



Kállay Géza Nem puszta szó

Liget



Liget Műhely Alapítvány, 2013.
Szerkesztő: Levendel Júlia, Horgas Judit, Horgas Béla
Tervezte: René Margit

ISBN 978-963-9363-96-0

KATÁNAK

I.

„KEZDET BEN VOLT A LOGOSZ”

„Jago, egy szót se szólj”¹ – hozza szóba Rodrigo első, indulatos mondata a beszédet és a nyelvet Shakespeare *Othelló*jának rögtön az első sorában.

Mi lesz a legalkalmasabb kiindulópontja egy olyan elemzésnek, amely nyelvről és beszédről szóló elméletek segítségével kívánja megközelíteni az *Othello* szövegét, és értelmezésének kapcsán nyelv és beszéd kérdéskörét igyekszik megvizsgálni, főképp filozófiai szempontból? Honnan eredeztesse önmagát egy filozófiai-nyelvi elemzés a „nyelv századá”-ban, amikor a bölcséleti diszciplínák és a természettudományok egyaránt „olyan átfogó nyelvfilozófiát keresnek, amely számot tud adni az emberi jelentés (...) többszörös funkciójáról és azok kölcsönös kapcsolatáról”?²

Talán abból a szerkezetileg egyszerű, de végtelenül bonyolult tartalmú mondatból, amely a legkarakterisztikusabban foglalja össze a nyelvről gondolkodás alapélményét: *Kezdetben volt a logosz*. A *logosz*-élmény, a nyelv, a beszéd élménye az egyik legfontosabb kiindulópontja a zsidó-keresztény és a görög gondolkodásnak egyaránt – annak a kétfajta gondolko-

¹ Az *Othello* szövegét – ahol másképpen nem jelölöm – Kardos László fordításában idézem az 1988-as, Európa Könyvkiadó által gondozott szöveg (Shakespeare, 1988, 472–604) alapján, de jelzem az angol eredeti és a fordítás közötti lényegesebb – természetesen szükségszerű –, az értelmezést közvetlenül érintő eltéréseket; a végjegyzeteket a hivatkozássokra és kommentárookra tartom fenn. Az angol eredetit az M. R. Ridley által szerkesztett Arden kiadásból idézem (Ridley, ed., 1959, 1986). „Jago, egy szót se szólj” az eredetiben „Tush, never tell me” (I. 1), szó szerint: „Csitt, sohase mondd nekem”, az értelme kb. ‘fogd be a szád, elég volt a pofázásból, a fecsegésből, az (üres) dumából, úgysem hiszem el, amit mondasz, hiába erőlködsz, engem ne próbálj megteveszteni’.

² Paul Ricoeur (1965) In: Fabiny (szerk.), 179, vö. Heisenberg (1967), 178–185 Einstein (1965), 324–325 és Searle (1971), 1–7.

dásnak, melyből mai szellemi életünk kibontakozott, s „szellemi emlékezetünk”³ ma is táplálkozik.

„Akkor azt mondta (*vajómer*) Isten, legyen világosság! És lett világosság” – hangzik a *Genezis könyvének* harmadik mondata.

„Az Úr szavára (*davar*) lettek az egek” – mondja a 33. Zsoltár 6. verse.⁴

„Kezdetben volt az Ige (*Logosz*) és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige. Ő kezdetben Istennél volt. Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami létrejött.”⁵ – érvel a *János Evangéliumának* szerzője Jézus Istenfiúságát bizonyítva.

Bár a logos ez örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották. Mert bár minden e szerint a logos szerint lesz, mégis olyanok, mintha nem vennének tudomást róla, mikor megismerkedni kezdenek oly szavakkal és tényekkel, amilyeneken én végigvezetem őket fölfejtve mindent természete szerint és megmagyarázva hogyan van.

– tanítja az epheszosi Hérakleitosz.⁶ Nyelvközpontú, „nyelvtudatos” századunk a benne lezajlott „lingvisztikai fordulat-

³ Ricoeur (1967), 20. Ahol másképp nem jelölöm, az idegen nyelvű forrásokból vett idézetek az én fordításomban szerepelnek.

⁴ Biblia (1975), *Ószövetség*, 5 és 687. Vö. Ricoeur (1967), 51.

⁵ Biblia (1975), *Újszövetség*, 128.

⁶ Hérakleitosz (1983), 27. Ironikus módon már Hérakleitosz első töredékének első mondatát sem tudjuk egyértelműen interpretálni, „értelmetlenségünkben felfogni”. Könyvemben a Stemma Műhely fordítását idéztem. A fordítók jegyzetben hívják fel a figyelmet a pontos tolmácsolás lehetetlenségére: „Már Aristotelés korában vitás volt, hogy ez a mondat, amely a mű elején állott, így értendő-e: ‘Bár a logos ez, örökké képtelenek stb.’, avagy így: ‘Bár a logos ez örökre, képtelenek stb.’ Vö. Arist. Rhet. III. 5. 1407b. A δε kötőszó hiányzik Aristotelesnél. De még ha jogos is, fordíthatatlan” (Hérakleitosz, 1983, 38). Guthrie, aki Kirk értel-

tal”⁷ akarva-akaratlan ehhez a ponthoz, a logoszhoz, a beszédhez, a nyelvhez tért vissza, természetesen más okból és más megközelítéssel, mint a bibliai szerzők vagy Hérakleitosz, akik szintén más-más jelentésben használták a maguk kifejezéseit. Mi már segítségül hívhatjuk a szemiotika, a logika, az egzisztencia, a klasszika-filológia, a leíró és történeti-összehasonlító nyelvészet, az analitikus nyelvfilozófia, a hermeneutika, a pszichológia, a pszichoanalízis, a szociológia és a többi, a

mezését veszi alapul (vö. Guthrie, 1962, 405), így tolmácsolja a szöveget: „Bár ez a Logosz (amit most leírni/jellemezni fogok) létezik/van/igaz mindörökké („although this Logos [which I shall describe] exists (or is true) for ever”), az emberek éppolyan képtelenek bizonyulnak a megértésére, amikor hallják, mint amilyen képtelenek voltak erre azelőtt, hogy hallották volna. Mert bár minden dolog a Logosznak megfelelően/a Logosz (mértéke) szerint jön létre, az emberek tudatlannak mutatkoznak, amikor olyan szavakat és dolgokat tapasztalnak, mint amelyeket én mutatok be, megkülönböztetve minden egyes dolgot természete szerint és elmondván, hogyan van” (Guthrie, 1962, 405). Borgmann interpretációja közel áll Guthrie-éhoz, de ő az itt létezését jelentő létigét („is”) használja a logos szó után az „exist” (‘létezik, van’) helyett: „Bár a λογος van („though the λογος is”), mint ahogy megmondtam, az embereknek sohasem sikerül felfogniuk, sem mielőtt hallották volna, sem akkor, amikor már végre meghallották. Mert bár minden e szerint a λογος szerint megy végbe, az emberek olyanok, mint a minden tapasztalat nélkül való népek („people of no experience”), még akkor is, amikor olyan szavakat és műveket tapasztalnak („when they experience such words and works”), mint amilyenekkel most én hozakodom elő, amikor minden dolog között természete szerint teszek különbséget, és kijelentem róla, mi az” (Borgmann, 1974, 4).

⁷ L. a Richard Rorty által szerkesztett híres kötet címét: „The Linguistic Turn” (Rorty, 1967). Vö. Nyíri János Kristóf szavaival: „Közhelyszámba megy az a megállapítás, hogy szellemi életünkben, a Nyugat szellemi életében egyfajta ‘nyelvi fordulat’ ment végbe. Szellemi életünk egészét a nyelv problematikája iránti érdeklődés, egy felfokozott nyelvi tudatosság hatja át” (Nyíri, 1982, 65). L. még Vekerdi László megállapítását: „A XX. századi filozófiák közismert alapítói – Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Cassirer, Heidegger, Austin, Ryle, Popper – mind a nyelv, valamilyen nyelv vizsgálatából indultak ki vagy ide érkeztek el; talán ezért is annyira nyelvközpontú a XX. századi nyugat-európai és amerikai gondolkodás” (Vekerdi, 1981, 207).

nyelvvvel közvetlenül vagy közvetve foglalkozó tudomány eredményeit – feltéve, hogy kiismerjük magunkat a nyelvről szóló fejtegetések soha véget nem érő sűrűjében. A ma forgalomban lévő elméletek, elképzelések és meghatározások legalább olyan sokféle jelentéssel ruházzák fel e szavakat: *nyelv* és *beszéd*, és legalább olyan homályossá teszik a nyelvről és a beszédről alkotott képünket, mint amilyen nehezen érthető és sokféleképpen értelmezhető – éppen a bibliai egzegézis és a klasszika-filológia eszközeivel – az ószövetségi *vajómer* és *davar*⁸, vagy a János evangéliumbeli és héraikleitoszi *logosz*⁹. Mintha Héraikleitosz szavai azóta is gúnyolnának bennünket:

⁸ Vö. Paul Ricoeur szavaival: „A Jahvének tulajdonított ószövetségi **ruah**, amit mi jobb híján „Lélek”-nek fordítunk, a Szövetség irracionális („irrational”) aspektusát jelöli; de ez a **ruah davar** is, szó (*parole*)” (Ricoeur, 1967, 51).

⁹ A János evangéliumbeli *logosz* fogalmának problémájára nézve l. pl. Dietrich Ritschl heidelbergi szisztematika-teológus véleményét: „...az Új Testamentumban és az egyházi hagyományban nem egészen világos, hogy a Jelenlévő (mint isteni létező a hívők életében) vajon – a klasszikus Szentháromságtan terminológiájával élve – a Fiú-e vagy a Lélek. És amennyiben a Lélekről van szó, nem világos, hogy vajon a Logoszt a Lélek teszi-e jelenvalóvá, aki Istenben lakozik, vagy pedig Jézus embermivolta (Jézus emberi ‘természete’). A szövegek egzegézise nem szolgál egyértelmű válasszal” (Ritschl, 1986, 172–173).

Guthrie így adja meg a héraikleitoszi *logosz* jelentéseit: „(1) az örökkévaló igazság, aminek ő (Héraikleitosz) ad nyelvi kifejezést, de ami független szavainak tényleges kimondásától”; (2) ezen igazság tárgya, az *Egy*, ami minden”; (3) „az *egy* ugyanakkor az isteni, értelmes elv is, ami körülvesz bennünket és a kozmosz rendjét létrehozza, s ami bennünk is lakozik és aminek minden rendelkezésünkre álló értelmet köszönhetünk; (4) a Logosz tűz, a forró és a száraz, s ami mibennünk kárára van, az a nedvességgel és a hideggel való érintkezés” (Guthrie, 1962, 430). Ezeket a jelentéseket Guthrie egybeveti a *logosz* i. e. 5. századi és korábbi köznyelvi jelentéseivel (vö. Guthrie, 1962, 420–424).

Borgmann így fogalmaz: „A nyelv Héraikleitosz filozófiájában még mindig egy a világrénddel, a természettel, a isteni eredetével, a törvényszerűséggel és az emberi értelemmel. A ‘logosz’ mindezen dolgok helyett áll” (Borgmann, 1974, 13).

Kövendi Dénes interpretációi a logoszról: „örök Értelem, mely az

*Amivel (az emberek) legfolytonosabban érintkeznek, a logoszsal ezzel meghasonlásban vannak, és amibe naponta belebotlanak, az nekik mintha idegen volna.*¹⁰

A *Kezdetben volt a logosz* tehát több szempontból is alkalmas, hogy vele kezdjük a nyelv és beszéd vizsgálatát. Egyrészt tartalmazza magát a *kezdet* szót, és – mivel épp a *kezdőmondat* feladatát bizzuk rá – önmagára visszamutatva fejezi ki, hogy csak vele kezdődhet minden nyelvvél és beszéddel kapcsolatos fejtegetés. Ugyanakkor össze is foglalja a problémát, amiből a nyelvről gondolkodás kibontakozott, időhatározós állítmánya (*kezdetben volt*) pedig emlékeztet, hogy már az ókorban is valami „ösi”, eredendő, „öröktől fogva létező” megnevezésére szolgált alanya, a máig rejtélyes *logosz*. Ez a sokféle értelmezést megengedő és követelő *logosz* nem hagyja majd feledésbe merülni, hogy milyen szerencsésen és szerencsétlenül gazdag tartalmú ez a rejtély. Kiinduló mondatunk nem csupán egy ókori gondolatot idéz tehát, hanem a nyelv egész problematikájának is metaforája lesz. Ilyenformán a benne szereplő *logosz* jelentése is általánosul és a szót ‘gyorsírási’ beszédmódnak is felfoghatjuk, ami úgy áll egy sereg megválaszolatlan kérdés helyett, ahogyan például a *tér* és *idő* fogalmai számtalan tisztázandó probléma helyett a modern fizikában.¹¹

egész világból, minden jelenségből beszél”, „örök törvény”, mely szerint az emberek „öntudatlanul élnek”, „az Isten, az örök értelem, mely csak jeleket ad”; annak „elismerése, hogy minden egy” s az egység abban áll, hogy „minden tűz, tűzserű – hamvadó lobogás, romolva épülő” és „épp a széthúzó, az ellentétes az, ami egy; ellentétes feszültségű a világban mutatkozó harmónia, mint az íjé és a lanté” (Kövendi, 1936, In: Hérakleitosz, 1983, 13).

Újabban Zsilka János elevenítette fel Hérakleitosz tanait. A mondat és a jelentés belső szerkezetét vizsgálva érdekes hasonlóságokat fedezett fel kutatási eredményei és az epheszoszi bölcs tanítása között. Zsilka elsősorban a *palintonia* hérakleitoszi fogalmát elemzi, de a logosz-fogalom is új megvilágításba kerül azáltal, hogy a megközelítés módja nem csupán bölcséleti és filológiai, hanem nyelvészeti is (vö. főképp Zsilka, 1988, 425–437).

¹⁰ Vö. pl. Fercsik (1977), 26–27.

¹¹ Hérakleitosz (1983), 27.

A NYELV VIZSGÁLATÁNAK HÁROM LEHETSÉGES MÓDJA

Nyelvészeti-nyelvfilozófiai tanulmányaim hamar meggyőztek, mennyire nehéz eligazodni a nyelvről gondolkodás történetében, és kezdeti kudarcaim arra készítettek, hogy legalább a nézőpontokat rendszerezem, amelyekből a nyelv vizsgálatát megkísérelték. A rendszerezés természetesen csak a már megismert szemléletek függvénye lehet, s a sokféle véleménnyel ismerkedve szinte a végtelenségig folytatható. Mégis felsejlett három alapvető szemléleti kategória: a nyelv *ismeretelméleti* (episztemológiai), *erkölcsi* (etikai) és *lételméleti* (ontológiai) felfogása. E szavak elárulják, hogy az így csoportosított nézeteket alapvetően a filozófiához tartozónak érzem, s többségük valóban azon a tudományterületen született meg, amit többen tartanak filozófiának, mint például szigorú értelemben vett nyelvészetnek vagy irodalomtudománynak. Még mindig a filozófia – hajdan a „tudományok tudománya”¹² – tűnik a legalkalmasabbnak, hogy terminusaival segítségünkre legyen, ha általános megnevezést keresünk olyan közös problémaköröknek, melyeket immár több specializálódott szaktudomány saját szempontjai szerint és egymástól többé-kevésbé függetlenül vizsgál. A hármas felosztást természetesen nem tekintem véglegesnek és általános érvényűnek: a kategóriák feladata csupán annyi, hogy a tájékozódás irányát jelezzék.

¹² Vö. pl. Pauler (1921), 9.

A NYELV ISMERETELMÉLETI (EPISZTEMOLÓGIAI) FELFOGÁSA

A nyelvben ismeretelméleti kategóriát lát, aki arra tartja első-sorban alkalmasnak, hogy vele valamilyen tudást szerezzen vagy közöljön a valóságról. Az „ismeret” és „tudás” szavakat itt a legtágabb értelemben használom, tehát nem csupán tudományos ismeretet értek rajtuk, hanem bármilyen tartalmat, információt, aminek általuk birtokába juthatunk. Arra a kérdésre, hogy a nyelv a tudás megszerzésében és közlésében milyen szerepet játszik, a sok lehetséges válasz közül kettőt fejték ki bővebben, hogy így érzékeltessem, mit értek a nyelv ismeretelméleti megközelítésén. Ehhez segítségül hívom az egyik legelső nyelvről szóló eszmecsereinek, a „nyelvről való görög gondolkodás alapművének”¹³, Platón *Kratülosz*ának néhány gondolatát.

A dialógusban arról folyik a vita Szókratész, Hermogenész és a címadó Kratülosz között, hogy vajon alkalmasak-e a szavak arra, hogy belőlük ismerjük meg a valóság dolgait, vajon közlik-e, kifejezik-e pusztán maguk a nevek (a dolgok megnevezései) a dolgok lényegét, a dolgok *állandó lényegét*¹⁴, amit – Szókratész szavai szerint – „nem mi határozunk meg, és ami nem a mi tetszésünkhöz, látásmódunkhoz igazodik, hanem önmagában a saját meglevő lényege szerint független”¹⁵, vagy pedig a szavak, ha mondanak is valamit a dolgokról, megbízhatatlanok, sőt, félrevezetőek a valóság megítélésében, és így nincs más módja a dolgok megismerésének, mint a valóság közvetlen vizsgálata: a dolgokat önmagukból kell ‘megtudni’ és megérteni, tudatosan figyelmen kívül hagyva, ahogyan a

¹³ Gadamer (1984), 284.

¹⁴ Vö. Platón: *Kratülosz*, 439a, 435e, 393d. A dialógust Szabó Árpád fordításában idézem (Platón, 1984, I. kötet, 727–851).

¹⁵ *Kratülosz* 386e.

szavak a dolgot mutatják, „ismerik”, „jellemzik”, „megítélik”.¹⁶

A két nézet szembeállítására azért van szükség, hogy eldönthető legyen Hermogenész alapkérdése: miben áll a szavak *helyessége, valódisága (orthotész)?*¹⁷ Ha „mindegyik [név] a dolgok lényegét juttatja kifejezésre”¹⁸ – ahogyan azok vallják, akik már maguknak a szavaknak ismeretközlő tartalmat tulajdonítanak –, akkor „minden dolognak természettől fogva van helyes, valódi neve”¹⁹. A dolgok lényegét közvetlenül a névadó, a megnevezés alkotója juttatja kifejezésre oly módon, hogy „minden dolognak természettől meglevő nevét”²⁰, azaz a név ideáját, ősképet²¹ veszi figyelembe, s ezt az ideát valósítja meg „hangokban és szótagokban”²² (a tényleges, tagolt hangokban). A névadó feltételezi, hogy a dolgok ideáját (ősképet), azaz a dolog lényegét leginkább a név ideája fejezi ki.²³ A név *ideájára* a dolgok ideáját (ősképet, lényegét) azonban végső soron már maga a *természet* képezi le. Az, hogy a dolgoknak természettől van nevük, azt jelenti, hogy végeredményben a természet valósítja meg a név ideájában a dolog ideáját,²⁴ s bár ezek szerint a tényleges hangokból és szótagokból álló név a dolgok lényegét csupán áttételesen jeleníti meg – azáltal, hogy

¹⁶ Vö. *Kratülosz* 436c-d és 439b.

¹⁷ Vö. Gadamer (1984), 284 és Szabó Árpád jegyzetével: „helyessége, valódisága – a görög szövegben egy szó. Minthogy a magyar ‘helyesség’ annak, aki Platón-t csak magyarul olvassa, nem elég világos, jónak láttam a kissé talán tautologikus körülírást” (Platón, 1984, I. kötet, 1143–1144).

¹⁸ *Kratülosz* 422d, l. még 428e.

¹⁹ *Kratülosz* 383a.

²⁰ *Kratülosz* 390e.

²¹ *Kratülosz* 390e. Az *idea és az őskép* szavak a fordításban azonos jelentésben szerepelnek, vö. pl. *Kratülosz*, 389c.

²² *Kratülosz* 390e.

²³ A „dolog lényege” és a „dolog ideája” (ősképe) kifejezések azonos jelentésére nézve l. Borgmann (1974), 27.

²⁴ L. *Kratülosz* 389b.

a névalkotó tekintettel van a név ideájára, amibe a természet már belehelyezte a dolog lényegét –, az áttételen keresztül mégis maga a *természet* tanítaná nekünk ezt a lényegét. Ez, a filozófust hatalmas reményekre feljogosító kilátás ragadja Szókratészt abba az etimológiai mámorba, ahol hősök és istenek neve után fontos – a „legnagyobb és legszebb”²⁵ – filozófiai fogalmakat (igazság, hazugság, létező, név) vizsgál, hogy így, a neveken át tudjon meg minél többet e dolgok lényegéről.

Ha azonban „a név helyessége csak konvenció”²⁶, akkor a név maga nem tanít semmit, s „csak azoknak jelent valamit, akik ebben megegyeztek, és már előbb ismerték a dolgokat.”²⁷ Ekkor a nevek helyessége csupán abból a szempontból jellemezhető, hogy a beszélők az egyezménynek megfelelően használják-e őket.

Az utóbbi álláspont mindenképpen megköveteli, hogy a dolgokat önmagukban ismerjük meg, a névre hivatkozás nélkül. Ezt a felfogást értjük meg hamarabb, hiszen igen közel áll a 20. század Saussure nyomán²⁸ vallott, a nyelvi jel *önkéntességéről* szóló tanaihoz. Platón végül is nem dönti el, hogy „az emberek a dolgokat valamiféle hangot adva *megegyezés alapján*, konvencionálisan jelölik”-e, vagy van a neveknek „valami természetes helyessége, valóságosága.”²⁹ Annyi azonban nyilvánvaló, hogy Szókratész-Platón híres ideatanát készíti elő a dialógusban, amit – többek között – majd az *Állam* hetedik könyve tárgyal.³⁰ A *Kratülosz* a jellegzetes platóni *apóriával* (megoldatlansággal, kiúttalansággal)³¹ végződik, ami a kérdés további vizsgálatára ösztönzi a vita résztvevőit.

²⁵ *Kratülosz* 421a.

²⁶ *Kratülosz* 433e.

²⁷ *Kratülosz* 433e.

²⁸ Vö. Saussure (1967), különösen 93–94.

²⁹ *Kratülosz* 383a-b.

³⁰ Platón (1984), II. kötet, 514a–518a.

³¹ Az *apóriára* nézve l. Falus Róbert Bevezetőjét a *Prótagorasz* c. dialógushoz, Platón (1984), I. kötet, 1130.

SZÓKRATÉSZ:

Még a megismerés lehetőségét sem tételezhetjük föl, Kratülosz, ha minden változik, és semmi sem állandó. Mert maga a megismerés, ha nem változik abban, hogy megismerés, maradandó és létező lenne a megismerés. Ha pedig maga a megismerés fogalma is változnék, hamarosan a megismerés más formájára változnék és nem lenne megismerés. Ha meg mindig változik, sohasem lenne megismerés. Ennek alapján nem lenne aztán a megismerésnek sem alanya, sem tárgya. Ha pedig van megismerő és megismerhető, van szép és jó, és van ugyanígy minden egyes létező, akkor ezek szerintem nem is hasonlóak ahhoz, ahogy az előbb mondtuk, a folytonos mozgáshoz. Hogy persze így van-e, vagy amúgy, ahogy Hérakleitosz hívei és még sokan mások állítják, nem könnyű dolog kivizsgálni. De hát józan eszű emberhez nem illenék, hogy magát és lelkének ápolását a nevekre bizza, higgyen nekik és a névadóknak; csökönyösen kitarson, mintha tudna valamit, önmaga és a dolgok fölött mondjon ítéletet, hogy semmi sem ép, minden folyik, mint a rossz fazék, vagy mint a náthás emberek, olyanok a dolgok, úgy folynak és csöpögnek.

Talán tényleg így van ez, Kratülosz, de az is lehet, hogy nem. Bátran és alaposan kell hát vizsgáldni, és nem kell túl gyorsan elfogadni akármit. Hiszen fiatal vagy még! Kutass, és ha találsz valamit, mondd el nekem is.³²

Én is azt teszem, amit Szókratész javasol: továbbgondolom a vitában szereplő két nézetet, hogy most már világosan lássuk: a nyelvvel tudást közlünk, illetőleg szerzünk a valóságról.

³² *Kratülosz* 440a-d. Gadamer igen meggyőzően érvel amellett, hogy Plátón egyik álláspontot sem fogadja el, hanem a két nézet gúnyos-ironikus lejárásán át közös előfeltevésüket kérdőjelezi meg (vö. Gadamer, 1984, 285).

A konvencionalista (a nyelvi jel önkényességét valló) álláspont szerint a szó denotáló, referáló, „rámutató” eszköz, pusztán jel, amikor a szó a dolgok helyett áll és egy emberi egyezmény (szokásrendszer) alapján utal rájuk, s hogy az utalás éppen mire történik, csak az tudhatja, aki ismeri az egyezményt. Állíthatjuk-e ebben az esetben, hogy a nyelv *ismeretet közöl*? Csak abban az értelemben, hogy ilyenkor valójában *mi* közöljük ismereteinket valakivel a nyelv *által*, ő pedig így, a nyelv közvetítésével megszerezheti azt. A nyelv tehát olyan értelemben „közöl ismeretet”, hogy jeleivel rögzíti, hordozza, másokkal (esetleg saját magunkkal) tudatja, amit mi a dolgokból a nyelvtől függetlenül megismertünk, mert éppen ez az ismeret a nyelvi jelek által hordozott „üzenet”: egy bizonyos ismeret lesz az a bizonyos „dolog”, amire a nyelvi jelek vonatkoznak. E szerint a nyelvi jelek megannyi kis csónakhoz hasonlatosak, amikre az ismerettartalmakat egyszerűen ráhelyezük s útnak indítjuk a másik felé, következésképpen az eszköz (a „csónak”) közömbös a hordozott tartalmat illetően. Ennek az álláspontnak egyik legismertebb, legtöbbször idézett³³ újkori képviselője a 17. század végének angol filozófusa, John Locke, aki az *Értekezés az emberi értelemről* című fő művének harmadik könyvében (II. fejezet, 1. és 2. paragrafus) a következőket írja:

Minthogy (...) a társadalom kényelmei és előnyei a gondolatok közlése nélkül nem biztosíthatók, szükséges volt, hogy az ember külső, érzékelhető jeleket találjon, ame-

³³ Péter Ágnes az angol romantika nyelvfelfogását roppant eleganciával megrajzoló könyvében joggal írja – Kelemen Jánosra hivatkozva –, hogy „a tizenhetedik-tizennyolcadik századi nyelvelméleteket – pozitív vagy negatív értelemben – Locke szelleme inspirálta, sőt állíthatjuk, a locke-i hagyomány jelentősége olyan meghatározó volt, hogy hosszú időn át, (...) bizonyos értelemben a mai napig, „a vele folytatott viták képezik a nyelvre vonatkozó lényegi kérdésvetések kibontásának és esetleges átalakulásainak tulajdonképpeni keretét” (Péter, 1996, 29–30). (Péter Ágnes idézetének leelőhelye: Kelemen, 1977, 88.).

lyek révén azok a láthatatlan ideák, amelyekből a gondolatai felépülnek, másokkal közölhetőek legyenek. Erre a célra mind a bőség, mind a gyorsaság szempontjából semmi nem volt alkalmasabb azoknál a tagolt hangoknál, amelyeknek könnyű és változatos alakítására az ember képesnek találta magát. Így megérthetjük, miképpen jutottak ahhoz a szavak, amelyek természetüknél fogva oly alkalmasak erre a célra, hogy az emberek ideáik jelei gyanánt használják őket. Ez nem valamiféle természetes kapcsolat révén történt,³⁴ amely bizonyos tagolt hangok és bizonyos ideák között állna fenn, mert akkor az embereknek csak egyetlenegy nyelvük volna. Önkényes egyesítés volt ez, amellyel valamely szó természetesen módokon vált az adott idea jegyév. (...) Ezeket a jegyeket az emberek arra használják, hogy gondolataikat saját emlékezetük számára maguknak feljegyezzék, vagy arra, hogy ideáikat kivigyék és feltárják mások szeme elé. A szavak a maguk elsődleges és közvetlen jelentésükben semmi egyebet nem képviselnek, mint a beszélő elméjében levő ideákat, akármilyen tökéletlenül vagy gondatlanul vannak is az ideák összeszedve azokról a dolgokról, amelyeknek ábrázolatául tekintjük őket. Az ember azért beszél a másik emberhez, hogy megér-

³⁴ Locke az első fejezet 5. paragrafusában elismeri, hogy „első jelentésben a lélek lélegzet, az angyal küldött” és – mint írja – nem kételkedik abban, hogy „ha vissza tudnánk menni a szavak forrásáig, minden nyelvben azt találnánk, hogy érzékeink körébe nem tartozó szavak elsődlegesen érzékelhető ideákra alakultak.” Ez azonban Locke szerint valamiféle, a történelem kódéba vesző ‘ősállapot’, amikor is „a természet” „az embereknek” „a dolgok elnevezésében” éppen avégből „sugalmazta” „észrevétlenül” „tudásuk forrásait és alapelveit”, hogy az „érzékeik körébe nem eső ideáknak másokkal való megismertetésére azoknak nevet adjanak”. (Locke, 1979, II. kötet, 10, kiemelés tőlem). A természet tehát Locke szerint kétségkívül az ember ‘tanítómestere’ a névadásban, de a nyelv kiteljesedésére épp az a jellemző, hogy a megnevezett dolog és a név közötti – például hangutánzás révén – megteremtett kapcsolat feledésbe merül.

