mint „an act which we all constantly perform”! J. L. AUSTIN, *Other Minds* [1946] = Uő., *Philosophical Papers*, Clarendon, Oxford, 1970², 115.

³ Hasonló észrevételként lásd Barbara JOHNSON, *Költészet és performatív nyelv*, ford. AMBRUS Judit, *Literatura* 1991/2., 153.

az ügylet végbemenetelének nem-operatív „körülmenyeit” felsoroló (de egyben: elszavaló, újramondó, elismétlő, *recitáló!*) pontokkal kellene összefüggésbe állítani. Visszatérően rítusokról, rituális aktusokról, (nem is feltétlenül nyelvi) ceremóniáról, ceremoniális aktusokról beszél (például 42, 44, 48)⁴, sőt az „explicit” performatívumoknak a *Tetten ért szavak* argumentációjában kulcsfontosságú problémakörét tárgyalva ezek egyik sajátosságát úgy jellemzi, hogy drámai, illetve színpadi instrukciókként is alkalmazhatók (88).

Nem meglepő, ugyanakkor módfelett zavarba ejtő tehát, hogy a harvardi előadások azon, talán legtöbbet idézett pontján, ahol Austin az üres (*hollow*), illetve érvénytelen (*void*) performatív megnyilatkozás egy *sajátos* módozataként utal a nyelv „komolytalan”, a „normális” nyelven *élősködő* használatára, amelyeket ezen a helyen egy voltaképpen performatív gesztusban (pontosabban – minthogy a performatív igék nem állhatnak folyamatos jelenben – inkább azt *leírva*) ki is zár a vizsgálódásból („Mindezekről most *eltekintünk*”; „all this we are *excluding* from consideration” – 45/22), példaként a – versszöveg, illetve a hallgatóság, azaz feltehetően nyilvános körülmények hiányában elhangzó magánbeszéd, „soliloquy” („magunkban motyogjuk el”) mellett – a színpadi előadásra is utal. Az így értve komolytalan és/vagy fiktív (vö. még 35–36, 110, 123) nyelvhasználat (a nyelv *kilúgozásának*, *etiolationjének*) kizárása a performatívumok birodalmából⁵ Jacques Derrida 1971-es Austin-tanulmánya és az általa kirobbantott hírhedt vita nyomán⁶ némi túlzással szólva egy egész irodalomelméleti vagy filozófiai altudományágnak adott munkát, aminek során számos, az említett kizárás végérvényességét enyhítő körülményt hoztak fel Austin *mentségére*.

A talán legérdekesebb összefüggést ebben a tekintetben Austinnak az ún. „fiktív belső aktusokat” megkérdőjelező érvelése nyújtja (35–37/9–11), amelyet még a *Tetten ért szavak* első előadásában, vagyis rögtön a performatívumok első elhatárolását követően vezet elő, a beszédaktus-elméletet valóban talán leginkább „lenyűgöző” performatívum, az ígéret példáján. Ha ő- vagy alpperformatívumnak nevezni ezen a ponton legalábbis még nem volna szerencsés, az ígéret valóban kulcsfontosságú eleme az egész koncepciónak, hiszen, többek között, a komolytalan nyelvhasználat kizárásának is ez a(z egyik) performatív alapformulája. „Ígérem, hogy komolyan beszélek” – ez felelhet meg (bár ez, a megfelelés mint feltétel önmagában is gyanút kelthet az iránt, hogy az ígéret performatívuma volna az első, az, ami valóban mindent megelőz) Austin imperatívuszának, miszerint „a szavakat »komolyan« kell kimondani, s úgy, hogy »komolyan« is vegyék.” Könnyen belátható már ezen a ponton is, persze, hogy az ígéret itt szükségszerűen további műveletekkel párosul, amelyek ráadásul nem nélkülöznek bizonyos performatív karaktert. Ahhoz, hogy egy meg-

⁴ Lásd már AUSTIN, *Other Minds*, 69.

⁵ Megjegyzendő ugyanakkor, hogy más összefüggésben a fikció és a performatív megnyilatkozások egyazon oldalon sorakoznak fel: olyan „masquerader”-ek, amelyekben közös az, hogy nem állítások (*statement*), vö. pl. J. L. AUSTIN, *Truth = Uő.*, *Philosophical Papers*, 131.

⁶ Vö. Jacques DERRIDA, *Limited Inc.*, ford. Samuel WEBER – Jeffrey MEHLMAN, Northwestern UP, Evanston, 1988. A vita rövid ismertetéseként lásd ROZSNYAI Bálint, *A józan ész elviselhetetlen könnyedsége. Derrida és Searle vitája*, Helikon 1994/1–2. Ugyanebben a számban részletek is olvashatók a vitából.

nyilatkozást „komolyan vegyenek”, aligha elégséges pusztán ígéretet tenni. A művelet implikál egy, Austin terminológiája alapján inkább perlokutívnek nevezhető (és emiatt sikerültességét tekintve konvencionálisan nem szabályozható – 121–123) beszédaktust (a meggyőzését), továbbá valamiféle apellálást a hallgatóságra: egyfelől egyáltalán a közlési szándék fel- és elismerésére és visszaigazolására, közelebbről pedig akár valamiféle szándék tulajdonításra (sőt szándékazonosításra) is.⁷ Ez egyfelől magyarázatot szolgáltat arra, hogy miért zárhatja ki Austin a magánmotyogást a performatívum köréből (noha, éppen a fenti okokból kifolyólag, egyben azt a kérdést is megfogalmaztatja, hogy lehetséges-e egyáltalán – a beszédaktus-elmélet szemszögéből – magányosan megszólalni, lehet-e valaki egyes-egyedül a *színen?*), másfelől bizonyos értelemben indokolja azt is, hogy miért helyezi idézőjelek közé a komolyság kifejezést az idézett utasításban. Arról van-e szó, hogy Austin, aki meglehetősen ironiával a könyv címe révén a használati utasítások, valamiféle DIY műfajába utalja az egész előadássorozatot (talán még pregnánsabb ebből a szempontból egy kicsit korábbi előadásának címe: *How to Talk – some simple ways*), maga is kételkedne még az explicit performatívumok imperatív erejében is, vagy pusztán arról, hogy – amire Derrida említett előadása irányította először a figyelmet⁸ – valójában a nyelv minden performatív utasítása idézet, amennyiben valamiféle – rituális, ceremoniális – konvencióhoz kell idomulnia? Esetleg egyszerűen arról, hogy Austin maga nem gondolja *komolyan* (vagy sok esetben legalábbis nem dönthető el, komolyan gondolja-e)⁹ az egészet?

Akárhogy is, Austin meghökentően morbid humort¹⁰ – vagy éppen, nézőpont kérdése, a filozófus sokat emlegetett, jellegzetes „Oxbridge ironiáját” – megnyilvánító, időnként akár a Monty Pythonra emlékeztető példái a beszédaktusok (és a „mindennapi” nyelv) teoretikusának féktelen, olykor már-már elviselhetetlen jókedvéről tanúszkodnak, bár ebből csak megalapozatlanul lehetne arra következtetni, hogy a beszédaktusokkal való foglalatalkodás szükségszerűen könnyed mulatság volna. Austin tanulmányaiban spárgát feszít egy „törékeny rokon” útjába, csecsemőre tapos, letaszítja társát egy szikláról, kettéfűrészel egy lányt, keresztülhajt egy babakocsin, törött üvegeket hajigál a járdára, pingvineket mérgez meg, macskát fullaszt vajba, agyonlövi a tévesen sajátjának gondolt szamarat, mert rájön, hogy már nem szereti – a példák sora még folytatható volna. A *Tetten ért szavak* idézett helyén azonban nem egészen vagy nem csak ilyesfajta komolytalanságról van szó. Austin voltaképpen egy kulcsfontosságú összefüggést igyekszik tisztázni itt, egy az egész koncepció egyik sarokpontját fenyegető ellentmondás hatástalanítására vállalkozva. Amennyiben ugyanis a szavak

⁷ Vö. ehhez Peter F. STRAWSON, *Intenció és konvenció a beszédaktusokban*, ford. SEBES Gábor = *Beszédaktus – kommunikáció – interakció*, szerk. PLÉH Csaba – TERESTYÉNI Tamás, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1979, 119–120.

⁸ Jacques DERRIDA, *Signature Event Context = Uő.*, *Limited Inc.*, 17–18.

⁹ Shoshana FELMAN, *The Scandal of the Speaking Body*, Stanford UP, Stanford, 2003², 95–96.

¹⁰ Lásd ehhez még Sybille KRÄMER, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, 146–147. J. Hillis Miller összességében ugyan igazságtalanul szigorú látleletet felállítva, de nem minden alap nélkül tette szóvá az Austin viccelődései mögött rejlő politikai előfeltevések egyneműlyikét. Vö. J. HILLIS MILLER, *Speech Acts in Literature*, Stanford UP, Stanford, 2002, 41–50. Vö. még James LOXLEY, *Performativity*, Routledge, London, 2007, 4.

– „komoly” vagy „komolytalan” – kimondásáról meghozandó morális és referenciális ítélet egy „belső vagy szellemi aktus” külső jelére és/vagy leírására, ennek (referenciálisan) helyes vagy téves voltára vonatkozik, akkor ez az ítélet a filozófus által sok helyütt kárhóztatott tévedés vagy téveszme, a „descriptive fallacy” áldozatává válik. A performatívumok első és alapvető megkülönböztetése ugyanis éppen abból indult ki, hogy ezek nem tekinthetők olyan „állításoknak”, amelyekre az igaz/hamis különbségtétel alkalmazható volna. És noha Austin, mint az közismert, az előadások egy későbbi pontján ugyan visszavonja a kiinduló elhatárolást, ezzel éppen nem a „leíró” állításokat helyezi vissza az érvényükbe, hiszen pontosan az a felismerés kényszeríti az elmélet alapvető módosítására, hogy egy állítás megtétele maga is performatív aktus. A beszédaktusok „komolyságáról” tehát nem lehet – jobban belegondolva tulajdonképpen *per definitionem* lehetetlen – abban az értelemben beszélni, hogy ez valamely belső tevékenység és egy (szükségszerűen?) „külső” aktus, nevezetesen maga a megnyilatkozás közötti egybeesés feltétele vagy éppen jele, egyfajta tünete vagy bizonyítéka volna. Egy performatív megnyilatkozás komolyságának megítélése ugyan nem mondhat le az *intenció* mibenlétének és milyenségének megítéléséről (enélkül ugyanis tett helyett véletlenszerű esemény is lehetne csupán – akár beszédesemény –, amelyre aligha alkalmazhatók Austin érvényességi feltételei), ám ezt az ítéletalkotást valamiféle szubjektív szándék kifürkészése helyett a cselekvés konvencióinak ismerete és alkalmazása vezérli. Egyszerűbben szólva: az intenció helyére a ceremónia konvencionális szabályai lépnek¹¹, a belső aktusokat a ceremóniális végrehajtás ideája helyettesíti – ebben az értelemben jut érvényre Austinnál az *adott szó kötelez, my word is my bond* elve.

A beszédaktus-elmélet, vagy legalábbis az austini *intenció* olyan intézményesítő célzatú továbbfejlesztői számára, mint elsősorban a Derridával lefolytatott vitában kissé megtépázódó John Searle, a probléma, vagy legalábbis a probléma egy centrális aspektusa ezzel meg is oldódik, hiszen az intenciók kifürkészésének feladatát immár egy grammatizált (re-grammatizált),¹² személytelen konvenciórendszer tehermentesíti. Innen nézve, érvényes teljesülési feltételek között, egy őszintétlen beszédaktus (legyen szó ígéretéről, szándéknyilvánításról vagy éppen sajnálkozásról és mentegetőzésről) nem különböztethető meg az őszintétől.¹³ Austin maga azonban nem szabadul ennyivel a problémától, amit szimptomatikusan jelez az, hogy a tárgyalt összefüggésben egyszerűen képtelen hátrahagyni a morális vonatkozások kérdését. Ez akár az egész koncepció vonatkozásában is igaz lehet. Létezik olyan olvasat, amely – talán nem teljes indokoltsággal – már ezen a ponton Austin önnön előfeltevéseivel szemben megfogalmazódó kételyeit véli azonosítani (mármint annak gyanúját, hogy a megfelelő konvencionális kontextus sem kezeskedhet egy megnyilatkozás komolyságáért),¹⁴ de olyan is, amely egyszerűen arra hivatkozik, hogy Austin itt a voltaképpen filozófiai ellenfelére, a „mélységet” kutató vagy arra sóvárgó gondolkodás innen nézve álságos-

¹¹ Vö. ehhez Jonathan CULLER, *Dekonstrukció*, ford. MÓDOS Magdolna, Osiris, Budapest, 1997, 155.

¹² Geoffrey Leech fogalmát idézi KRÄMER, I. m., 61.

¹³ Vö. ehhez pl. J. R. SEARLE, *A Taxonomy of Illocutionary Acts* = Uő., *Expression and Meaning*, Cambridge UP, Cambridge 1979, 4–5.

¹⁴ Hent de VRIES, *Must We (NOT) Mean What We Say?* = *The Rhetoric of Sincerity*, szerk. Ernst van ALPHEN – Mieke BAL – Carel E. SMITH, Stanford UP, Stanford, 2009, 97–98.

nak bizonyuló attitűdjére mér csapásokat.¹⁵ A „fiktív belső aktusok” kiiktatásával (Austin itt is a „to exclude” igét használja) a megnyilatkozások igaz vagy hamis referenciális státusza nem vagy csak kevés alapot szolgáltat a cselekedetek morális értékelése számára. Bár Austin végül elismeri, hogy „hamis ígéretekről” – ellentétben hamis fogadásokkal vagy keresztelőkkel – lehet ugyan beszélni (hogy mit lehet egyáltalán mondani, arról végső soron a „hétköznapi” nyelv, grammatikai és egyéb konvenciók döntenek), de csak annyira, amennyire „téves (sakk)húzásokról” (*false move*), vagyis szabály- és így konvencióértő műveletekről is lehet. Nem sokkal ezt követően egy nagyon fontos kitételben tisztázza, hogy az ilyen sikerületlen vagy érvénytelen (és a fenti, redukált értelemben „hamis”) műveletek nem azt jelentik, hogy ne valósult volna meg valamiféle cselekedet, ne történt volna semmi, még kevésbé azt, hogy ne történt volna semmi olyan, ami következményekkel bírhatna, amiképpen egy rosszindulatú házassági eskünek vagy a bigámiaának nagyon is lehet gyakorlati következménye. Az érvénytelenség és a hatástalanság (*being void or without effect*) „természetesen nem jelentik azt, hogy semmit se tettünk. Számos dolgot tettünk (*lots of things will have been done!*) – legalább a bigámia aktusát elkövtük –, de *nem* hajtottuk végre azt, amit megkíséreltünk.” (41/17)¹⁶ Mégis, illetve éppen ezért a cselekedetek morális megítélése inkább a végrehajtási konvenciók megsértésének azonosításán alapulhat (ezek austini kategóriarendszere a semmisséghez vezető „mellélövésektől” [*misfires*] – téves vagy érvénytelen végrehajtásoktól – az – „üres” [*hollow*], mivel például őszintétlen – „visszaélésekig” terjed), mintsem a belső aktusok és a megnyilatkozás közötti (igaz vagy hamis) megfelelés vizsgálatán.

Mi több, Austin épp ez utóbbi relációhoz, egészen pontosan a belső és a külső aktusok megkülönböztetésének feltételéhez köti a morál ön maga ellen fordulásának azon, közismert mintázatát, amikor „a mélység vagy inkább a komolyság eltűlése [...] közei ki az erkölcsstelenséghez vezető utat” (itt a „seriousness” helyett érdekes módon egy ceremóniális vonatkozásokkal terhelt szóval, a „solemnity”-vel él!). A „szavahihető moralista”, aki – „felszínes elméletírók egész nemzedékével” szemben – nem fogadja el azt, hogy az ígéret nem egyéb, mint néhány megfelelő szó kimondása, lesz az, aki – „az erkölcsi úr láthatatlan mélységeit” fürkészve – mindig találni fog eszközöket ahhoz, hogy felmentse a bigámistát vagy a zugbukmékert rosszhiszemű beszédteikért. Ez az eszköz nem más, mint a „belső, fiktív (*fictitious*) aktusok létébe” vetett hit, maga is performatív színezetű feltételezés, amely ennyiben referenciális úton nehezen cáfolható. Szintén nehezen eldönthető, ám egyáltalán nem lényegtelen kérdés, hogy mit is jelent itt a „fiktív” jelző Austin számára, aki az esztétikai kérdéseket is a pragmatizmus keretei között közelítette meg.¹⁷ Legkézenfekvőbb talán az az olvasat,

¹⁵ Vö. pl. Stanley CAVELL, *Counter-Philosophy and the Pawn of Voice* = Uő., *A Pitch of Philosophy*, Harvard UP, Cambridge, 1994, 87–88.

¹⁶ Vö. ehhez Rodolphe GASCHÉ, „*Setzung*” and „*Übersetzung*” = Uő., *The Wild Card of Reading*, Harvard UP, Cambridge, 1998, 13–15. Érdemes ehhez az összefüggéshez hozzáolvasni Derrida egy nagyobbbrézt Paul de Mannak és a hamis eskü-, illetve tanúságtétel fogalmának, valamint általában a performativitás kérdéskörének szentelt esszéjét, amelyben a bigámia is fontos szerepet játszik: Jacques DERRIDA, „*Le Parjure*”, *Perhaps* = Uő., *Without Alibi*, Stanford UP, Stanford, 2002.

¹⁷ KÁLMÁN C. György, *Az irodalom mint beszédaktus*, Akadémiai, Budapest, 1990, 43.

amely szerint Austin itt egyszerűen annyit sugall, hogy számára ilyen belső aktusok nem léteznek, csak kitalálják vagy – mint egy nem teljesen idegen összefüggésben Nietzsche fogalmazott¹⁸ – *hozzáköltik* őket a valós (beszéd)tettekhez. Ez a fikció, továbbá, tekinthető egy téves vagy megalapozatlan felcserélés következményének is, amely verbalizált és ebben az értelemben „külsővé” tett intenciókat utal a szív, a tudat vagy az elme bensőségesebb régióiba. Minthogy az intenció totális verbalizációjának, kifejezésének, tanúsításának vagy explicitté tételének mindazonáltal még abban az esetben is lehetnek (maga Austin által számos példán szemléltetett) határai, ha ezt inkább egy szabályrendszer felidézésének (Austinnál: invocation), mintsem valamiféle vallomásnak kell tekinteni, a fikcionalitás vonatkozhat akár erre a hiányosságra vagy körülményre, tehát arra is, hogy az ilyen belső aktusok sohasem történnek meg vagy mennek végbe *teljesen*. A belső aktusok, ezen túl, akár a színlelés értelmében is lehetnek fiktívek, hiszen létükről csakis valamiféle imitativ vagy diszkurzív tanúságtétel nyújthat igazolást, amely viszont szükségszerűen külső aktusként is végbe kell, hogy menjen – ezt az összefüggést Austin amúgy az egyik legizgalmasabb, a színlelés fogalmát analizáló, később még említendő tanulmányában járta körül. Mint az később még szintén szóba kerül majd, Austin bizonyos tanulmányai akár emellett is szolgáltathatnak érveket, hogy az itt emlegetett belső aktusok igazából azért fiktívek, mert a róluk hírt adó külső aktusokkal ellentétben valójában *nem* aktusok. Noha a teatralitás vagy performativitás korszerű tanai felől illene gyanúval szemlélni ezt a különbségtételt, elvileg mégis lehetne arra hivatkozni, hogy, ellentétben a róluk tanúskodó beszéd- vagy egyéb aktusokkal, a „belső” érzésekről, szándékokról vagy indíttatásokról nem feltétlenül kell aktusként gondolkodni.

Austin legszembetűnőbb – és ismét az egész koncepciót kísérő teatralitás jelenlétét megnyilvánító¹⁹ – hivatkozása mindazonáltal az eminensen színpadi értelemben vett fikcionalitás fogalomkörét is megnyitja a jelző értelmezése számára, meghozza legalább kettős értelemben. Az Euripidész *Hippolitosz* című drámájának címszereplőjétől citált kijelentés, amely érdekes módon nem mindig váltott ki igazi figyelmet az Austint értelmező teoretikusok körében, ugyanis nem csupán egy drámai, vagyis ebben az értelemben legalábbis fikatív szövegből vett idézet, hanem ezen fikció keretei között, Austin ilyen típusú idézeteiben nem egyedülálló módon, egyfajta metafiktív vagy metateátrális vonatkozással is bír, hiszen éppen valamiféle színlelés, a belső (a szándék) és a külső (a megnyilatkozás) szétválása melletti öntanúskodás jelenetét alapozza meg: „Csak nyelvem esküdött, eszem nem volt velem” (612., „ή γλῶσσοῦ ὁμῶμοιχ’, ἢ δὲ φρήν ἄνωμοτος” – Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása). Bajosan lehetne továbbá teljesen eltekinteni attól az eshetőségtől, hogy – bár valóban nehéz megállapítani, vajon Austin céloz-e erre, és ha igen, pontosan milyen értelemben²⁰ – az idézet, ha elhangzik (márpedig, mint azt Derrida ki is pécézte, Austinnál minden beszédaktus

¹⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK GÁBOR, Holnap, Budapest, 1996, 44–45.

¹⁹ Vö. Rüdiger CAMPE, *Making It Explicit = Die Ordnung des Versprechens*, szerk. Manfred SCHNEIDER, Fink, München, 2005, 22.

²⁰ Vö. CAVELL, *I. m.*, 90.

el kell hogy hangozzék), egy színész szájából hangzik el valamiféle („belső” vagy „külső”?) színpadon, vagyis éppen az az eset forog fenn, amelyet Austin a fentebb már tárgyalt, híres helyen a parazitikus beszédaktusok egyik példaként emlegetett. Noha a kijelentés tartalmaz egy – az eskütételre vonatkozó – explicit performatívumot (igaz, erről inkább pusztán – és múlt időben, pontosabban befejezett jelenben, praesens perfectumban – beszámol vagy – itt viszont csak implicit módon – tanúságot tesz, nem hajtja végre), amelyet elvileg ki lehetne vonni a drámai fikció keretei közül Austin már idézett kitételére hivatkozva, miszerint az explicit performatívumok felfoghatók drámai instrukciókként is, ennek a képzeltek instrukciónak vagy öninstrukciónak (‘esküszik’, pontosabban ‘beszámol arról, tanúsítja azt, hogy esküdött’) itt maga a fikció, Hippolitosz vagy a Hippolitoszt alakító színész a forrása. Nem teljesen jelentéktelen, hogy Euripidész drámájában maga az eskü nem hangzik el, az olvasó vagy néző csak a címszereplő és a Dajka párbeszédéből értesül róla.

Austint ez nem akadályozza meg abban, hogy Hippolitosz kijelentését – egy meglehetősen és könnyen észrevehető csavarral – valamiféle metateátrális allegóriaként értelmezze. Amennyiben a nyelv és ész (φρήν – ami lehet akár, amint azt az ennek a kissé komplikált és ennyiben akár feltűnőnek mondható szónak a fordítására tett eltérő kísérletek is tanúsítják, szív, lélek, elme, szellem, eredetileg pedig – ami a vicces kedvű szerző figyelmét akár fel is kelthette – rekeszizmot jelentett, de mindenképpen valamelyik belső, bezárt vagy bezáró, visszatartó autoritásra vonatkozik)²¹ szembeállítását a színpad és a színpad mögötti tartomány kettősével felelteti meg: „vagyis nyelvem (*tongue*) megesküdött, de szívem (vagy eszem, vagy valami más a színpad mögött [*other backstage artiste*]) nem.” Különösen érdekes, hogy Austin nem minden iróniát nélkülöző szóhasználata („backstage artiste”) arról tanúskodik, hogy a színpadiasságot és a ceremonialitást (amelyet egy kedélyeskedő, kissé talán szószaporító lábjegyzetben a színházi intézmény egész gépezetére kiterjeszt: a világosítótól az ügyelőig minden „offstage performer”-re!)²² éppen hogy a színpad mögött és nem a színpadon észleli vagy azonosítja. Úgy tűnik, a színpadi illúzió előállításáért szavatoló gépezet, vagyis, ha lehet így fogalmazni, az explicit „instrukciók” voltaképpen a birodalma maga sem mentes annak a teatralitásnak és fikcionalitásnak a beszívárgásától, amelyet maga állít elő.²³ És éppen ez volna a φρήν, az ész vagy a szív belső, fikatív aktusainak a játéktere: a színpad. Ehhez képest a szó (az esküdöző nyelv) térfele (Austin allegóriájában a valóságos színpad) nem hazudik, hiszen erre csak amiatt volna képes vagy azért gyanúsítható ilyesmivel, mert az Austin szépségszavának célkeresztjében álló moralisták a másik, jóval teatralisabb térfélről nyújtandó igaz vagy

²¹ Lásd Hjalmar FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, II., Winter, Heidelberg, 1970, 1041.; Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, IV-2, Klincksieck, Paris, 1980, 1227–1228.

²² Vö. ehhez FOGARASI György, *Performativitás/teatralitás*, Apertúra 2010/1., <http://uj.apertura.hu/2010/osz/fogarasi-performativitas-teatralitas/>

²³ Érdemes itt megjegyezni, hogy Searle azon tanulmányában, amelyben mintegy megoldást vélt nyújtani a fikcionalitás problematikus státuszára az austin elméletben, a drámai instrukciók forrását, magát a szerzőt arra hivatkozva vonta ki a színpadiasság hatálya alól, hogy ténykedését a szerepjátszásban/színlelésben való részvétel helyett az annak kivitelezéséhez szükséges recept megírásában azonosította: John R. SEARLE, *The Logical Status of Fictional Discourse = Uő., Expression and Meaning*, 69.

hamis tanúskodásra kényszerítik, amely fölött voltaképpen nincs hatalma. Az ész (szívet, elmét) a szó szoros értelmében nem köti eskü, ὕμωτος, ami, jobban belegondolva, következetes is, hiszen a szóban forgó beszédművelet végrehajtása csak a másik térfélen lehetséges, a valóságos színpadon. A szív nem tud esküdni, csak a nyelv. Ez egyfelől megnyitja a lehetőséget a tettek (vagy a gondolatok) és a szavak emberei közötti naiv és bizonyos értelemben önfelszámoló különbségtétel számára (erre Austin jóval később vissza is tér: „Szembeállíthatjuk például a tettek emberét a szavak emberével, mondhatjuk azt, hogy nem *tett* semmit, csak beszélt és ezt azt *mondott*: ugyanakkor azt, hogy valamire *csak* gondolt, szembeállíthatjuk azzal is, hogy tényleg kimondta [hangosan], s ebben az összefüggésben a kimondás *annyi, mint* valaminek a megtétele.” – 100), másfelől azonban azt is sugallja, hogy az ilyen értelemben nem teátrális, hiszen csakis önmagával azonos eskü (a nyelv esküje) mégsem nélkülöz bizonyos imperatív karaktert,²⁴ hiszen, ha mást nem is, rögzít egy olyasfajta elköteleződést, amelynek az ész és/vagy a szív csak „fiktív” aktusok révén képes megfelelni. Ahogyan Austin a *Hippolütosz*-idézetet követően az ígéret beszédaktusával kapcsolatban fogalmaz (itt sem mondva le a színlelés vagy szerepöltés konnotációjáról), ez „figyelmeztet lelki bilincseink lelki hordozására (puts on record my spiritual assumption of a spiritual shackle!”).