*tesse magát. Beszédének az a célja, hogy a hangok mint jegyek ismertté tegyék ideáit hallgatója előtt. A szavak a beszélő ideáinak jegyei. Senki sem alkalmazhatja őket jegyek gyanánt közvetlenül másra, mint a saját elméjében levő ideákra.*³⁵

Locke, mint látjuk, a nyelv konvencionalista felfogását azonnal összekapcsolja az ún. „privát nyelv koncepcióval”, mely szerint a szavak (a jelek) semmi másra nem vonatkoznak, mint az éppen adott beszélő egyén elméjében élő ideákra (tulajdonképpen az individuum érzéki adataira, illetve gondolati tartalmaira). Ez az összekapcsolás nem szükségszerű, bár a nyelvelmélet történetében gyakran előfordult. A „privát nyelv” kérdéskörére Ludwig Wittgenstein kapcsán még visszatérek – most annak a belátása a legfontosabb, hogy a locke-i érvelés szerint a nyelvnek semmiféle köze nincs az általa közölt ismeret megbízhatóságához. A szavak és dolgok között „természeti” kapcsolatot feltételezők éppen ezért ragaszkodnak álláspontjukhoz: számukra a Locke fejtegetéséből logikusan eredő probléma nem probléma, hiszen nem csupán azt a tételt fogadják el, hogy a nyelv alkalmas ismereteink rögzítésére, hordozására és közlésére³⁶, hanem ennél is tovább mennek, és a nyelvet a megismerés közvetlen eszközeként is számon tartják, úgy tekintve a szóra, mint ami önmagában is képes ismeretet közölni az általa ábrázolt dologról.

A konvencionalista, locke-i álláspontnak tehát az ismeretek megbízhatóságára vonatkozóan egy nyelvtől független kritérium után kellett néznie, s ez – természetesen – mindenkor az

³⁵ Locke (1977), II. kötet, 11–12.

³⁶ Vö. „A nevek fölé emelkedés csupán azt jelenti, hogy a dolgok igazsága nem magában a névben rejlik. Nem azt jelenti, hogy a gondolkodás nélkülültni tudná a név és a logosz használatát. Platón mindig elismerte, hogy szükség van a gondolkodás ilyen közvetítéseire, bár mindig túlhaladhatónak kell tekinteni őket” (Gadamer, 1984, 300, 1. még Gadamer. 1984, 295).

igazság és a hamisság örök kérdéseinek taglalásába torkollott: a nyelv megbízhatóságáról és egyáltalán ismeretről csak akkor van értelme beszélni, ha eldönthető erről az ismeretről, hogy igaz-e vagy hamis. Mint láttuk, a „természetes” kapocs hívei számára annak az ismeretnek az igazságát, amit a szó az általa ábrázolt dologról mond – legalábbis részben – maga a természet garantálja: a természet jóvoltából a szóban a valóság egy darabjának, a dolognak a tőlünk független lényege jut – szó szerint – szóhoz. A konvencionalista tábor ezzel szemben úgy próbál eleget tenni az éppen a konvencionalizmusból fakadó parancsnak, mely a nyelvtől független igazság-kritériumot követel, hogy immár nem a szót tekinti a nyelv alapegységének – ahogyan a „természeti” kapocs hívei ezt még bátran megtehetik. Ha ugyanis a szó csupán jel, akkor a szó önmagában – ahogyan erre már Arisztotelész a *Kategóriákban* és a *Hermeneutikában* figyelmeztet³⁷ – sem nem igaz, sem nem

³⁷ „Önmagában véve, illetve önállóan mondva e szavak [*ember, ló, kétkönyöknői* stb.] egyike sem foglal magában állítást; csak egymáshoz kapcsolásuk révén jön létre állítás. Hiszen világos, hogy minden állítás vagy igaz, vagy téves, míg a minden kapcsolat nélkül kimondott szavak – pl. *ember, fehér, fut, győz* – se nem igazak, se nem tévesek” (Aristotelész: *Kategóriák*. In: Aristotelész. 1979, 18). „Miként a lélekben van olyan gondolat, amely se nem igaz, se nem téves, máskor pedig e kettő közül valamelyik feltétlenül vonatkozik rá, úgy van a beszédben is. Hiszen az igazság és a tévedés a kapcsoláson és a szétválasztáson múlik. Nos, a névszók és az igék önmagukban véve kapcsolás és szétválasztás nélküli gondolathoz hasonlóak; pl. *ember, fehér* – amikor semmit nem teszünk hozzá – egyáltalán nem téves és nem igaz. Ennek bizonyítéka: *kecskeöz* is kifejez valamit, de sem nem igaz, sem nem téves, ha nem tesszük hozzá azt, hogy *van, vagy hogy nincs*, akár általában, akár időben értve.” (Aristotelész: *Hermeneutika*. In: Aristotelész, 1979, 73). A fenti idézetek és az egész bekezdés felveti a *mondat, a kijelentő mondat és az állítás* viszonyának ősi problémáját, különösképpen azért, mert „Arisztotelész-nél még hiányzik az állítás és a kijelentő mondat megkülönböztetése” (Pólos–Ruzsa, 1988, 21). Könyvemben itt – hogy a nyelv ismeretelméleti megközelítésének keretein belül maradjak – a szimbolikus logika és az ebből kinövő logikai (igazságérték) szemantika hagyományát követem: *mondaton* ‘kijelentő mondat’-ot értek, *állításon* pedig a kijelentő mondat

hamis; csak az „összekapcsolt” szavaknak, a mondatoknak (kijelentő mondatoknak, állításoknak) lehet igazságértékük.

De minek alapján ítélünk a nyelv mondatai által kifejezett ismeretek igazsága felől? Mi lesz a mérce? Mikor igaz egy mondat? Az egyik legősibb és legnevezetesebb filozófiai problémához érkeztünk. A mérce keresésének története szinte a filozófia történetével azonos. Annyi azonban bizonyos: abból a tényből, hogy a mércét egyáltalán keresni kell, következik, hogy nincs azonnal és önmagától adódó kritérium az állítások igazságértékének megállapításához. Vannak mondatok (pl. *Ha Othello beleszeretett Desdemónába, akkor Othello szerelmes. A fekete már fekete* stb.), amelyeknél úgy tűnik, magának a mondatnak a tartalma (jelentése) garantálja az állítás igazságát. Bár ezeknek a mai nyelvfilozófiában – Immanuel Kant és a Bécsi Kör filozófusainak nyomán – „analitikusan igaz”-ként számon tartott mondatoknak az igazságkritériuma sem problémamentes³⁸, még nehezebb annak eldöntése, mi legyen az

‘információtartalmát’ (vö. Pólos–Ruzsa, 1988, 20–21). Szigorú értelemben véve – a fenti tradíció tanítása szerint – csak az *állításoknak* lehet igazságértékük, azonban egyúttal kihasználom azt a lehetőséget is, hogy mind a logika, mind a logikai szemantika megengedi, hogy az állítást kifejező (kijelentő) *mondatokról* úgy beszéljünk, mint amik lehetnek igazak, illetve hamisak. (vö. Pólos–Ruzsa, 1988, 21 és Kempson, 1977, 36). Természetesen még a logikai tradíció képviselői között is vannak olyanok, akik *mondat és állítás* megkülönböztetését – nyomós indokok alapján – minden körülmények között fenntartják, pl. „nem beszélhetünk a *mondat* igaz vagy hamis voltáról, csak arról, hogy valamely igaz vagy hamis kijelentés kifejezésére használják.” (Strawson, 1950, In Copi–Gould, 1985, 176).

³⁸ Vö. „Analitikusan igaz mondatok az olyanok, mint például az (5)–(8), ezeket általában úgy tartjuk számon, mint amik a jelentésüknel fogva igazak:

(5) Ha János agglegény, akkor János sohasem volt nős.

(6) Ha János hazafutott, akkor bizonyosan hazament.

(7) Ha János az állomásig kergette Vilit, akkor János követte Vilit az állomásig.

(8) A vénkisasszonyok meg nem házasodott asszonyok. (Kempson, 1977, 311. Vö. még Cooper (1973), 164. Ugyanakkor, az analitikus-

igazság mércéje azon mondatok esetében, ahol az állítás tartalma bizonyosan nem tehető önnön igazságának döntőbírájává (pl. *Othello feleségül vette Desdemonát. A kendő a velenceiek hadnagyánál, Cassiónál van* stb.). A mindennapi életben – sőt, a logikában is – az ilyen mondatokat általában akkor fogadjuk el igaznak, ha a mondat tartalma megfelel a valóságnak: a mondat igazságát a világ tényeivel tartjuk visszaigazolhatónak.³⁹

De hányféle értelemben beszélhetünk valóságról? Mi számít ténynek? Hogyan használható az állítás által kifejezett ismeret igazságának próbájaként az a másik ismeret, amit az előbb „a világ tényé”-nek neveztünk? Bizonytalanságunk jelzi,

szintetikus szembeállítás nehézségeire nézve I. Kempson (1977), 23–43, Cooper (1973), 161–173 és különösen W. O. Quine harvardi professzor klasszikus cikkét: „*Az empiricizmus két dogmája*” („Two Dogmas of Empiricism”, In Quine 1953, 1961, 20–46, I. még később, a főszövegben is). A Quine cikkére adott válasz sem érdektelen: Paul Grice–P. F. Strawson: „*In Defence of a Dogma*” („Egy dogma védelmében”, In: Grice, 1991, 196–212). A probléma egyik legjobb, tömör összefoglalása John Searle-től származik: Searle (1969), 5–12.

³⁹ Vö. „Egy állítást igaznak mondunk, ha információtartalma tökéletesen megfelel a valóságnak (a tényeknek), és hamisnak mondjuk ellenkező esetben.” (Ruzsa, 1984, 16). Természetesen a logikának nem feladata a szigorú értelemben vett episztemológiai és ontológiai kérdések vizsgálata; a logika – mondhatjuk itt a közvetlen célunknak alárendelt elnagyoltsággal – annyit mond: „amennyiben (feltéve hogy) ez a mondat igaz, akkor ez és ez következik belőle”. Az olyan kérdéseket, hogy végül is hogyan győződünk meg a mondat *tényleges* igazságáról, vagy hogy egyáltalán „mi az, hogy igazság”, a logika hagyományosan átengedi más filozófiai diszciplínáknak – a logika, végső soron, az emberben élő (intuitív) igazságfogalmat *alkalmazza és nem magyarázza*.

Figyelemre méltó – és talán nem is véletlen – hogy Bertrand Russell, a 20. század egyik legnagyobb hatású elméleti logikusa (sokáig Ludwig Wittgenstein barátja és tanítómestere) az „úgy/azt gondolja/ gondolom (véli/vélem, hiszi/hiszem stb.)”-típusú predikátumok igazságfeltételeinek tárgyalásakor több ízben is a következő példát használja: „Othello believes that Desdemona loves Cassio” (‘Othello azt hiszi, hogy Desdemona szerelmes Cassióba/szereti Cassiót’ (vö. Russell, 1912, 1959, 72–75 és Russell, 1956, 216–228).

hogy ez a legkézenfekvőbbnek tűnő „igazság-próbánk” is mennyire ingatag, s mennyire ki vagyunk szolgáltatva annak, hogy igaz ismereteket hamisnak fogadjunk el, és megfordítva. W. O. Quine professzor, aki nem csupán az emberben élő intuitív igazságfogalom logikai alkalmazásával foglalkozott, hanem a logika ismeretelméleti-lételeméleti alapjaival is, a következőképpen fogalmazza meg az imént említett nehézségeket az *Empiricizmus két dogmája* című esszéjében, ami a 20. század egyik legnagyobb hatású filozófiai írásának bizonyult:

Mi hát akkor (...) a természete annak a viszonynak, ami az állítás és azon tapasztalatok között van, melyek az állítás megerősítése mellett, illetve ellen szólnak?

A legnaivabb felfogás szerint a viszonyt a közvetlen adatközléssel [beszámolóval, tanúságtétellel – „direct report”] jellemezhetjük. Ezt a felfogást radikális redukcionalizmusnak [radical reductionalism] nevezem. Eszerint minden jelentéssel bíró mondatra úgy tekintünk, mint ami lefordítható egy olyan igaz vagy hamis állításra, ami a közvetlen tapasztalatról szól. (...) Így például Locke és Hume úgy gondolta, hogy vagy minden idea szükségképpen a közvetlen érzéki tapasztalatból származik, vagy az ily módon keletkező ideákból áll – végső soron – össze. Ezt a tanítást (...) a következőképpen fogalmazhatjuk át: ahhoz, hogy egy megnevezés [terminus, „term”] egyáltalán jelentsen valamit, vagy egy érzet-adat nevének, vagy az ilyen nevek összetételének vagy az összetétel rövidítésének kell lennie. Ebben a formájában a tanítás többértelmű marad a tekintetben, hogy érzet-adaton az érzékelés megtörténtét vagy az érzetek minőségét értjük-e; és az sem világos, hogy a nevek összetételének milyen módozatait engedjük meg. Mi több, a fenti elv szükségtelen, sőt, kibírhatatlan megszorításokat tartalmaz azáltal, hogy megnevezésről megnevezésre haladva kell az érzet-adatokat elbírál-

nunk. Ésszerűbb, ha teljes állításokat teszünk meg a jelentés alapegységének, s így még mindig annak a keretein belül maradtunk, amit radikális redukcionalizmusnak neveztem. Így teljes állítások lefordítását követelhetjük meg az érzet-adat nyelvre, és nem kell megnevezésről megnevezésre haladva fordítanunk. (...) Ezt a kiegészítést Locke és Hume (...) kétségkívül örömmel üdvözölte volna, de történetileg mégis a jelentéstan fordulatáig várattott magára, amitől kezdve az elsődleges letéteményes már nem a megnevezés, hanem az állítás. (...) A redukcionalizmus dogmája, kifinomultabb és sebezhetőbb formában, továbbra is befolyással van az empirizmus gondolkodására. Továbbra is él az a felfogás, hogy minden állításhoz, vagy minden szintetikus [nem analitikusan igaz] állításhoz hozzá kell kapcsolnunk a lehetséges érzékelési események egy meghatározott körét, s az érzékelési esemény tényleges előfordulása majd hozzájárul, vagy éppen nem járul hozzá (...) az állítás igazságának valószínűségéhez. (...)

Jelenlegi álláspontom az, hogy értelmetlen dolog, és sok értelmetlenség forrása, egy külön nyelvi és egy külön faktuális komponensről beszélni egy állítás igazságát illetően. Átfogóan értelmezve, a tudomány kettős függésben van a nyelvtől, illetve a tapasztalattól; ez a kettőség azonban nem úgy a tudomány sajátja, hogy minden egyes tudományos állításra egyenként és külön-külön lebontható volna. (...)

Mint empirista, továbbra is úgy gondolkodom a tudomány fogalmi hálójáról, mint eszökről, ami, végső soron, jövőbeli tapasztalatokat jósol meg múltbeli tapasztalatok alapján. A fizikai tárgyak fogalmilag kerülnek a képbe, alkalmas közvetítőkként – nem a definíció értelmében vett tapasztalat révén, hanem mint tovább nem bontható feltevések, amiket, ismeretelméleti szempontból, Homérosz isteneihez hasonlíthatunk. Ami engem il-

let, laikus fizikusként továbbra is a fizikai tárgyokban és nem Homérosz isteneiben hiszek; és tudományos hibának tartom, ha valaki mást hisz. De az ismeretelmélet alapjainak szempontjából a fizikai tárgyak és az istenek csupán fokozatban különböznek és nem minőség dolgában. Mindkét entitás-fajta csak mint kulturális hagyományunk által feltételezett lép be gondolati rendszereinkbe. A fizikai tárgyak mítosza ismeretelméletileg abban a tekintetben magasabb rendű a legtöbbünk számára, hogy hasznosabb eszköznek bizonyult, amikor egy kezelhető struktúrát igyekeztünk kidolgozni a tovatűnő tapasztalat megragadására.⁴⁰

Az igazság mércéjének eme nehézségei és bizonytalanságai azonban nem csupán az egyszerű tévedés és a tudományos téveszmék lehetőségét teremtik meg, hanem a tudatos félrevezetés és szándékos megtévesztés kísértését is: ha nincs biztos igazságkritérium, a nyelv könnyen válhat a szóval végzett mesterkedés és fondorlat, azaz a valóság manipulálásának eszközévé. Ez az egyáltalán nem rendkívüli tapasztalat vezethet a nyelv etikai (erkölcsi) vizsgálatához.

⁴⁰ Quine (1953, 1961), 38–39, 40–41, 42–44.

A NYELV ERKÖLCSI (ETIKAI) SZEMPONTÚ FELFOGÁSA

A nyelv etikai szempontú vizsgálatának előfeltétele, hogy a nyelvet ne közvetlenül annak az ismerettartalomnak a nézőpontjából közelítsük meg, amelyre önmagán át képes rávezetni, vagy amelyet rögzít, hordoz, illetőleg tudat, hiszen az ismeret önmagában erkölcsileg nem minősíthető, hanem mindeneelőtt abból a nézőpontból, amely a nyelvet olyan eszköznek tekinti, amivel etikailag már megítélhető *tettek* és *cselekedetek* hajthatók végre. Amikor tehát megállapítjuk, hogy egy mondat megtévesztő vagy félrevezető, bírálatunk közvetlen tárgya immár nem a mondat ismeret-tartalma, hanem egy valaki által végrehajtott tett, az ismeretközlés; az ismerettartalom csupán a tette vonatkozó ítélet hivatkozási alapja.

A nyelv etikai szempontú megközelítése mindig abban a tágabb vizsgálati keretben kapott helyet, amely a *logosz*t mint beszédet, mint kommunikációt,⁴¹ mint emberi tevékenységi formát,⁴² mint viselkedési módot,⁴³ mint a nyelv jel- és szabályrendszerének helyhez és időhöz kötött felhasználását,⁴⁴ mint emberi cselekvésfajta⁴⁵ tette meg az elemzés közvetlen tárgyának. Annak pedig, hogy a *logosz* mint cselekvés kerül megítélésre, két következménye van.

⁴¹ Vö. „Egy nyelvet beszélni nem más, mint beszédaktusokat végrehajtani”; „mindenfajta nyelvi kommunikáció nyelvi aktusokba torkollik” (Searle, 1969, 16).

⁴² Vö. „A beszéd viszont egyéni akarati és értelmi aktus” (Saussure, 1967, 31), és: „A nyelv (...) ‘cselekvési mód’, nem a ‘gondolatok ellenjegyzése’” (Palmer, 1981, 51).

⁴³ Vö. „Nyelvet beszélni annyit tesz, hogy az ember egy (igen bonyolult) szabályrendszer által kormányzott viselkedésforma részesévé válik” (Searle, 1969, 12).

⁴⁴ Vö. Telegdi (1977), 70–76.

⁴⁵ Vö. Searle (1969), 16.

Egyfelől kiderül, mennyire sokféle tett (ígérés, fenyegetés, parancsolás, utasítás, tanácsadás, rábeszélés, könyörgés, bocsánatkérés, gratuláció, állásból való felfüggesztés, megkezesztelés stb.) hajtható végre a nyelv mondataival; így – mint ahogy erre már fentebb utaltam – a nyelv és az ismeret viszonyát felvető problémakör státusa is átértékelődik: az episztemológiai kérdés a nyelvvel végrehajtható cselekedetek egyik alesetének, az ismeretközlés (állítás, kijelentés) problémájaként kerül vizsgálat alá. Másfelől a *logosz*nak mint cselekvésnek a megítélési szempontjai azonosak lesznek azokkal a szempontokkal, amelyekből egy tettet általában értékelünk: ki, hol, mikor és miért cselekszik és mire milyen hatással van ez a cselekvés? Így az elemzésnek az elhangzó mondat tartalmán kívül figyelembe kell vennie a beszélő és a hallgató viszonyát, és a beszédcselekvést körülölelő szituációt is.

A *logosz* etikai vizsgálatára először az ókori Görögországban és Rómában került sor, kezdetben a közélet, a politika és a jogi eljárások nélkülözhetetlen részét képező retorikai gyakorlat körüli viták kapcsán, később a szónoklattanok elméleti keretei között. A nyelv iránti etikai érdeklődés két okból kerülhetett a figyelem középpontjába. Egyrészt a retorika önmagát mint a rábeszélés, a meggyőzésre törekvő beszéd *technéjét* (mesterségét, művészetét),⁴⁶ tehát mint a nyelvvel való cselek-

⁴⁶ Vö. „Az első rendszeres retorikát Szicília görög városaiban fejlesztették ki, i. e. 471 és 463 között, amikor is a türannoszok, más törvénytelen üzemek mellett, a birtokokra is rátették a kezüket. A tulajdonjog visszaszerzése elképzelhetetlen volt a törvény előtti megfelelő képviselő és általános pereskedés nélkül, és egy bizonyos Korax és társa, Tiziasz dolgozta ki a jogi viták első rendszeres módszerét Szirakuzában.” „Többek között Tiziasznak tulajdonítják a retorika ama definícióját, mely szerint az a rábeszélés *демиургоза*, azaz mestersége” (Vickers, 1988, 6).

„A régi szicíliai meghatározás – ‘a rétor a rábeszélés mestere’ (*πειθους δεμιουργος*) – arra emlékeztet, hogy a retorika a természetes ékesszólás mellé mint ‘technika’ került.” (Ricoeur, 1977, 10). „Nem kétséges, hogy a retorika olyan régi, mint a filozófia; a hagyomány úgy tartja, hogy Empedoklész találta fel.” (Ricoeur, 1977, 323). Vö. még Adamik (1982), 269–272, Platón: *Gorgiász*, 453a és 462b–466a (In Platón,

vés egy fajtájának módszeres vizsgálatát⁴⁷ definiálta, ezért mindig is külön kellett választania a valódi meggyőzés tisztességes és a látszat-meggyőzés tisztességtelen eszközeit,⁴⁸ és állást kellett foglalnia abban a kérdésben, hogy képviselhet-e a rétor becstelen ügyet. Másrészt a retorika körüli első, Platón korabeli viták éppen egy igen fontos etikai kérdéssel, az ifjúság nevelésével kapcsolatosan robbantak ki:⁴⁹ vajon a retorika

1984, II. kötet, 471–642) és Platón: *Phaidrosz*, 259e–274b (In Platón, 1984, II. kötet, 713–807).

L. még: „Fogadjuk el, hogy a retorika olyan képesség, mely minden egyes tárgyban feltárja a meggyőzés lehetőségeit” (Arisztotelész, 1982, 1355b).

„Az ékesszóló (eloquens) szónok (rhétor) tehát (...) az lesz, aki a Forumon s a közügyeket illető kérdésekben meggyőzően, fület gyönyörködtetően, megindítóan beszél. A meggyőzés alapvető feltétele a szónoklatnak; a gyönyörködtetés kellemes, a lelkek megindítása maga a győzelem” (Cicero: *A szónok*, In: Cicero, 1987, 224).

„A szónoknak az a feladata, hogy a szokások és törvények által a polgárok érdekében szabályozott dolgokról tudjon beszélni, s amennyire lehetséges, vívja ki a hallgatóság helyeslését” (Cornificius, 1987, 69).

⁴⁷ Vö. Friedrich Solamsen lábjegyzetével (Aristotle, 1954, 19).

⁴⁸ „Ezenkívül [a retorikának] az is feladata, hogy feltárja a valóságos és a látszat-meggyőzés eszközeit, ahogyan a dialektikáé az, hogy feltárja a valóságos és látszat-szillogizmusokat. A szofisztika ugyanis nem a képességeken múlik, hanem a szándékon. A retorikában viszont szónok lehet az egyik tudománya, a másik szándéka szerint. A dialektikában azonban szofista a szándék szerint lesz, dialektikus pedig nem szándék, hanem képesség szerint” (Arisztotelész, 1982, 1355b). Vö. még W. Rhys Roberts lábjegyzetével (Aristotle, 1954, 24). Arisztotelész szerint tehát a logikai érvekkel és a hamis érvekkel bizonyító szónokot egyaránt megilleti a *rétor* név, szemben a dialektikával (szerinte a retorika párjával), ahol a megtévesztő érvek tudatos alkalmazójának külön név jár: *szofista*. Vö. még: „Négyféle ügy van: tisztességes, becstelen, kétes és érdektelen. (...) Becstelennek tekintendő az ügy, amikor tisztességes dolgot támadnak vagy becstelen védelmeznek. Kétes az ügy, amikor részben tisztességes, részben becstelen” (Cornificius, 1987, 73, vö. 77).

⁴⁹ Vö. Vickers (1988), 8, Gadamer (1984), 301–302, Platón: *Prótagorasz*, 311b–320c (In: Platón, 1984, I. kötet, 179–194) és *Euthüdemosz*, 305b–307c (In: Platón, 1984, I. kötet, 913–916).

(szofisztika)⁵⁰ vagy a dialektika (filozófia)⁵¹ legyen-e az athéni ifjak tanítómestere. Platón ifjúkori műveinek hatalmas ívű záródarabjában⁵², a *Gorgiaszban* még kívülről, a dialektika felől intéz megsemmisítő támadást a retorika ellen, és még azt sem ismeri el, hogy *techné* (művészet) lenne, csupán *empeiriának* (jártasságnak, tapasztaltságnak) tartja,⁵³ az érett korszakban, az *Állam* után keletkezett *Phaidroszban*⁵⁴ azonban már türelmesebb, és lehetségesnek véli, hogy valaki „igazi és tökéletes szónoki művészetet” (*technét*)⁵⁵ szerezzen, és már a retorika keretein *belül* tesz különbséget a „szónoklás művészi és művészietlen módja”,⁵⁶ azaz a tisztességes és tisztességtelen retorika között.

Platón etikai fenntartásai – mindkét dialógusban – azon a felismerésen alapulnak, hogy a szónoki-nyelvi apparátus „a kettős kifejezés, az elmés mondások, a képes beszéd, a kifejezésekben a költői ékesszólás”⁵⁷ és a többi retorikai fogás függetlenedhet a rétor jellemétől és az általa képviselt igazságtól. Vagyis az a beszéd, amely „a lelket irányítja”⁵⁸, ami „meggyőződést támaszt a hallgató lelkében”⁵⁹, amelyben „a szó hatalma: lélekezvetés”⁶⁰, önmagában semmivel sem jelzi, vajon igaz vagy hamis, jogos vagy jogtalan ügy érdekében használták-e fel, s így a szavakkal való mesteri bánásmód bármilyen kérdés érdekében mozgósítható. Pedig a beszéd fegyver, általa

⁵⁰ Vö. Platón: *Prótagorasz*, 312d.

⁵¹ L. Platón, *Kratülosz*, 390c–390d és *Phaidrosz*, 265d–266e.

⁵² Vö. Falus Róbert jegyzetével (In: Platón, 1984, I. kötet, 1138).

⁵³ Vö. *Gorgiasz* 462b–466a és Adamik (1982), 273.

⁵⁴ L. Falus Róbert jegyzetét a *Phaidroszhoz* (In: Platón, 1984, II. kötet, 1246).

⁵⁵ *Phaidrosz*, 272a.

⁵⁶ *Phaidrosz*, 274b.

⁵⁷ *Phaidrosz*, 267c.

⁵⁸ *Phaidrosz*, 261b.

⁵⁹ *Phaidrosz*, 453a.

⁶⁰ *Phaidrosz*, 271d.

az ember „biztosítja uralmát mások fölött saját városában”⁶¹, „hatalmával szolgálóddá teszed az orvost, szolgálóddá a tornames-tert”⁶². Ebben áll a retorika veszélye. Platón alapkérdése tehát ismét logosz és igazság viszonya, ezúttal azonban nem a nyelv és a nyelven kívüli valóság kapcsolatának szempontjából (ahogyan ezt a kérdést a nyelv ismeretelméleti megközelítése felveti), hanem – a retorika szituációtól függő, embertől embe-
rig ható, azaz kontextuális és interperszonális jellegének meg-
felelően – a következő tényezők összefüggésének nézőpontjá-
ból: a beszélő személyes meggyőződése; igaz vagy hamis ismerete; a beszédnek, a meggyőzés és ismeret hordozójának szerepe ezen meggyőződés és ismeret átvitelében a hallgatóra; és a beszéd hatása a hallgatóra.⁶³

A logosz és az igazság ilyen szempontú vizsgálatának vég-
eredménye még több aggodalommal tölti el Platón: a retorika képes arra, hogy igazságkritériumát ne tőle független elvek alapján, hanem önmagából határozza meg. Ezt éppen kontex-
tuális és interperszonális jellegénél fogva teheti meg: mivel itt ember akar meggyőzni embert, a retorika hajlamos lesz igaz-
nak azt, sőt, csak azt elfogadni, ami a hallgatóság számára meggyőző és hihető. A hihetőség és az igazság közötti egyen-
lőségététel pedig különösen veszedelmes, mivel a szónoklatok leggyakrabban a tömeget, azaz a tudatlanokat⁶⁴ kívánják meg-
győzni. Így kerül a retorikában az igazság (*aletheia*) helyére a valószínű (*to eikos*)⁶⁵:

*Hiszen a törvényszékeken egyáltalán senki sem törődik
ezekben a kérdésekben az igazsággal, hanem csak azzal,*

⁶¹ *Gorgiasz*, 452d.

⁶² *Gorgiasz*, 452e.

⁶³ Részletesen l. *Gorgiasz*, 459d-460a.

⁶⁴ Vö. *Gorgiasz*, 459a és 455a, valamint *Phaidrosz*, 260a.

⁶⁵ Vö. Ricoeur (1977), 11 és Gadamer (1984), 317.

*hogy mi talál hitelre: ez pedig az, ami valószínű; erre kell hát ügyelni annak, aki mesterien akar beszélni.*⁶⁶

Platón szerint két feltétel teljesülése esetén kerülhetők el ezek a veszélyek és valósítható meg a valóban „művészi”, nem-megtévesztő retorika. Az első etikai: ha a szónok egyenes jellemű és erkölcsileg feddhetetlen, akkor belátja, hogy – amennyiben szükséges – „igazságtalanság elkövetése miatt saját magunkat, gyermekeinket és barátainkat is vádolnunk kell és a szónoklást erre kell használnunk.”⁶⁷ A második feltétel tulajdonképpen az etikai kondíció ismertelméleti előfeltételként értelmezhető: a szónok ne csupán a rábeszélés mestere legyen és ne a valószínűt fogadja és fogadtassa el igazságként, hanem keresse a retorikától független elvek alapján, és így ismerje meg – „már amennyire embernek ez lehetséges”.⁶⁸ Ennek egyetlen módja, ha a rétor dialektikussá, azaz filozófussá is válik, és képes „a gondolkodás két formájá”-ra, amelyben „a sokféle szétszórt dolgokat együtt látva, egy fogalomba foglaljuk, s így minden egyes fogalmat meghatározva világossá tesszük, amit éppen fejtegetni akarunk”⁶⁹, s ugyanakkor „a fogalmat ismét fajokra tudjuk tagolni, a természetes ízületek szerint, s nem igyekszünk széttörni egyik tagot sem holmi rossz szakács módjára”⁷⁰. Az ókor első, „szakszerű filozófiai alapokon nyugvó retorikájá”-nak⁷¹ szerzője, a Platón-tanítvány Arisztotelész már a szónoklattan rendszeres elméletét dolgozza ki, s a rá jellemző részletességgel, alaposítással és kategorizáló kedvvel foglalkozik azzal a „három dolog”-gal,

⁶⁶ Phaidrosz, 272e.

⁶⁷ *Gorgiasz*, 508c.

⁶⁸ Phaidrosz, 273e.

⁶⁹ *Phaidrosz*, 265c-d.

⁷⁰ Phaidrosz, 265e.

⁷¹ Adamik (1982), 275.

*amit a beszéddel kapcsolatban tárgyalni kell: az első, milyen forrásból származnak a bizonyítékok, a másik a stílussal kapcsolatos, a harmadik, hogyan kell elrendezni a beszéd részeit.*⁷²

Ez a tagolás és tárgyalásmód minden későbbi retorika számára példaértékű lesz, majdnem kanonikus érvennyel.⁷³

A szóoklás alapelveit illetően Arisztotelész tanítómesterét követi,⁷⁴ amikor a szónoki beszéd etikai vonatkozásait tanulmányozva megállapítja, hogy a beszéd nyújtotta bizonyítékok közül a legfontosabb a szónok jelleme.⁷⁵ Arra vonatkozóan azonban, hogy a szónoki beszéd érveinek két fajtája – a példa és a retorikai szillogizmus (*enthüméma*)⁷⁶ – milyen igazságra

⁷² Arisztotelész (1982), 1403b.

⁷³ Vö. Adamik (1982), 296–301.

⁷⁴ Vö. Adamik (1982), 273.

⁷⁵ „A beszéd által nyújtott bizonyítékoknak három fajtája létezik: az első a szónok jellemében van, a második a hallgatóságra tett hatásában, a harmadik pedig magában a beszédben, mely bizonyít, vagy úgy látszik, hogy bizonyít. (...) Nem igaz ugyanis az, amit néhány retorikaszerző állít munkájában, hogy a szónok megbízhatóságának nincs szerepe a meggyőzésben, sőt, azt is mondhatnám, hogy a legfőbb bizonyíték a jellem” (Arisztotelész, 1982, 1356a).

⁷⁶ Ennek bő kifejtését l. Arisztotelész (1982), 1356b. A legfontosabb mondatok: „Ami pedig a meggyőzést illeti, amelyet a bizonyítás vagy a látszatbizonyítás szolgáltat: ahogy a dialektikában [„olyan módszer, melynek segítségével minden felvetett kérdéssel kapcsolatosan érvelhetünk a valószínűség alapján” (Arisztotelész, Topika, I, 1, 100a, idézi Adamik, 1982, 233)] van egyrészt indukció, másrészt szillogizmus vagy látszatszillogizmus, ugyanúgy van a rétorikában is: ugyanis a példa megfelel az indukciónak, az *enthüméma* a szillogizmusnak, a látszathüméma a látszatszillogizmusnak. Az *enthümémát* rétorikai szillogizmusnak nevezem, a példát pedig rétorikai indukciónak. Mindenki bizonyítással érvel úgy, hogy vagy példát alkalmaz, vagy *enthümémát*; e kettőn kívül nincs más”.

„Amikor sok hasonló esettel bizonyítjuk, hogy valami úgy van, ez a dialektikában indukció, a rétorikában példa. Amikor pedig bizonyos dolgokból más, rajtuk kívül levő dolgok következnek, azért, mert azok álta-

tarthat számot, már úgy vélekedik, hogy – néhány ritkább eset-től eltekintve⁷⁷ – ez nem lehet több, mint valószínű igazság. A valószínűt (*to eikos*) azonban Arisztotelész nem a szónoki beszéd hallgatósága felől határozza meg mint ‘híhető’-t vagy ‘meggyőző’-t, hanem – vérbeli logikus módjára – a valóság, a világ tényei felől: „valószínű az, ami gyakran megtörténik; azonban nem egyszerűen az, ahogy sokan meghatározzák, hanem az, ami másképp is lehetséges”.⁷⁸

Arisztotelész tehát éppúgy a filozófia ellenőrzése alá igyekszik vonni a retorikát, mint Platón, de nem a szükségszerű igazság keresését kéri tőle számon – amelyre Arisztotelész rendszerében csupán a geometria és az „első filozófia”, a metafizika tarthat igényt –, hanem a meggyőzés retorikai és a valószínű logikai fogalmai között ver hidat: kidolgozza a valószínű *filozófiai* elméletét és a retorikát a valószínűség alapján történő érvelés módszeréhez, az általa dialektikának nevezett *techné*hez kapcsolja. Így igyekszik megelőzni, hogy a retorika a szofisztikus félrevezetés szolgálatába kerüljön.⁷⁹

lában vagy többnyire olyanok, ezt a logikában szillogizmusnak nevez-zük, a retorikában enthümémának.”

⁷⁷ Vö. „Kevés olyan szükségszerű állítás van, amelyeken retorikai szillogizmusok alapulhatnak (hiszen a legtöbb dolog, amit vizsgálunk és amiről ítéletet mondunk, másképp is lehet; ugyanis arról tanácskozunk és azt vizsgáljuk, amikre cselekedeteink irányulnak: e cselekedetek viszont mind ilyen természetűek és közülük – hogy úgy mondjam – egyik sem szükségszerű)” (Arisztotelész, 1982, 1357b).

⁷⁸ Arisztotelész (1982), 1357b. L. még *Topikában* (I, 1; 100b): „A valószínűségek olyan dolgok, amelyeket vagy mindenki elfogad, vagy a legtöbben, vagy a bölcsök, mégpedig vagy minden bölcs, vagy nagyobb részük, vagy a leghíresebbek, vagy a legtekintélyesebbek” (idézi Adamik, 1982, 234).

⁷⁹ Vö. Ricoeur (1977), 11–12. A *techné* jelentésére nézve l. „A *phüszisz* jelentését tovább szűkíthetjük, ha összevetjük a *techné*vel – ami nem művészetet és nem eljárástant jelent, hanem egyfajta tudást, a képességet a tervezésre és a szabad szervezésre, az intézmények uralmára. (...) A *techné* alkotás, építés a szándékos létrehozás értelmében” (Heidegger, 1959, 16), vö. Heidegger (1988), 93.

Arisztotelész a nyelv etikus használatát akkor látja biztosíthatónak, ha a retorika a filozófia ellenőrzése alá kerül; a nyelv etikai szempontú megközelítésének illusztrálására kiválasztott másik példa, az 1980-as évek elején körvonalazódó, Geoffrey Leech nyomán „új retoriká”-nak nevezhető diszciplína éppen két markáns nyelvfilozófiai elméletből, a beszédaktusok és a „konverzációs implikatívák” tanából nőtt ki.⁸⁰ Az új retorika annyiban új, hogy a klasszikus retorika által mindig is vizsgált szónoki beszéd mellett – sőt, annak rovására is – a nyelv használatának tanulmányozását a hétköznapi párbeszédre is kiterjeszti, és a nyelvtudomány fiatal ágának, a pragmatikának⁸¹

Gadamer így vélekedik a *technéről*: „Megcsonkítjuk a retorika értelmét, ha pusztán technikának, sőt, csupán a társadalmi manipuláció eszközeként tekintjük. Valójában minden értelmes emberi viselkedés egyik lényegi oldala. A retorikát már Arisztotelész sem technének, hanem dűnamsiznak nevezi, olyannyira hozzátartozik az ember általános meghatározásához” (Gadamer, 1984, 381). Ezzel szemben Adamik Tamás a következőket állítja: „Egy techné (mesterség, művészet, gyakorlati „tudomány”) sajátos jellegét olyan rendszer vagy módszer felfedezése biztosítja, mely megkülönbözteti azt az ösztönös ügyességtől. A retorikának megvan ez a sajátos vonása, s éppen ez az, amivel Arisztotelész a retorika techné-jellegét bizonyítja, azaz a retorika képes feltárni a meggyőző beszéd szabályrendszerét” (Adamik, 1982, 233). L. még Arisztotelész (1982), 1354a. *Mesterség (techné) és tudomány (épisztemé)* megkülönböztetéséről és viszonyáról az *okosság*hoz, a *bölcsesség*hez és az észhez I. Aristotle (1926, 1982), 331–373.

⁸⁰ A beszédaktus-elmélet („speech act theory”) atyja kétségkívül J. L. Austin (Austin, 1961, 220–229 és Austin, 1962), továbbfejlesztése pedig John Searle érdeme (elsősorban Searle, 1969, 1979a, 1983, 160–173, 197–230). A konverzációs implikatívák tanát H. P. Grice dolgozta ki (Grice, 1975, 1978, 1981, ill. 1991, 1–143). Ezeknek a teoretikus kezdeményezéseknek az egységes elméletté alakítására tett kísérletet Geoffrey Leech (Leech, 1983). Az ‘új retorika’ elnevezést az ő retorikáról tett megállapításai ihlették (vö. Leech, 1983, 15).

⁸¹ A pragmatika a jelentést a beszélő, a hallgató és a beszédhelyzet viszonylatában tárgyalja, szemben a szemantikával (jelentéstan), mely a mondatok (és szavak) jelentésével a közvetlen felhasználótól és a felhasználást körülölelő szituációtól elvonatkoztatva foglalkozik, a jelentést mintegy ‘önmagában’ vizsgálja. Míg tehát a szemantika így teszi fel a

az elméleti keretei között kutatja, hogy a beszélő bármilyen beszédshituációban hogyan használja a nyelvet a hallgatóra teendő hatás érdekében.⁸²

Hogy a pragmatika a nyelvfilozófiai kutatások néhány alapvető felismeréséből *retorika* néven alkothatta meg egy általános kommunikációelmélet vázát, végső soron annak köszönhető, hogy a 30-as évek végétől angolszász filozófiai körökben egy új tradíció alakult ki. Ez a kifejezések (szavak és mondatok) jelentésének, közelebbről a használatának elemzésében vélte megtalálni hagyományos filozófiai problémák tisztázásának és megoldásának módszerét, s – mint látni fogjuk – szükségképpen érintett a nyelv etikai használatával kapcsolatos kérdéseket is. Geoffrey Warnock – egy interjú során – így szólt erről a filozófiai irányzatról:

Nos, ami nézetem szerint a 30-as években és azután történt, a következőképpen jellemezhető: jó néhány filozófus (...) – elsősorban G. E. Moore hatása alatt, ha nem tévedek (...) – arra a következtetésre jutott, hogy azok a hétköznapi meggyőződések, amikkel a hétköznapi ember a világhoz közelít, nem könnyelhetők el egyszerű tévedésnek és nem vethetők el olyan sommásan, ahogyan Russell vélte, s még ennél is fontosabb, hogy egyszerre úgy gondolták: igaz ugyan, hogy a mindennapok során használt természetes nyelvek bizonyos értelemben zavarosan, pontatlanul és lehetőségeiket tekintve félrevezetően ábrázolják a világot, de a jobb megértés záloga nem a természetes nyelvek felcserélése egy pontosabb,

kérdést: „Mit jelent X?”, addig a pragmatika azt firtatja, hogy „Mit akar Y beszélő mondani Z hallgatónak H helyzetben X-szel?” (vö. Leech, 1983, 5–6). Ez a különbségtétel természetesen távolról sem ilyen egyszerű a jelentéselemzések során, vö. Kempson (1977), 68–74, Levinson (1983), 5–35, Leech (1983), 2–17 és Lyons (1987), 152–178, különösen 154–160.

⁸² Vö. Leech (1983), 15.

*mesterséges terminológiával, hanem éppen a természetes nyelvek működésének jobb megértése – inkább így kerülhető el a tévedés.*⁸³

Warnock itt G. E. Moore-t említi, aki vitathatatlanul nagy hatással volt a 20. századi angol filozófia Russell utáni, második korszakára.⁸⁴ A döntő lépést a nyelv használatának elemzése felé azonban – Russelltől és Moore-tól egyáltalán nem függetlenül – Ludwig Wittgenstein tette meg, valamikor 1931 táján⁸⁵. Nézetei csak 1951-ben bekövetkezett halála után váltak széles körben ismertté, „második (kései)” korszakának⁸⁶ fő

⁸³ Warnock (1971a), 133. L. még Searle (1971), 1; Magee (1971), 131; Wittgenstein (1992), §90, §116 és §255. Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódások* c. művére a magyar kiadás alapján (Wittgenstein, 1992) hivatkozom, Neumer Katalin fordításában. A nemzetközi gyakorlatnak megfelelően nem az idézetek oldalszámát, hanem paragrafusszámát adom meg (kivéve természetesen az „Előszó”-t és az ún. „II. rész”-t, ahol nincs paragrafusszám).

⁸⁴ Russell és Moore viszonyára itt nem térek ki, erre nézve kitűnő összefoglalást ad Kelemen (1984), 8–10 és 21–34. Hasonlóképpen bonyolult – és itt nem tárgyalható – a Moore–Wittgenstein viszony: Moore 1930 és 1933 között rendszeresen látogatta Wittgenstein cambridge-i előadásait s órai jegyzeteit kommentárokkal ki is adta *Wittgenstein's Lectures in 1930–33* címmel (vö. Wittgenstein, 1993, 45–114), de egymásra tett hatásuk ebben korántsem merült ki (l. pl. Monk, 1990, 42–44, 161–162, 271–273, 363, 556–558). A legviharosabb azonban a Wittgenstein–Russell kapcsolat, ezt is számtalan könyv és tanulmány tárgyalja, itt is jó összefoglalást nyújt Ray Monk máig legteljesebb Wittgenstein-életrajza (vö. Monk, 1990, 36–37, 51–56, 129–130, 133–134, 471–472).

⁸⁵ Vö. Nyíri (1983), 79.

⁸⁶ Wittgenstein „két korszakának” hasonlóságaival és különbségeivel minden Wittgenstein-monográfia részletesen foglalkozik. Az első korszak fő műve a *Tractatus Logico-Philosophicus* (*Logikai-filozófiai értekezés*), ami németül először 1921-ben jelent meg (vö. Wittgenstein, 1922, Wittgenstein, 1989a; Wittgenstein, 1961), a második korszaké a *Filozófiai vizsgálódások* (vö. Wittgenstein, 1958, Wittgenstein, 1984 és Wittgenstein, 1992).

műve, a hamarosan szinte a nyelvfilozófia bibliájává váló⁸⁷ *Filozófiai vizsgálódások* (*Philosophische Untersuchungen, Philosophical Investigations*) 1953-as megjelenését követően.

Wittgenstein kései álláspontját egy olyan filozófiai hagyománnyal polemizálva alakítja ki, melynek egyik legkiemelkedőbb képviselője fiatalabb éveiben – közvetlenül az első világháború után – éppen ő maga volt.⁸⁸ Ez az általában ma „lo-

⁸⁷ Vö. Bryan Magee szavaival: „A *Filozófiai vizsgálódások* nagyobb hatást gyakoroltak a második háború utáni filozófiára – legalábbis Angliában –, mint bármelyik másik könyv” (Magee, 1971, 32). Természetesen a 20. század eme talán legkülönösebb filozófiai művét korántsem kísérte osztatlan lelkesedés. Például Bertrand Russell majdhogynem akkora ellenszenvvel fogadta a *Vizsgálódásokat*, mint amennyire jelentősnek vélte a *Tractatust. Filozófiai fejlődésem* (*My Philosophical Development*) című könyvében többek között a következőket írja: „Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásaiban* nem találtam semmi olyasmit, ami számomra érdekesnek tünne, és nem értem, hogy miért talál lapjain bölcsességeket egy egész filozófiai iskola” (Russell, 1959, 216). Sir Karl Popper pedig így vélekedik: „Ha revolvert szegeznének rám s úgy kérdeznének meg, mi-ben nem értek egyet Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásait* illetően, azt kellene mondanom: ‘Á, semmiben...’. S valóban, csupán csak a *vállalkozással* nem értek egyet. Nem tudok semmivel sem nem egyetérteni, hiszen nincs benne semmi, amivel az ember ellenkezhetne. De azt beval-lom, hogy unom, halálosan unom. (...) Hogyan is ellenkezhetne valaki ilyen végtelenül bizonytalan és triviális dolgokkal? Határozott véleményem, hogy a szerzővel egyet-nem-értés lehetősége döntő fontosságú. Már-már annak a feltételét is láthatjuk benne, hogy vajon érdemes-e el-olvasni, amit írt. Ha valaki csupa olyan dolgot rögzít, amivel szemben feltehetőleg soha senki sem tudna ellenvetést tenni, s amihez csupán ennyit tud hozzátenni: ‘Hát – talán – lehetséges – hát – talán – talán – talán igen, talán nem’, akkor kénytelen vagyok azt mondani, hogy az ilyenfajta vállalkozásnak nincsen sok értelme. Ez a véleményem” (Pop-per, 1971, 140).

⁸⁸ Vö. pl. „– A nyelv szerszámainak sokféleségét és sokféle használati módjukat, valamint a szó- és mondatfajok sokféleségét érdekes összehasonlítani azzal, amit a logikusok mondtak a nyelv felépítéséről. (Beleértve a *Logikai-filozófiai értekezés* [Tractatus] szerzőjét is.)” (Wittgenstein, 1992, §23).

gikai pozitívizmus”-ként⁸⁹ emlegetett filozófiai tradíció a nyelvben szinte kizárólag ismeretelméleti kategóriát lát és a nyelv illetékességi körét – filozófiai szempontból⁹⁰ – a világ ténybeli adatainak rögzítésére és közvetítésére korlátozza. A tények rögzítésének (a rájuk való utalásnak, referálásnak, a megnevezésnek, a reprezentálásnak, a leképzésnek) és a tények közvetítésének (hordozásának, kommunikálásának) a feladatát pedig kizárólag igaz vagy hamis mondatok végezhetik el. Ezért ami a nyelvvel kapcsolatosan – ismét hangsúlyoz-

⁸⁹ A „logikai pozitívizmus” kifejezést John Searle nyomán használom (vö. Searle, 1971, 6). Az ő áttekintéséből is nyilvánvaló azonban, hogy ez a megjelölés olyan filozófusok (Frege, Russell, a *Tractatus* Wittgensteinja, Ayer, Carnap, Schlick és a Bécsi Kör más tagjai) munkásságát foglalja össze, akiknek nézetei lényeges pontokon is gyökeresen különböznek.

⁹⁰ Azt, hogy a természetes, hétköznapi nyelv illetőségi körének korlátozása, bizonyos szektorainak „letiltása” a *filozófia* érdekében történik, különösképpen is hangsúlyozni kell. Russell, Carnap és társaik a filozófiát kívánták megvédelmezni azzal a homályossággal és többértelműséggel szemben, ami szerintük a mindennapi nyelvre annak természeténél fogva jellemző. Egy „tiszta”, a sokértelműségekől és értelmetlen kijelentésektől mentes, a – Gottlob Frege által kezdeményezett (vö. pl. Frege, 1980) – szimbolikus logika eszközeivel formalizálható szintaxis, illetve szemantika kimunkálásán fáradoztak. Russell például ezt írja: „Ezzel elérkeztünk egy alapvető eltéréshez köztem és sok olyan filozófus között, akikkel Strawson úr láthatólag általában egyetért. Az ő meggyőződésük szerint a közönséges beszéd nemcsak a mindennapi élet, hanem a filozófia számára is megfelel. Velük szemben az én meggyőződésem az, hogy a közönséges beszéd tele van bizonytalansággal és pontatlansággal, s ha szabatosak és pontosak akarunk lenni, a közönséges beszédet módosítani kell mind a szókinccset, mind a mondattant illetően. Mindenki elismeri, hogy a fizikának, a kémiaának és az orvostudománynak saját nyelvre van szüksége, s ez nem azonos a mindennapi élet nyelvével. Nem látom be, miért a filozófiának lenne tilos hasonló lépéseket tenni a pontosság és a szabatoság érdekében” (Russell, 1985, 211–212). Más kérdés persze, hogy ily módon olyan hagyományos filozófiai diszciplínák rekednek ki a filozófia illetőségi körén, mint az etika vagy az esztétika. Ezzel kapcsolatban tanulságos összehasonlítani Heidegger: *Mi a metafizika?* (Heidegger, 1945) és Rudolf Carnap *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül* (Carnap, 1972) című írásait.

nunk kell – filozófiai szempontból releváns, az csupán a nyelv néhány kitüntetett szerkezete, illetőleg eleme (propozíciók, mondatok és az ezeket alkotó szavak), és nem a nyelvet használók, a beszélők cselekedetei vagy szándékai.⁹¹

A „kései” Wittgenstein bírálatának kiindulópontja, hogy a csak igaz és hamis mondatokat tartalmazó „tisztá” filozófiai nyelv megalkotásának programja csupán a nyelv *egyik* – bár kétségtelenül meglévő – jellegzetességével számol, a nyelv természetének egyetlen sajátosságáról hajlandó tudomást venni. Tulajdonképpen pontatlan is itt egyszerűen Wittgenstein „bírálatáról” beszélni, hiszen a *Vizsgálódások* sajátos, vallo másszerű műfajából és különleges, a lassan kikristályosodó álláspontokat újra meg újra megkérdőjelező és számtalan filozófiai „hang”-gal dialógust folytató megformáltságából következően soha nem kötelezi el magát egy „végleges megoldás”, egy „alapelv” vagy egy „teljes, mindent átfogó magyarázat” mellett.⁹² Röviden: a *Vizsgálódások* megtaníthat gondolkodni, de nem arra kíván rávezetni, hogy *mit* gondoljunk, hanem arra, *hogyan* gondoljunk.⁹³ A filozófia nem valamiféle tantétel-

⁹¹ Vö. Searle (1971), 6.

⁹² A *Filozófiai vizsgálódások* értelmezését illetően elsősorban Stanley Cavell műveire támaszkodom. Felbecsülhetetlen értékű volt az a számtalan beszélgetés is, amit vele a Harvard Egyetemen és Leuvenben személyesen folytathattam. Cavell Wittgenstein-interpretációja egyáltalán nem tartozik a „kanonikus” értelmezések közé, de ennek bővebb kifejtése és főképp bármiféle polémia a szélesebb körben elterjedt, „sztenderd” elképzelésekkel nem lehet e rövid fejezet tárgya. Cavell művei közül itt az alábbiakra támaszkodom: Cavell (1976), (1979), (1987), (1988), (1989), (1990), (1994), (1995). A Wittgenstein-szakirodalomban Cavellhez közelálló nézeteket vall Floyd (1991), Goldfarb (1983), (1992), Minar (1991) és némiképp Saul Kripke nagy vihart kavaráó könyve: *Wittgenstein on Rules and Private Language* [Szabályok és privát nyelv Wittgensteinnél] (Kripke, 1982, I. a hasonlóságok és az eltérések cavell-i értelmezését: Cavell, 1990, 64–100).

⁹³ Itt már maga a műhöz írt – szintén nem mindennapi – „Előszó” is tanulságos: „Írásommal nem szeretnék másokat a gondolkodástól megkímélni. Ha lehetséges, inkább mindenkit önálló gondolatokra szeretnék ösz-

gyűjtemény, hanem életvitel, életmód, mindennapos (gyötrő) gyakorlat életünk utolsó napjáig. Ami ugyanis Wittgensteint körülbelül a 30-as évek elejétől talán a legjobban foglalkoztatta, az nem egyszerűen egy új, a *Tractatus*, az első fő művet „meghaladó” filozófia kidolgozása, hanem hogy milyen – kimondott vagy kimondatlan – előfeltevések, elvárások, előítéletek, a filozófust rabul ejtő „képek”⁹⁴ határolják körül a pozíciót, amiből a gondolkodás egyáltalán elindul. Wittgensteint tehát főleg az érdekli, mi történik a gondolkodás *előtt*,⁹⁵ azt a *helyzetet* kívánja megérteni, amiben és amiből valaki egyáltalán megérteni igyekszik, s még inkább, hogy valaki miért *ragaszkodik* valamilyen elképzeléshez vagy meggyőződéshez; Wittgenstein azt a *területet* próbálja meg feltérképezni, amit a gondolkodás igyekszik elfoglalni, s amelyből a gondolkodó

tönözni. Szívesen írtam volna jó könyvet. Nem így esett; de elmúlt az idő, amikor még javíthattam volna rajta” (Wittgenstein, 1992, 12–13).