Austin persze nem a „belső” (fiktív aktus vagy szándék) és a „külső” (megnyilatkozás vagy beszéd) közötti eltérés lehetőségét mint olyat veti el vagy utalja a moralisták aggodalmainak körébe: egyedül azt vonja kétségbe, hogy a „külső”, vagyis a voltaképpen megnyilatkozást minden esetben valamiféle belső eseményről adott, konstatív híradásnak lehetne vagy kellene tekinteni.²⁵ Mindemellett rendre nagy figyelmet szentel az olyan (nem feltétlenül, sőt talán nem is elsősorban beszéd-) cselekvési szituációknak, amelyek azt ígérnek, hogy bennük felfüggeszthető vagy hatályon kívül kerül minden ilyesfajta eltérés. Vagyis olyan eseteknek, amikor nem vagy legalábbis nem magától értetődő, hogy miként lehet mást mondani (tenni), mint gondolni. Az ilyen korlátozásokat egyfelől maga a nyelv, illetve a nyelv logikai, szemantikai és grammatikai szabályszerűségei (vagyis, tulajdonképpen: *imperatívuszai*) írják elő, erről tanúskodnak például az olyan híres filozófiai példamondatok, mint – Austin közismert példáját idézve – „a macska az ágyon van, de nem hiszem, hogy ott van” vagy az olyan, kanti értelemben analitikus ítéletek, mint amely szerint „minden agglegény nőtlen”. Előbbit nem, illetve csak a kijelentések ún. „implikációs” struktúrájának megsértésével lehet kimondani (67) – ami itt persze csak az explicitté tétel esetében igaz, hiszen „a macska az ágyon van” kijelentést önmagában nyilvánvalóan meg lehet tenni úgy, hogy a beszélő nem hisz abban a tényállásban, amire referál. A másik mondat²⁶ szemantikai okokból kifolyólag a priori (és tautologikus) módon igaz (illetve inkább következetes: következik egy konvencióból, illetve egy konvenció következtességéről tesz tanúbizonyságot), és módfelett körülményes volna úgy alkalmazni, hogy az, aki kimondja, nem hisz benne vagy (bár empirikusan nyilván találhatók –

intézményesen ugyan szükségszerűen érvénytelen – ellenpéldák) másként gondolja – hiszen ehhez voltaképpen az abba a nyelvbe vetett bizalmáról kellene lemondani, amelyen megszólal, vagyis amelynek szabályai szerint a kijelentést megteszi. Az egyik leghétköznapibb beszédaktuson, a bocsánat- vagy elnézést kérésen a probléma azon összefüggését lehet tesztelni, hogy vajon – a konvencionális érvényességi feltételek megléte esetén – korlátozható-e a beszédaktus abban az értelemben vett hatalma, hogy – mint azt Searle gondolta – akkor is végbemegy, ha a megszólaló tulajdonképpen egészen másként gondolja. Mivel mindennapos tapasztalatok sokasága tanúskodhat emellett, hogy az „elnézést kérek” formula olyan szándék kifejezésére is alkalmazható, amely egyáltalán nincs összhangban a frázis illokúciós értékével, aligha lephet meg, hogy Austin az őszintétlenséget a balfogások (*infelicities*) egyik alkategóriájaként az érvényességi feltételek megsértésének tekinti, vagyis az őszintétlen beszédaktust – amellyel persze „számos dolgot tettünk” – nem tekinti beszédaktusnak.

Nehezebb a helyzet persze az olyan, nem vagy csak részint nyelvi akciók esetében, amelyeknél csupán korlátozottan áll fenn az *explicitté tétel* (és ezáltal a – persze újabb hitelesítési deficitet kitermelő – explicit önmegjelölés) lehetősége. A színlelésnek szentelt esszé lényegében ennek a problematikának az egyik aspektusát járja körül, ahol Austin számtalan – javarészt grammatikai-szemantikai megfontolásokon alapuló – különbségtételen keresztül igyekszik eljutni a precíz (Searle híres, Derrida által jogos kritikában részesített Nixon-imitációs példájában²⁷ jócskán leegyszerűsített, sőt kissé talán félre is értett) fogalmi elhatárolásokhoz. Ezek rendkívül finom rendszerét itt nincs mód és szükség rekapitulálni, az esszét nyitó, Errol Bradfordtól kölcsönvett példa elemzését²⁸ mindazonáltal érdemes kiemelni, hiszen ez közvetlenül kapcsolható a *Hippolütosz*-idézet problematikájához. A düh és a színlelt düh közötti különbséget Bradford sugalmazása szerint lényegében a következmények, vagyis az Austin által perlokutívnek nevezett dimenzió engedi feltárulkozni: aki a lábával ingerülten a szőnyegre toppant, arról elmondható, hogy esetleg csupán színleli a haragot, aki azonban kárt is okoz (bele is harap a szőnyegbe), az valóban dühös – akár, lehetne hozzáfűzni, függetlenül attól, hogy mit érez valójában. A különbségtételből persze, emlékeztet Austin, csak az nem derül ki, mit is jelent tulajdonképpen dühösnek lenni, továbbá dühös anélkül is lehet valaki, hogy erőszakosan viselkedik, sőt arról, hogy dühös, a színlelésen és/vagy bemutatáson kívül más módon is meggyőzheti a környezetét (például – miért ne? – nyugodt hangon beszámolhat róla). Összességében tehát mégiscsak bajos volna arra következtetni, hogy a színlelt vagy valóságos cselekvés szükségszerűen reprezentál valamiféle „belső” érzést, intenciót vagy lelkiállapotot, de ugyanígy arra is, hogy – bármit feltételezzenek is e téren a teátrális performativitás elméletei – ez utóbbiakat csakis a színlelt vagy valóságos cselekvés képes létrehozni. Kétséggkívül lehetne itt, persze, mások mellett Judith Butler nyomán, arra hivatkozni, hogy a performatív praxisok, vagyis ismételhető, idézhető (és utánozható, színlelhető) cselekedetek hozzák létre azt, aki rajtuk keresztül kifejezi magát vagy azokat

²⁴ Vö. ehhez LOXLEY, *I. m.*, 38.

²⁵ *Uo.*, 11.

²⁶ Vö. *Uo.*, 28–29.

²⁷ SEARLE, *The Logical Status...*, 65.; Jacques DERRIDA, *Limited Inc a b c...* = *Uö.*, *Limited Inc.*, 105–106.

²⁸ Vö. J. L. AUSTIN, *Pretending* = *Uö.*, *Philosophical Papers*, 253–258.

látszólag végrehajtja, ezenközben azonban nem árt számolni azzal, hogy a színlelés (amit Austin gondosan elkülönít a színjátszás és a pusztá imitáció műveleteitől)²⁹ sem nélkülözi az intenciók heterogenitását. Színlelni vagy akár idézni egészen különböző intenciókat, olykor homlokegyenest ellentétes cselekedeteket jelenthet.

Austin (aki, és ez fontos lehet, a legtöbb esetben végül is azt a kérdést igyekszik megvilágítani, hogy mi is, illetve mit is jelent valójában egy cselekedet) természetesen nem mulaszt el kitekinteni a színlelés olyan eseteire,³⁰ amelyek, mintegy negatív úton, közelebb látszanak juttatni a szándék és a végrehajtott tett közötti egybeesés feltételeinek feltárásához. Bizonyos körülmények között valóban kevés értelme van arról beszélni, hogy valaki, aki ül egy széken, csak úgy tesz, mint aki ül egy széken vagy arról, hogy valaki *szándékosan* ül a széken, más esetekben viszont (az asztaltól – Austin példája szerint – nem látszik, hogy nincs is alatta szék; azért marad ülve a széken, hogy ezzel elutasítson egy tiszteletadási gesztust; szándékosan foglal helyet a széken, amellyel nem kínálták meg stb.) nagyon is jelentésszerű a hasadás a kivitelezett akció és a szándék (például a színlelés szándéka – vagy a színlelt szándék) között. Ugyanígy: egy szabályos keretek között zajló golfjáték során nehéz elképzelni, hogy a sikeres ütés tényén és eredményén változtathatna az, ha a játékos utólag bevallja, ő – valamely egyéb szándékot álcázva – valójában csak úgy tett, mintha a lyukba juttatta volna a labdát. De még az ilyen eseteknél sem árt gyanúval élni. Kontinentális filozófus számára talán jobban átélethető példával élve fel lehetne tenni a kérdést, vajon egy futballmeccsen változik-e valami, ha egy játékos bevallja, valójában csak színleg lött gólt (öngólt), csak be akarta mutatni, elő akarta adni, milyen a góllövés, esetleg egészen más szándéka volt vele. Szabályos körülmények esetén a bíró megadja, de mit jelent a sikeres akció státuszára nézve, ha kiderül, hogy például *bundáról* volt szó? De lehetne hivatkozni azokra a szabálytalanságokra is, amelyeket egyes játékosok azért követnek el, hogy gyorsan letudják az eltiltásukat egy következő, kevésbé fontos meccsen: a szándékos durvaságnak itt nem, legalábbis nem az aktuális ellenfél megállítására való rákérdezés különböző formáinak konvenciórendszereihez fordulna,³¹ ám nyilvánvaló, hogy sok esetben ezek sem boldogulnak az olyan öntanúsítás felőli ítélethozatal nélkül, amely például az eskü formájában következik be („esküszöm, hogy csak ültem a széken”; „esküszöm, hogy nem tudtam, hogy nem szabad leülnöm a székre”; „esküszöm, hogy véletlenül rúgtam öngólt”). Mint azt Austin egy másik alkalommal maga is leszögezi,³² az ilyesfajta szorongatottság (amely egyszerre fakad az intenció felőli bizonytalanságból és az intenciótól való teljes körű eltekintés lehetetlenségéből) egyszerűen azzal magyarázható, hogy az ember (olyan lény, aki) beszél. Vagyis azzal, hogy „belső”, fiktív (?) aktusairól szükségszerűen a nyelv révén

²⁹ Uo., 266–267.

³⁰ Pl. Uo., 258–259.

³¹ Lásd ehhez szellemes tanulmányát a szándékosság különféle modalitásairól: J. L. AUSTIN, *A tinta kiöntésének három módja*, ford. KROKOVAY Zsuzsa – KROKOVAY Zsolt = *Felelősség*, szerk. KROKOVAY Zsolt, L'Harmattan, Budapest, 2006.

³² AUSTIN, *Other Minds*, 112–113.

ad hírt, illetve talán még pontosabb volna más szórenddel élni: a nyelv révén szükségszerűen hírt ad „belső”, fiktív (?) aktusairól. A nyelvvel nem rendelkező létezők is produkálnak jeleket, amelyek félreérthetőek, de nem tesznek félrevezető *kijelentéseket*, például nem hazudnak. Ez akár azt is jelentheti, hogy nem azért van nyelv, hogy biztosítson egy megbízható közeget a „belső” események közvetítése számára (nem ezt – ezt nem – teszi), hanem ez utóbbiak (és a körülöttük kibontakozó referenciális és etikai deficitek egész rendszere) léteznek azért – mert van nyelv. És éppen ezért kell időről-időre eskükhöz folyamodni.

De mi is egy eskü? Mit csinál egy eskü? Könnyen belátható módon nem feltétlenül belső aktusokra vonatkozik, mint ahogyan – ez látható volt Hippolütosz esetében – maga sem lehet az, annak ellenére sem, hogy ez utóbbiak törekvése teszi szükségessé. Mindenekelőtt a beszélő, az eskütevő viszonyát határozza meg elmúlt, jelenbeli (éppen az esküvel megvalósuló) vagy jövőbeli eseményekhez vagy tényállásokhoz. Szükségszerűen rendelkezik önreferenciális színezettel, amennyiben a beszélő és az általa előadott megnyilatkozás összefüggését stabilizálja, és bár köztudottan van referenciális aspektusa is (bírószékén például eskü révén szokás szavatolni egy bekövetkezett eseményről nyújtott beszámoló helyes voltát), ebben a tekintetben is a beszélő és a megnyilatkozás közötti kapocs előállítása az elsődleges: egy tanú esküje talán mindenekelőtt a saját szavahihetőségét hivatott alátámasztani, és csak ezen keresztül annak empirikus helytállóságát, amiről tanúságot tesz. Teljesítményének performatív színezete sokféle lehet (az eskü éppúgy ígérhet – „esküszöm, hogy nem mondom el senkinek” –, ahogyan fenyegethet is: „esküszöm, ha te még egyszer x, akkor én y”), performativitása azonban elsődlegesen (vagy inkább: látszólag) nem abban rejlik, hogy előállít vagy létrehoz valamit, hanem inkább abban, hogy odaláncolja, felelősségre kényszeríti a beszélőt (és a tetteit) a saját beszédéhez, a saját beszédéért. Aligha szorul magyarázatra, hogy ez olyasvalami, amire a nyelv nem képes magától értetődően: az eskü formájában tulajdonképpen önmagát korigálja. Az eskü azt az egyetlen (fiktív) pillanatot igyekszik megragadni, amikor a beszélő azonos lesz a beszédével, jelen lesz a beszédében, amikor a nyelv (a beszélő test) és az ész (szív stb.) érintkeznek egymással. Gyakorlati értelemben vett gyengesége vagy ingatagsága nyilvánvalóan abból ered, hogy – ezt megint csak Hippolütosz vallomása teheti láthatóvá – az eskü maga nem bírhat tartammal, nem tartható ki – miközben éppen ezt, valamiféle időbeli állandóságot hivatott előállítani (hiszen aki úgymond komolyan gondolja, az „tartja magát” az esküjéhez). Miután elhangzott, csak utalni lehet rá, az ilyen utalásban viszont – mint Hippolütosz mondatában – szó és ész, szó és szív már nem szavatolhatnak egymásért: visszatekintve talán szükségszerű, hogy csak a nyelv esküdött, az eskü csak a nyelv esküjeként hagy nyomot. Az, hogy a híres (és meglehetősen radikális) evangéliumi tiltás nem csupán – a mózesi törvények előzményeire is visszautalva (főleg Lev 19, 12, de vö. még Kiv 20, 7; Szám 30, 1–17) – a hamis esküvéstől, hanem egyáltalán az – „igen igen, nem nem” mondásával felülbírált – eskütételről mint olyantól tanácsol el, innen nézve akár nyelvelméleti megfontolásokat is tükrözhet: „Hallottátok ezt a régieknek szóló parancsot is: Ne esküdjél hamisan, hanem tartsd meg az Úrnak tett esküdet. Én pedig azt mondom nektek: Egyáltalán ne esküdjetek,

sem az égre, mert az Isten trónja, sem a földre, mert az lába zsámolya, sem Jeruzsálemre, mert az a nagy Király városa. Még saját fejedre se esküdjél [ez persze nem az olyasfajta értelemben vett belső irányítóközpont utal, mint a φρήν: κεφαλή, vagyis a fizikai, testi értelemben vett fejről, azaz – mint azt a következő vers nyomatékosítja – a valójában uralhatatlan saját életnek az eskü garanciájaként való felkínálásról lehet szó], mert egyetlen hajszaadat sem tudod fehérré vagy feketévé tenni. Így beszéljétek inkább: az igen igen, a nem nem. Ami ezenfelül van, a gonosztól való.” (Mt 5, 33–37; a Szent István Társulat bibliafordítása alapján.) Jézus tanítása itt talán nem is elsősorban valamiféle egyértelmű, hiteles beszéd referenciális és morális követelményét fogalmazza meg, hanem – a nyelv performativitására emlékeztetve – egyszerűen arra szólítja fel és emlékezteti az embert, hogy ne esküdjön, nem esküdhet (legfeljebb érvénytelenül) olyasvalamire (égre-földre, saját életére), ami fölött nem rendelkezik.³³ Igent mondhat rá vagy nemet mondhat rá. És – mivel mindennek ellenére olykor mégiscsak esküdni kell, nem lehet nem esküdni – éppen ezek a nem kis mértékben rezponzív igenek és a nemek hordozzák az eskütétel egyedül releváns vonatkozásait.

Giorgio Agamben, aki a *Homo sacer*-sorozat egyik kötetében megkapó elemzést szentelt az eskü „archeológiájának”, abból a mozzanatból indul ki, hogy a fogalomtörténet görög forrásvidékén (Lükurgosznál és Hieroklésznál) az eskü, a „horkosz” olyan performatívum, amely ahelyett, hogy létrehozna valamit, arra szolgál, hogy fenn- és egybetartson valamit, amit más vagy mások hoztak létre (például szóbeli szerződést vagy ígéretet), és aligha érthetetlen módon csodálkozik azon, hogy miként futhatott be ekkora kultúrtörténeti karriert egy olyan beszédcselekedet, mely (például a hazugság büntethetővé tételéhez viszonyítva) teljességgel alkalmatlan volt arra a feladatra, amelyet el kellett látnia.³⁴ Válaszkísérletének két fontos tézise lehet különösen érdekes az itt nyomon követett problémakör szempontjából. Az eskü, egyrészt, Agamben számára a nyelv egy „eredendő tapasztalatáról” tanúskodik, amelyben az asszertív és a kötelezettségvállaló eskü még nem váltak ketté, és amelynek kései maradványai éppen az Austin módjára intézményesíthető performatív nyelvhasználat technicizált lehetőségében érhetők tetten. Ezen, nyilvánvalóan törekeny (és fiktív?) tapasztalat számára az igazságot a szavak és a dolgok közötti denotatív megfelelés lehetősége helyett a nyelv azon hatalma definiálja, hogy a beszéd mégiscsak képes arra, hogy megvalósítsa, életre hívja azt, amit mond. Ez a teljesítmény a jel helyett tulajdonnévként viselkedő nyelv teljesítménye, minthogy nem jelöli, hanem esküvel tanúskodik valaminek a létezéséről (ez magyarázza az eskütelek szoros affinitását a tulajdonnevek iránt: rendre valakinek vagy valaminek a *nevében* szokás esküdni).³⁵

Magától értetődik, hogy a nyelv ilyen tapasztalata csak a beszédben képzelhető el, és éppen ezért – ez volna Agamben másik fontos tétele – erre a tapasztalatra mutatna vissza az az ember nyelvét az egyéb kommunikációs formákkal szemben kitüntetett sajátosság, hogy az ember csak úgy, azon az áron szólalhat meg, hogy a beszédben

³³ Isten ellenben éppen azért esküdhett önmagára Ábrahámnak, mert „semmi nagyobbra nem esküdhett” (Zsid 6, 13).

³⁴ Vö. Giorgio AGAMBEN, *The Sacrament of Language*, Stanford UP, Stanford, 2011, 3–8. (*Homo Sacer*, II.3)

³⁵ Vö. *Uo.*, különösen 53–57.

egyben *énné* is kell válnia. Ént kell mondania, énként kell a nyelvben kockára tennie magát, elkerülhetetlenül énként kell – hiszen máshogy nem lehet – esküdni vagy éppen hamis tanúságot tennie.³⁶ Ez az „eredendő” tapasztalat, amely az eskütétel és eskükényszer szorongatottságában mintegy negatív úton, a hiányában köszön vissza, határozza meg az embert a nyelvéhez fűző viszony *etikai* karakterét – legalábbis az olyan emberét, aki már nem hisz a név és a megnevezett tökéletes egybeesésében, aki éppen ezért újra és újra hiábavalóan, legalábbis potenciálisan hiábavalóan esküszik (az én nélküli diskurzusok kevésbé esküöznek). Aligha véletlen, hogy a beszédaktus-elméletek egyik kedvenc vitatémája éppen az egyes szám első személyű megszólalás jelöltségének hatása a beszédaktus státuszára: a *Tetten ért szavak* is számos alkalommal foglalkozik ezzel. Egy helyen éppen a Derrida által híressé tett,³⁷ az aláírás performatív funkcióját tárgyaló eszmefuttatás közvetlen közelében (74–76), ahol Austin a performatívumok egyes szám első személyű ígéretekre való „visszavezethetőségéről” beszél³⁸ (ez a teszt mutatja a veszélyes állatra figyelmeztető érvényes beszédaktusnak az egyszerű „Bika” feliratot). Másutt, például a fonetikus, fatikus és rétikus aktusok elhatárolásában, nem a grammatikai funkcionak, azaz a névmásnak, hanem a beszélő „én” emberi voltának lesz döntő szerepe: egy majom hiába hajtja végre ugyanazt a fonetikus aktust, mint egy ember, az nem lehet fatikus (103). Az eskühöz is (emberi) énné kell lenni, mi több, talán egyenesen az eskü tesz egy ént énné, az ezzel járó, úgy tűnik, elkerülhetetlen morális bonyodalmakkal (intencionálissal, átláthatatlan belső aktusokkal és hasonlók) egyetemben.

Hippolütosz

Austin, már idézett kijelentésében, talán ezért figyelhette meg – „nagy meglepéssel” – az Euripidészről vett példamondatán, „hogy a mélység vagy inkább komolyság eltűlése [mármint az esküben] hogyan kövezi ki az erkölcstelenséghez vezető utat.” Maga az eskütétel, vagyis, a fenti értelemben, az *énként* való bebocsátkozás a nyelvbe felelős az immoralitás lehetőségéért. Mindeközben Austin (talán rosszul emlékezve vagy a kontextustól eltekintve)³⁹ semmilyen formában nem utal arra a nem teljesen mellékes körülményre, hogy Euripidész darabjában Hippolütosz végül is nem szegi meg az esküjét! Mondhatni vizet iszik és bort prédikál. Igaz, a mondat antik recepciótörténete, az a tény, hogy – mint arról az azt egészen eltérő összefüggésekben recikláló különféle idézetek tanúskodnak – viszonylag hamar valamiféle szállóigévé vált, arra enged következtetni, hogy Euripidész korában, amikor a formális (explicit) esküket, általában véve legalábbis, teljes mértékben kötelezőnek tekintették az eskü

³⁶ *Uo.*, 71–72.

³⁷ DERRIDA, *Signature Event Context*, 19–20.

³⁸ Ami, tekintetbe véve a beszédaktusokat körülfogó, azokat meghatározó konvenciók teatralitását, persze szükségszerűen implikálja az első személy fikcionalizálását is, lásd erről JOHNSON, *I. m.*, 145–147.

³⁹ Vö. ehhez CAVELL, *I. m.*, 104–105.; *Foreword to The Scandal of the Speaking Body* = FELMAN, *I. m.*, xv.; Alan H. SOMMERSTEIN – Isabelle C. TORRANCE, *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Walter de Gruyter, Berlin, 2014, 246.

végrehajtója számára,⁴⁰ már az a pusztaság eshetőség, hogy Hippolüosz ha nem is szegi meg, de mégis felveti vagy mérlegeli az eskü alóli kibújás opcióját, bizonyos megütközést kelthetett. Mint Arisztotelész *Rétorikájának* egy utalásából sejtethető (1416a28–35),⁴¹ lehetséges, hogy Euripidésznek egyenesen egy perben is védekeznie kellett az istentelenség vádjá ellen az esküszegésre „buzdító” mondat miatt. Platón *Theaitétosz* című dialógusában (amely egyébként az itt tárgyalt összefüggés szempontjából elsősorban azért lehet figyelemreméltó, mert az „igaz vélemény” és a „tudás” elhatárolása révén tulajdonképpen feltárta a tanúságtétel filozófiai problematikáját – 201a–b)⁴² Szókratész, miután önellentmondásba hajszolta ifjú beszédpartnerét egy bölcséleti kérdésben, voltaképpen az önellentmondás feloldásának egy lehetőségeként, azaz valamiféle kiútként hivatkozik – rögtön utána a szofisták gyakorlatára is utalva – Hippolüosz itt nem pontosan idézett, hanem – nagyon is jelentéssel tölten – parafrázeált mondatára: „ha a nyelv cáfolhatatlan (ἀνέλεγκτος) is, a szív még megcáfolható” (154d–e).⁴³

A fenti idézetekkel ellentétben Arisztophanész úgy emelte át Hippolüosz mondatát két komédiájába is, hogy vele együtt az eskütétel nyelvi kontextusát is reflektálta. Mind a *Nők ünnepében* (vö. *Thesmophoriazusai*, 272–276; Arany János ford.), mind a *Békákban* (*Batrakhoi*, Arany János ford.) magával a színen megjelenített Euripidészszel fordítja szembe, olvassa vissza rá a hamis tanúságtételt (legalábbis) meglebegtető kijelentést. Különösen érdekes az utóbbi, hiszen itt Dionüszosz először többek között a szóban forgó – „magvas” – mondatot indokolja azt a szándékát, hogy Euripidész hozza vissza az alvilágból (98–102), majd egy sokszorosán rétegzett (színlelést, szerepcserét magában foglaló) metateátrális kontextusban, amely még az őszinteség kitudakolásának vagy kicsikarásának olyan szélsőséges praxisára is rátelepül, mint a kínvallatás (642–671),⁴⁴ a hírhedt mondatot megismételve válaszol a hoppon maradt drámaírónak, aki helyett végül Aiszkhüloszt viszi magával. Sokatmondó lehet, hogy itt Euripidész esküvel kapcsolatos kétes vagy legalábbis laza attitűdjét a szöveg azáltal húzza alá, hogy a *Hippolüosz* szerzője az Aiszkhüloszsal lefolytatott, sajátos költői versengést követően Dionüszoszt elővigyázatosan arra emlékezteti (illokúcióját tekintve mondhatni egyszerre figyelmezteti és fenyegeti – ezzel azt is elárulva tehát, hogy mintha nem teljesen bízna sem magában – a költői-retorikai teljesítményében –, sem a döntőben), hogy eredeti szándékát istenekre tett esküvel pecsételte meg („Ne feledd, hogy istenekre esküvél: / Engem visesz föl; úgy válassz barátot.”; „Μεμνημένος νυν τῶν θεῶν οὐς ὤμοσας / ἢ μὴν ἀπάξειν μὲν οἴκαδ’, αἰροῦ τὸς φίλους.” – 1469–1470) – miközben Dionüszosz ilyen esküt sehol a darabban nem mellékelte a fentebb említett szándéknyilvánításához. Dionüszosz voltaképpen ezt a manővert torolja meg (Euripidész ily módon mintegy kétszeresen leleplezve) akkor, amikor Hippolüosz

⁴⁰ Uo., 281. Az eskük kötelező erejébe és teljesítményébe vetett hit a Kr. e. 4. században látszik meggyengülni, lásd Uo., 381–393.

⁴¹ ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford. ADAMIK Tamás, Telosz, Budapest, 1999, 169.

⁴² PLATÓN, *Theaitétosz*, ford., jegyz., komm. BÁRÁNY István, Atlantisz, Budapest, 2001, 106–107.

⁴³ Uo., 33.

⁴⁴ Lásd ehhez SIMON Attila, *Dionysos színrevitele* = Uő., *Dionysos színrevitele*, Ráció, Budapest, 2009, különösen 78–86.

mondatát – igaz, annak csak az első felét – immár másodszor, ezúttal azonban szó szerinti idézve kommentálja az Aiszkhülosz melletti döntést: „»A nyelv megesküdt« – Aeschylot viszem.” („Ἡ γλῶττι’ ὀμώμοκ’, Αἰσχύλον δ’ αἰρήσομαι.” – 1471).

Euripidésznel Hippolüosz a Dajkának tesz esküt, méghozzá – mint az alábbi párbeszéd tanúsítja – egy kettősen meghatározott, paradox összefüggésben, amelyben 1. utóbbi ismételt (elsőszor: 603–604) arra igyekszik rávenni, hogy *ne szóljon* arról (Phaidra – varázsszer bevetésével orvosolni tervezett – szerelmi vágyáról), amit – Phaidra tiltása ellenére (520) – a Dajka a tudomására hozott, ám 2. ezenközben egy kimondott szóra apellál, arra, mely a színen ugyan nem hangzik el, de amelyről a Dajka figyelmeztetése tudósít:⁴⁵ arra a kimondott szóra, amely (a darabban nem utoljára) ön maga ellentéte, a hallgatás mellett kötelezi el magát.

Dajka: A szó maradjon csak kettőnk között, fiam!

ὁ μῦθος, ὃ παῖ, κοινὸς οὐδαμῶς ὄδε.

Hippolüosz: Ha szép a szó, szebb lesz kimondva hangosan.

τὰ τοι κάλ’ ἐν πολλοῖσι κάλλιον λέγειν.

Da: Fiam, ne szegd meg semmiképpen esküdet!

ὃ τέκνον, ὄρκους μηδαμῶς ἀτιμάσεις.

Hipp: Csak nyelvem esküdött, szívem nem volt vele.

ἢ γλῶσσο’ ὀμώμοχ’, ἢ δὲ φρήν ἀνώμοτος.