⁹⁴ Vö. „*Logikai-filozófiai értekezés* [Tractatus] 4.5: ‘A mondat általános formája: a dolog így és így áll.’ – Ez a mondat abból a fajtából való, amelyet az ember számtalanszor ismétel. Azt hiszi, hogy újra és újra a természetet követi, holott csak a forma mentén halad, amelyen keresztül a természetet szemléljük. Egy *kép* tartott fogva bennünket. És nem tudunk szabadulni tőle, hiszen benne rejtett nyelvünkben, és úgy látszott, nyelvünk csak ezt ismétli kérlelhetetlenül” (Wittgenstein, 1992, §114–115, kiemelés eredeti).

⁹⁵ Vö. „Amikor azt mondják: ‘Nevet adott annak, amit érzett’, akkor elfelejtik, hogy a nyelvben már sok mindennek *készen kell állnia* ahhoz [viel in der Sprache *vorbereitet* sein muß], hogy a pusztá megnevezésnek értelme legyen. És ha arról beszélünk, hogy valaki a fájdalomnak nevet ad, akkor itt a ‘fájdalom’ szó grammatikája az, ami *elő van készítve*; jelzi azt a posztot, ahová majd az új szó kerül” (Wittgenstein, 1992, §257, kiemelés tőlem). L. továbbá pl. „Olybá tűnik a számunkra, mintha *keresztül* kellene *látunk* a jelenségeken [die Erscheinungen *durchschau*en]: vizsgálódásunk azonban nem a *jelenségekre* [Erscheinungen] irányul, hanem, mint mondani lehetne, a jelenségek *‘lehetőségeire*’ [auf die *‘Möglichkeiten’* der Erscheinungen]” (Wittgenstein, 1992, §90, kiemelés eredeti). A német idézetek az alábbi kiadásból valók: Wittgenstein (1984).

egzisztenciális helyzetének hangot ad⁹⁶. A „képek” feltérképezésének, „alumba” gyűjtésének⁹⁷ sorában saját, egy időben mély meggyőződéssel vallott *Tractatus*-konceptiója természetesen fontos szerepet tölt be, de korántsem kizárólagos. Vagyis amit Wittgenstein a hamis és igaz állításokról mond és amit ezzel szembehelyez, nem egyszerűen Wittgenstein „új filozófiája”, hanem tanulmány egy szerinte széles körben elterjedt gondolkodási művelet-együttes mozzanatairól, és egy másik lehetséges elképzelés felvázolása, vagy inkább csak felvetése, ami azonban *egy bizonyos* helyzetben (s ki tudja megmondani, hány helyzet lehetséges) éppúgy belevihet a *kizárólagosság* örök filozófiai kísértésébe, mint egy másik elgondolás. Wittgenstein újabb javaslatai tehát nem a „végső bizonyosság” kilátásaival kecsegtetnek, hanem éppolyan újra meg újra felülvizsgálandó „képek”, mint a többiek.

Mi az az elképzelés, amit Wittgenstein – több másik között – szembeszegez a korai, a *Tractatus*ból rekonstruált nyelvkonceptióval? A *Filozófiai vizsgálódások* különböző pontjain felveti, hogy igaz vagy hamis állítások nem egyszerűen vannak (mintegy kontextus nélkül, a „levegőben lógva”, holmi idegen bolygóról aláereszkedve), hanem kizárólag társas tevékenység, szabályok által irányított viselkedésmód, egy nyelvi játék,⁹⁸ egy életforma részeként léteznek és értelmezhetők.⁹⁹ Az állítások mibenlétének meghatározása ugyanis lehetetlen arra a tevékenységi formára, cselekvésre utalás nélkül, amely az állítást (a mondatot, a kijelentést, a proposíciót) *mint* állítás, azaz *tett létrehozza*.¹⁰⁰ De ezt a tevékenységi formát, tettet, cselekedetet sem lennének képesek *állításként* azonosítani, ha nem volna még egy sereg (Wittgenstein szerint végtelen szá-

⁹⁶ Vö. Cavell (1976), 241.

⁹⁷ Vö. Wittgenstein (1992), 11.

⁹⁸ Vö. Wittgenstein (1992), §23.

⁹⁹ Vö. Wittgenstein (1992), §19 és §241, 1. még Cavell (1979), 30.

¹⁰⁰ Vö. Wittgenstein (1992), §102.

mú) hasonló társas tevékenység, „nyelvi játék” (pl. parancsolás, egy tárgy leírása, egy esemény elbeszélése, egy hipotézis felállítása, ellenőrzése, színjátszás, találós kérdések megoldása, tréfálkozás, fordítás egyik nyelvről a másikra stb.),¹⁰¹ amelyek kontextusában az állítás egyáltalán tettek, cselekvésnek minősíthető, és amelyekkel összevetve a tettet *éppen* mint állítást különböztethetjük meg a többi cselekvéstől.

Hogyan juthatunk tehát közelebb az állítás, és általában a hagyományos filozófiai fogalmak jobb megértéséhez? A 116. paragrafusban ezt olvassuk:

Amikor a filozófusok egy szót használnak – „tudás”, „lét”, „tárgy”, „Én”, „mondat”, „név” –, és a dolog lényegét igyekeznek megérteni, mindig meg kell kérdeznünk magunktól: vajon használják-e valamikor is ténylegesen így ezt a szót abban a nyelvben, ahol honos [in der es seine Heimat hat]? –

Mi a szavakat a metafizikai használatuktól újra visszavezetjük mindennapi alkalmazásukra [alltägliche Verwendung].¹⁰²

Többet tudhatunk meg tehát ezekről a hagyományosan fogalomként számon tartott jelenségekről, ha nem valamiféle mentális „tárgyat” („dolgot”, „lenyomatot”, „reprezentációt”), a „fejünkben létező”, „privát” ideát látunk bennük, hanem megvizsgáljuk, hogy mi teszi lehetővé a nyelven belüli mozgásokat, milyen nyelvi szabályokat követünk éppen használásuk¹⁰³ közben. S bár mindig megvan a lehetőségünk arra, hogy

¹⁰¹ Vö. Wittgenstein (1992), §23.

¹⁰² A kiemelés eredeti.

¹⁰³ Szándékosan *használok* itt a „használás” szót a „használat” helyett. Ugyan a kései Wittgensteinnal kapcsolatosan sokszor hallani a „Jelentés=Használat” sztereotípiát, nem szabad elfelejteni, hogy a *használat* szó éppúgy csábíthat arra, hogy a jelentést valamiféle „objektumnak” tekintsük, mint amilyen például a *fogalom* vagy a *mentális reprezentáció*.

új szabályokat alkotva végezzünk velük műveleteket,¹⁰⁴ a szabályoknak legalábbis egy részét „készen kapjuk”, másoktól át vesszük, egyéb társas tevékenységeink (járákálás, vásárlás, evés, alvás stb.) szabályainak kontextusában működtetjük. A nyelvvel játszott „társasjáték”-nak tehát – mint az emberi viselkedést irányító szabályoknak általában – az egyén már mindig egy közösség tagjaként résztvevője. Ezen interpretáció keretében a nyelv letéteményese ez a közösség, és nem az egyén, tehát „privát nyelv” sem lehetséges.¹⁰⁵ Ekkor azonban a szabályok alapja, a nyelvhasználat kritériuma és az emberi tevékenységeket irányító szabályok fundamentuma, hogy az emberek szokásai közösek és hagyományozódnak¹⁰⁶, viselkedésük többé-kevésbé intézményesen egyöntetű,¹⁰⁷ hogy mindannyian ugyanannak az *életformának* a részesei. „Azt mondd tehát – teszi fel Wittgenstein a kérdést (nekünk? nekem? magának? mindenkinek?) –, hogy az emberek közötti meg egyezés dönt arról, hogy mi igaz és mi hamis?” S a válasz – legalábbis itt –:

Igaz és hamis az, amit emberek mondanak; a nyelvet illetően pedig az emberek összhangban vannak [in der Sprache stimmen die Menschen überein – tulajdonképpen: ‘a nyelvben egymásra, „keresztül-kasul” vannak hangolva’]. Ez nem vélemények egyezése [Übereinstimmung der Meinungen – nézetek, szándékok

Úgy tűnik azonban, hogy Wittgenstein célja itt éppen az, hogy a jelentést kiszabadítsa az „álló”, „határozott körvonalakkal rendelkező”, „halott” állapotból és valamiféle dinamikus, tevékeny, szüntelen mozgó – mert általunk mozgatót – képen kínálja újragondolásra.

¹⁰⁴ Vö. Wittgenstein (1992), §201.

¹⁰⁵ Vö. Wittgenstein (1992), §261.

¹⁰⁶ Vö. Wittgenstein (1992), §198–199.

¹⁰⁷ Vö. Wittgenstein (1992), §206.

egymásra hangoltsága], hanem az életformáé [Lebensform].¹⁰⁸

Lehetetlen, hogy minden használatban „előre” megegyezünk, de erre nincs is szükség: a „közös emberi cselekvésmód [gemeinsame menschliche Handlungsweise – az, hogy az emberek ugyanúgy járnak el (mindennapos) dolgaikban] az a viszonyítási rendszer [Bezugssystem]”¹⁰⁹, amellyel akár egy ismeretlen nyelvet is értelmezhetünk. A megértés egy lehetséges viszonyítási kerete tehát – „privát” fogalmaink elemzése, további „boncolgatása” helyett – mindennapi „tevéssük-vevésünk” egyöntetűsége, cselekvésmódjaink közössége.

Wittgensteinhez hasonlóan – bár tőle valószínűleg függetlenül¹¹⁰ – J. L. Austin, az etika oxfordi professzora is a logikai pozitivizmussal, végső soron a nyelv ismeretelméleti felfogásával vitatkozva alkotta meg a nyelvi cselekvésről, a *beszédaktusokról* szóló elméletét. Módszere kétszeresen is a nyelv használatának tanulmányozására épül: azt vizsgálja, milyen tettek végrehajtására használhatók fel a mondatok,¹¹¹ és elem-

¹⁰⁸ Wittgenstein (1992), §241.

¹⁰⁹ Wittgenstein (1992), §206.

¹¹⁰ Vö: Geoffrey Warnock szavaival: „[Austin], összhangban a wittgensteini elképzelésekkel – azoktól azonban, azt hiszem, nem befolyásolva – azt szerette volna, ha a nyelv visszakerül az emberi viselkedés kontextusába” (Warnock, 1971b, 94). L. azonban John Passmore véleményét: „Warnock feltehetően eltúlozza a dolgot, amikor tagadja, hogy Wittgenstein bármiféle hatással lett volna Austinra” (Passmore, 1957, 1970, 597).

¹¹¹ Austin szerint három fő értelemben beszélhetünk arról, hogy beszédcselekvéseket hajtunk végre: (1) mint ún. *lokúciós* aktusról, ami a mondat *puszta kimondása* (mintegy „egyszerű hangoztatása”) meghatározott jelentéssel (vö. Austin, 1962, 92–98). Ez az elmélet egyik problematikus pontja, Searle például el is utasítja a lokúciós–illokúciós megkülönböztetést (vö. Searle, 1969, 27); (2) mint *illokúciós* aktusról – ez az a tett, amit a mondat kimondása *közben*, annak kimondásával hajtunk végre (pl. parancsolás, kérés, ígérés, kérdezés, figyelmeztetés, eskütel stb.). Amikor tehát az illokúciós aktus fajtáját megnevezzük, valójában a beszédcse-

zésnek veti alá azt a hétköznapi, mindennapi nyelvet, amellyel ezekről a mondatokról beszélünk: jellemezzük őket, és funkcióikról, illetékességi körükről számot adunk.

Nemcsak Wittgenstein és Austin felfogásában, hanem elméleteik sorsában is sok a közös vonás. Austin éppúgy a 30-as években vetette meg később legendássá váló filozófiai módszerének alapjait, mint cambridge-i kollégája, és az oxfordi professzor nézetei is csupán halála után – jórészt tanítványai által összeszedetett, rendszerezett és publikált egyetemi előadásokból és jegyzetekből – váltak széles körben ismertté.¹¹²

lekvés egészének a *szándék*-oldaláról beszélünk; azt határozzuk meg, hogy a beszélő a lokúciós aktust milyen funkcióval, „erő”-vel („illocutionary force”), „érvényesség”-gel, „hatalom”-mal „hatékony-ság”-gal kívánja felruházni (vö. Austin, 1962, 33 és 99). Az illokúciós aktusok azonosítása ezek szerint úgy történik, hogy megkérdezzük, a beszélő milyen tett végrehajtásaként akarja az elhangzó lokúciós aktust elismertetni (vö. Austin, 1962, 91, 98, 99–131 és 144–145; Searle, 1969, 23–24, 29–30 és 54–71; Searle, 1971, 39–53; Searle, 1979b, 60–92). (3) Végül használhatjuk a „beszédcelekvés” kifejezést a *perlokúciós aktus* értelmében. A perlokúciós aktus a tett *hatásaként*, a mondat *kimondása által*, annak következményeként jelentkezik „a hallgatóság, vagy a beszélő vagy más személyek érzéseiben, gondolataiban vagy tetteiben” (Austin, 1962, 101), ilyenek például: meggyőzés, rábeszélés, valamitől való elijesztés, meglepetés, megalázás stb., s mindez természetesen éppúgy lehet szándékos, mint szándéktalan (vö. Austin, 1962, 91, 99, 101–31, 138, 144; Searle, 1969, 25). A perlokúciós aktus kategóriája éppolyan problematikusnak bizonyult, mint a lokúciósé (vö. Searle, 1969, 44–50; Searle, 1979a, 3; Levinson, 1983, 236–237), nem csoda hát, hogy a – lassan a formáját amúgy is végleg kifutó – beszédaktuselmélet gyakorlatilag az illokúciós aktusok elemzésére szorítkozott. Amikor Austin azt vizsgálja, hogy milyen tettek hajthatók végre a mondatokkal, akkor ezt az illokúciós erőt kifejezni képes, egyes szám első személyű ún. *performatív* igék (pl. „parancsolom, hogy...”, „kérem, hogy...”, „ígérem, hogy...”) alapján végzi el. Ezt a felosztást bírálja és igyekszik új taxonómiával felváltani Searle (Searle, 1979a, 1–29).

¹¹² Vö. Cavell (1976), 97–114 és Urmson (1967), 233. Austin filozófiai módszerének célja, hogy a nyelv különböző elemeinek (szavainak, idiómáinak) és szerkezetekének használatáról a lehető legpontosabban adjon számot: ennek talán legkitűnőbb példái Austin (1961), 123–152 és Austin (1961), 85–101.

Programadó és hagyományteremtő fő művében, a *How To Do Things With Words*-ben (magyarul: *Tetten ért szavak*)¹¹³ Austin erőfeszítése arra irányul, hogy a nyelv minél hatalmasabb területeit szabadítsa fel a filozófiai elemzés számára. A nyelvtanírók – mint megállapítja – régóta különbséget tesznek kijelentő, kérdő, óhajtó stb. mondatok között, miközben a filozófusok nemcsak azoknak a mondatoknak a vizsgálatát számúzték a filozófiából, amelyek nem kijelentőek, hanem a kijelentő mondatok közül is csupán az állításokat, Austin szóhasználatában a *konstatív*, megállapító mondatokat tartották tanulmányozásra érdemesnek.¹¹⁴ A konstatív mondatok egy tényállást írnak le, egy helyzetet ábrázolnak, megállapítják egy tény „fennforgását”, és eldönthető róluk, hogy ezt igaz vagy hamis módon teszik-e, azaz igazságérték rendelhető hozzájuk. Ugyanakkor – érvel Austin – számtalan olyan mondat van, amely bár nyelvtani formájára nézve kijelentő, mégsem konstatív a fenti értelemben,¹¹⁵ például: „Szeretetből veszem el őt Isten törvénye szerint feleségül”, „Ígérem, hogy megírom az *Othellóról* szóló könyvet”, „Filozófiai könyveimet leányaimra hagyom”, „Egy üveg sör két üdítő ellenében, hogy határidőre készen leszek”.¹¹⁶ Ezek a mondatok (ha megfelelő körülmények között mondjuk ki őket) nem tényállást rögzítenek, de még csak nem is leírják vagy megállapítják, hogy mit cselekszünk; ezeknek a mondatoknak a kimondása *maga* egy-egy cselekvés, egy-egy tett elkövetése, végrehajtása,¹¹⁷ Austin megfogalmazása szerint ezek performatív („megcselekvő”, „véghezvivő”) mondatok.¹¹⁸ A fenti példák közül az elsővel esküszöm, a másodikkal – mint ahogy ezt a mondat elején

¹¹³ L. Austin (1962) és Austin (1990), Pléh Csaba fordításában. Az alábbiakban saját magyaráztásaimra támaszkodom.

¹¹⁴ Vö. Austin (1962), 1–3 és 12.

¹¹⁵ Vö. Austin (1962), 2–5.

¹¹⁶ Példáimat Austin példái ihlették (vö. Austin, 1962, 5).

¹¹⁷ Vö. Austin (1962), 6.

¹¹⁸ Vö. Austin (1962), 6.

álló, jellemzően egyes szám első személyű, kijelentő módban, jelen időben álló ún. performatív ige¹¹⁹ (*ígérem*) jelzi is – ígérek, a harmadikkal (vég)rendelkezem, a negyedikkel fogadást kötök. Ha megvizsgáljuk, a mindennapi szóhasználatban hogyan beszélünk a performatív mondatokról, kiderül, hogy ezeket – szemben a konstatívakkal – csak ritka esetekben jellemezzük úgy, mint „igaz”-akat vagy „hamis”-akat, és ha mégis (pl. beszélünk igaz vagy hamis esküről, de igaz vagy hamis végrendelkezésről már nem), akkor *igaz*-on ‘őszinté’-t, *hamis*-on ‘színelte’-et, ‘őszintétlen’-t értünk.¹²⁰ Austin nemcsak arra hívja fel a figyelmet, hogy ezeknek a szavaknak: *igaz és hamis*, több jelentése (használat) van, és ez félreértésekre adhat okot a filozófiában, hanem hogy a performatív mondatok nem minősíthetők a tényekkel szembeni megfelelés, azaz a logikai-ismeretelméleti értelemben vett igazság és hamisság szempontjából, hanem – mivel tettek, cselekedetek – a *sikeresség* (eredményesség)–*sikertelenség* (eredménytelenség) dichotomikus fogalompár lesz megítélésük helyes kritériuma.¹²¹ Aus-

¹¹⁹ Performatív ige (l. feljebb is) (pl. „[Ezennel] *esküszöm*, hogy...”, „[ezennel] úgy *végrendelkezem*, hogy...”, „ezennel *fogadást kötök*, hogy...”): a mondat illokúciós erejét (*illocutionary force*) egyértelműen jelző ige. Csak kijelentő mód, jelen idő, egyes szám első személyben állhat, szívesen veszi maga elé az *ezennel* határozószót (pontosabban: kollokációs szemantikai viszonyban van az *ezennel* határozószóval, vö. Levinson, 1983, 232; Leech, 1974, 16-17), és vagy megjelenik vagy nem jelenik meg mondat elején. Ha nem jelenik meg, a mondat illokúciós ereje nem feltétlenül egyértelmű, pl. *Elloppja a kendőt* lehet állítás, figyelmeztetés, sőt, parancs is (vö. Searle, 1969, 30; Searle, 1971, 44; Levinson 1983, 239; Austin, 1962, 56–66, 150–163). Ilyenkor a mondat más nyelvi elemei (szórend, hangsúly, intonáció, igemód), illetve írásban a központozás, esetleg a szöveggörnyezet lehet segítségünkre (vö. Searle, 1971, 43–44).

¹²⁰ Austin (1962), 10–11.

¹²¹ Austin (1962), 14 és 45–47; Searle (1971), 13. A *happy-unhappy*, illetve *felicitous-infelicitous* fogalompár mellett az angol nyelvű szakirodalomban használatos még az *appropriate-inappropriate* elnevezés is (vö. Kempson, 1977, 52). Austin azon tétele, hogy a performatív mondatok nem mérhetőek az *igaz-hamis* dimenzióban, óriási vitát kavart, l. pl.

tin később azt bizonyítja, hogy a konstatív mondatok csoportja valójában a performatív mondatok egy alelete: az *állítás* (mondat) éppúgy egy nyelvi cselekvés (*állítást tenni*) eredménye, mint ahogy pl. az *ígéret* az *ígérésé*. *Állítást tenni* (állítani valamit) éppúgy nyelvvel végrehajtott tett, mint esküdni, végrendelkezni vagy fogadást kötni, és az *állítás* (mint tett) éppúgy lehet sikeres vagy sikertelen, mint az összes többi beszédaktus.¹²² Austin tehát úgy szabadítja fel a nyelv hatalmas területét a filozófiai vizsgálódások számára, hogy a nyelvet ismeretelméleti kategória helyett pragmatikai (cselekvéseméleti) és ezzel – mint látni fogjuk – szoros és szükségszerű összefüggésben, etikai kategóriaként kezeli.

A markánsan etikai nézőpont akkor jelenik meg, amikor az elmélet arra keresi a választ: melyek az elégséges és szükséges

Kempson (1977), 58–74; Stampe (1975), 1–39; Szabolcsi (1984), 281–290. Még nagyobb felzúdulást keltett, hogy Austin – hűen radikális programjához, mely a konstatív mondatokról is bebizonyítja, hogy valójában a performatívok egy alesetét képviselik (l. alább) – a konstatív mondatokra használt, *logikai* értelemben vett *igaz és hamis* minősítések tartalmát is kikezdi. Vegyük például a következő konstatív mondatot: *Franciaország hatszögletű*. Igaz-e ez a mondat? Bizonyos helyzetekben, a mondatot bizonyos célokra használva igen, pl. ha egy tanár mondja elemi iskolai növendékeinek. Egy térképész vagy geológus tudományos művében azonban aligha mernénk „igaz”-nak minősíteni. Austin tehát azt mondja, hogy az *igaz és a hamis* értékek mondatokhoz rendelése éppúgy (a szituációt is figyelembe vevő) kontextusfüggvény, mint a *sikeres* és a *sikertelen* minősítés a performatív mondatok esetében; az „igazság vagy a hamisság nem viszonyok vagy minőségek (...) nevei, hanem mértékek (dimenziók) felbecsülésére (értékelésére) szolgáló kifejezések” (Austin, 1962, 148; l. még Searle, 1971, 21). Egy mondat tehát nem egyszerűen *igaz vagy hamis*, hanem csak bizonyos *mértékben* az, s ezt a mértéket a mindenkori kontextus (szöveg és szituáció egyaránt) szabja meg. Austin *igazságról* szóló tanait l. Austin (1961), 85–101. Austin álláspontja mellett érvel pl. Searle (1979a), 117–136, és Lakoff-Johnson (1980), 159–184; Austin álláspontját elutasítja pl. Strawson (1964), 32–53 és Mark Platts (Platts, 1979, 9–42).

¹²² Vö. Austin (1962), 132–146 és Searle (1971), 16–32.

feltételek, hogy egy beszédaktust *sikeresnek* (eredményesnek), illetve *sikertelennek* (eredménytelennek) minősítsünk.

A sikeres beszédcselekvéshez nem csupán intézményrendszerre, előzetesen adott és konvencionálisan elfogadott, szituációkat és a szituációkban szereplő személyeket is magába foglaló cselekvésfolyamatra (*procedure*) van szükség, amelynek beindítása és végrehajtása esetén a kimondott szavak ilyen vagy olyan beszédaktusoknak minősülnek,¹²³ hanem a résztvevő személyek tudat- és érzésvilágának is megfelelő állapotban kell lennie: a beszélőnek és a hallgatónak bizonyos gondolatokkal, érzésekkel és szándékokkal kell rendelkeznie a mondatok kódolása és dekódolása közben, és ezeknek megfelelően kell viselkedniük a beszédcselekvés pillanatában és mindaddig, amíg a beszédcselekvés hatályos.¹²⁴ Vegyük például az *ígérés* esetét, segítségül hívva John R. Searle Austinénál jóval rendszeresebb és alaposabb elemzését.¹²⁵ Ha ígéretet teszek, akkor – többek között – (1) nem csupán olyan nyelven kell beszélnem, amit a hallgató *megért*, (2) nem csupán abban a *helyzetben* kell lennem, hogy egyáltalán ígérhetek, hanem (3) *szándékomban is kell, hogy álljon az ígért tett végrehajtása*,¹²⁶ (4) tisztában kell lennem azzal, hogy a mondat kimondásával kötelezettséget vállalok,¹²⁷ ami nem szűnik meg az ígért beváltásáig, illetve mindaddig, amíg valaki (esetleg valamilyen körülmény)¹²⁸ az ígéretem alól fel nem ment. Ha az (1) vagy a

¹²³ Vö. Austin (1962), 14–15, 16–38.

¹²⁴ Vö. Austin (1962), 15 és 39–45.

¹²⁵ Searle kilenc pontban foglalja össze a sikeres ígérés feltételeit, majd megfogalmazza az illokúciós erő jelzéseinek szabályait, végül elemzését kiterjeszti más beszédcselekvésekre (kérés, állítás, kérdezés, tanácsadás, figyelmeztetés, üdvözlés) is. (Searle, 1969, 57–62).

¹²⁶ Az őszinte és őszintétlen ígéreketkülönbségére nézve l. Austin (1962), 9–10 és Searle (1969), 60.

¹²⁷ Vö. Searle (1969), 60.

¹²⁸ Azt hiszem, nem járok messze attól, amit Wittgenstein úgy mond, hogy „a szabály dadogni kezd” (Wittgenstein, 1992, §433). Jó példa ez arra,

(2) feltétel közül nem teljesül az egyik, vagy egyik sem, akkor a beszédaktus nem jön létre, Austin szóhasználatával „besül” (*misfires*),¹²⁹ „kitöltetlen”, „semmis”, „üres” (*void*),¹³⁰ ha azonban a (3) vagy (4) feltétel nem teljesül, akkor a beszédaktus létrejött,¹³¹ sőt, a hallgató szempontjából teljes értékű, csak éppen én nem rendelkezem a megfelelő tudati-érzelmi diszpozícióval, a szándékkal az ígért tett véghezvitelére, tehát ígéretem *őszintétlen, félrevezető és megtévesztő*,¹³² visszaélés (*abuse*) az ígérés intézményével.¹³³ A beszédaktus ilyenkor „tartalmatlan”, „értékét vesztett”, „belülről kong”, „lyukas” (*hollow*)¹³⁴ – mondja Austin. A visszaélés pedig természetesen csak azért lehetséges, mert létezik az ígérés valódi intézménye, azaz vannak őszinte ígéretek, s mert az ígéreteként kimondott mondatban semmi sem jelzi, hogy valóban megvan-e bennem az ígélet végrehajtásához szükséges szándék, és valóban tisztában vagyok-e azzal, hogy kötelezettséget vállaltam. Jellemző, hogy éppen etikaprofesszor hívja fel a 20. századi nyelvtudomány figyelmét arra az alapvető tételre, amit a klasszikus retorika még így fogalmazott meg: a szónok jelleme legalább olyan fontos – ha nem a legfontosabb – összetevője a beszédnek, mint a beszéd megszerkesztettsége, logikai felépítettsége, stílusa és előadásmódja.

Wittgenstein módszereiben éppúgy, mint Austinéban döntő szerepet játszik a gondolat, hogy a nyelvhasználat közös, közösségi tevékenység: a vizsgált jelenségek, a „nyelvi játék”-ok és a beszédcselekvések csak egy közösség által létrehozott és

mennyire nehéz pontosan megfogalmazni, mi is történik, ha valaki megígér valamit. Még érdekesebb azonban, hogy mikor és miért kezd egy-egy beszédcselekvést leíró-előíró szabály „dadogni”.

¹²⁹ Vö. Austin (1962), 16, 18.