(609–612)

Fontos, hogy ezenközben Phaidra maga is a színen van, és az irodalomban vitatott kérdésnek számít, vajon hallja-e ezeket az – esküszegést fontolgató, legalábbis azt nem kizáró – szavakat, és ugyanígy nem teljesen eldönthető, hogy legalább a Kar valódi tanúja-e ennek a dialógusnak, jelen van-e egyáltalán, illetve ha igen, Hippolüosz ignorálja-e a jelenlétét.⁴⁶ Mindenesetre nem egyértelmű, hogy vajon közvetlenül Hippolüosz mondata-e a forrása Phaidra azon gyanújának, hogy a fiú el fogja őt árulni, le fogja leplezni Thészeusz előtt (és így voltaképpen magának a tragikus cselekménynek is), vagy inkább a Dajka, akit Phaidra egy későbbi jelenetben, amikor számon kéri titkának kiadása miatt, tulajdonképpen felelőssé fog tenni Hippolüosz potenciális esküszegéséért, mintegy magát a bűnt is ráruházva („Ez itt haragtól éles nyelvvel mondja el / atyjának engem is gyalázó vétkeket.”, „οὗτος γὰρ ὄργῃ συντεθηγμένος φρένας / ἐρεῖ καθ’ ἡμῶν πατρὶ σὰς ἀμαρτίας” – 689–690). A nő ellen intézett hosszas vádbeszédét Hippolüosz jó darabig meghatározott címzett nélkül és az elvileg még színen lévő Phaidrát negligálva adja elő.⁴⁷ A beszéd azon pontján aztán, ahol közvetlenül a Dajkához fordul (és ahol tesz egy – Phaidra által alighanem nem hallott, és egy implicit fenyegetéssel persze részint vissza is vont – utalást az őt, úgy tűnik, mégis-

⁴⁵ És amelynek performatív funkciója a narratív (és dramaturgikus) keretbe helyezve szükségszerűen instabillá válik, vö. ehhez – egy Kleist-példa kapcsán – LŐRINCZ Csongor, *Eskük bálójában* = Uő., *Az irodalom tanúságtétele*, Ráció, Budapest, 2015, 248.

⁴⁶ Vö. W. S. BARRETT, *Commentary* = EURIPIDES, *Hippolytos*, Clarendon, Oxford, 1964, 274.

⁴⁷ Lásd ehhez Uo., 275–276.

csak kötő esküjére – 656–663),⁴⁸ ő maga is – noha a mértékadó szakirodalom ennek jobbra ellentmond – inkább a Dajkát, mint Phaidrát kezeli vétkesként (ezért valójában csak a végkifejlet felől mondható el, hogy „nem is jó helyre címezte szavait”).⁴⁹

Mint az a megelőző jelenetből kiderül, a Dajka és Hippolüosz tárgyalását, amely a palotában zajlik, Phaidra és a Kar *kihallgatják*. Phaidra Hippolüosz beszédét véli hallani (582), a Kar viszont nem tud egyértelmű kapcsolatot azonosítani beszélő és beszéd között, Phaidra tolmácsolására szorul:

Karvezető: Hallom a hangokat, de nem tudom
kivenni tisztán
hogya a kapun belül a szó kitől ered?
iàn μὲν κλύω, σαφὲς δ' οὐκ ἔχω
γεγώνει δ' οπαι
διὰ πύλας ἔμολεν ἔμολέ σοι βοά.
Phaidra: Hallom világosan: kerítőt emleget,
Gazdája ágyát hűtlenül bemocskolót.
καὶ μὴν σαφῶς γε τὴν κακῶν προμνήστριαν,
τὴν δεσπότην προδοῦσαν ἐξαυδαί λέχος.
(585–590)

Akárhogy is, Hippolüosz diskurzusa csak áttételesen érintkezik a Phaidráéval. Ellentétben mind Racine feldolgozásával, mind Euripidész első, elveszett változatával, amely a bevett feltételezés szerint éppen azért bukott meg, mert a korabeli athéni közönséget felháborította a királyné mostohafiához intézett direkt szerelmi vallomása, Hippolüosz nem a mostohájától, hanem egy közvetítőtől, a Dajkától értesül Phaidra szerelméről. Esküje nem *vallomásra*, hanem egy olyan tanú által rábízott titokra vonatkozik, aki nem nevezhető megbízhatónak, hiszen – ha nem is ártó szándékkal, de – maga is titkot árul el: „Híved az áruló” („πρόδοτος ἐκ φίλων” – 595), világosítja fel a Kar Phaidrát. További érvek is sorakoztathatók amellet, hogy Hippolüosz esküjének körülményei nem feltétlenül felelnek meg a sikerültség Austin által megjelölt kritériumainak, sőt talán az eskü performatív érvénytelenségét sem lehet teljes mértékben kizárni. Nem nyilvános eskütételről van szó (sem a közönség, sem a Kar nem hallhatta), továbbá az, hogy Hippolüosz szembeállítja a nyelv és az ész (szív) viselkedését, akár úgy is értelmezhető, hogy meggondolatlan, majdhogynem véletlen beszédművelet volt, valamiféle lapszus – ami persze ugyanígy elmondható az

⁴⁸ „És téged is jámborságom ment meg csupán; / az istenekre tett esküm ne kötne csak, / azonnal ezt apámnak jelenteném. / De most, míg Thészeusz messze jár, én távozom, / s ajkamra néma hallgatást parancsolok. / Ha visszatérek majd atyámnak oldalán, / meglátom, hogy néz szembe asszonyod vele, / s te, bár szemérmelenségedet már ismerem.” („εὖ δ' ἴσθι, τοῦμόν σ' εὐσεβὲς σώϊζει, γύναϊ / εἰ μὴ γὰρ ὄρκους θεῶν ἄφαρκτος ἠϊρέθην, / οὐκ ἄν ποτ' ἔσχον μὴ οὐ τὰδ' ἐξεῖπειν πατρί. / νῦν δ' ἐκ δόμων μὲν, ἔστ' ἄν ἐκδημῆ χθονὸς / Θησεύς, ἄπειμι, σῖγα δ' ἔξομεν στόμα: / θεάσομαι δὲ σὺν πατρὸς μολῶν ποδὶ / πῶς νιν προσόψη, καὶ σὺ καὶ δέσποινα σή.” / [τῆς σῆς δὲ τὸλμης εἴσομαι γεγευμένος.]”)

⁴⁹ KARSAI György, „...száz az, aki senkinek se kell” = Uő., *A Szép és a Szörnyeteg. Görög drámák értelmezései*, Osiris, Budapest, 1999, 120.

eskü tagadásáról is (mivel később végig tartani fogja magát hozzá, felmerül a gyanú, hogy esetleg pillanatnyi dühkitörésről vagy valami hasonlóról volna szó: megfontolatlan, vagyis nem teljes mértékben intencionális cselekvésről). Az eskü érvényét gyengíti továbbá az is, hogy a Dajka bizonyos szempontból nem tekinthető felhatalmazott személynek, hiszen olyasvalaki, akinek – mivel politikai értelemben nem minősül szabad embernek – társadalmi státuszánál fogva nincs is igazi joga esküket tenni és esküket követelni: Hippolüoszt valójában kevéssé köteleznék egy olyan eskü, amelyet inadekvát körülmények között, egy rabszolga felszólítására tett meg.⁵⁰ Ez persze nem jelenti az, hogy az érvénytelen körülmények között megfontolt (és végül végre sem hajtott) esküszegés ne járna (tragikus) következményekkel – ettől még, mint Austin már idézett figyelmeztetése sugallja – „lots of things will have been done” –, számtalan történést katalizál. Ezek a történések elsősorban az eskük, tanúságtételek, gyanakvások és igazolások, hiteladások és hitelmegvonások, belső (fiktív) aktusok és azok közvetítésére tett kísérletek történései. Ha nem lenne tautologikus (hiszen létezik-e olyan dráma, amely nem performatív műveletekben megy végbe?), úgy is lehetne fogalmazni, hogy a *Hippolüosz* a performatívumok drámája, amelyben a tragikus cselekmény mindenekelőtt egyes szereplőinek a szavak, tettek és intenciók viszonyával kapcsolatos feltételezései, nyelvszemléletek közötti konfliktus formáját ölti. Ezeket a feltételezéseket sok tekintetben eltérő perspektívák határozzák meg.

A Dajka az eskük azon hiányosságára érzékeny, hogy ezek egy önmagára szoruló és ennyiben szükségszerűen magányos *én* visszaigazolhatatlan intenciójára vonatkoznak, másként fogalmazva arra, hogy az eskütevő bizonyos értelemben ezt a magányát vagy szingularitását erősíti meg az esküvel: azért és voltaképpen *arról* esküszik, mert és hogy nincs senki, aki az intencióit igazolhatná. Ezt a hiányzó helyet igyekszik betölteni a Dajka. Bizalmasként sok mindennek a tanúja, többet tud, mint bárki, még talán a Karnál is jobban informált és, talán éppen ezért, egyfelől (mint a darabban mindenki) éles különbséget tételez a nyilvános megszólalás és a gondolat, a belső aktusok között, másfelől meg van győződve a szavak nehezen instrumentalizálható hatalmáról, amely kettős fegyvernek mutatja a nyelvet. Nemcsak arra van jó oka, hogy Hippolüoszt hallgatásra bírja, hanem már Phaidrát is óvja a gondolatait nyilvánossá tévő beszédétől (213–214), noha kevésbé az igazság lelepleződésétől, mint inkább a következményektől tartva. Később, amikor Phaidra számon kéri a balul elsült közbenjárás miatt, készséggel ítéli (morális megfontolásoktól kevéssé kötve) fölöslegesnek és hatástalannak a (beszéd)tetteit, hiszen ezeket, ezek okosságát (φρენας!) a szándék helyett egyedül a következményei igazolhatnák: „Célt értem volna, most okosnak mondanál, / a terv okos, ha véletlen sikert arat.” („εἰ δ' εὖ γ' ἔπραξα, κάρτ' ἄν ἐν σοφοῖσιν ἦ / πρὸς τὰς τύχας γὰρ τὰς φρენας κεκτῆμεθα.” – 700–701)

Phaidra, vagyis a dráma azon alakja számára, akiről elmondható, hogy tetteit Hippolüoszéhoz hasonló végzetességgel határozza meg az igazság és annak külső megjelenése közötti diszkrepancia,⁵¹ a nyelv egyrészt magának a tisztátalanságnak

⁵⁰ Ehhez a megfontoláshoz lásd SOMMERSTEIN–TORRANCE, *I. m.*, 247., ill. 166., 192–193.

⁵¹ H. C. AVERY, „My Tongue Swore, But My Mind Is Unsworn”, TAPA 99 (1968), 25.

a forrása. Noha amikor rászánja magát arra, hogy elmondja a Dajkának, kire irányul titkos vágya, a Dajka által a vallomás közben végig szorongatott kezének fehérségét állítja szembe lelkének (φρήν) beszennyezettségével (317) – ami mellesleg kiáltó kontrasztba helyezi a szüziés, Artemisz szolgálatába szegődő Hippolütossal, akit kívül, a fülén ért a szavak látszólag könnyebben lemosható mocska (653–656)⁵² –, többnyire ő is a nyelvet kárhoztatja. Az első, még nem teljes körű feltárulkozása után mindenekelőtt a szavait jelöli ki szégyenének okaként: a szavak (a tiltott vágyat nyilvánossá tevő vallomás) kimondását követően jelennek meg a szégyen nem (vagy para)verbális megnyilvánulásai az arcán és a szavak szégyene elől menekülve kéri meg a Dajkát arra, hogy fedje be a fejét (243–247). Később, a Karhoz fordulva kijelenti, hogy hasonló okokból (mivel leleplezi és így gúny tárgyává teszi a gondolatot) „a nyelvben bízni nem lehet („γλώσση γὰρ οὐδὲν πιστόν” – 395), majd több alkalommal is elhárítja a Kar, illetve a Dajka „szép”, találó, hízelgő vagy csúfos szavait (487, 498, 503). Ezen gesztusai azt sugallják, hogy – Hippolütoszhoz képest, aki csak végzetesen megkésve kényszerül majd hasonló belátásra – Phaidra jóval óvatosabb (vagy gyanakvóbb) annak megítélésében, hogy a puszta beszédtek mennyiben tarthatók távol a szív vagy a tudat belső régióitól.

Thészeusz megkésve jelenik csak meg az események helyszínén, ám aztán (amire Hippolütosz érvei [1051–1056] nyomán még nem, majd csak Artemisz isteni felvilágosítását követően döbben rá, mely utóbbi egyben részint fel is menti⁵³ – 1322–1326) annál elsietettebben cselekszik. Eskük által megpecsételt szavak helyett olyan vallomásnak ad hitelt, melyet a vallomástevő hiánya, illetve egyben kísérteties jelenléte szentesít: a halott Phaidra levele, illetve a nő holtteste (a kettőt összeköti, hogy Thészeusz Phaidra kezében talál rá a levélre, pontosabban írástáblácskára – 856).⁵⁴ A levél először, még olvasatlanul, egy irreleváns eskütételre indítja (860–861), tartalma révén (amelyet Thészeusz a fiú elől egy darabig talán elhallgat) pedig Hippolütosz vétke mellett tesz (hamis) tanúságot, amely meggyőzőerejét tulajdonképpen egy esküből nyeri. Abból, hogy a Kar – ironikus módon éppen Artemiszre, azaz Hippolütosz pártfogójára esküt téve – megfogadja Phaidrának, hogy hallgatni fog a királyné öngyilkosságának valós indítókáiról (713–714), és ezt az esküt – amelynek perlokúciós aspektusai között sorakozik fel Thészeusz jóvátehetetlen tévedése és Hippolütosz halála – meg is tartja, megint csak ironikus módon egy hazugság instrumentális közreműködésével, amely Phaidra intenciójának kifürkészhetetlenségét hivatott meg erősíteni:

⁵² A tisztaság motívumához vö. Uo., 25–27.; Charles SEGAL, *Shame and Purity in Euripides' Hippolytus*, *Hermes* 1970/3., 294.; KARSAI, „...szűz az, aki senkinek se kell”, 90., 118–120. Barrett szerint, mivel a korban még nem volt elfogadott a belső, vagyis a tettek helyett intenciókból vagy gondolatokból fakadó tisztátalanság képzelete, a Dajka szükségszerűen félreérti Phaidra vallomását (BARRETT, *I. m.*, 218.).

⁵³ A kilátásba helyezett isteni (és egyben törvényi) hatályú: vö. 415) felmentést a darab végén végül maga a sértett, Hippolütosz ismétli meg és teljesíti ki (1449–1451).

⁵⁴ Lásd ehhez KARSAI György, „Ha már jogot tiporsz, uralmadért tegyed, de más dolgokban törvénytisztelő legyél!” = Uő., *A Szép és a Szörnyeteg*, 190–191.

Thészeusz: Mít mondasz? Meghalt hitvesem? Mi érte őt?
τί φής; ὄλωλεν ἄλοχος; ἐκ τίνος τύχης;
Karvezető: Nyakára illesztett kötél fojtotta meg,
βρόχον κρεμαστὸν ἀγχόνης ἀνήψατο.
Thé: Véletlenül, vagy bánat dermesztett meg?
λύπη παχνοθεῖς ἢ ἀπὸ συμφορᾶς τίνος;
Karv: Többet mi sem tudunk, csak az hozott ide,
Thészeusz, hogy együtt gyászoljak veled.
τοσοῦτον ἴσμεν ἄρτι γὰρ κἀγὼ δόμους,
Θησεῦ, πάρειμι σῶν κακῶν πενήτηρια.
(801–805)

Létezik persze olyan hely a szövegben, amely azt sugallja, hogy Thészeusz nincs teljesen meggyőződve a belső indítékok külső megítélhetőségéről, méghozzá egy nagyon is érdekesen megfogalmazott panasz, ahol a király arról beszél, hogy egyedül két olyan *hang* világos elkülönítése révén lehetne elkerülni a csalódást (a barát és a látszólagos barát összekeverését), melyek közül az egyik minden körülmények közül igazat, illetve szavahihetően beszél, a másik pedig ebből a szempontból közömbös vagy véletlenszerű: nem szükségszerűen megtévesztő, de nem hiteles abban a jogierkölcsei értelemben, amellyel Thészeusz (a király!) az első hangot, a *diké* hangját ez utóbbival, a *tükhével* szemben („τὴν μὲν δικαίαν τὴν δ’ ὅπως ἐτύχχανεν”) kitünteti. Másként fogalmazva: amellet, amellyel mindenki amúgy is rendelkezik, egy ahhoz képest elsődleges, törvényszerűen és minden körülmények között igaz hangot követel. Ezt mondja Thészeusz: „Jaj, lenne bár kétségtelen tanújelünk, / mely azt mutatná meg nekünk világosan, / ki az, ki hú barát s ki az, ki tetteti, / s két hangja lenne minden embernek belül, / az egyik bármilyen s a másik színigaz, / hogy egyik hang a másikat cáfolja meg, / csalódni akkor senkiben se kellene” (“φεῦ, χρῆν βροτοῖσι τῶν φίλων τεκμήριον / σαφές τι κεῖσθαι καὶ διάγνωσιν φρενῶν, / ὅστις τ’ ἀληθής ἐστιν ὅς τε μὴ φίλος, / δισσάς τε φωνὰς πάντας ἀνθρώπους ἔχειν, / τὴν μὲν δικαίαν τὴν δ’ ὅπως ἐτύχχανεν, / ὡς ἢ φρονοῦσα τᾶδικ’ ἐξηλέγγετο / πρὸς τῆς δικαίας, κοῦκ ἂν ἠπατώμεθα.” – 925–931). Nyilvánvaló, hogy ha Thészeusz (vagy bárki a darabban) rendelkezne ilyen tanújellel, akkor kevésbé esne nehezebbre biztosabban eligazodni a különféle eskük és tanúságtételek szövevényében. Hippolütosz különbségtételével a külső és a belső megnyilatkozás között persze még ez esetben sem volna egyszerű boldogulni, hiszen nehéz volna igazán megalapozott döntést hozni, hogy esetében melyik *hang* az igaz. (Az eredeti szövegben Thészeusznál egyébként közvetlenül nincs szó a hangok „belső” mivoltáról, annyiban azonban talán mégis, hogy a hangok által kivitelezett akciók maguk is intencionális megfontolásokat, meggondolásokat hordoznak: a φρονέω a φρήνre vezethető vissza!) Ha az a hang mond igazat, az ész vagy szív hangja, amely nem esküdött, akkor miként tudna cáfolni egy olyan esküt, amelyhez aztán mégis tartja magát? Ráadásul: ha az eskü volt igaz, azt viszont magára a kijelentésre is alkalmazni kellene (vagyis a „csak nyelvem esküdött, szívem nem volt vele” mondatban implikált tanúságtételre), amely ez esetben éppen, mert hitelesnek

tekintendő, tanúskodna arról, hogy az eskü nem érvényes! Bár Hippolütosz mondata sokrétű illokutív implikációval bír (esküt tesz, tanúsít, tulajdonképpen – Phaidra és a Dajka szempontjából – fenyeget is), performatív értelemben végső soron önmaga ellen fordul. Részint pontosan azért, mert, persze, nincs két hang, csak egy, vagy legalábbis (pontosabban) nem választható el egymástól a kettő, éppen ezért amikor Hippolütosz atyja panaszára válaszul annak józan eszét vonja kétségbe, talán nem is csupán az őt érő igazságtalan rágalomra vagy vádra céloz, hanem a két hang fikciójára. Thészeusz mindenesetre félre is teszi a kétségeit, és meggyőzi magát arról, hogy Hippolütosz külső jámborsága (többek közt *szavainak* a jámborsága, *σεμνοῖς λόγοισιν!* – 957) nem leplezheti el tettének gonoszságát – még akkor sem, ha ez utóbbiakat eskü (960–961) cáfolná (Hippolütosz, persze, mint az eddigre már tudható, nem szívesen esküszik, illetve még akkor sem esküszik feltétlenül, amikor esküszik).

Phaidra Hippolütoszt vádló levelében per definitionem lehetetlen két hangot (*δισσὰς τε φωνὰς*) elkülöníteni, a holt (de, és ez fontos lesz, holttestében jelenlévő) királyné mégis „biztos tanúként” tesz vallomást („*τί ταῦτα σοῖς ἀμιλλῶμαι λόγοις / νεκροῦ παρόντος μάρτυρος σαφεστάτου;*” – 971–972). Az írás erősebb bizonyíték, hatalmasabb az esküknél és a jósok szavánál is (1055–1057), ami némiképp ellentmondani látszik Thészeusz igaz és közömbös, esetleges hangok közötti megkülönböztetésekkel kapcsolatos rögeszméjének, bár ehhez rögtön hozzá kell tenni, hogy Thészeusz a levelet tanulmányozva hangokat adó – kiáltozó, sőt daloló – betűkből olvassa (és egyben hallja?) ki Phaidra vádjait: „Irtózatot levél! Kiált minden szava! / Hová futok? Terhét le nem rázhatom sehoh, / milyen, milyen dal zeng az olvasott betűk / közt a fülemben, jaji!” (*βοῶι βοῶι δέλτος ἄλαστα: πᾶι φύγω / βᾶρος κακῶν; ἀπὸ γὰρ ὀλόμενος οἴχομαι, / οἶον οἶον εἶδον γραφαῖς μέλος / φθεγγόμενον τλάμων.* – 877–880). Ez a jelenet egyébként fontos bizonyítékként szolgált a néma olvasás görög praxisának elterjedésével kapcsolatos kutatások számára,⁵⁵ és így, úgy tűnik, Thészeusz azon képességének, hogy tud némán olvasni (és ezért beszámol a levél kiáltó tartamáról ahelyett, hogy felolvasná azt), köszönhető, hogy a drámában rajta kívül senki nem ismeri meg a levelet. Bár, mint arra Svenbro rámutat, a jelenet nem nélkülöz bizonyos (meta)teatralitást – a színpadiasan éneklő betűket a színész, a király ugyan nem adja elő, de némiképp analóg módon maga is (lírai metrumot alkalmazva) dalolva-jajongva ad hírt róluk –, Thészeusznak hitelt kell adni, el kell hinni, hogy Phaidra csakugyan azt írta, amit az uralkodó állít. Valójában persze nem pusztán a levél, hanem a levél és a holttest kettőse igazolja Phaidra szavait. Az, hogy a királyné önkezeléssel véget vetett az életének, Thészeusz számára megpecsételi levelének, vallomásának és vádjának az igazát, de vajon miért?

Az egyik lehetséges válasz abból következhet, hogy a holttest nem tud hazudni. Nemcsak, sőt talán nem is elsősorban azért nem, mert a halott Phaidra esetében nem áll fenn a belső szándék és a külső megjelenés közötti eltérés lehetősége (a levelet még életében írta). Sokkal inkább azért, mert a gyilkosság és az öngyilkosság (a kettő,

⁵⁵ Vö. Jesper SVENBRO, *Az archaikus és klasszikus Görögország = Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*, szerk. Guglielmo CAVALLO – Roger CHARTIER, ford. Sajó Tamás, Balassi, Budapest, 2000, 57., 64–65. Vö. még BARRETT, *I. m.*, 332.

vagyis Hippolütosz, illetve saját halála közötti döntését Phaidra rövid ideig lebegteti)⁵⁶ olyan, bizonyos értelemben *őszinte* akció, amely nemcsak végzetes, hanem – mint arra a Kar sietve figyelmezteti is Phaidrát („Olyat tennél, mit jóvá tenni nem lehet?”; „*μέλλεις δὲ δὴ τί δρᾶν ἀνήκεστον κακόν;*” – 722) – végletes is. Mivel visszafordíthatatlan és kétségbevonhatatlan, a tett – innen nézve legalábbis – valóban azonos önmagával Austinnak a színlelés különféle módozatait szétszálazó tanulmányára visszagondolva lehetne amellettt érvelni, hogy a gyilkosság esetében talán még annyira sem áll fenn a lehetősége az olyan álcázott, színlelt vagy más megfontolást követő intencióra tett hivatkozásnak, mint a szabályos körülmények között végrehajtott golfütésnél. Aki megöli magát, nemcsak azért nem hivatkozhat arra, hogy tulajdonképpen csak mímelte az öngyilkosságot (vagy valamely más célból követte el – a véletlen balesetekről és hasonlóktól itt nyilvánvalóan érdemes eltekinteni), mert ez már nem igazán áll módjában (talán csak egy hátrahagyott levélben!), hanem azért sem, mert a végrehajtott tett mibenlétén és következményein nem sokat változtat az intenció potenciális többértelműsége. A megbundázott futballmeccsen elért szabályos gólt utólag még lehet érvényteleníteni a félrevezető vagy szabálytörő intencióra hivatkozva, az öngyilkosság vagy a gyilkosság esetében az ilyesfajta visszafordíthatóság nehezen értelmezhető. Mindazonáltal: köztudott, hogy lehet életet feláldozni olyan szándékkal (dicső módon a hazáért, valakinek a megmentéséért stb.), amely nem redukálható a saját élet (ön)büntetésére, a tettes önmaga feletti igazságszolgáltatására vagy valamely elviselhetetlen körülménytől való önmegszabadítására. Az élet szándékos elpusztítása mint intenció pedig ismeretesen hajlamos az olyan büntetőjogi kategóriák sokaságában továbbbomlani, mint „halált okozó testi sértés” vagy „aljas indokból” elkövetett gyilkosság, de lehetne a német büntetőjog egyik, a közéletben is időről időre felbukkanó nagy dilemmájára, a „Mord” és a „Totschlag” kategóriái közötti különbségtétel problémájára is utalni – a példák még hosszan sorolhatók. Vagyis: akár még az öngyilkosság sem szünteti meg és fagyasztja be az intencionalitás lebegését, nem ragasztja hozzá a tettet egy olyan szándékhoz, amelyet bekövetkezése végletessége révén igazol – és éppen ez, az intenció posztumusz továbbremegése a színen kiterített holttestben az, ami a *Hippolütosz* cselekményét a voltaképpen tragédiához vezeti. Phaidra ugyanis többféle intenciót (becsülete mentését, a szégyen elkerülését és részben ezek következtében Hippolütosz bajba sodrását: 715–722; 728–731) is mellékel (*explicitté* tesz) a Kar számára akkor, amikor utójára megszólal a drámában. Implicit formában pedig (mint gyakorlatilag végig a cselekmény során) mindenekelelt a vallomástétel elől menekül, ezért esketi meg – kevés sikerrel – a Dajkát és – többel – a Kart, mint ahogyan (ellentétben a Racine-i változattal) szintén a vallomást helyettesíti, fedi vagy hártja el a Thészeusznak immár halottként átnyújtott levelével is.

Hippolütosz nem él ilyen eszközökkel. Az eskütétellel kapcsolatos attitűdjét ismerve érthető módon nehezen kezd el a saját védelmében beszélni (990–991), és bár némi vonakodás után szabályos esküt téve igyekszik meggyőzni apját az ártatlanságáról (1025–1027), ezt is azzal vezeti be, hogy tanúságot tesz (implicit módon:

⁵⁶ *Uo.*, 296.

megesküszik) arról, hogy nincsen tanúja. Ez egyébként elsősorban Phaidra öngyilkosságának egyik teljesítménye (a Dajka, aki a királyné halálával értelemszerűen funkcióját, sőt identitását veszti, ekkorra már lép a színről, nem feltétlenül azonosítható még a színpad mögül kiabáló hanggal sem, vö. 776–778⁵⁷ – Racine-nál egyébként először ő lesz öngyilkos). Phaidra ugyanis saját magával egyben azt a tanút is elpusztítja, akivel szavait szembeállítva Hippolüosz meggyőzőbbé tehetné vallomását: „Mindent elmondtam így, csak egy van hátra még: / ha volna mellettem tanú rajtam kívül, / vagy élne ő s vitát folytathatnék vele, / tények mutatnák, hogy ki bűnös és ki nem.” („ἔν οὐ λέλεκται τῶν ἐμῶν, τὰ δ' ἄλλ' ἔχεις: / εἰ μὲν γὰρ ἦν μοι μάρτυς οἴος εἰμ' ἐγὼ / καὶ τῆσδ' ὀρώσης φέγγος ἠγωνιζόμεν, / ἔργοις ἂν εἶδες τοὺς κακοὺς διεξιῶν” – 1021–1024). Pontosabban csak Phaidra holtteste marad az egyetlen, terhelő és néma tanú, amely nem vitatkozik. Hippolüosz csak annyit tanúsíthat, hogy nincs tanúja, illetve hogy saját maga az egyetlen tanúja, az öntanúsítás lehetőségéről pedig hírhedt mondata tanúsága szerint ellentmondásos tanúságot képes csak tenni. A Karvezető, egy univerzális tanú, egyfajta eskügép, ezúttal – miután korábban, Phaidrának tett hallgatási esküjével a vád előállításában működött közre – Hippolüosz segítségére siet és az esküre hivatkozva hitelt ad a fiú vallomásának (1036–1037), de Thészeusz nem győzi meg. Thészeuszt voltaképpen maga Hippolüosz győzi meg, hiszen a tanúk hiányára tett utalását (később egy néma tanút – a palota épületét, amelynek falain keresztül korábban éppen Phaidra hallgatta ki – igyekszik megszólalásra bírni: „Bárcsak te tudnál megszólalni, néma fal, / s ártatlanságom mellett tennél vallomást!”; „ὃ δῶματ', εἴθε φθέγμα γηρῦσαισθέ μοι / καὶ μαρτυρήσαιτ' εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνὴρ.” – 1074–1075) egyrészt kézenfekvő módon, gúnyosan fordíthatja a fia ellen, másrészt figyelmezteti, hogy „nem beszéd, a tett vall ellened” („τὸ δ' ἔργον οὐ λέγον σε μὴνυει κακόν.” – 1077) – és ez a tett aligha lehet más, mint Phaidra végletes, végzetes cselekedete. Racine-nál egyébként – ez beszédes lehet az eskü kultúrtörténete szempontjából is – Thészeusz kifejezetten fia vétkességét látja bizonyítottnak már abban is, hogy Hippolüosz eskü, szerinte hamis eskü, *parjure* révén igyekszik tisztázni magát („Toujours les scélérats ont recours au parjure” – Racine: *Phèdre*, 1134), ami egyébként Somlyó György 20. századi fordításában tovább radikalizálódik, hiszen ott az eskütétel pusztán tényére hivatkozik Thészeusz, tekintet nélkül a művelet igazságértékére: „Eskühöz mindig a hitszegők folyamodnak”.