¹³⁰ Vö. Austin (1962), 18.

¹³¹ Vö. Austin (1962), 15–19.

¹³² Vö. előző jegyzet.

¹³³ Austin (1962), 16.

¹³⁴ Austin (1962), 16 és 18.

fenntartott, a jelenségek „mögött”, azok előfeltételeként létező és végső alapját képező nyelvi intézményrendszer háttérében és kontextusában értelmezhetők. Végső soron erre a felismerésre épül az „új retorika” – a beszédaktuselmélet melletti – másik alappillére, H. P. Grice implikatúra-elmélete¹³⁵ is, amely talán a legjellegzetesebben közösségi nyelvhasználatot, a mindennapi *párbeszéd*eket vizsgálja.

Grice alaptétele, hogy az emberi beszélgetés (társalgás, konverzáció) kölcsönös együttműködésen, kooperáción alapuló tevékenység, mely során a résztvevők a nyelvet egy közös – gyakran csupán a párbeszéd folyamatában körvonalazódó – cél érdekében mozgósítják.¹³⁶ A párbeszédben résztvevők nyelvhasználatát tehát egy általános elv, az ún. *kooperációs elv* irányítja: „Megnyilatkozásoddal úgy járulj hozzá a párbeszédhez, amelyben részt veszel, ahogyan ezt a párbeszéd egy éppen adott pontján a párbeszéd célja vagy iránya megköveteli.”¹³⁷ Ennek az átfogó elvnek a közelebbi tartalmát a következő négy konkrétan megfogalmazott szabály, ún. „maxima” részletezi: (1) A Mennyiség Maximája: megnyilatkozásod csupán annyit közöljön, amennyit a párbeszéd célja éppen megkíván, ne terheld meg közlendődöt felesleges információkkal, azaz: *Mondj annyit, amennyi éppen elegendő, ne légy túlságosan bőbeszédű, de túlságosan szűkszavú sem!* (2) A Minőség Maximája: az igazat mondd, ne mondj olyat, amelyről úgy tudod vagy úgy hiszed, hogy hamis, és ne mondj olyat, amelyre nincs megfelelő bizonyítékod, azaz: *Ne hazudj!* (3) A

¹³⁵ Grice (1975), 41–58 és Grice (1951), 3–143. Grice elmélete sem mentes a logikai vonatkozásoktól. Tanulmányaiban többek között azt akarja bizonyítani, hogy egyfelől a logikai igazságfunktorok, a logikai operátorok, másfelől ezek természetes nyelvi megfelelői („nem”, „vagy”, „ha... akkor”, illetve „valaki”, „mindenki”) között feltételezett jelentéskülönbségeket a logikusok hibásan írták le, és ennek oka a párbeszédnek természetének félreismerése, illetve figyelmen kívül hagyása. (Vö. Grice, 1975, 43 és 1951, 22–24.)

¹³⁶ Grice (1975), 45.

¹³⁷ Grice (1991), 26.

Relevancia Maximája: megnyilatkozásod vonatkozzék a párbeszéd tárgyára, kapcsolódjék a beszélgetés témájához, azaz: *Azt mondd, ami fontos!* (4) A Megformálás, Megfogalmazás-mód Maximája: kerüld a homályos, zavaros és kétértelmű kifejezéseket, tömören és a logikus sorrendre ügyelve formáld meg mondanivalód, azaz: *Fogalmazz világosan és szabatosan!*¹³⁸

Első látásra mosolygunk: legfeljebb Swift Nyihahái beszélnek így a *Gulliver utazásaiban*. Grice azonban nem azt állítja, hogy ezek olyan kötelező érvényű törvények, amelyekről soha senki nem tér vagy térhet el, és amelyeket minden esetben tudatosan követünk; a fenti szabályok normatív értékűek, a többi emberi tevékenységtől elválaszthatatlan¹³⁹ nyelvi kommunikáció spontán folyamatában alakultak ki, a mindennapos gyakorlatban, amelyben értelmes, racionális lények igyekeznek megnyilatkozásaikat hatásossá és eredményessé tenni.¹⁴⁰ E szabályok megléte éppen akkor igazolódik, normatív értékük akkor válik nyilvánvalóvá, ha a nyelvi kooperációban valamilyen rendellenességet tapasztalunk, ha valamilyen kifogásunk támad a másik (esetleg a magunk) nyelvhasználatával kapcsolatban.

A legfontosabb és legérdekesebb kérdés tehát: mi történik, ha a kooperációs elvet vagy a maximák egyikét vagy másikat megszegjük. Grice elmélete éppen azért szolgál fontos felismerésekkel a nyelv etikai szempontú megközelítéséhez, mert különbséget tud tenni más-más típusú „megszegések”, „kooperációs rendellenességek”, „nyelvhasználati vétségek” között.

Ehhez a különbségtételhez be kell látnunk, hogy a kooperációs elv érvényben marad akkor is, ha a maximák egyikét

¹³⁸ Grice (1975), 45–46 és (1991) 26–28. Utóbbiban Grice a maxima (maxim) szó helyett néha a kategória (category) szót használja, de a szakirodalomban a „maxima” honosodott meg. A maximákat szabad fordításban adom meg.

¹³⁹ Vö. Grice (1975), 47–48.

¹⁴⁰ Vö. Grice (1991), 26 és 29.

vagy másikat megszegjük – ugyanakkor a tétel fordítva már nem érvényes. Ha ugyanis valaki magát a kooperációs elvet szegi meg, akkor a maximákról minden beszéd értelmét veszti, hiszen ilyenkor éppen a kommunikáció további lehetősége szűnik meg.¹⁴¹ A kooperációs elvet szegi meg például az *Othelló*ban Jago (természetesen) legutolsó mondata:

*Ne kérjetek. Tudjátok, amit tudtok.
E pillanattól fogva egy szavam sincs. (V, 2)*

Grice rendszerében a nyelvi intézményrendszer egyik legfontosabb elemének, a párbeszédnek a legvégső és legalapvetőbb működési feltétele a kooperációs elv, az a beszélőben és hallgatóban egyaránt élő bizalom,¹⁴² hogy a másik velem együttműködik, a hit, hogy beszélgetőpartnerem velem – Wittgenstein szóhasználatával élve – „együtt játszani” kíván. Ha tehát partnerünk a maximák egyikét vagy másikat – tudatosan vagy öntudatlanul – megszegi, első természetes reakciónk a *bizalom* lesz, és nem a bizalmatlanság: a továbbra is érvényben maradó, a maximáknál „hatalmasabb” kooperációs elv alapján igyekszünk a beszélő megnyilatkozását mégis értelmezni, „jóra magyarázni”. Például *A* megkérdezi: Ki kezdte a verekedést? *B* válasza: A barátomat nyilvánvalóan nagyon megsértették. *B* megnyilatkozása, ha szó szerint vesszük, megsérti a Mennység és a Relevancia Maximáit: úgy tűnik, nem mondott el mindent, és nem a kérdésre válaszolt. *A* azonban a nyelv kooperatív használatába vetett hite alapján feltételezi, hogy *B* válasza mégis releváns és tartalmaz mindent, amit *B* tud, tehát levonja a következtetést, hogy a verekedést *B* barátja kezdte, de *B* úgy érzi, nem a barátja volt a hibás.¹⁴³ A a kooperációs elv alapján kitölti azt az űrt, amit *B* hagyott.

¹⁴¹ Vö. Grice (1975), 49 és Grice (1991), 30.

¹⁴² Erről a bizalomról már Austin is megemlékezik: Austin (1961), 83.

¹⁴³ Ezt a példát Géher Istvánnak köszönhetem, aki már korán figyelmeztetett, hogy az „elméleti bevezető”-ben használt illusztratív anyagok is

B tehát egy következtetés levonására készíti *A*-t, amelyre az csupán a kooperációs elv fennállásának feltételezése mellett képes. Az ilyenfajta következtetéseket nevezi Grice *konverzációs implikaturáknak*.¹⁴⁴ Az implikatura tehát az a jelenség, amikor valaki „többet közöl, mint amennyit valójában mond.”¹⁴⁵

A fenti példa trivialitása bizonyítja: az implikaturák képzése – azaz a maximák egyikének vagy másikának megszegése – egyáltalán nem valamilyen deviancia vagy nyelvhasználati vétség, hanem éppen a kommunikáció gyakori, hasznos, sőt, nélkülözhetetlen eszköze. És itt a lehetőség, hogy különbséget tegyünk a maximák megszegésének két típusa között: az egyik (pl. hazugság, zavaros, kétértelmű fogalmazás stb.) valódi visszaélés, jellegzetes nyelvhasználati vétség, klasszikus kooperációs rendellenesség, a másik azonban a maximák egy kommunikációs cél érdekében történő megszegése, Grice szóhasználatában a maximák nyilvánvaló, leplezetlen, szinte otromba (*blatant*)¹⁴⁶ be nem tartása, „kigúnyolása”, „lefitymálása” (*flouting*),¹⁴⁷ és ezáltal kiaknázása, kizsákmányolása (*exploitation*),¹⁴⁸ amely kommunikációs értékét a kooperációs elv hátterében kapja.

A implikatura-elmélet tehát figyelmeztet: mivel a párbeszéd sok esetben a maximák eme kommunikatív értékű megszegésén alapulnak, a hallgató nehezen dönthet afelől, hogy egy adott esetben valódi visszaélés történt-e, vagy csupán a maximák hasznos és szokásos kiaknázása, hiszen a hallgatónak – a kooperációba vetett hite alapján – számtalan lehe-

utaljanak valamiképpen az *Othellóra*. Itt ő az Othello III. felvonás 3. jelenetének parafrázisát adta, ahol Jago Othello felszólítására elmondja, hogyan tört ki a verekedés Cassio és Montano között.

¹⁴⁴ Vö. Grice (1991), 31 és Grice (1975), 50.

¹⁴⁵ Vö. Levinson (1983), 97.

¹⁴⁶ Grice (1975), 49; Grice (1991), 30.

¹⁴⁷ Grice (1975), 49; Grice (1991), 30.

¹⁴⁸ Grice (1975), 49; Grice (1991), 30.

tősége van, hogy kitöltse a maxima megszegésével létrehozott hasadékokat. Például ha valaki egy kérdésre válaszolva megszegi a Relevancia és a Megformálás Maximáit, következtethetünk arra, hogy mellébeszél és képtelen világosan gondolkodni, de arra is, hogy feleletét tágabb összefüggésben kívánja megadni és egy olyan jelenségcsoportból levezetni, amelyre én eddig még nem gondoltam, csak éppen még nem áll előtte tisztán, melyik mondattal is kezdje a válaszadást. És így jutunk vissza ahhoz a gondolathoz, amelyből a nyelv etikai szempontú vizsgálatának illusztrálása indult: a megtévesztés, a félrevezetés problémájához. Kiderül: az etikai megközelítés számára legalább olyan nehéz megállapítani, mikor megtévesztő vagy félrevezető egy mondat, mint az ismeretelméleti nézőpont számára, hogy mikor igaz vagy hamis.

A NYELV LÉTÉLMÉLETI (ONTOLÓGIAI) FELFOGÁSA

„Mi az igaz”, „mi az igazság” – ezek a kérdések fő ihlető forrásául szolgáltak azoknak az eszmefuttatásoknak is, amelyek keretében a nyelv *lételméleti* (ontológiai) megközelítése megfogalmazódott. Az európai filozófia már a kezdetektől „összekapcsolta az igazságot a léttel”.¹⁴⁹

*Nos, én elmondom, te meg fogadd be a szót, miután meghallottad, melyek a kutatásnak azok az egyedüli útjai, melyek elgondolhatók. Az egyik, hogy: létezik és hogy nincs nemlétezés. Ez a bizonyosság ösvénye (mert az Igazságot követi). A másik, hogy: nem létezik és kell lennie nemlétezésnek. Azt mondom neked, ez a ösvény teljességgel kutathatatlan, mert meg sem ismerheted a nemlétezőt (mivel nem lehetséges) és ki sem mondhatod.*¹⁵⁰

*Ami kimondható és elgondolható, annak léteznie kell. Mert van létezés és nincs, ami nem létezik*¹⁵¹

¹⁴⁹ Heidegger (1989), 377.

¹⁵⁰ Parmenidész: 2. töredék. In: Parmenidész és Empedoklész (1985), 8. Más értelmezések: „hogy: létezik – létező van”; „hogy a VAN van”; „hogy [a realitás, azaz minden, ami létezik, a dolgok totalitása] van”; „hogy [az igazság] van”; „hogy [valami] van”; „hogy [ami kimondható vagy elgondolható] létezik”. (Steiger Kornél magyarázó jegyzetei. In: Parmenidész és Empedoklész, 1985, 48). Heidegger sajátos értelmezését l. Heidegger (1995), 57–60. Vö. Heidegger (1959), 110–111.

¹⁵¹ Parmenidész, 6. töredék. In: Parmenidész és Empedoklész (1985), 9. Más értelmezések: „Ami kimondható és elgondolható, annak léteznie kell. Mert van a létezés. – Helyes azt mondani és gondolni, hogy van a létező; mert az képes létezni.”; „A beszédnek és a gondolkodásnak létezőnek kell lennie”; „Szükséges, hogy kimondása és elgondolása annak,

– szól már a preszókratikus korban Parmenidész tankölteménye. Részben az ő, részben pedig Hérakleitosz¹⁵² gondolataihoz visszanyúlva hirdette meg a 20. század elején Martin Heidegger a *létre* emlékeztetés¹⁵³ filozófiai programját. Ebben a *logosz* (‘beszéd, „nyilvánvalóvá tétel”, „láttatás”¹⁵⁴) és a *legen* (‘beszélni, kimondani, felmutatni, feltárni, szétteríteni, kifejteni, részletesen elbeszélni, történetet elmesélni, kijelentést tenni’¹⁵⁵) úgy kerül elemzésre, mint amivel, amiből és amin keresztül kibomlik, illetőleg kibontható¹⁵⁶ a lét értelmét [jelentését, *Sinn*-jét] leginkább felmutatni képes létező,¹⁵⁷ a *jelenváló lét* [*Dasein*, *ittlét*¹⁵⁸] tartalma, létben gyökerező alapstruktúrája, azé a létezőé, „ami mindig mi magunk vagyunk, s amely egyebek között a kérdezés létlehetőségével is rendelkezik”.¹⁵⁹ Azaz – Gadamer tömör megfogalmazása szerint – „a megért-

ami van, létezzék”. (Steiger Kornél magyarázó jegyzetei. In: Parmenidész és Empedoklész, 1985, 49–50.

¹⁵² Vö. Heidegger (1989), 377 és (1959), 110–115 és 127–146.

¹⁵³ Vö. a *Lét és Idő* első mondatával: „A lét kérdése ma feledésbe merült...” (Heidegger, 1989, 87).

¹⁵⁴ L. „A λογοςz mint beszéd sokkal inkább annyi, mint δηλουειν, nyilvánvalóvá tenni azt, amiről a beszédben „beszélnek” (Heidegger, 1989, 128). („Offenbar machen das, wovon in der Rede ‘die Rede’ ist” [Heidegger, 1962, 56]).

¹⁵⁵ Vö. Heidegger (1962), 58.

¹⁵⁶ Vö. Heidegger (1989), 135.

¹⁵⁷ Vö. „Ha a megkérdezett a lét [Sein] és ha a lét a létező [Seiendes] léte, ebből következik, hogy a lét kérdésének kikérdeztette [Befragtes] maga a létező. (...) A lét kérdésének kidolgozása ezek szerint ezt jelenti: áttekinthetővé tenni létében egy létezőt, a kérdezőt. (...) Ezt a létezőt, amely mindig mi magunk vagyunk, és amely egyebek mellett a kérdezés lehetőségével is rendelkezik, a *jelenváló lét* [*Dasein*] terminussal jelöljük. (Heidegger, 1989, 53–95). „Tehát a létre irányuló kérdésben legelőször is a jelenváló lét analitikájára kell törekednünk.” (Heidegger, 1989, 107).

¹⁵⁸ *ittlét*: így fordítja Fehér M. István a *Dasein*-t mintegy öt évvel a *Lét és idő* magyar fordításának megjelenése előtt (Fehér M., 1984, 54).

¹⁵⁹ L. Heidegger (1989), 119 és 241, vö. 94–95.

hető lét – nyelv”.¹⁶⁰ A nyelv (beszéd) lételméleti (ontológiai) koncepciója¹⁶¹ tehát a Parmenidészre és Hérakleitoszra visszatekintő Heidegger sajátos ontológiájában nyer alapos kifejtést.¹⁶²

A jelenvalólét (Dasein), vagyis az ember léte a vulgáris és a filozófiai definíciókban egyaránt zvon logon econként ('beszéddel rendelkező élőlény'-ként) van körülhatárolva, olyan élőlényként, melynek létét lényegileg a beszélni tudás határozza meg

– kezdi Heidegger a *logosz* és *lét* viszonyának analizisét.¹⁶³ Ez a meghatározás azonban az emberi lét mélyebb megértését tartalmazza annál, hogy úgy tekintsünk rá, mint ami pusztán az ember helyét jelöli ki a többi létező között, elválasztva őt például az állatoktól,¹⁶⁴ vagy mint ami azt jelenti, hogy az embernek „lehetősége van a hangnyelvi közlésre”.¹⁶⁵ A beszéd (*logosz*) képessége nem egyszerűen az emberre kívülről ráaggatott megkülönböztető jegy, hanem az ember legbensőbb sajátja, amely az emberi lét (jelenvalólét, Dasein) két legalapve-

¹⁶⁰ Gadamer (1984), 329.

¹⁶¹ Az I. részben áttekintett három nyelvkoncepció (*episztemológiai*, *etikai* és *ontológiai*) közül a harmadik ismertetése a leghosszabb. Ez a terjedelmi aránytalanság természetesen nem a koncepciók fontosságával arányos: céлом nem a három megközelítés kimerítő tárgyalása, hanem annak illusztrálása, hogy mit értek a három elnevezésen. Úgy érzem, a *episztemológiai* a legszélesebb körben ismert, ez után következik az *etikai* és legvégül az *ontológiai*. A terjedelem tehát attól függ, hogy hány oldalban tudom a három elképzelést remélhetőleg érthetővé tenni olyanok számára is, akik esetleg csak a legszükségesebb háttérinformációkkal rendelkeznek.

¹⁶² A nyelv ontológiai koncepcióját – elsősorban Heideggerre támaszkodva – az irodalmi, filozófiai és teológiai hermeneutika építette tovább, l. erről bőven Palmer (1987a, 1987b).

¹⁶³ Heidegger (1989), 119.

¹⁶⁴ Vö. Heidegger (1989), 149 és 312.

¹⁶⁵ Heidegger (1989), 312.

több létmódját, a *diszpozíciót (Befindlichkeit)*¹⁶⁶ és a *megértést (Verständnis)*¹⁶⁷ határozza meg.

A *diszpozíció* az a létmód, ahogy az ember önmagát maga körül a világban körülnézve „találja”, „érzi magát”, a-„hogyan van” a világban, abban az értelemben, ahogyan a köszönés után megkérdezzük egymástól: „hogyan vagy?” „hogyan érzed magad?”. A diszpozíció tehát az embernek az a felismerése, „hogyan egyáltalán van és hogy léteznie kell”.¹⁶⁸ Ez a felismerés még csupán „hangulat”, „hangoltság”¹⁶⁹ (*die Stimmung, das Gestimmtheit*¹⁷⁰) és nem reveláció, inkább mindennapi, sőt, mindennapos közérzet, mint rádöbbenés, még csak tudomásulvétel és nem rákérdezés. Más metaforikával érzékeltetve: ennek a felismerésnek nem a feszülten kutató tekintet, hanem a pusztán észrevétel, a rátekintés felel meg, amit azonnal félrefordulás, elfordulás követ: a jelenvalólét igyekszik kitérni önmaga elől, próbál „eltekinteni önmagától”, hogy ne kelljen önmagával szembesülnie. Ebben az elfordulásban mutatkozik meg, ebben az elleplezési kísérletben lepleződik le a jelenvalólét igazi jellege: az a *tény-legesség (Faktizität)*,¹⁷¹ hogy az ember önnön létének ki van szolgáltatva, hogy az ember a világban mint „világba-belevetett” (*Geworfen*) van „benne”.¹⁷² Ehhez a diszpozícióhoz „fordul oda” a *megértés*, de nem kí-

¹⁶⁶ L. Heidegger (1989), 268–289, különösen a fordítók lábjegyzeteit: „Diszpozíció (Befindlichkeit) – A *sich befinden* német ige egyrészt azt jelenti, hogy lenni valahol (találni magát valahol), másrészt hogy érezni magát valahogyan. A heideggeri *Befindlichkeit* terminus mindkét jelentést tekintetbe veszi” (Heidegger, 1989, 268). L. még Heidegger (1962), 172.

¹⁶⁷ Vö. Heidegger (1989), 268 és 289–305.

¹⁶⁸ Heidegger (1989), 270.

¹⁶⁹ Vö. Heidegger (1989), 269.

¹⁷⁰ Vö. Heidegger (1962), 172.

¹⁷¹ Heidegger (1989), 271 és Fehér M. (1984), 70.

¹⁷² Vö. „A belevettség kifejezés a *kiszolgáltatottság faktualitására* utal” (Heidegger 1989, 271 és *passim*.)

vülről, teoretikusan, hanem belülről, mintegy továbbépítve, „tovább működtetve”, kibővítve azt az előzetes megértést, amely a diszpozícióban csupán mint pusztá felismerés volt jelen. Ily módon Heidegger a *megértést* a *diszpozícióból* táplálkozó, ugyanakkor már önállóságra szert tett létmódként interpretálja, amely a jelenvalólétet (az ember létét) a diszpozícióval *együtt alkotja*.¹⁷³ A megértés (*Verstehen*) képes a „hangoltság”-ot revelációvá, a mindennapos közérzetet rádöbbenéssé, a tudomásulvételt rákérdezőssé változtatni úgy, hogy az elforduló tekintetet „fel-tartóztatja”, „meg-állítja” (*Versteht*) és képessé teszi (*Vorsteht*, szó szerint „elő-állítja”) az embert, hogy a világgal való viszonyát tisztázza, hogy szembenézzen azzal, „hányadán áll” a világgal, azaz tulajdonképpen „önnön létével”.¹⁷⁴

A *Verstehen-Vorstehen* szójátékkal érzékelteti Heidegger: a megértés elsődlegesen nem elméleti ismeretszerzés, nem a dolgokat kívülről megközelítő vizsgálat,¹⁷⁵ hanem benne az ember „felér-i ésszel”,¹⁷⁶ hogy mire képes, hogy mivel „bír

¹⁷³ Vö. Heidegger (1989), 281. *Megértés, jelenvalólét* (mint kitüntetett létező, emberi lét, Dasein) és Lét viszonyáról tehát a következő képet nyerjük: a megértés végső soron magának a Létnek megértésére törekszik, ehhez azonban – legalábbis a *Lét és Idő* szerint – az út a kitüntetett létezőn, a *jelenvalóléten* át vezet, aminek ugyanakkor az egyik alapvető létmódja már eleve maga a *megértés*. Ily módon a *megértés* egyszerre elemző és elemzendő: a megértés mint egy létező (a Dasein) létmódja önnön létéből (létezéséből) igyekszik megérteni önmagán mint létmódon keresztül a (kitüntetett) létezőt (a Daseint), s ezen át a Létet.

¹⁷⁴ Vö. Heidegger (1989), 284 és „Az ember, mondhatnánk, reggeltől estig – ‘megért’, ám nem annyira a pusztá dolgokat, mint inkább önmagának a világgal való viszonyát, mely egyúttal hangoltsággal terhes. Mikor az ember megért valamit, voltaképpen nem mást ért meg, mint hogy „hányadán áll a világgal, hogyan állnak a dolgok az ő szempontjából” (Fehér M., 1984, 71).

¹⁷⁵ Vö. Heidegger (1985), 282.

¹⁷⁶ Magyarul talán ezzel a metaforával lehet visszaadni, hogy mit ért Heidegger *megértésen*. A szójáték tehát az én alkotásom, Heidegger nem használja.

el”, hogy mivel tud „bánni”, „elbánni”, azaz önnön létlehetőségével kerül tisztába.¹⁷⁷ A megértésben – önnön megértésünknek másik oldalaként – a körülöttünk lévő dolgokat is úgy érzékeljük, mint amik valamire alkalmasak, mint amikkel *lehet* valamit csinálni, mint amik – Heidegger szóhasználatával élve – „kézre esők, kézhez állók” (*Zuhanden*), szemben azzal, amikor úgy érzékeljük őket, mint tudomásulvételre, regisztrálásra alkalmas tárgyakat a maguk pusztja meglétében, amelyek – Heidegger megfogalmazása szerint – „ott vannak” a „kéznél”, a „kéz előtt” (*Vorhanden*).¹⁷⁸ A megértés magára a létezésre képesít, lehetőséget ad lenni (*Seinkönnen*).¹⁷⁹ A megértés aktusa így egybeesik a létlehetőségekkel való számvetés, egyfajta „tervezés” aktusával: „a jelenvalólet mint megértés lehetőségekre vetíti ki, lehetőségekként vázolja fel (*Entwerfen*) létét”.¹⁸⁰ A megértés tehát – szándékolt többértelműséggel szólva – „ki-látás”.¹⁸¹

¹⁷⁷ Heidegger (1985), 282 és „Heidegger a *Verstehen* a *Vorstehen*-nel hozza összefüggésbe: ‘megérteni’ annyit tesz, mint ‘képesnek lenni valamire’, ‘megbirkózni valamivel’. Ha – mondhatnánk – egy gyermeknek magyarázzuk, hogyan kell valamilyen cselekedetet végrehajtani, s erre azt feleli ‘értem’, az annyit jelent: ‘meg tudom csinálni, képes vagyok rá’” (Fehér M., 1984, 71).

¹⁷⁸ Vö. Heidegger (1989), 182–156, 224–227 és 284. *Vorhandensein*: szó szerint „kéz-előtt-levőség”: a létező, amikor hozzá dologként, külsőlegesen viszonyulunk, úgy, mint a teoretikus megfigyelés tárgyához. Kéznéllevőként van jelen például egy kalapács, amit alaposan szemügyre veszünk, szemben a szögbeverésre használt kalapáccsal. A rendeltetészerű használatban lévő kalapács *Zuhanden* („kézhez”) van, „kézre esik”, „kézre áll” és ezáltal éppen nem feltűnik, hanem belesimul az őt körülvevő környezetbe, hiszen „ott van, ahol a helye van”, az őt megillető „szerepkörben működik”. Heidegger szerint a hagyományos ontológia ott követte el a legfőbb hibát, hogy szinte egész története során a létezőhöz mint kéznéllevőhöz viszonyult és ezt azonosította a léttel.

¹⁷⁹ Vö. Heidegger (1989), 282 és Fehér M. (1984), 71.

¹⁸⁰ Vö. Heidegger (1989), 289 és Fehér M. (1984), 71.

¹⁸¹ Az én szójátékom, Heidegger nem használja.

A megértésnek ez a „ki-látása”, kivételése rendelkezik a megformálás lehetőségével, amit Heidegger *értelmezésnek* (*Auslegung*, „kiterítés”) nevez.¹⁸² Az értelmezés egyik származékos és a *logosz* kérdéskörét expliciten – szójátékkal szólva – „közlékenyen”, „beszédesen” – felvető megvalósulásformája a *kijelentés* (*Aussage*, „ki-mondás”).¹⁸³ A megértés saját tárgyát az értelmezésben hozza tagolt formára, veszi birtokba,¹⁸⁴ és a kijelentésben közli, „mondja ki”, mutatja fel, teszi hangzó formában mások számára is hozzáférhetővé, változtatja alany-állítmányi szerkezetű mondattá.¹⁸⁵ Az értelmezés és a kijelentés nem a megértett regisztrálása vagy reprezentációja, hanem annak tevékeny továbbépítése, hasonlóan ahhoz, ahogy a megértés a diszpozíció „tovább működtetése” volt. Ennélfogva az értelmezés és a belőle származó kijelentés azoknak a létlehetőségeknek a kidolgozása, artikulációja, illetőleg *kinyilvánító* megfogalmazásban történő közzététele,¹⁸⁶ amikre a megértésben „ki-látás” nyílt. Az értelmezés és a kijelentés – mondhatnánk ezt a metaforikát tovább gondolva – így egyfajta „be-látás”.¹⁸⁷

Heidegger interpretációjában – a szokásos logikai sorrenddel ellentétben – az *értelmezés* és a *kijelentés* alapul a *megértésen*, és nem megfordítva.¹⁸⁸ A lehetőségeket feltáró megértés ugyanis az útjába kerülő dolgokra – mint láttuk – nem mint „kéznél levő”, a kívülről szemlélés tárgyának megtett objektumokra tekint, hanem mint „kézhez álló”, valamire való, valamilyen szerepre már alkalmas, valamilyen őt megillető helyet betöltő, valamilyen feladattal felruházott tárgyakra. A

¹⁸² Vö. Heidegger (1989), 289.