Innen nézve könnyen belátható, hogy Hippolüosz szükségszerűen kétértelmű, egyszerre nyugtalanító és megnyugtató magyarázatot ad arra a kérdésre, hogy miért tartja magát ahhoz az eskühöz, amelyet talán egyáltalán nem is gondolt komolyan. Miután Thészeusz felvillantja előtte, de valószínűleg nem olvastatja el vele a bizonyítékát, azaz Phaidra levelét (éppen Thészeusztól tudható, hogy Hippolüosz álnokságának, megtrévesztő jámborságának az az egyik tanújele, hogy gyakran *olvas* – 954), bizonyos értelemben megadja magát, hiszen rájön, hogy lényegében nincs értelme a Dajkának tett esküjét megszegni: „De nem szólok, hitelt úgysem talál szavam, / nem érek célt, ha megszegném is eskümet” („οὐ δῆτα: πάντως οὐ πίθοιμ' ἂν οὓς με δεῖ, /

⁵⁷ *Uo.*, 312.

μάτην δ' ἂν ὀρκους συγγέαιμ' οὓς ὄμοσα. – 1062–1063).⁵⁸ A következmények – távolról akár József Attila hexameteraire („Miért legyen én tisztességes?...”) emlékeztető – etikai közömbössége az intenciók irányában (fontos megjegyezni, hogy éppen ez a közömbösség alapozza meg mindenfajta etika lehetőségét) többek között azt is leleplezi, hogy Hippolüosz voltaképpen nem áll rendelkezésére az a döntési lehetőség, amelyre korábbi beszédtevében célzott.⁵⁹ Valójában nem döntheti el (mert nem az intenciója dönt afelől),⁶⁰ hogy komolyan gondolta-e az esküjét vagy sem, hiszen akár megszegi (vagyis színlelte), akár megtartja (vagyis valóban esküdött), szavai nem találnak hitelt. Ez Austin számára tulajdonképpen egyszerre kínálhat megerősítést és kelthet aggályokat. Egyfelől Hippolüosz, függetlenül magát a belső aktuáktól és a következményektől, valóban visszaigazolja a „my word is my bond” elvét, hiszen implicit módon belátni kényszerül, hogy a kimondott szó végül csakugyan azonossá vált a végrehajtott tettel (Austin közismert példája szerint, bizonyos, igaz, nem csekély megszorítások között, egy tettet végrehajtani, például megnősülni „annyi, mint kimondani néhány szót” – 34). Másfelől viszont azt is fel kell ismernie, hogy – és ez különösen aggasztó lehetne az eskütétel morális struktúrájára, struktúrájának elvi moralitására nézve – ez az elv nem garantál semmifajta erkölcsiséget, többek között azért sem, mert nem lel hitelt: amint arra egyébként voltaképpen itt-ott maga Austin is gyanakszik, még a megfelelő kontextusokban, szabályosan kimondott performatívumok sem feltétlenül szavatolnak a komolyságukért, képesek helytállni magukért. Továbbá, Hippolüosz védekezésének gyengesége arról is tanúskodhat, hogy egy szó kimondása – ebben Thészeusznak igaza van – nem ítéltető (és, példának okáért, bocsátható) meg úgy, mint egy tett,⁶¹ hiszen nem oldódik fel egy világosan vagy nyilvánosan azonosítható cselekedetben (ha ugyan létezik ilyen). Nem csoda, hogy Hippolüosz (részint isteni, ráadásul majdhogynem fizikainak mutató ráhatásra is apellálva: „Ὁ istenek, mi is bénítja nyelvemet [tkp. 'számat']; „ὃ θεοί, τί δῆτα τοῦμὸν οὐ λῶω στόμα” – 1060) vonakodik attól, hogy beszéd, újabb eskü megtétele és/vagy az előző megszegése révén tisztázza magát.

Ezen a ponton talán nem teljesen érdektelen rövid kitérőt tenni arra a még nem tárgyalt Platón-helyre és szövegkörnyezetre, amely szintén citálja Hippolüosz nyelvi és belső esküt kettéválasztó mondatát. A *lakomában* Szókratész ott idézi, igaz, töredékesen, Euripidész sorát, ahol belekezd a maga beszédébe Erósról és mintegy tisztázza saját megszólalásának performatív kereteit: ahhoz, hogy az igazságot tudja elmondani, szakítania kell egy elhamarkodottan elfogadott (performatív és műfajiszónoki) konvencióval, azzal az ígérettel, hogy dicsérni fogja Erószot („Csakhogy én nem ismerem a dicséretnek ezt a módját, s tudatlanságomban egyeztem bele, hogy én is dicsérni fogom Erószot, ha rám kerül a sor; »ígéretet a nyelv tett, nem a szív« [ἢ γλῶσσα” οὖν ὑπέσχετο, „ἢ δὲ φρήν” οὖ] – most már nincs mit tenni.” – 199a).⁶²

⁵⁸ Vö. ehhez KARSAL, *I. m.*, 205.

⁵⁹ Vö. CAMPE, *I. m.*

⁶⁰ CAVELL, *Counter-Philosophy...*, 108.

⁶¹ *Uo.*, 104–105.

⁶² PLATÓN, *A lakoma*, ford. TELEGDY Zsigmond, átdolg. HORVÁTH Judit, jegyz., utószó STEIGER Kornél, Atlantisz, Budapest, 2005, 63.

Két fontos, az egész dialógusra kiterjedő momentum érdemelhet itt megkülönböztetett figyelmet. 1. Az egymással versengő szónokok rendre vonakodnak a megszólalástól vagy legalábbis attól, hogy az általuk elmondottakat saját maguk mint beszélő autorizálják vagy értelmezzék, sőt mintha egyenesen az arra vonatkozó kételyt igyekeznének felkelteni, hogy tudják vagy értik-e egyáltalán azt, amit mondanak. Szókratész közismerten Diotima szájába adja az Erósz ügyében feltárulkozó igazságról szóló tanítást. Előtte Agathón azzal kezdi, hogy elmondja, „miképpen kell beszélnem, s csak azután akarok beszélni” (194e).⁶³ E nyitányt követően szinte nem is igazán meglepő, hogy a beszéd befejeztével, Szókratész keresztkérdései nyomán el kell ismernie, hogy „semmit sem értettem abból, amiről az előbb beszéltem.” (erre Szókratész: „Pedig milyen szép beszéd volt, Agathón!” – 201b-c).⁶⁴ Arisztophanész pedig egy csuklásroham miatt elsősre el sem tudja kezdeni a maga szónoklatát. 2. Mindez összefügghet azzal is, hogy az egész dialógust borgőz lengi be. Ami a másnapos kelletlenség kissé levert atmoszférájában veszi kezdetét (a jelenlévők meg is egyeznek, hogy ezúttal nem fognak inni, „csak amennyi jólesik”⁶⁵ – 176e), a beszédek után újabb tivornyába torkollik – magyarázatként szolgálhat persze, hogy a drámai versenyek (egy ilyen követően kerül sor *A lakomára* a győztes Agathónnál) és az italozás felügyeletéért ugyanaz az isten, Dionüszosz a felelős, aki itt, ily módon, Erósz dicséretére is kiterjeszti a fennhatóságát. Amikor, Szókratész beszédét követően, beront a részeg Alkibiadész, éppen mámorittas állapotára hivatkozva követel hitelt Szókratésztől előadott, dicséretet szerelmi vallomással kombináló beszédének („ami ezután következik, azt soha meg nem hallanátok tőlem, ha először is nem lenne a borban az igazság” – 217e). Csak azért nem tesz esküt (ὀμόσας) akkor, amikor Szókratész beszédének (215d–e) rá gyakorolt hatását ábrázolja a hallgatóságának, mert attól tart, „hogy teljesen részegnek gondolnák”!⁶⁶ Nem csoda, hogy miután kinevetik a tekervényes beszéd mögött lelepleződő féltékenysége, vagyis amiatt, hogy nagyon is tudatában van annak, hogy mit akar elérni, azaz mit tesz azáltal, hogy beszél (Szókratész állapítja meg, hogy „mégsem sikerült álcáznod magad”), egyenesen a józanság vádjával kell szembesülnie („Úgy látom, Alkibiadész, józan vagy” – 222c).⁶⁷

A két kiemelt momentum közötti összefüggés nyilvánvalóan abban áll, hogy *A lakoma* szónokai nem tudják vagy legalábbis szembesítenek és szembesülnek azzal a gyanúval, hogy nem tudhatják pontosan, mit is beszélnek, mert az, amit mondani szándékoznak vagy vélnek, vagy az, ahogyan a mondottakhoz valójában viszonyulnak, nem áll(hat) ott hitelesítő instanciaként amögött, amit előadnak. Aki esküszik, vagyis valamilyen – implicit vagy explicit – módon autorizálja a saját beszédét (és ez a művellet teljes mértékben egyetlen megszólalásból sem hiányozhat), voltaképpen arról tesz tanúságot, arról esküszik, hogy nem tudja, mit is beszél valójában. Aki esküt tesz, az (olyan, mint aki) részeg vagy másfajta elragadtatottság áldozata, például a szerelemé,

⁶³ Uo., 56.

⁶⁴ Uo., 67.

⁶⁵ Uo., 32.

⁶⁶ Uo., 87.

⁶⁷ Uo., 95.

és – mint az Pauszaniász beszédéből megtudható – a szerelmesnek (ellentétben a pénzért, hivatalért vagy hatalomért esküdözőkkel) az istenek éppen ezért meg is bocsátják az esküszegést, „mert a szerelmi eskü – úgy mondják – nem eskü” („ὁ δὲ δεινότατον, ὅς γε λέγουσιν οἱ πολλοί, ὅτι καὶ ὀμνῶντι μόνῳ συγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκβάντι τῶν ὄρκων – ἀφοροῖσιον γὰρ ὄρκον οὐ φασιν εἶναι” – 183b).⁶⁸ A nyelv beszél, az ész nincs vele – ez a konstelláció ugyan a részek, a szerelmesek, és az Agathónhoz hasonló, nem teljesen megfontolt szónokok vagy a Hippolütosz-féle színlelők vagy színészek nyelvében tárja fel magát a legpregnansabb formában (a *Nikomakhoszi etika* egy idevonatkozó, különösen érdekes helyén [1147a18–24] Arisztotelész éppen a színészek és a részek között állít fel párhuzamot azt bemutatva, hogy valamit elmondani nem feltétlenül egyenlő azzal, hogy a beszélő tudja is, amit mond!),⁶⁹ de, úgy tűnik, teljesen nem kiiktatható lehetőségként kísért minden olyan megszólalást, amely esküre szorul annak érdekében, hogy hitelessé tegye önmagát. Amikor Platón eszelős dialógusa végén, miután egy újabb betévedő, mulatozó társaság végképp felbontotta a rendet és „mindenki kénytelen volt nagyon sok bort inni”, az utolsó, még virrasztó drámaírókat Szókratész (az egyetlen, aki köztudottan sosem részeg) azzal a tézisével traktálja, hogy „a tragédiaírás művésze egyben komédiaíró is” (223c),⁷⁰ akkor egyebek között talán éppen arra céloz, hogy a megnyilatkozások austin értelemben vett komolysága mindig ki van téve annak a sikerületlenségnek, amely abból fakad vagy abban jelentkezik, hogy aki beszél, végső soron nem tudhatja teljesen, hogy mit tesz és mond akkor, amikor komolyan gondolja azt, amit mond. Minthogy valóban nemigen lehet kizárni, hogy Austin – még ha (bár az iméntiek alapján felmerülhet a gyanú, hogy talán csak látszólag) téves összefüggésben idézi is Euripidész – nem gondolt egyben a mondat antik recepciótörténetének fentebb tárgyalt kontextusára is, nem mondható teljesen indokolatlannak Cavell felvetése,⁷¹ aki szerint Szókratész különös célzása komolyság és komolytalanság, tragédia és komédia forrásainak egybeesésére, a komolyság komikummal való fertőzöttségére voltaképpen valamiféle sajátos, rejtett önkomentár funkcióját töltheti be kései, oxfordi szaktársa hivatkozásának látens hátterében.

Visszatérve immár a *Hippolütoszra*, innen nézve különösen feltűnőnek mondható a cselekvő, esküdöző vagy vádaskodó emberi szereplők és az istenek közötti különbség. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy az istenek performatív szempontból sokkal ügyesebbek. Ez az ügyességük nem is annyira az eskük, mint inkább a komplementer beszédaktus, az átkok terén a legnyilvánvalóbb – a kettő, eskü és átok (különös tekintettel az eskükben gyakran implikált feltételes önmegátkozásra) az antik kommunikációs praxisban (és Euripidész darabjában is) szoros összefüggésben áll.⁷² Az istenek

⁶⁸ Uo., 41.

⁶⁹ ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, ford. SZABÓ Miklós, Európa, Budapest, 1997, 221–222. Lásd ehhez SIMON Attila, *Performativitás és actio = A forradalom ígérete?*, szerk. BÓNUS Tibor – LŐRINCZ Csongor – SZIRÁK Péter, Ráció, Budapest, 2014, 179.