¹⁸³ Vö. Heidegger (1989), 296 és Fehér M. (1984), 73.

¹⁸⁴ Vö. Heidegger (1989), 289.

¹⁸⁵ Vö. Heidegger (1989), 297–298.

¹⁸⁶ Vö. Heidegger (1989), 289 és 298–299.

¹⁸⁷ Ismét az én szójátékom, Heidegger nem használja.

¹⁸⁸ Vö. Heidegger (1989), 289 és 296–297.

megértés a dolgot mindig *mint* valamit fogja fel:¹⁸⁹ ha például egy jegykendőt¹⁹⁰ látunk, az elsősorban *mint* szerelmi zálogba adható tárgy áll előttünk, és csak másodlagosan úgy, mint objektum, amit egy szubjektum kívülről, mintegy „sterilen” tanulmányozhat. Így a jegykendőt, ha az őt megillető helyen szerepel, tulajdonképpen „nem is vesszük észre”, a tárgy mintegy belesimul a körülötte lévő világba, s így mirevalóságának kijelentésben történő megfogalmazására („felmutatására”) csak akkor van szükség, ha a figyelem valamilyen okból ráterelődik, mert valamiért „kiugrik”, előtűnik az asszimiláló környezetből, a vonatkozásai révén neki jelentőséget biztosító jelentésegészből. A figyelemfelkeltés egyik szélsőséges módja például, ha a jegykendő már nem eredeti szerepét tölti be, mert az, aki szerelmi zálogként valakitől kapta, valaki másnak továbbadta. Ilyenkor kényszerülünk arra, hogy a tárgyat megnevezzük, róla valamit mondjunk, pl.: „a jegykendő illetéktelen kezekbe került”. Ez a kijelentés azonban a jegykendő eredeti funkciójának megértéséhez képest, azt előfeltételezve születik meg, s ily módon, ha implicit formában is, de a jegykendő tulajdonképpeni mirevalóságát is artikulálja. Természetesen nincs kizárva, hogy egy tárgy mirevalóságát közvetlenül, azonnal kimondjuk; a sarkított példa arra szolgál, hogy a különleges esettel összehasonlításban, a normál esetre a szélsőségesből visszatekintve értsük meg, hogy a megnevezés soha nem egyszerű néven szólítás, hanem valaminek mint „valamire való”-nak a megjelölése is, és hogy a kijelentéssé kényszerülő értelmezés nem kívülről ruhazza fel a dolgot jelentéssel és tapasztalattá – utólag – értéket,¹⁹¹ hanem tagolttá, kimondottá

¹⁸⁹ Vö. Heidegger (1989), 290.

¹⁹⁰ A jegykendő az én – az *Othellóra* előtekintő – példám. Heidegger általában a kalapács példájával él (Heidegger, 1989, 298, 301–302 és lásd fentebb).

¹⁹¹ Vö. Heidegger (1989), 291.

teszi azt a rendeltetést, amit a megértés már előzőleg felismert.¹⁹²

Ha most a *diszpozíció-megértés-értelmezés-kijelentés* (vontaképpen a megértésfolyamat) elemzésére használt Heideggeri metaforákat („az ember a világban valahogyan találja magát”, „hangulat”, „hangoltság”, „belevettség”, „az elforduló tekintet megállítása”, „szembenézés a létlehetőségekkel”, „az előtűnő hangzó formában való felmutatása, külsővé tétele, hogy mások számára hozzáférhetővé váljék”) összevetjük a *logosz* jelenségének érzékeltetésére alkalmazott metaforákkal, nyilvánvalóvá válik, hogy a megértésfolyamat analízise közben, különösen annak második felében, már ennek a *logosznak* az elemzése zajlott. Ebből az egybevetésből derül ki igazán, mit jelent az, hogy a „diszpozíciót és a megértést eredendően egyformán a beszéd (*logosz*) határozza meg.”¹⁹³

A *logosz* Heidegger sajátos, a görög szó etimológiájából kiinduló elemzése szerint elsősorban *felmutató láttatás, nyilvánvalóvá tétel*. Aki beszél, az a hangnyelvi közlés külsődlegessége révén láthatóvá teszi, revelálja, mintegy „elő-hozza” „fel-hozza”, „szó-ba hozza” azt, ami a beszéd témája, amiről a beszéd „szó-l”, amiről „szó van”.¹⁹⁴ Annak, hogy a „szó-ban forgó” dolog hangzó formában megfogalmazást nyer, két következménye van. A hang „híresztel”: mivel a felmutatott dolog a kimondás által „kint van”, mód nyílik arra, hogy a beszélő ezt a dolgot egy másik személlyel megossza és hozzá együtt, közösen viszonyuljanak.¹⁹⁵ A beszéd tehát az együttlétet erősíti a másikkal, sőt, bizonyos értelemben konstituálja. Wittgenstein számára – mondtuk – a beszéd, a „nyelvi játék”

¹⁹² Vö. Heidegger (1989), 291 és „’Mindenekelőtt’ sohasem zajokat és hangkomplexumokat hallunk, hanem berregő autót, a motorkerékpárt. (...) Igencsak mesterséges és bonyolult beállítódásra van szükség ahhoz, hogy ’tisztá zajt’ ’halljunk’” (Heidegger, 1989, 310).

¹⁹³ Heidegger (1989), 268.

¹⁹⁴ Vö. a 153. jegyzettel.

¹⁹⁵ Vö. Heidegger (1989), 128.

közösséget előfeltételező és teremtő társas tevékenység. Ennek előfeltétele azonban – most már Heidegger szerint –, hogy amit a beszélő mond, valaki *meghallgassa*. A hallgatás ebben az ontológiai interpretációban persze nem tudomásulvételt, egyszerű „odafülelés”-t vagy némaságot jelent. A hallgatás itt *megértő* hallás, „oda-hallgatás”, az ember létének mint együtt-létnek a nyitottsága, az ember kitérülte a másik felé. Valaki valóban odahallgatni csak akkor tud, ha már a hallás előtt ért, „megértésben van”, és saját létlehetőségeiről önmagának is van mondanivalója.¹⁹⁶

A hangzó formában *felmutatott* dolog ugyanakkor *le is határolódik*: a látás rá, de most már csak *egyedül* rá irányul, a figyelem a szavakban éppen revelálódóra szűkül. A külsővé válásnak tehát ára van: a szavakkal felfedett dolog immár kívülről megközelíthető, szemlélhető, s az utólagos reflexiónak éppúgy rendelkezésre áll, mint a teoretikus megfigyelésnek. Ezzel együtt azonban ki is szakad abból a környező világból, amibe rendeltetésénél fogva belesimult, ami megmutatta mirevalóságát, és jelentőségének meghatározásával „jelentéssé” tette. A beszéd sajátossága, hogy a *kézhez álló* benne válik *kéznél levővé*, a dolog kézhezállósága *éppen* így juthat artikulált, nyilvánvaló formára.¹⁹⁷ Természetesen magát a beszédet is megtehetjük a teoretikus megfigyelés tárgyának, azaz *kezelhetjük* kéznél levőként, és Heidegger szerint a filozófia történetében éppen ez az uralkodó szemlélet néhány olyan kivételtől eltekintve, mint Parmenidész vagy Hérakleitosz. A Platónról számítható lételmélet és az erre a hagyományra alapozó logika és grammatika a „logoszt mint kéznél levőt tapasztalja, s mint ilyet interpretálja”.¹⁹⁸

A logoszt kéznél levőként számon tartó szemlélet vezet Heidegger szerint az *igazság* „megegyezés”-ként való értelmezé-

¹⁹⁶ Vö. Heidegger (1989), 309–312.

¹⁹⁷ Vö. Heidegger (1989), 130 és 302.

¹⁹⁸ Heidegger (1989), 305.

séhez. E szerint az igazság a *kijelentésben* (az ítéletben, az állításban, a kijelentő mondatban) lakozik”, azaz mindig a *kijelentés* igaz vagy hamis, az igazság kritériuma pedig a kijelentés és a kijelentés vonatkozása, tárgya közötti *megfelelés* (korrespondencia).¹⁹⁹ Ebben a felfogásban adott a valóság a maga dolgaival, létezőivel, s az értelem, amely a valóság dolgait látja, megállapítja, tükrözi, megítéli és ezt kijelentések formájában megfogalmazza. A kijelentés akkor lesz igaz, ha tartalma megegyezik azzal a dologgal, amire a kijelentés utal. Az igazságnak ez a *viszonyként* való kezelése fejeződik ki az egyik híres középkori igazságdefinícióban: *veritas est adequatio rei et intellectus* (az igazság a dolgok és az értelem közötti megfelelés, egyenlő értékűség, „hasonulás”, „egymáshoz egyenlősödés”).²⁰⁰ Ebben a magyarázatban az általam *ismeretelméletinek* nevezett nyelvkonceptióra ismerhetünk.

Ha azonban – érvel Heidegger – Hérakleitosz nyomán a logoszra nem úgy tekintünk, mint ami kívülről, mintegy utólagosan lép viszonyba a létezőkkel, hanem úgy, mint a létezésre képesítő, a létlehetőségeket elénk táró *megértés* kifejeződési formájára, akkor az *igazság* fogalmának más értelmezést is adhatunk. A logosz Hérakleitosz interpretációjában „azt mondja el”, ahogyan a létező viselkedik, „ahogyan van”,²⁰¹ a logosz tehát az az egyedüli hely, ahol a létező megmutatkozhat. Ily módon a *logosz* a megmutatkozó létező létmódjával azonos.²⁰² Heidegger szerint a görög *alētheia* (*aletheia*, ‘igazság’) szó eredetileg épp ezt a megmutatkozást, „*el-nem-rejtettséget*”,

¹⁹⁹ Vö. Heidegger (1989), 305, 379, 381 és Heidegger (1949), 323 és 329.

²⁰⁰ Vö. Heidegger (1949), 323.

²⁰¹ Heidegger (1989), 386; vö. Heidegger (1959), 126–135.

²⁰² L. „Hérakleitosz mindkét jóslással kapcsolatos töredéke a delphoi jóslásról szól. Ez pedig, ellentétben például a madárjóslással vagy áldozati átlatok beleiből való jóslással, az égiekkel való kommunikáció azon formája, ahol az üzenet verbális, azaz a logosz által közvetített. Tehát a létező a logosz által nyeri el a megmutatkozás lehetőségét, vagyis a jóslat szövegében a megmutatkozó létező létmódja a logosz” (Betegh, 1989, 8).

„felfedettséget” jelenti, tehát az igazság nem más, mint ennek a megmutatkozásnak a pillanata; az igazság *maga* az a pillanat, amikor a létező a logoszban hozzáférhetővé válik, revelálódik,²⁰³ amikor a létező ki-lép, elő-lép az eltakartságból, s a fátyol, ami eddig borította, lehull róla, amikor a beburkoltságból a kibontottságba, a sötétségből a világosságra, az elzárt-ságból a nyitottságba, a homályból a fényre, a homályosból a nyilvánvalóba kerül.²⁰⁴ Ebben a pillanatban a létező ténylegesen *existál*, azaz, ahogyan a latin *existere* szó eredeti jelentése (‘ki-emelkedik’, ‘ki-áll’, ‘elő-áll’) sejteti: *létezik*, *való-jában van*.²⁰⁵ A logoszsal *egybeeső* igazság „léthez juttatja”, „lét-re engedi”, mintegy „*Bent-ről Ki*-szabadítja a létezőt.”²⁰⁶ *Logosz*, *létezés* és *igazság* ebben az értelmezésben egy: a logosz mindig megmutatás, a megmutatás az igazság, a megmutatkozás pedig a létezés, így az igazság maga a létezés. Ezért nincs szüksége a logosznak valami tőle független igazságkritériumra: a *logosz* maga az *igazság*. Az igazságnak ebben az interpretációjában a logosz (mint megmutatás) sohasem lehet hamis.²⁰⁷

Ezzel a tétellel azonnal szembeszegezhető a mindennapos tapasztalatra alapozó kérdés: ha a *logosz* (mint megmutatás) „mindig igaz”, hogyan lehetséges a *hamis* (mint faktuális nem-igazság) és a *hazugság* (mint szándékos félrevezetés)? Ha beszélünk valamiről, szükségszerű, hogy azt „előhozzuk”, „felmutassuk”, „nyilvánvalóvá tegyük”. Jelenti-e ez, hogy mindig az *igaz*-at fogjuk szólni? Vagy a hamis beszéd tényét kell eltagadni, vagy ismét súlyos kérdés merül fel: ha a logosznak nincs szüksége tőle független igazságkritériumra, akkor mi dönt afelől, hogy igaz vagy hamis beszéddel állunk-e

²⁰³ Vö. Heidegger (1989), 386–387.

²⁰⁴ Vö. Heidegger (1949), 328 és 334, ill. (1959), 101.

²⁰⁵ Vö. Heidegger (1949), 334 és 396.

²⁰⁶ Ily módon az igazság lényege (esszenciája) a *szabadság*: szabadság a létre (vö. Heidegger, 1949, 330–338).

²⁰⁷ L. Heidegger (1989), 385 és 388.

szemben? Nyilvánvaló, hogy Heideggernek az *igazság* fogalmával együtt a *hamis* fogalmát is át kell értékelnie.

A *felmutatás*, a *megmutatkozás* ellentéte a már sokszor és sok formában említett *elrejtettség*; kézenfekvőnek tűnik tehát, hogy a *hamis* átértelmezett fogalmát ebben az irányban keressük. Heidegger azonban az *igazsággal* két minőséget is szembeállít, azaz az *elrejtettség*, a *nem-igazság* két értelme között tesz különbséget, és ezek közül csak az egyik a *hamis*.

Az *elrejtettség* másik, voltaképp eredeti, tulajdonképpeni, autentikus (*eigentlich*)²⁰⁸ értelme a ‘nem-feltárt’, a ‘nem-reveláció’ (*Un-entborgenheit*),²⁰⁹ amelynek létszerkezeti megfelelője éppen a lét nem-artikulált volta, azaz – logosz és létező azonossága folytán – a logosz-talanság, a létezővé-nem-válthatás. Ez a fajta nem-igazság Heidegger szóhasználata szerint a *titok*. Itt nem ezt vagy azt a dolgot körülvevő rejtélyességről vagy kiismerhetetlenségről van szó, hanem az „abszolút titok”-ról, a titokról mint olyanról, az „elrejtett elrejtőzéséről” (*die Verbergung des Verborgenen*),²¹⁰ ami az egész emberi létet (*Dasein*) áthatja,²¹¹ ami a logoszt mint az artikuláció helyét árnyékként mindig követi, amibe a logosz mindig bele-némulhat, hiszen minden felmutatás „ott hagy”, „bent hagy” az elrejtettségben valamit, amiről éppen azért nem tudunk többet mondani, illetőleg azért nem tudjuk kimondani, mert az a sajátossága, hogy nem tud *logosszá*, azaz létezővé válni.²¹² Az autentikus nem-igazságnak ez az alapvető tulajdonsága (a reveláció megtagadása) azonban még nem „veszteség”,²¹³ hiszen éppen általa, vele szemben állva nyeri el az igazság a

²⁰⁸ Vö. Heidegger (1949), 340.

²⁰⁹ Vö. Heidegger (1949), 340.

²¹⁰ Heidegger (1949), 341.

²¹¹ Heidegger (1949), 340–341.

²¹² Heidegger szerint ezért mondja Parmenidész, hogy „egyetlen út-szó marad még, hogy: van”, és ezért óv a görög bölcs attól, hogy valaki a nemlétezőt kutassa (Vö. Heidegger, 1959, 111).

²¹³ Vö. Heidegger (1949), 340.

csak rá jellemző sajátosságot: a felmutatást. A titok, az igazságnak ez a különös, negatív lenyomata éppen a igazság lényegét *nem* tartalmazva hívja föl a figyelmet az igazság lényegére. És mivel a *titok*²¹⁴ értelmében vett nem-igazság az, amit az igazság „ott hagy”, ami mindig „ott marad bent”, Heidegger ezt a *titkot* az igazság-lényege-nélkülinek, igazságlényegtelenységnek nevezi, de ez a lényegtelenység itt nem a ‘nem fontos’ vagy az ‘általános’²¹⁵ jelentésben szerepel, hanem a ‘lényegét megelőző állapot’, egyfajta ‘elő-lényeg’, ‘lényeg előtti lényeg’ (*das vorwesende Wesen*) jelentésben. Heidegger ezzel a hétköznapi gondolkodás számára a saját megítélése szerint is paradoxnak ható²¹⁶ megfogalmazással hangsúlyozza, hogy a tulajdonképpeni (*eigentlich*) nem-igazságnak ez az igazságlényegtelen-sége mindig az igazság lényegéhez tartozó marad abban az értelemben, hogy sohasem válik az igazság lényege számára közömbössé.²¹⁷

Az igazság lényegének tulajdonképpeni – mert ehhez a lényeghez nem tartozó – ellentéte, a *felmutatás* „igaz-i” ellenfele, a megmutatkozásnak a szó szoros értelmében ellentmondó minőség, a *hamis*. A hamis az az elrejtettség, a nem-igazságnak az a másik fajtája, ami – az *igazság* mellett – még az autentikus (*eigentlich*) nem-igazsággal, a *titokkal* is szemben áll. A *hamis* ugyanis épp attól nyeri el csak rá jellemző értékét, hogy a „megtévesztésig” hasonlít az igazságra: *látszik*, megmutatkozik mint a *felmutatás* (a *logosz*), hiszen csak azáltal, hogy látszik, válhat *látszattá*.²¹⁸ A *hamis és a logosz* viszonyáról majd a *hamis beszéd* értelmezése kapcsán lesz bővebben szó. Arra azonban már most hadd hívjam fel a figyelmet, hogy a *hamis* épp azzal leplez el, hogy nagyon is megje-

²¹⁴ Vö. Heidegger (1949), 341 és *passim*.

²¹⁵ Heidegger (1949), 341–342.

²¹⁶ Heidegger (1949), 342.

²¹⁷ Vö. Heidegger (1949), 341–342.

²¹⁸ Vö. Heidegger (1949), 345 és (1959), 98–100.

lenő, azért tud eltakarni és másnak mutatni, mert nagyon is megmutatkozó, azért képes *eltüntetni*, mert igencsak *feltűnő*. A *hamis* és az *igazság* megkülönböztetését azért nem remélhetjük a tényekkel, a valósággal való egybevetéstől, mert a hamis ennyire *valóságos*. A két minőség megkülönböztetéséhez Heidegger ismét az emberi lét szerkezetét veszi vizsgálat alá: ha a logoszra mint felmutatásra (igazságra) az emberi lét két legalapvetőbb létmódjának, a megértésnek és a diszpozíciónak az analízise közben bukkantunk, akkor a jelenvalólét (*Dasein*) létszerkezetében kell rátalálnunk arra is, ami a *hamis* jelenségének megfelel, s ami a hamis értelmezéséhez a kulcsot a kezünkbe adja.

A *hamis* létszerkezeti megfelelője Heidegger szóhasználata szerint a *hanyatlás* (*Verfall*),²¹⁹ az embernek a megértéstől, a létlehetőségekkel való számvetéstől, azaz önnön lennitudásától elszakított állapota. „A létezőhöz viszonyuló lét nem szűnik meg, de meg van fosztva gyökerétől.”²²⁰ Ez az állapot nem valamiféle külső hatásra következik be és nem valamilyen különleges esemény,²²¹ de nem is az emberi természet eredendő bűnösségéről vagy ontikus romlottságáról szóló tanítás.²²² Ahogyan a megértés, úgy a hanyatlás is a jelenvalólét létszerkezetéhez tartozik, de a megértés léthez odaforduló, a léttel szembenező, sokszor kivételes, ünnepi pillanatával szemben a *hanyatlás* a szokványos, mindennapos, „átlagos”, a ‘megszokott’ értelmében vett „természetes” emberi létállapot. Az emberi lét „általában” a hanyatlásban van. A hanyatlás – mivel a léttől való elfordulás jellemzi – voltaképpen azt jelenti, hogy az ember nem képes önmagával, valódi énjével, létével azonos lenni: *nem az, aki*. S az ember ahelyett, hogy igyekezne vissza-

²¹⁹ Vö. Heidegger (1989), 326–332 és 389–392.

²²⁰ Heidegger (1989), 389.

²²¹ Vö. Heidegger (1989), 261 és 327.

²²² Vö. Heidegger (1989), 332.

találni valódi énjéhez, szívesen „szóródik szét”²²³ egy olyan emberi létminőségbe, amit a világ, a közvélemény, a nyilvánosság, valamiféle átlagos értelmesség alakított ki. S ez megint nem olyasmi, amiért az embert különösképpen kárhoztatnunk kellene: *általában* mindannyian így teszünk, sőt, úgy érezzük, hogy sok esetben ez teszi a létezésünket elviselhetővé. Ugyanakkor például ez az utóbbi mondatom egyben jellegzetes tünete az olyanfajta mondatoknak, amik a hanyatlás létállapotában keletkezni szoktak: a közszokásra való hivatkozással („de hiszen mindenki így tesz!”) nyugtatgatjuk önmagunkat,²²⁴ és igyekszünk a léttel való szembenézés alól felmentést kapni.

Heidegger ezt a „szétszóródó”, „hanyatló” létmódot a sajátos tulajdonságok nélküli, határozott körvonalait elvesztett, „se-ize-se-búze”, „semleges nemű” *akárki-ben*, *Das Man*-ban („az-ember”-ben, „az ők”-ben) személyesíti meg.²²⁵ „Az ember meghal egyszer” – halljuk és máris megkönnyebbülten felsóhajtunk: igen, így sokkal elviselhetőbben hangzik, nem én, nem te, nem ő hal meg, nem valamely meghatározott személynek kell a halállal szembenéznie és így az élet felelősségét vállalnia, hanem „az ember” (*az-ember*, „*Das Man*”) hal meg, azaz mindenki, tehát senki, legalábbis nem személyesen.²²⁶ „Hisz milliók fekszenek / Megosztott ágyon éjjelente és / Megesküdnének, hogy csak az övék” (IV. 1) – mondja Jago Othellónak, és ezek a „milliók” az „ők”, az *akárki* (*Das Man*) tartalma, és ha még egy meghatározott individuum lép is be az akárki helyébe, az *akárki* akkor is rögtön ott van, hogy „kö-

²²³ Vö. Heidegger (1989), 262.

²²⁴ Vö. Heidegger (1989), 329.

²²⁵ A *Das Man* fordíthatatlan terminust Fehér M. István az *Az-ember* kifejezéssel adja vissza (Fehér M., 1984, 88–89), az angol fordítás a *the they*-vel („az ők”) (Heidegger, 1962, 149).

²²⁶ Vö. „man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen” (Heidegger, 1962, 297). Vö. Heidegger, 1989, 433. A „man” kettős értelme visszaadhatatlan.

zösséget” kínáljon, hogy akár pusztá létezésével nyújtson lehetőséget az eltűnésre, és legyen sorstárs és vigasz a bajban. „Azt beszélük” – súgjuk egy barátunk fülébe, és máris mentesültünk a véleményalkotás és a vélemény vállalásának ódiума alól, hiszen az *ember* mondja, „beszéli” így, „ők”, a nyilvánosság, a közvélemény, valaki, mindenki, senki. „Akárkinek lenni annyi, mint az önállótlanág és a nem-tulajdonképpeniség módjában lenni.”²²⁷ De az, hogy az ember szívesen felszívódik ebben a senkiben, egyáltalán nem jelenti, hogy az *akárki* nem valóságos létező. Sőt, a jelenvalólét ebben a létmódban a legreálisabb.²²⁸ mindenütt ott van, ott nyüzsög, hiszen ő az átlag, a megszokott, a mindenki ismerőse. „Az akárki létében lényege szerint az átlagosságra megy ki a játék.”²²⁹ Ez az átlagosság az, amiben minden titok erejét veszti; az ismeretlen dolgok rejtelmessége az *akárkiben* nem kelt semmiféle áhítatot vagy alázatot, hiszen ő mindent tud, mindent ismer, mindent ért és mindenhez ért, mindenhez hozzá tud szólni és mindenben mindig igaza van.²³⁰ Nem azért, mintha valamilyen „kitüntetett és elsődleges létviszonya”²³¹ lenne a dolgokhoz, hanem mert lételemében, az átlagosban már mindenre jó előre választ kapott; ezzel méri fel és ebbe dolgozza módszeresen bele azt, ami az útjába kerül. Így azután minden eredetiről, kiemelkedőről, kivételesről hamarosan kideríti, hogy vagy réges-rég ismert, vagy érthetetlen és értelmetlen. Nem is időzik sokáig sehoh sem – szalad tovább, kíváncsian,²³² újdonságokra éhe-

²²⁷ Vö. Heidegger (1989), 261.

²²⁸ Vö. Heidegger (1989), 261.

²²⁹ Heidegger (1989), 259.

²³⁰ Vö. Heidegger (1989), 259–260.

²³¹ Heidegger (1989), 260.

²³² Az akárki létmódját a fecsegés (*Gerede*) és a kétértelműség (*Zweideutigkeit*) mellett a kíváncsiság (*Neugier*) alkotja, vö. Heidegger 1989, 259, l. még Heidegger (1989), 319–325.

sen, hogy amit talál, azt ismét önnön józan közepszeréhez idomítsa. Az akárki az, aki „léttehermentesíti a létet”.²³³

Mi történik, ha ez az *akárki* megszólal?

Láttuk: Heidegger rendszerében a beszéd minősége az ember önnön létéhez való viszonyának függvénye. A léttől eltekintő, létmegértéssel nem rendelkező, a léttől elszakadt ember beszédmódját Heidegger a *fecsegés*²³⁴ terminussal különbözteti meg a logosztól. Szójátéka szerint a fecsegés a *Rede*-vel (‘beszéd’-del) szemben a *Gerede* (haszontalan, hiábavaló szócséplés, „szövegelés”, „rizsa”, „púder”), a *hanyatlás* létállapotának megfelelő beszédminőség, „meghanyatlott logosz”.²³⁵ A fecsegés annyiban hasonlít a logoszra, hogy létezőkről szól, létezőket jelenít meg, hoz elő, állít elénk,²³⁶ csak hogy a fecsegés mögött nem a létlehetőségekkel számot vető megértés áll, hanem az önnön lététől elszakadt akárki átlagos mindentudása.²³⁷ És éppen mert egyfajta felmutatás, válhat a fecsegés *hamis beszéddé* és következhet be egy meghatározott értelemben vett megtévesztés: a fecsegés létmegértés nélkül mutatja fel a létezőket, s tulajdonképpeni létüktől fosztja meg őket. Mivel pedig éppenhogy *felmutat* valamit, torlaszolja el az utat a valódi létmegértés előtt. Ezért a fecsegésben felmuta-

²³³ Heidegger (1989), 260.

²³⁴ Az angol fordítás a *Gerede* terminust az *idle talk* kifejezéssel adja vissza (Heidegger, 1962, 211). L. még Heidegger (1989), 315–319.

²³⁵ Vö. Heidegger (1962), 211 és l. „A nyelv (...) így az érintkezés és közlés szolgálatába áll, és tárgyiasulása lesz azoknak az azonos formában jelentkező, mindenkitől mindenkihez szóló hozzáférhetőségeknek, amely minden korlátot megsemmisít. A nyelv így a nyilvánosság diktatúrájának hatalmába kerül. A nyilvánosság előre meghatározza, mi érhető és mit kell elvetni mint értéktelent. A nyelvnek ez a mindenütt oly rohamos kiüresedése nemcsak a szóhasználat esztétikai és morális felelősségét rombolja. Az ember lényegének veszélyeztetettségéből ered.” (Heidegger, 1947, 58–59, Suki Béla fordítása. In: Suki, 1976, 79)

²³⁶ Vö. Heidegger (1989) 315–316.

²³⁷ Vö. Heidegger (1989), 316–317.

tás és elleplezés egybeesik.²³⁸ a hamis beszéd azzal leplez el, hogy felmutat.²³⁹ „A korábban felfedett egyidejűleg visszacsülyed az eltorzítottságba és az elrejtettségbe.”²⁴⁰ A fecsegés a létezőt ismét nem-létezővé változtatja, de nem úgy, hogy a „titok” értelmében vett nem-létezők birodalmába utalja, hanem hogy létezőnek mutatja, mint létezőt mutatja fel, s épp ezzel mutatja másnak, mint ami.²⁴¹ A fecsegésben megnyilvánuló hamis beszéd mintegy a szó zenei értelmében véve hamis: benne a megjelenített dolog és annak tulajdonképpeni léte nincs egymással összhangban; a fecsegés a beszélő léttel való diszharmonója, a léthez való hamis viszonyulása miatt hamis.²⁴²

A fentiekből nyilvánvaló, hogy Heidegger ontológiai nyelvfelfogásában a hamis beszéd nem a tények elferdítése, nem a valóság helytelen nyelvi tükrözése vagy tudatos meghamisítása. A fecsegő ténylegesen igaz mondatok egész seregét mondhatja ki, beszéde – a léthez való hamis viszonyulása révén – mégis hamis marad. Ahhoz, hogy a hamis beszéd hamis voltát megállapítsuk, a mondatokat a világ tényeivel mint a beszédétől független kritériummal éppúgy nincs értelme összevetni, mint a *logosz* esetében. A fecsegés veszélyessége éppen abban áll, hogy nincs mögötte szándékos megtévesztés, ugyanakkor a fecsegő – léttől elszakadt állapota folytán és az ebből következő, sajátos értelemben – mégis szüntelenül „tévedésben van”.²⁴³

Ha mindehhez emlékeztetőül még azt is hozzátesszük, hogy a „hanyatlásban lét” a *jelenvaló lét* (*Dasein*) legmegszokottabb, legáltalánosabb, „legnormálisabb” létmódja, akkor

²³⁸ Vö. Heidegger (1949), 340–341.

²³⁹ Vö. Heidegger (1959), 109.

²⁴⁰ Heidegger (1989), 389–390.

²⁴¹ Vö. Heidegger (1989), 390.

²⁴² Vö. Heidegger (1949), 321–322.

²⁴³ Vö. Heidegger (1949), 343–346.

végképp nyilvánvalóvá válik a heideggeri *fecsegés* tartalma. Heidegger szerint az ember leggyakoribb, legszokványosabb, az ‘elterjedt’ értelemben vett „legközönségesebb” szóbeli megnyilvánulása a fecsegés: általában és legtöbbször tényleges létmegértés nélkül beszélünk. Ezt megint nem az ember „elkorcsosult beszédmódjára”-ról mondott erkölcsi ítéletként kell felfognunk, hanem a létről elfelejtkezett jelenvalólétünk tényeként kell vele szembenéznünk.²⁴⁴

Ha azonban a hamis beszéd a *logosznál* ennyivel gyakoribb, akkor joggal merül fel bennünk a kérdés, hogy van-e egyáltalán „hely”, ahol a logoszt megtalálhatjuk? Akár elfogadjuk a logosz és a fecsegés heideggeri megkülönböztetését, akár nem, mindenképpen szívesen látnánk néhány példát a logoszra, hogy ez adjon fogódzót, „gyakorlati útmutatást” a kétféle beszédműveltség különválasztásához.

Ha Heidegger egészen egyedülálló – s ezért igen nehezen érthető – nagy gonddal kimunkált, „rendkívül erőteljes és mély nyelvezeté”-t²⁴⁵ olvasva felidézzük a logoszról szóló tanítását, kevés kétségünk marad afelől, hogy Heidegger a logosz „gyakorlati” példájának elsősorban saját filozófiai nyelvét szánja. Filozófiai nyelve így a logosz egyfajta sajátos „metanyelvévé” válik: a logoszról úgy beszél, ahogyan szerinte a logosznak szólani kellene; a prezentálás módja megvalósulásként igyekszik „visszatükrözni”, amit prezentálni kíván; a megjelenítés nyelve a megjeleníteni kívánt tárgyat a megjelenítés eszközébe óhajtja „átköltöztetni”; a logoszról szóló szöveg önmagával akarja „bizonyítani”, amit a logoszról megállapít.

Heideggernek a filozófia feladatával és a filozófia nyelvvel kapcsolatos megjegyzései közül jó néhány sugallja, hogy a filozófiai üzenet hordozóját a logosszal egybeesőnek szeretné látni:

²⁴⁴ Vö. Heidegger (1989), 315.

²⁴⁵ Fehér M. (1984), 29.

*Elvégre a filozófia feladata mégiscsak az, hogy a leg-
elemibb szavak erejét, amelyekkel a jelenvalólét kifejezi
magát, megvédje attól, hogy a közönséges értelem az
érthetlenségig nivellálja azokat, ami azután a maga
részéről látszatproblémák forrásává lesz.²⁴⁶*

*...próbáljuk meg visszanyerni a szavak és a nyelv rom-
latlan és kimeríthetetlen erejét. Szó és nyelv nem cso-
magolópapír, amibe a dolgok be vannak göngyölve a
beszélő és az olvasó adásvétele kedvéért. Ahol a dolgok
először válnak létezőkké, ahol először vannak: a nyelv
és a szavak.²⁴⁷*

Filozófiai módszerének egyik jellegzetes vonása, hogy egy fogalmat (pl. *igazság*) német és görög szavak (pl. *aletheia*) etimológiáján²⁴⁸ keresztül igyekszik visszavezetni az eredeti jelentésig (pl. *felmutató láttatás*), azaz a fogalom mögött meghúzódó, annak „magját” képező metaforikus alapszemléletig, így voltaképpen egy-egy szituáció, illetve fizikai cselekvések (felmutatás, láttatás) képein át értetve meg velünk a fogalom tulajdonképpeni tartalmát. Hasonló módszer a szintén többször tetten ért heideggeri szójáték: bizonyos jelenségeket olyan szavakkal jelöl, amelyek egymástól csupán egyetlen szóelemben különböznek, ezzel érzékeltetve, hogy egymással rokon, és így egymással könnyen összetéveszthető, mégis egymástól sok tekintetben gyökeresen különböző jelenségekről van szó (pl. *Zuhandensein* – *Vorhandensein*). A legfontosabb filozófiai problémáknak elsősorban térbeli metaforákkal történő közvetítése is (pl. „a léttől való elfordulás”, „a léthez való odafordulás”) a dolgokhoz fűződő legelemibb, legalapvetőbb viszonyainkra épít. Heidegger nem csupán a lét kérdésének felvetésével, hanem az általa kimunkált, szinte költői filozófiai nyelven

²⁴⁶ Heidegger (1989), 387.

²⁴⁷ Heidegger (1959), 106.

²⁴⁸ Ezeket az etimológiákat sokan bírálták és védelmezték, l. pl. G. J. Heidel (Heidel, 1964) és John Passmore értékelését (Passmore, 1968, 485–486).

keresztül is közelebb vezet minket a léthez, s ha a logoszról szóló tanítása és filozófiai nyelve között hasonlóságokat fedezünk fel, emögött nem valamiféle önteltséget kell látnunk, ami a „logoszon beszélés” kizárólagos jogát magának vindikálja. Inkább az lenne a különös, ha nem lenne hasonlóság: amennyiben Heidegger a filozófia, a grammatika és a logika Platónnal kezdődő történetétől azt kéri számon, hogy a nyelvvel nem *kéznél levőként* bánt, akkor felette meglepő volna, ha éppen ő nem tenne kísérletet egy *kézhez álló* nyelv gyakorlati megvalósítására.

Ha azonban komolyan vesszük a logosz, a lét és az igazság azonosságát, természetesen erre a fent említett kísérletre is csak úgy gondolhatunk, mint ami még csupán „úton van” a logoszhoz.²⁴⁹ Ahogyan „útban van” a logoszhoz a sajátos értelemben vett költészet (minden művészet lényege)²⁵⁰ is, amiben a 30-as évektől érlelődő és a 40-es évek elején bekövetkező híres *fordulat (Kehre)*²⁵¹ után Heidegger megtalálni vélte a „helyet”, ahol „*az igazság levése és megtörténe*”²⁵² leginkább tetten érhető. A költői nyelv, elsősorban „a költészet lényegét” megéneklő Hölderlin versei közelítik meg leginkább a heideggeri értelemben vett logosz eszményét: Heidegger a nyelv lényegét mindinkább a költészet lényegéből kívánja megérteni.²⁵³ Filozófiai nyelvébe még több poézis vegyül: a költészet – mondja például – „az isteneknek és a dolgok lényegének alapító megnevezése”.²⁵⁴ Lényegét tekintve minden művészet költészet.²⁵⁵ az el-nem-rejtettség (az igazság) és az

²⁴⁹ L. Gadamer (1988), 30 és Heidegger tanulmányainak címét: „*Unterwegs zur Sprache*” és „*Der Weg zur Sprache.*”

²⁵⁰ Vö. Heidegger (1988), 110.

²⁵¹ L. Fehér M. (1984), 141.

²⁵² Heidegger (1988), 110.

²⁵³ Vö. Heidegger (1984), 210.

²⁵⁴ Heidegger (1984), 209.

²⁵⁵ Vö. Heidegger (1988), 110.

igazsághoz mindig hozzátartozó visszahúzóds, rejtőzködés²⁵⁶ kettőssége a műalkotásban van jelen a legtisztább formában. Az igazság azonban mint a létező „világlása” és „elrejtése”²⁵⁷ csak akkor történik meg, ha „megcsinálják”, megköltik. A „költői mondás”, a *Dichten*²⁵⁸ „hozza működésbe” az igazságot: a *Dichten* engedi megtörténni, hogy a létező igazsága előtűnjék.²⁵⁹ És mert a nyelv az, ami „nyíltá teszi a létezőt”,²⁶⁰ ami első ízben és „a léthez mérten és a létből”²⁶¹ nevezi meg a létezőt, ezért a „léttel kapcsolatot tartó” nyelv lényegi értelemben költészet, „a lét sajátos mondása”.²⁶² A nyelv, ez a tágabb értelemben vett költészet biztosítja, hogy a szűkebb értelemben vett költészetnek, például Hölderlin verseinek eredendő lényege fennmaradjon.²⁶³ „A nyelv nem rendelkezésre álló szerszám, hanem az emberi lét legmagasabb lehetősége felett rendelkező esemény.”²⁶⁴ Azaz az ember ki van szolgáltatva a nyelvnek. „Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották. (...) Amivel legfolytonosabban érintkeznek, a logosszal, ezzel meghasonlásban vannak, és amibe naponta belebotlanak, az nekik mintha idegen volna” – idézi Heidegger Hérakleitoszt,²⁶⁵ és idézem én a magyar fordítást,²⁶⁶ ezzel egyben az I. rész kiinduló gondolataihoz térve vissza. A pusztá hang, a pusztá szó Hérakleitosz szerint –

²⁵⁶ Vö. Heidegger (1988), 80–90.

²⁵⁷ Heidegger (1988), 110.

²⁵⁸ Vö. Fehér M. (1984), 157.

²⁵⁹ Vö. Heidegger (1988), 110.

²⁶⁰ Heidegger (1988), 112.

²⁶¹ Heidegger (1988), 112.

²⁶² L. Fehér M. (1984), 143.

²⁶³ Heidegger (1988), 113.

²⁶⁴ Heidegger (1984), 202–203.

²⁶⁵ Vö. Heidegger (1959), 127.

²⁶⁶ Hérakleitosz (1983), 27.

hangzik Heidegger interpretációja – még nem a *logosz*; valódi beszéd és valódi meghallás, odafigyelés csak akkor lehetséges, ha az ember már eleve a lét felé, a *logosz* felé fordult állapotban van.²⁶⁷ „Csak ha a létező léte hallhatóvá válik, lesz a pusztá odafütlelésből igazi meghallás.”²⁶⁸ Aki süket a *logosz*ra – ami „állandó összegyűjtés, a létező belső együttléte, azaz a lét”²⁶⁹ –, az hiába használ szavakat és hiába hallja őket; a szó igazi értelmében sem beszélni, sem meghallani nem képes.²⁷⁰ Jelenvalólétüket az ilyenek képtelenek a létező létébe állítani.²⁷¹ Csak akik erre képesek, válhatnak a szó igazi mesterévé: a költők és a gondolkodók (a bölcsék, a filozófusok).²⁷² De mikor leszünk képesek erre? Mivel a *logosz* azonos a léttel, nem mutatja meg magát az ember kénye és kedve szerint.²⁷³ A *logosz* önmegmutatózása nem az emberi akarat függvénye. Heidegger a „lényegi nyelv” és az igazság megnyilvánulását az emberi akaraton, szándékon, vágyon kívül helyezi, s bármennyire is rokonszenves ez a misztikummal vegyes alázat, mégis a nyelv lételméleti felfogása számára éppolyan nehéz a sajátos értelemben vett igazság és hamisság megtörténéséről, fennállásáról dönten, mint amilyen nehéz az ismeretelméleti megközelítés számára a ténylegesen igaz, illetve hamis, és az etikai nézőpont számára a megtévesztő és a nem megtévesztő megnyilatkozások közötti különbségtétel:

A gondolkodás (Denken) és a költészet (Dichten) között rejtett rokonság lappang, mert mindkettő a nyelv szolgálatában jár közben a nyelv érdekében (verwenden) és

²⁶⁷ Heidegger (1959), 132.

²⁶⁸ Heidegger (1959), 132.

²⁶⁹ Heidegger (1959), 130.

²⁷⁰ Vö. Heidegger (1959), 127 és Hérakleitosz (1983), 29.

²⁷¹ Vö. Heidegger (1959), 132.

²⁷² Vö. Heidegger (1959), 132.

²⁷³ Vö. Heidegger (1959), 133.

pazarolja magát bőkezűen (verschwenden). Ugyanakkor a kettő között ott tátong a szakadék, mert ők 'az egymástól legtávolabb eső hegycsúcsokon lakoznak'.²⁷⁴

²⁷⁴ „Zwischen beiden, Denken und Dichten, waltet eine verborgene Verwandtschaft, weil beide sich im Dienst der Sprache für die Sprache verwenden und verschwenden. Zwischen beiden aber besteht zugleich eine Kluft, denn sie 'wohnen auf getrenntesten Bergen'” (Heidegger, 1956, 94).

SHAKESPEARE-KRITIKA, MÓDSZER ÉS OTHELLO

Shakespeare darabjainak nyelvével sokan és sok szempontból foglalkoztak már. „Othello jelleméhez a kulcsot a nyelv adja a kezünkbe” – vélekedik Martin L. Wine.²⁷⁵ F. C. Kolbe²⁷⁶ és különösen Caroline Spurgeon²⁷⁷ úttörő műveitől kezdve a Shakespeare-kritikában jól nyomon követhető egy vonal²⁷⁸, amely főként a „költői nyelv textúráját”,²⁷⁹ a jelentések szöve-dékét,²⁸⁰ a költői képek rendszerét, a szimbólumokat, a szöveg és a színpad metaforáit, illetve képzőművészeti és zenei alkotásokat vizsgálják, szemben a körülbelül Coleridge-től Bradley-ig és Ernest Jonesig terjedő időszakkal,²⁸¹ amely első-

²⁷⁵ Wine (1984), 29. L. még Ewbank (1986), 61.

²⁷⁶ Vö. Szőnyi (1987), 89–90. Kolbe *Shakespeare's Way* című könyve 1930-ban jelent meg Londonban (vö. Szőnyi, 1987, 123).

²⁷⁷ Spurgeon (1958). Caroline Spurgeon e fontos művét eredetileg 1935-ben adta ki a Cambridge University Press.

²⁷⁸ Erről a vonulatról kitűnő összefoglalást ad Szőnyi (1987), 87–100, Fabiny (1984), 7–55, és Wells (1971).

²⁷⁹ Szőnyi (1988), 66.

²⁸⁰ Vö. Fabiny (1988), 5–6.

²⁸¹ Vö. Shaaber (1971), 235–248. Fogas kérdés azonban, tartható-e a „képi”, illetve „pszichologista” megközelítések szembeállítás. Hiszen megfeledezhet-e valaha is komoly Shakespeare-kutató arról, hogy a karakterrajzokhoz a szereplők által használt szavak, mondatok elemzése is hozzátartozik, illetve hogy a színdarab bizonyos szavai, mondatai csak azért fontosak számunkra, mert bizonyos személyek bizonyos helyzetekben kimondják? A megközelítések különbsége mégis határozottan körvonalazható, és a hangsúlyváltás is kétségtelenül végbement, s ha azt mondanánk: mindenkit mindig minden érdekelt, vagy azt: mindenkit végül is a darabok érdekeltek – ami egyébként igaz is –, csak egybemosnánk a Shakespeare-ről gondolkodás állomásait. (Erről I. Cavell, 1969, 267–272.) A Shakespeare-elemzések divathullámai és az értelmezések hatalmas tömege természetesen azzal van összefüggésben, hogy Shakes-

sorban a Shakespeare-darabok szereplőire, különösen azok pszichikai motívumaira koncentrált. Az újabb irányzatok majd mindegyike (a strukturalizmus, a keresztény interpretáció, a pszichoanalitikus kritika, az „új kriticismus” [New Criticism], a szemiotika, a dekonstrukcionalizmus, az új historizmus, a kulturális materializmus, a feminizmus stb.)²⁸² még ha nem is a költői képanyag elemzését tűzi ki elsődleges feladatul, ilyen vagy olyan formában mégis kapcsolatba kerül a shakespeare-i nyelv problémájával, az egyre gyarapodó Shakespeare-kiadások hagyományos filológiai (etimológiai, textológiai, jelentéstörténeti stb.) „rutinfadatairól” nem is beszélve. Az *Othello* pedig – ahogyan ezt a Wine-től vett idézet is bizonyítja – a nyelvi elemzés különösen kedvelt vadászterülete. Az én megközelítésem nem a metaforák és a szimbólumok rendszerének feltárására törekszik,²⁸³ de nem is egyetlen metafora

peare nem egyszerűen az irodalomtudomány (-történet, -kritika) tárgya, hanem az egyetemes emberi kultúra része – Angliától Japánig –, ahogyan például a Biblia vagy Plátón is. Nemzetközi „közös nevező”, akit mindenkinek ismerni illik, s mivel az alkotói zsenialitás kellőképpen „nyitott” műveket hagyott ránk, Shakespeare alkalmas arra, hogy egy-egy drámájával kapcsolatban – azokba „belevetítve” – egy-egy korszak az őt leginkább érintő kérdéseket megfogalmazza és megválaszolja, azaz Shakespeare egyben a legtágabb értelemben vett irodalmiság „tudatállapotának” mindenkori tükré is. (Erről l. még Géher, 1988a, 9–11 és Heilman, 1956, 240.)

²⁸² Ezekről az irányzatokról átfogó, de roppant negatív képet fest Vickers (1993). Vickers a modernebb megközelítések közül szinte csak a beszédaktuselméletet fogadja el legitím elemzési keretnek, s ítéletei annyira sommásak és elutasítóak, hogy az olvasó már-már a szerző szándékos rosszhiszeműségét kénytelen feltételezni. Ez a lábjegyzet azonban alkalmatlan a Vickers-szel folytatandó vitára.

²⁸³ Mint pl. Spurgeon (1935, 1958), aki megállapítja, hogy az *Othello*-ban az áldozatra leselkedő *vadállatok* (335–337) és a *tenger* metaforái (337–348) dominálnak. A darab metafora- és szimbólumrendszeréről a legjobb összefoglalást máig Wolfgang Clemen híres könyvében találjuk (Clemen, 1951). Clemen szerint Jagóra a statikus képek jellemzőek (123), míg Othellóra a dinamikusak (123–124), s a két karakter metaforahasználata, nyelvhez való viszonya hűen tükrözi a jellemek különbsé-

darabbeli szerepét vizsgálja.²⁸⁴ Nem a shakespeare-i költői nyelv forrásainak és hátterének bemutatására vállalkozik,²⁸⁵ de

gét: „Jago az általános állítások formájának kedvelője” (121); „Jago sok költői képét vezeti be a *mint vagy mintha* szóval, amit nemigen találunk meg Othello nyelvében” (121). „Othello metaforái azt mutatják, hogy minden érzékszerve szüntelen és közvetlen működésben van – minden elvont fogalmat mint tapintható, megízlelhető, hallható és látható jelenséget érzékel” (124). Szembeállítja és részletesen elemzi Othello planetáris és Jago anyagi világból (az evés, az ivás, a testi funkciók köréből) vett metaforáit (125–126). Evans (1952) arra az eredményre jut, hogy az *Othello* képanyaga a „sötét komédiák” (probléma színművek) metafora- és szimbólumrendszeréhez áll közel, (150) és a darabban a betegség-, a romlás és az állat-metaforikát emeli ki (151–153). Bethell (1952) a sötét erők, az ördög és a pokol képeit vizsgálja és vetíti rá Jago jellemére (81–92).

²⁸⁴ Pl. Seaman (1968) a *gyöngy* és általában az *ékszer*ek metaforáit elemzi, és az eredményeknek keresztény értelmezést ad, például Desdemona a *gyöngy*, s ez a „mélyen passzív szerep a szimbólumok szempontjából jól illik egy keresztény kontextusba” (85). Wall (1979) a *fül* képének a darabban betöltött helyét vizsgálja, érinti a reneszánsz elméleteit a lélek természetéről (359), és Jago-ban homoszexuális vonásokat fedez fel: „Othello füle és Jago (szájában lévő) nyelve a nemzés felcserélt szerveivé válnak, és Jago úgy jelenik meg, mint a Mór partnere a hallás-szexben” (361).

²⁸⁵ Az egyik legkiválóbb, tömör összefoglalás Anne Bartoné (Barton, 1971). Fő tézise, hogy Shakespeare drámáiban a szavak nem áthidalják a szereplők között tátongó szakadékokat, hanem a szakadékok milyenségét tárják fel (29). Szerinte Shakespeare dialógus-technikája még mai mércével mérve is modern („Shakespeare-nél a szavaknak nem adatik (...) győzelem. Drámáinak mélyén a nyelv-teremtette átváltozásokkal szembeni felemás viszony húzódik meg, s ez, meglepő módon, inkább a mi színházunkra jellemző életfelfogáshoz közelíti”) (45). Barton szerint az utolsó drámák egyenesen a Csehov utáni színház párbeszédeit előlegezik (28). Barton M. C. Bradbrook (1960) véleményével vitatkozik, aki szerint „Shakespeare-re és kortársaira jellemző volt a szavakba vetett hit” (5). Terence Hawkes (1971) klasszikussá vált cikke Barton álláspontját erősíti: „a shakespeare-i tragédia, a körülmények alávalóságának megjelenítése révén, az emberi érintkezés lehetőségeit tagadja; az ember természetes ‘beszélő és halló’ képességeinek benuálási tüneteit mutatja fel” (49). Az angol reneszánsz és barokk viszonyát a nyelvhez és gondolkodását róla roppant alaposan tárgyalja Howell (1956) retorika- és logikatörténete, Baldwin (1944) pedig szinte elképesztő tüzetességgel

nem is Shakespeare szójátékainak²⁸⁶ vagy egy-egy sokszor félreértett szavának, mondatának történeti magyarázatán át²⁸⁷

tárja fel azokat a retorikai, grammatikai, költői, történeti és filozófiai hagyományokat, amik Shakespeare-re hatással lehetnek. A nyelvtanilagai szerkezetek és a drámákban felbukkanó bonyodalmak összefüggéseire mint kivételes költői-dramaturgiai leleményre Sister Miriam Joseph hívta fel a figyelmet (3–10). Miriam Joseph a korai modern angol viszonylag kötetlen nyelvtanával és dinamikusan változó szókinccsel is foglalkozik (131–152). Kifejezetten nyelvészeti-nyelvtörténeti szempontból közelít Shakespeare nyelvéhez Quirk (1971, 67–82), a drámák nyelvezetével kapcsolatos kutatások nagy hagyományáról pedig Ewbank (1986) nyújt kitérő összefoglalást. Ewbank központi tézise a következő: „Shakespeare darabjai semmit sem jelenítenek meg olyan nagyszerűen, mint azt, hogy a nyelvet ön- és közveszélyes. Főképp ez foglalkoztatta Shakespeare-t” (51). Kiemeli Shakespeare szerinte nyilvánvaló nyelvi tudatosságát, például hogy mennyire fontos számára a nyelv és az igazság között tátongó szakadék (51), és megállapítja, hogy Shakespeare inkább kihasználta, mint megoldotta ezt a problémát (63). Arra az elemzés közben egyáltalán nem elhanyagolható körülményre is figyelmeztet, hogy Shakespeare korában egy szónak az adott kontextusban *egyszerre* lehetett szó szerinti és metaforikus jelentése (52). Shakespeare művészi nyelvhasználatának modern monografikus feldolgozója Hussey (1982).

²⁸⁶ A leghíresebb – és legpajzánabb – mű ezzel kapcsolatban Eric Partridge-é (Partridge, 1955). Bár lehet, hogy Partridge néhol túlzásokba esik, sokszor szolgál érdekes magyarázattal ott, ahol a legjobb kritikai kiadások (Ridley, 1959, 1986, Sanders, 1984) is tanácstalanok vagy netalán túlságosan szemérmesek. Mahood (1957) nem foglalkozik részletesen az *Othello*val, de több helyen felhívja a figyelmet Jago jelentéscsúsztatásaira (182–183) és a szavak kétértelmősége miatt jelentkező drámai ironiára (pl. 43).

²⁸⁷ Itt a legfontosabb mű az immár klasszikussá érett, de még ma is hasznos Shakespeare-grammatika (*A Shakespearean Grammar*) Abbott tollából (Abbott, 1897). Hilda M. Hulme alapos könyve például arra hívja fel a figyelmet, hogy Jago a „native act, and figure of my heart”-ja (I, 1) (a magyar fordításban „szívem hajlama és való mivolta”) ‘cselekvést irányító alapelvek’-et jelent (Hulme, 1962, 288). Roppant érdekes és úttörő jelentőségű Empson tanulmánya (1952) a Jagoval kapcsolatosan a darabban oly sokszor felbukkanó *honest* – a magyar szövegben rendszerint „becsületes”-nek fordított – szó „ötvenkét használatát”-ról (218). Könnyű *Othellót* hiszékenységgel vádolni – mondja Empson –, ha abból indulunk ki, hogy Jago állandó jelzője csupán ‘becsületes’-t jelent. A szó az

kíván közelebb jutni a darab jelentéséhez. Nem tűzi ki célul, hogy a shakespeare-i nyelvnek a kor nyelvfelfogásához, nyelvfilozófiájához²⁸⁸ vagy a retorikai tradícióhoz²⁸⁹ fűződő viszo-

Erzsébet-korban valójában még a következő tartalmakat hordozza: ‘nagylelkű’ (218); ‘hüség (főképp barátságban)’ (218); ‘megbízható’ (219); ‘férfiás’ (222); ‘szeplőtlen, ártatlan’ (225), és van egy leereszkedő használata, ami a ‘buta’ jelentéskörével érintkezik (220). Az *honest* szóval tehát valóságos „szó-tűzijátékot” játszanak a szereplők.