⁷⁰ PLATÓN, *I. m.*, 96.

⁷¹ CAVELL, *I. m.*, 124.

⁷² Lásd erről SOMMERSTEIN–TORRANCE, *I. m.*, 6–19. A *Hippolütosz* kapcsán: Charles SEGAL, *Curse and Oath in Euripides' Hippolytus*, *Ramus* 1972/2.

érthető módon nem esküsznek, ám közismert módon ritkán hiányozhatnak az esküből – az antik praxisban nem is annyira rájuk hivatkozva vagy nem is csupán az eskü által előidézett jelenlétükben esküsznek, nem pusztán tanúi, hanem tulajdonképpen közvetlen tárgyai az eskünek.⁷³ A *Hippolütosz*ban két esetben is Artemisz szobrának jelenlétében hangzik el egy eskü⁷⁴ és ugyancsak az istennő lesz az, aki – amikor felvilágosítja Thészeuszt az igazságról – végre képesnek mutatkozik arra, hogy mintegy áthidalja a kimondott szavak és a valódi intenciók közötti szakadékot.⁷⁵ Ugyancsak Artemisz az, aki – mint az már szóba került – ezzel nemcsak, sőt – hiszen mindenekelőtt bűnösnek deklarálja (1316, 1320, 1325) – nem is elsősorban felmenti Thészeuszt, hanem a megbocsátás lehetőségére rávilágítva, mintegy feltárva a megbocsátás helyét az átkok és eskük bonyolult szövedékében, lehetővé teszi Hippolütosz számára, hogy végül ő maga bocsássa meg apja vétkét, oly módon méghozzá, hogy egyszerűen megismétli vagy idézi Artemisz gesztusát. Beszédkatapult elméleti terminusokba átfordítva voltaképpen arról van szó, hogy egyedül az istennőnek van hatalma arra, hogy létrehozza vagy hitelesítse azokat a kondíciókat és konvenciókat, amelyeket Hippolütosz előállítani ugyan nem, idézni vagy aktualizálni viszont már képes. A performatívumok, a performatív erő forrása az istenség – ez nem túl meglepő. Bizonyos (bár, mint rögtön látható lesz, paradox értelemben) az egyetlen performatív művelet, amelyet Hippolütosz ténylegesen sikerrel visz véghez, a kétszer is előadott (pontosabban második alkalommal a Hírnök beszámolójában idézett) önmegátkozása (1025–1031, 1191–1193). Ezek a beszédkatapultok a másik két főszereplő bizonyos műveleteiben tükröződnek. Phaidra a darab során rendre kilátásba helyezi (de esküvel vagy átkokkal nem szentesíti) saját halál(vágy)át, Thészeusz ellenben – az ilyenkor rendre saját apjaként említett⁷⁶ Poszeidón egy ígéretére apellálva vagy azt behajtva (887–890, 1167–1170, 1316–1318) – isteni úton sikerre vitt átok révén küldi halálba a fiát. Hippolütosz önmegátkozása azonban még Poszeidón hatékony közbeavatkozása ellenére sem nevezhető performatív értelemben teljességgel sikerültnek: mint az az első ön-átok bevezetéséből egyértelműen kiderül, Hippolütosz itt voltaképpen esküt próbál tenni (egyenesen Zeuszra), és lényegében feltételes átkot ad elő, amely az esküt hivatott autorizálni. Halála (az átok beteljesedése) tulajdonképpen cáfolná az esküt, a Dajkának tett kijelentését voltaképpen magára Hippolütoszra visszafordítva arról tanúskodna (és ezt a tanúságtételt csak Artemisz igazítja helyre), hogy saját mentségére hamis esküvel próbálta bizonyítani ártatlanságát apja előtt: „Így hallgasd meg szent eskümet: Zeusz és a Föld / tanúm, hogy hitvesed nem érintettem én, / nem is kívántam, rá se gondoltam soha. / Hír nélkül, név nélkül pusztuljak akkor el, / hazátlanul, mint bujdosó föld-vándora, / tenger be ne fogadja, vesse ki a föld / holttestemet, ha bármi bűnt követtem el.” („νῦν δ’ ὄρκιον σοι Ζῆνα καὶ πέδον χθονὸς / ὄμνυμι τῶν σῶν μήποθ’ ἄψασθαι γάμων / μηδ’ ἄν θελήσαι μηδ’ ἄν ἔννοϊαν λαβεῖν. / ἢ τᾶρ’ ὀλοῖμην ἀκλεῆς ἀνώνυμος / [ἄπολις ἄοικος,

⁷³ SOMMERSTEIN–TORRANCE, *I. m.*, 1–2.

⁷⁴ *Uo.*, 134–135.

⁷⁵ AVERY, *I. m.*, 32.

⁷⁶ Lásd ehhez BARRETT, *I. m.*, 334.

φυγὰς ἀλητεῦων χθόνα.] / καὶ μήτε πόντος μήτε γῆ δέξαίτο μου / σάρκας θανόντος, εἰ κακὸς πέφυκ’ ἀνήρ”).

Felvethető természetesen a kérdés, hogy miért marad el vagy legalábbis késik végzetesen az isteni igazságszolgáltatás, miért nem akadályozza meg Artemisz, aki ráadásul tud az ártatlanságáról, feltétlen hívének a pusztulását. Itt természetesen nincs mód belebocsátkozni a görög istenek sajátos igazságszolgáltatási konvenciónak bonyolult kérdéskörébe, és alighanem az arra tett hivatkozás sem nyújtana igazán meggyőző magyarázatot, hogy Hippolütosz valójában nem tekinthető teljesen bűntelennek (kissé flegmán viszonyul az eskütételhez, amelynek eszközét később, még ha vonakodva is, de maga is igénybe próbálja venni; burkoltan fenyegeti vagy legalábbis bizonytalanságban tartja a Dajkát és így közvetve Phaidrát; visszaél, pontosabban kilátásba helyezi, hogy visszaél a rá bízott titokkal; totálisan ignorálja, sőt tagadja annak a tartománynak a, ha lehet így fogalmazni, törvényeit vagy jelentőségét az ember számára, amely fölött egy másik istennő, Aphrodité regnál; a nők ellen előadott kirohanása, amely – egyfajta átkba átfordulva – egyébként bizonyos értelemben Phaidra halálát előlegezi meg [616–668],⁷⁷ mai magyar nyelven szólva pedig legalábbis *véleményes*). Performatív szempontból ennél jóval beszédesebb Artemisz Thészeusznak adott magyarázata, amely egy istenek közötti *törvényre* (νόμος), mondhatni valamiféle *szereződésre*, performatív konvencióra hivatkozik, amely tiltja azt, hogy egymás szándékait keresztezék: „[...] S törvény az istenek között, / hogy egymás szándékát sosem keresztezék, / az egyik a másik útjából félre áll. Hidd el, Zeusztól ne kellett volna tartanom, / ilyen szégyent nem tűrtem volna el soha, / hogy tétlenül nézzem, mikor legkedvesebb / hívem hal meg. [...]” („[...] θεοῖσι δ’ ὄδ’ ἔχει νόμος / οὐδεὶς ἀπαντᾶν βούλεται προθυμῖαι / τῆι τοῦ θελοντος, ἀλλ’ ἀφιστάμεσθ’ αἰεὶ. / ἐπεὶ, σάφ’ ἴσθι, Ζῆνα μὴ φοβουμένη / οὐκ ἄν ποτ’ ἦλθον ἐς τὸδ’ αἰσχύνης ἐγὼ / ὡστ’ ἄνδρα πάντων φίλτατον βροτῶν ἐμοὶ / θανεῖν εὔσαι.” – 1328–1334). Vagyis Artemisz nem állhat útjába Poszeidón, illetve Aphrodité akciójának (az ígéretét betartó tengeristent fel is menti a bűn alól: 1318–1320), tehát annak a törvénynek, amelyet Zeusz képvisel, aki itt persze inkább csak mint a törvény képviselője vagy az azt betartató hatóság releváns.

Ez az isteni megállapodás kardinális összefüggésre világít rá. Nem cáfolja, hogy az isteni performatívumok az egyedüliek, amelyek abszolút erővel bírnak, minden körülmények között (azaz körülményektől függetlenül) végbemennek, vagyis rendelkeznek a performatívumok ama *tisztaságával* (*purity*), amelyről Austinnak előadás-sorozata végén be kellett látnia, hogy nem, vagy legfeljebb „mint szélsőséges határeset” valósul meg, ad hírt magáról az emberek nyelvén (144/149).⁷⁸ Ugyanakkor ezek az isteni szuperperformatívumok nem valamiféle mértéktelenség vagy meghatározhatatlan végtelenség képlékeny állapotában lépnek a színre, mely állapotban mindig rájuk

⁷⁷ Vö. különösen: „Pusztuljatok! Nem fér belém a gyűlölet / a nők iránt, bár gúnyolnak, hogy nem tudok / más semmit: ők se, csak mi megvetést fakaszt. / Az asszonyok tisztességet tanuljanak, / vagy engem hagyjanak, ha őket átkozom.” („ὄλοισθε. μισῶν δ’ οὐποτ’ ἐμπλησθήσομαι / γυναικάς, οὐδ’ εἰ φησὶ τις μ’ αἰεὶ λέγειν· / αἰεὶ γὰρ οὖν πῶς εἰσι κάκεινα κακά. / ἢ νῦν τις αὐτὰς σωφρονεῖν διδάξατο / ἢ κᾶμ’ ἐάτω ταῖσδ’ ἐπεμβαίνειν αἰεὶ.” – 664–668).

⁷⁸ Vö. ehhez DERRIDA, *Signature Event Context*, 18.

tapadhatna a gyanú, hogy voltaképpen vagy elméletileg lehetne náluk még nagyobb, még végletesebb, még erősebb vagy még tisztább. Éppen azzal, hogy az Artemisz emlegette törvény voltaképpen egymáshoz méri őket és így formát, konkrét erőmérteket szab nekik, vagyis abban a meghatározott értelemben mutatja egyenlőnek az istenek performatív erejét, hogy nem tudják egymás akcióit megakadályozni vagy inkább (hiszen az, hogy Poszeidon végrehajtja a megígért átkot, értelemszerűen megakadályoz másvalamit, például Artemisz lehetséges ellenakcióit) érvényteleníteni, azon tulajdonságukkal definiálja ezeket a szuperperformatívumokat, hogy kivitelezésüket és végbemenésüket lehetetlen sikerületlennek (érvénytelennek vagy üresnek) nyilvánítani, mivel nem bizonyulhatnak – Austin terminológiája szerint – „mellélövésnek”. Ezen a ponton csábító volna annak a meglehetősen érdekes kérdésnek a nyomába eredni, hogy miféle, itt bővebben nem tárgyalható *politikai* („politikai teológiai”?) vonatkozásai vagy következményei lehetnek a (beszéd)tettek konvencionálisáról alkotott ilyen, alternatív, ámde isteni felfogásnak. Az itt nyomon követett probléma szempontjából ez a kérdés mindenestre elsődlegesen azon performatív ellentmondások számára képezne horizontot, amelyek abból fakadnak, hogy az emberi nyelv minden jel szerint ki van szolgáltatva az olyan szuperperformatívumoknak, amelyekkel nem rendelkezik és amelyeket nem is tud véghezvinni, sőt igazából idézni sem, legfeljebb eskük, átkok, ígéretek és hasonló formájában *szimulálni*. Az emberi beszédaktusok eme alárendeltsége vagy kiszolgáltatottsága teszi szükségsszerűvé azokat a defenzív karakterű intézményeket, amelyekből Austin végső soron a beszédaktusok sikerültségi feltételeit származtatja: az Artemisz által jellemzett isteni törvénytől minden tekintetben eltérő emberi *konvenciókat*.

KRITIKA

KONKOLY DÁNIEL

Táguló körök, szerk. Buda Attila „...mi szépség volt s csoda”, szerk. Buda Attila – Nemeskéri Luca – Pataky Adrienn

Az utóbbi néhány évben egyre élénkebb figyelem övezi az egykori Újhold folyóirat szerzőinek munkásságát, különösképpen Nemes Nagy Ágnesét. Nem csak a szerzőnő életművéhez kötődő konferenciák, monográfiák, valamint az eddig meg nem jelent költeményeket is közlő, újra kiadott *Összegyűjtött versek* tanúsítja ezt, hanem az Újhold körével foglalkozó tanulmánykötetekben megfigyelhető népszerűsége is. Ezt érhetjük tetten a Buda Attila által szerkesztett *Táguló körök* (továbbiakban I. kötet), illetve a „...mi szépség volt és csoda” című (továbbiakban II. kötet), némileg rendhagyó szerkezetű kiadványok tartalomjegyzékeiben is. A szóban forgó kötetek ugyanis nemcsak tanulmányokat, hanem az Újhold szerzőihez kapcsolódó különböző kiadatlan vagy nehezen hozzáférhető dokumentumokat is közölnek. Például Nemes Nagy, illetve Rába György szakdolgozatát, valamint a költőnő és Lengyel Balázs külföldi utazásai során született leveleket, naplőfeljegyzéseket.

A *Táguló körök* első tanulmánya Hernádi Mária írása, amely az Újhold folyóirat és évkönyv történetét dolgozza fel. Hernádi szövege nemcsak a szóban forgó folyóirattal most ismerkedők számára nyújt kitűnő bevezetést, hanem a periodika és annak szélesebb vonzáskörébe tartozó szerzők kutatói számára is tartogat érdekességeket. Elsőként arról a hatástörténeti horizontról olvashatunk, amelybe az Újhold alkotói tudatosan igyekeznek beilleszteni magukat. (I, 12–14) Ottlik Géza a háború utáni hónapokban nem is egy új folyóiratnak, hanem a Nyugatnak az újraindításán gondolkodik. Az ebből a törekvésből kinövő csoportosulás fő törekvései közé tartozott, hogy irodalomon kívüli szempontoknak alá nem rendelhető művészetet alkossanak, publikációs lehetőséget biztosítson nemzedéküknek, a háború túlélőinek, amiként szívesen tekintettek magukra. Így tehát nem meglepő, hogy inkább Babits Mihály és Kosztolányi Dezső műveikhez nyúlnak vissza szívesebben, mint Ady Endréhez. Az említett szerzők mellett még József Attilát deklarálták elődjükként. A tanulmány azonban a lap alapításakor leszögezett egyik szándékkal mintha nem számolna, mikor