²⁸⁸ Ezeket a kérdéseket érinti Howell (1956) is, de különösen részletesen tárgyalja két újabb monográfia: Trousdale (1982) és Donawerth (1984). Trousdale központi tézise, hogy az Erzsébet-kor nyelvfilozófiája éles különbséget tett *szó és dolog* között, meghozza olyan értelemben, hogy egy dolog számtalan módon leírható, megjeleníthető volt, de közben sem a beszélő, sem a hallgató nem érezte úgy, hogy a dolog „belső lényege”, „esszenciája” megváltozna. A leírás, a megjelenítés, a néven, neveken nevezés mindig csak nézőpont: ettől még a dolog maga változatlan marad (vö. különösen 30–31). Trousdale művét éppen az *Othello* elemzésével zárja (162–172), szerinte Othello tragédiája az, hogy azonosítja egymással a *szót és a dolgot*: „ha nem tudjuk a jelölés módjait és a beszéd formáit a jelölt dologtól megkülönböztetni – ahogyan erre Othello képtelen volt –, akkor nagy valószínűséggel úgy végezzük, mint ő” (172). Donawerth elismerően nyilatkozik Trousdale könyvéről (49), bár nem sokat használja. Az Erzsébet korabeli nyelvfilozófia elképzeléseit szembeesíti azokkal a nyelvhez való viszonyulásokkal, amik Shakespeare drámáiban a szereplők részéről megmutatkoznak. Az *Othello*val keveset foglalkozik, de *szó és dolog* (jelentés és jelölés) különbségét aláhúzó, megállapítja: „Othello beszédének hatalma a csodálatos kalandok előszámlálásában áll, nem a testet öltő szavak varázsában” (42). Nyelvfilozófiai kérdéseket is érint Elton (1971) kitűnő összefoglalása a Shakespeare korabeli filozófiákról: nyelv és valóság késő középkori és reneszánsz (nominalista) szétválasztását érdekesen kapcsolja össze a látszat és a valóság viszonyának örök shakespeare-i problémájával (190–191).

²⁸⁹ Az utóbbi időben e kérdés iránt mutatkozik a legnagyobb érdeklődés. Széles kontextusban tárgyalja Shakespeare és a retorika kapcsolatát, elsősorban történeti szempontból Vickers (1988, főként 181–232). Jago kétértelműségeiről (*syllipsis*) és Othello szétzilálódó, töredékes mondatairól (*hyperbaton*) főként a 337. és 338. oldalon van szó. Vickers (1971) a korabeli retorikai alakzatok kimerítő listáját nyújtja bőséges illusztrációval (86–98). (Vickers korábbi munkái még mentesek későbbi, 1993-as elfogultságától. A retorika Shakespeare királydrámáira és általában a kortársakra gyakorolt hatását tárgyalja Knights (1980, különösen 2–3). A

nyát tisztázza, s azt sem, hogy a dráma nyelvének átfogó, grammatikai, szemantikai, stilisztikai leírását²⁹⁰ adja. Az

második királydráma-tetralógiát elemzi a beszédaktuselmélet eszközeivel Porter (1979). Knight (1930) igen fontos és nagyhatású tanulmánya már azok közé tartozik, amelyek kifejezetten az *Othello* retorikájára koncentrálnak. Az *Othello* és Jago közötti konfliktust Knight elsősorban a zenei metaforákon át fejt fel: részletesen elemzi, hogyan bomlanak szét *Othello* gyönyörű, gazdag zeneiségű, szélesen hömpölygő mondatai Jago elhangolt machinációinak hatására (elsősorban 350–353) és hogyan „íródik” újra ez a „retorikai muzsika” a darab legvégén (356). Coghill (1965) Jago és *Othello* monológjait veti össze többek között retorikai szempontból, és a jobb szónoknak *Othellót* tartja (153), de felhívja a figyelmet Jago „fokozó”-technikájára is (147). Melchiori (1981) a darabot a látszat és a lét nagy csatájaként interpretálja (68), s *Othello* jellemét a mór retorikájának elemzésén keresztül igyekszik feltárni. Szerinte *Othello* alakjának megítélésével kapcsolatban az alternatíva nem a „nemes tábornok” (68) vagy a „primitív vadember” (68), inkább a kettő állandó keveredése: a mór beszédeinek fegyverzettsége és ziláltsága pontos mércéje annak, milyen mértékben azonos *Othello* önmagával, azaz *Desdemónával* és a civilizált, „fegyverzett” *Velencével*, illetve a Jago-képviselte zavaros értékrenddel, amit a zászlós „nyelvi kód”-ján keresztül tanul el (68–69). Melchiori szerint a darab rejtett retorikai alapprincípiuma nem *Othello hyperbolé*-i (túlzásai) és nem Jago *liotes*-ei (a fogalom hangsúlyozása ellentétén, tagadásán keresztül), hanem a paradoxon (72). Egyszerre nyelvfilozófiai és retorikai elemzés Doran (1970) izgalmas tanulmánya Jago feltételes mondatairól és a darab *if* (*'ha'*)-jairól, melyek a tragédia szintaktikai „alapszerkezetét” alkotják (különösen 68–74). Roppant élvezetes és tanulságos Patricia Parker elemzése (Parker, 1985) a darabban előforduló és sok filológiai bonyodalmat is okozó *dilate* és *delate* szavak retorikai vonatkozásairól, melynek végén kiderül, hogy Jago módszere a kitáguló időn és a bő lére eresztett fecsegésen keresztüli vádolás (különösen 54–56 és 66–68). Shaw (1980) és Green (1981) cikkei – Melchiori törekvéseihez hasonlóan – azt kísérik elsősorban figyelemmel, hogy miképp tanulja el *Othello* Jago szókincsét és beszédmódját.

²⁹⁰ Heilman csak az *Othello*val foglalkozó hatalmas monográfiája (Heilman, 1956) nyelv és tett összefüggéseire koncentrál, abban az értelemben, hogy szerinte a tragédiában „két dráma” zajlik: egy a cselekmény, egy pedig a képek szintjén. Ezek rendszerét és összefüggéseit bontja ki 298 oldalon keresztül, felőlelve mindazt, amit az *Othello*ról előtte mondtak. Adamson (1980) újabb és sokkal olvashatóbb könyve szintén csak

az *Othellóról* szól. Adamson figyelmének középpontjában a *seb* metaforájára áll; azt vizsgálja, a szereplők közül kik a sebezhetőek és a sebezhetetlenek, kik az áldozatok és az áldozatszedők. Othello és Desdemona azért tragikus hősök, mert merik vállalni a *seb* (a házasság, az (ön)feláldozás) kockázatát és tényét, míg Jago képtelen *érezni*, mert soha nem viszi a bőrét az érzelmek vásárára: nem sebesül meg (csak a legvégén, Othello által), de élni, létezni is képtelen, mert lenni csak *együtt*, a *közös* sebbel lehet.

A két átfogó monográfia szolgáltat alkalmat arra, hogy áttekintsem, hogyan vélekedtek a darabról azok, akik nem kifejezetten nyelvi szempontból közelítették meg.

Az *Othello* körüli viták három fő kérdés körül kristályosodtak ki, amik – mint a Szentháromság – valójában egyetlen problémát takarnak, hiszen az egyik kérdés megválaszolása már a másik kettőre adott feleletet is megszabja. A kérdések: (1) Othello alapvetően nemes (okos, jó stb.) vagy önző (buta, gonosz stb.) természetű-e? (2) Jó házasság-e Othello és Desdemona házassága? (3) Miért akarja Jago megteveszteni Othellót? A három kérdés pontosan kirajzolja azt a háromszöget, amelynek egy-egy csúcsában a három főszereplő (Othello, Desdemona és Jago) foglal helyet: a fő kérdés természetesen e három karakter viszonya. Abban azonban már nincs egyetértés, vajon egyenlő oldalú vagy egyenlő szárú-e ez a háromszög, azaz a kritikusok egy jelentős része nem ismeri el, hogy az Othello–Desdemona viszony ugyanolyan fontos, mint az Othello–Jago kapcsolat, és szívesebben figyel az utóbbira. Sokan még azt sem ismerik el, hogy a háromszög felfelé eső csúcsában a címszereplő foglal helyet, hanem Jagót tartják a tragédia titkos főszereplőjének. Lássuk hát sorjában.

Poláris ellentét Bradley (1904) és Leavis (1937) között van. Leavis Bradley álláspontját kritizálva – és gúnyolva – írta meg híres cikkét. Voltaképpen a kritikusok e két vélemény mögé sorakoztathatók fel, ami természetesen csak tendenciát jelent, és nem azt, hogy aki egyszer az egyik táborba tartozik, az már mindenben egyetért társaival.

Bradley (1904) nevéhez fűződik a nemeslelkű Othello romantikus képe (187), és bár nem tartja a házasságot túlságosan jónak – Othello nem ismeri eléggé a feleségét („nem tudhatott sokat Desdemonáról házassága előtt” [192]), idegen Velencében („a velencei nők gondolatainak és általános erkölcsének tekintetében teljes tudatlanságban van” [193]) –, Othello bukásának fő okát Jago machinációiban látja, aki az érzelmi beállítottságú mórral szemben „egy kivételes intellektus és a szélsőséges gonosz kombinációja” (237). Othello tragédiája, hogy – Jago hatására – hitében és szerelmében csalatkoznia kell (194), és azért öli meg – nem haragból, hanem becsületből – Desdemonát, hogy megmentse önmagától

(197). Jago fő indítékának Bradley az előléptetés utáni vágyat tartja (227), de elismeri, hogy a motívumok önellentmondók és zavarosak (222–225). Leavis (1937) ezt a megközelítést szentimentálisnak tartja (127), és – itt a fő különbség – Othello bukását a mór önző, öncsaló, elbizakodott és ostoba természetéből vezeti le (144), amit nem lehet Jago-ra hárítani. A központi alak Othello – Jago csak függelék, szükséges dramaturgiai eszköz (144).

Természetesen sem Bradley, sem Leavis álláspontja nem előzmények nélküli. Bradley véleménye – mint ahogyan erre ő maga (209) és Leavis is (144) utal – végeredményben Coleridge (1930) híres Othello-jegyzeteire megy vissza, melyeknek a tragédiáról szóló irodalom egy szállóigévé vált kifejezést köszönhet Jago intrikáinak indítékaival kapcsolatban: „motive-hunting of motiveless malignity” („a motiválatlan rosszindulat motívum-vadászata”) (Coleridge, 1930, 51). Jagót Coleridge növelte a szinte emberfeletti gonosz megtestesítőjévé („Jago majdhogynem emberfeletti módszerei (művészete)”, 46), akinek a ténykedése azért nem szorul magyarázatra, mert pusztá létében diabolikus, maga a *Gonoszság*. A régi nagy tekintélyek közül ő hangsúlyozza elsősorban Othello és Desdemona meglepő egymásratalálását (45) és meglepően jó házasságát („Othellónak nincs élete csak Desdemonában”, 53). Ugyanakkor Leavis véleményét előlegezi bizonyos értelemben Rymer (1963) híres-hírhedt korai teljes elutasítása, amiből ez a mondat megintcsak szállóigévé vált: „the tragical part is, plainly none other, than a Bloody Farce, without salt or savour” („világos, hogy a tragikus rész nem egyéb, mint Véres Bohózat só és íz nélkül”) (245). (Rymer értékelésének háttéréről érdekes adalékokkal szolgál Alexander, 1968.)

Leavis álláspontja olyan nagyhatású kritikus (és persze költő) véleményében talált támogatásra, mint T. S. Eliot (1934), aki tagadja, hogy Othello nemes jelleme újraépül a Jago okozta széthullás után: „Úgy tűnik nekem, Othello beszédével *föl akarja magát vidítani*. A valóság elől igyekszik menekülni, már nem gondol Desdemonára, hanem önmagával foglalkozik” (214), (vö. Leavis tézisével Othello önzéséről). A Coleridge–Bradley tábornak adott azonban új erőt Gardner (1956) cikke, aki újra felkavarta az *Othello* megítélésével kapcsolatos kedélyeket: „A hős nagy egyéniség, a tragikus hős minden tulajdonságával, aki természetének erejét egy szörnyű tettben fejezi ki. De életének értékét nem önmagában, hanem önmagán kívül találja meg” (204). Gardner a *Othellót* tragédiának, még hozzá jó tragédiának tartja, ami ráadásul a *jó* házasságról szól (194, 195). A tragédia oka, hogy Othello képtelen beletörődni a házasságképnek abba a tökéletlenségébe, amit Jago (akivel kapcsolatban Gardner szerint Coleridge-nek van igaza; 197) szuggerral neki: „A megoldás, amit Othello képtelen elfogadni, Jagoé: ‘Törődj bele.’” Gardnert

tovább foglalkoztatta a darab, és rövid tanulmánya (Gardner, 1968) az egyik legkiválóbb áttekintés az *Othello*-értékelésekről.

Az *Othello*-kritikákban tehát nem kisebb kérdésről dűl a vita, mint hogy tragédia-e egyáltalán a darab. Gardner (1956) már helyesen sugallja, hogy pusztán a Bradley–Leavis alternatívában gondolkodni logikai hiba; az ő véleményüket ütköztetve az a benyomásunk támad, mintha csupán két választásunk lenne: vagy kitartunk Othello nemessége, nagysága és Desdemonához fűződő igaz (és kölcsönös) szerelme mellett, és akkor Jagót kell emberfelettien gonosznak beállítanunk, hogy így magyarázzuk meg, mi fogott ki a móron, vagy Jagót pusztán rezonőrnek tekintjük, de akkor a tragédia megszűnik tragédia lenni, hiszen a bukást nem igazolhatjuk mással, mint Othello hiszékeny, ostoba és önző természetével. Holott nem lehetséges-e az a képlet, hogy Othello nemeslelkű, a házassága jó, és Jago pitiáner, kiskaliberű ember? Ezek a tragédia legnevezetesebb, „klasszikus” interpretációi. Most lássuk, hogyan válaszolták meg a fenti három kérdést mások! Leavis álláspontját fogadja el Charlton (1948, 123) és Fluchere (1958, 223–224). Shanker (1975) Eliot nyomán Othello sztoicizmusát hangsúlyozza (104–106). Mason (1970) szerint Othello „nemes természete” a sztoicizmus és a butaság álarca (113), ami legfeljebb azért megbocsátható, mert Othello féltékeny (120). Ha Shakespeare jobban kidolgozta volna a Cassio–Bianca viszonyt, akkor ez lehetne a mércé, amihez a többi párkapcsolat és persze különösen Othello és Desdemona házassága mérhető (113). (Az *Othello*val kapcsolatos negatív állásfoglalásokról kitűnő összefoglalást készített Bradbrook, 1971, 148–149).

Granville-Barker (1930, 1958) a tőle megszokott tüzetességgel elemzi a darabot jelenetről jelenetre (3–149). A nagyhatású színházi szakember és színműíró álláspontja inkább már Bradleyéhez közelít: kiemeli Othello kezdeti önzetlenségét, méltóságát (116), és házasságát jónak tartja (115). Inkább Othello romlásának folyamata, mint annak oka foglalkoztatja (112–121) – az utóbbiról azt állapítja meg, hogy Othello tulajdonképpen saját költészetébe gabalyodik bele (119): túlságosan nagy jelentőséget tulajdonít egy szimbólumnak, a zsebkendőnek. Bradley véleményének harcos védelmezője Dover Wilson (1957), és a tragédia okát abban látja, hogy Othello, a hős katona a szerelem és házasság ingoványára téved, olyan területre, ahol teljesen tapasztalatlan. Kéry László (1959) is kiáll Othello és Desdemona jó házassága mellett, és a tragédia konfliktusának gyökerét az othelloi és jagoi értékrend összecsapásában látja, ami tágabban a reneszánsz szerelemideál és a „reneszánsz új típusú gonosztevője, a machiavellista” (78) csatája is egyben: „Jago tehát megfosztja Othellót a szerelemnek attól a reneszánsz felfogásától, amely az egészséges testiség mellett az érzelmi, lelki mozzanatok gazdagságát is

magában foglalja, s amelynek alapján Othello és Desdemona házassága létrejött” (73). Ügyel arra a történelmi-társadalmi háttérre, amiben a darab létrejött John Holloway és Campbell is. Holloway (1961) szerint „Othello felháborodását az Erzsébet kori imakönyv háttérében kell értelmeznünk, mely szerint a házasságkor a férj megígéri, hogy vigasztalja és gyámolítja feleségét, az asszony pedig, hogy szolgálja urát és engedelmeskedik neki” (39), Campbell (1961) pedig a korabeli erkölcsfilozófiával veti egybe Othello féltékenységét – ez az érzés gyakori témája a korabeli traktátusoknak (148–149). Campbell úgy vélekedik, hogy Othello féltékenysége nem elsősorban szexuális eredetű, hanem a becsület, a jó hírnév elvesztésétől való félelem dominálja (162). Kernan (1963) tüzetesen vizsgálja a magánélet és a nyilvánosság viszonyát (XXVI–XXXII). A zsebkendőt és a korabeli házassági szokásokat veszi nagyító alá McGee (1964), és szerinte egyáltalán nem valószínűtlen, hogy Othello azt hiszi, a házasságtörés még a törvényes esküvő előtt, de a kendő odaajándékozása után következett be. Brower (1971) a jó házasság mellett sorakoztat fel érveket (1–28), Brodwin (1971) részletesen elemzi az Othello és Desdemona közötti szerelem és a reneszánsz udvari szerelem közötti különbségeket (197–221), Bayley (1981) szerint pedig a tragédia oka, hogy Othello és Desdemona házasságában szex és szerelem sohase kerül harmóniába (211–212). Mehl (1986) úgy vélekedik, az Othello a megcsalott bizalom, a teljes kiábrándulás drámája (57), és bár a tragédiát nem Othello hiszékenységből vezeti le, kiemeli, hogy Othello nem ismeri jól Desdemonát (65–67).

Jago megítélésével kapcsolatban is a véleménykülönbségek kavalkádját találjuk. Dominálnak azok az álláspontok, melyek Jagóban a Gonoszság megtestesülését látják: Coleridge (1930) klasszikussá vált és már idézett véleményének háttérével foglalkozik részletesen Shaffer (1968), 195–205. Stoll (1944) és Spivak (1958) szerint Jago maga „az ördög” (Stoll, 1944, 321), de míg Stoll inkább a Végzet megszemélyesítőjét látja benne (322), Spivak a moralitás-drámák „bűn” figurájával („Vice”) rokonítja (67). Ezt az álláspontot erősíti Scragg (1968) is (53–65), Jago ilyen megítélésének 20. századi „öse” elsősorban Bodkin (1934) (főként 102–103). Ugyanakkor Gildon már 1694-ben kiemeli Jago komikus vonásait (Gildon, 1694, 245) – ami a zászlós alakját ismét a komikus középkori „Vice”-hoz közelíti –, Auden szerint (*The Joker in the Pack*, *The Dyer's Hand*) Jago a „practical joker” (idézi Sanders, 1984, 24), a zászlóst Bayley (1981) is komikus figurának tartja, Mason (1970) pedig egyenesen a darab bohócának állítja be (75), akinek egyáltalán nincsenek diabolikus vonásai (86). Különös figyelmet érdemel Granville-Barker (1930, 1958) álláspontja, aki Jagóban – Swinburne nyomán – a zseniális színészt látta (104–107), akinek művészetében a cél önmagá-

ban van. Granville-Barker külön kiemeli Jago bukását is, melynek oka a zászlós butasága (110). Látens homoszexualitásra vezet vissza Jago viselkedését Wall (1979) már említett cikke és főként Rogers (1969). Jago motívumairól és a velük kapcsolatos véleményekről kitűnő áttekintést ad Muir (1972, 106–111) és Honigman (1976, 77–100), utóbbi a korabeli közönség lehetséges reakcióiról is szól. Heilman (1956) már idézett művében Jagót nagyon is valóságos és közönséges embernek ábrázolja (37), akinek nincsenek valódi problémái (39), és csak úgy tud létezni, ha másokon élösködik (44). Így tekint rá Adamson (1980) (főképp 100–103) szintén említett könyvében, Greenblatt (1980) pedig a jórészt általa kidolgozott „új historizmus” fogalomkészletének a segítségével a „szubverzívó” és a „hatalomépítés” dialektikáját mutatja be rajta, szerinte Jago a későbbi „nyugati embertípus” tulajdonságait testesíti meg.

Az én álláspontom – mint a későbbiekben kiderül majd – a legközelebb Leslie Fiedler (1974), Géher István (1983) és Stanley Cavell (1987) véleményéhez áll. Mindhárom munka közös jellemzője, hogy a tragédiát mint költői metaforát fogja fel, és a cselekményt és a színpadi-költői képeket teljes egységben elemzi. Fiedler a fekete és fehér (Othello és Desdemona) metaforáinak értelmezésén át férfi és nő örök idegenségére hívja fel a figyelmet (különösen 117–164), Géher Istvánnak pedig maga az elemzése is irodalmi remekmű: a tudományos és a költői szöveg különleges ötvözete. A tragédiát egyértelműen a házasság, de a jó házasság drámájának tartja (Géher, 1983, 179), amelyben férfi és nő egymást a bibliai értelemben ismeri meg a tragikus gyilkosságon-áldozaton keresztül („Othello megöli Desdemonát, hogy szerelemben megismerje”, 213), (vö. Gardner véleményével (1956, 194–195) és – elsősorban Jan Kott (1964) nyomán – tagadja, hogy „Jago az orránál fogva vezeti Othellót” (207): „nem az orránál fogja meg, hanem szívén fogja; másodsor: amint megfogta, ő is fogva van” (207). Jago (vö. 200–210) nem zseniális ördög, hanem közhelyekkel élő és mások létén élösködő, pitiáner, „túlontúl normális” (203), „antiszociális lény” (203), aki a házasság szentségével szemben a „rongáló idő” metaforikus megszemélyesítője (206). Ez az elemzés – és Géher István sok-sok szemináriuma, sűrű személyes beszélgetéseinkről nem is szólva – volt ennek a dolgozatnak a fő ihlető forrása. A tragédiáról (l. Géher, 1988^b) és általában az irodalomról szóló tanításai döntő hatással voltak és vannak irodalomszemléletemre.

Elemzési módszerem mégis Stanley Cavelléhez áll a legközelebb, aki a nyelvfilozófia és a filozófia eszközeivel (és problémáival) értelmezi az *Othellót* (1979, 481–496) (1987, 125–142). Erről részletesen már nem itt a jegyzetekben, hanem a „főszövegben” van szó.

Othello ilyen szempontú vizsgálataiból sokat tanultam és sok helyen hasznosítottam is őket. Az én szempontom mégis más: filozófiai.

Az utóbbi időben a filozófia megújuló érdeklődéssel fordult irodalmi szövegek felé. Két olyan különböző indíttatású, a 20. század második felének „sztárfilozófusai” közé számító gondolkodó is, mint a hermeneutikai-fenomenológiai keretben dolgozó Paul Ricoeur és a „hétköznapi nyelv filozófiájá”-nak (*ordinary language philosophy*) hagyományán nevelkedett Stanley Cavell irodalmi elemzésekkel lepték meg olvasóikat (eleinte nem kisebb feltűnést keltve ezzel, mint amikor Heidegger először hirdetett előadást – logika vagy metafizika helyett – Hölderlin himnuszairól).²⁹¹ Paul Ricoeur az elméleti fejtegetések mellett Virginia Woolf *Mrs. Dalloway*-ját, Thomas Mann *A varázshegyét* és Proust *Az eltűnt idő nyomában* című regényét elemezve²⁹² bontja ki az emberi létről szóló téziséket. Eszerint az embert mint történeti lényt meghatározó *idő* olyan mértékben válik humanizált, azaz az ember számára érthető, belátható idővé, amilyen mértékben ez az idő egy narratív műfajban (regényben, elbeszélésben, mesében, drámában stb.), közelebből annak meseszövéseiben megformálásra kerül, kifejeződik, artikulálódik.²⁹³ Az ember önnön létét és ennek szükségszerű időbeliségét, időbe-ágyazottságát a meseszövéseiben való részvételén keresztül éli és érti meg. Stanley Cavell *Othello*-elemzése pedig csattanóként zárja *The Claim of Reason*²⁹⁴ című, a késői Wittgenstein filozófiájának értelmezéséből és továbbgondolásából kiinduló, az emberi tudás határait, a másik ember megismerésének lehetőségeit, ismeretelméletet, etikát és szkepticizmust egyaránt vizsgáló könyvét. Cavell, akinél rábukkantam az elemzési módszerre, amit hosz-

²⁹¹ Vö. Fehér M. (1984), 138.

²⁹² L. Ricoeur (1985), 100–152.

²⁹³ Pl. Ricoeur (1984), IX–XI.

²⁹⁴ Erre nézve l. Cavell (1979), 481–496 (különösen 495–496) és Cavell (1987), 3–12.

szű időn át kerestem, Othello féltékenységét a filozófiai kétely, a szkepszis dramatizált, „élővé tett” megfelelőjeként fogja fel, a tragédia műfaját pedig a szkepticizmusra adott olyan válaszként értelmezi, amit – és ez a lényeges pont – egyedül a tragédia adhat meg és semmi más. A tragédia a szkepszis eleve magában hordozott tragikus szerkezetét dramatizálja. Azt jelelni meg, aminek a szkepszis maga is interpretációja: például hogy az ember önnön létezésének végességét hajlamos valamilyen tudás hiányaként értelmezni; ahelyett hogy el-*ismerné* (*acknowledge*) végességét, ismereteinek (*knowledge*) fogyatékoságára, tudásának részleges voltára hárítja a felelősséget. Holott miközben tudásának határait vádolja, valójában saját végességének elfogadása – végső soron saját halálának tudata – ellen rugódozik.²⁹⁵ Egy tragédia elemzése azért válhat a filozófiai analízis szerves részévé, mert a tragikus hős a „nem mindennapi ember”; őt a mindennapi ember hétköznapijainak ellentmondásai a lehető legtöményebb koncentrációban, a lehető legmagasabb hőfokon feszítik, s a lét végességével szembeni tiltakozást és e végesség alázattal és méltósággal való elfogadását egyszerre és a legtisztább formában képviseli.

Eközben Shakespeare a maga „filozófiatörténeti” helyét is megkapja: Cavell „intuíciója”²⁹⁶ szerint az a kétségbeesett, szélsőséges szkepszis, az a radikális kétely, amelyet Descartes azért támaszt a világ, saját maga és Isten létezésével kapcsolatban, hogy a lehető legnagyobb kihívásnak eleget téve a lehető legnagyobb „metafizikai” bizonyosságot nyerje el, megjelenik Shakespeare nagy tragédiáiban, tehát már a 17. század legelején, Descartes előtt kb. egy teljes generációval. Montaigne szkepticizmusát és ennek Shakespeare-re gyakorolt hatását sokan elemezték.²⁹⁷ A tragédiákon átsütő shakespeare-i szkepszis azonban inkább a karteziánus kétellyel rokon. A

²⁹⁵ Vö. Cavell (1987), 138–139 és l. Cavell híres tanulmányát: „*Knowing and Acknowledging*” In: Cavell (1976), 238–266.

²⁹⁶ Cavell (1987), 3 és *passim*.

²⁹⁷ Vö. pl. Ellrod (1975).

shakespeare-i és descartes-i „dubito” középpontjában ugyanis nem az a kérdés áll, hogy miként lehet a legjobban élni egy bizonytalan világban, hanem hogy lehetséges-e egy olyan világban élni egyáltalán, amely alapjaiban rendült meg. Descartes gondolatrendszerében a radikális kétely végül nyugvópontra jut saját és Isten létének „metafizikai” (szükségszerű, megingathatatlan) bizonyosságában. Descartes azonban a külvilág létének bizonyosságát egyedül Isten létének bizonyosságából vezeti le, s ezen át olyan veszélyre hívja fel a figyelmet, ami a filozófia történetében végig ott kísért: ha az Isten létébe vetett bizonyosság megrendül, a külvilág létébe vetett bizalom is inogni kezd.²⁹⁸ Shakespeare tragédiáiban nincs olyan bizonyosság, ami a kínzó kételyt feloldaná, az Isten létébe vetett tételes bizonyosság pedig különösen nem. Shakespeare nem feloldja, hanem bemutatja, sőt, fokozza a kételyt. A shakespeare-i szövegek épp azért alkalmasak, hogy újra meg újra próbára tegyék, vallatóra fogják, „megkatekizálják”²⁹⁹ a filozófiát.

A filozófiai elemzés a drámai műfajból leginkább azt fordíthatja előnyére, hogy a drámában minden mondat egy meghatározott helyzetben, egy történet részét képező szituáció kontextusában hangzik el. Vegyük például a következő párbeszédet:

Jago: S láttad a zsebkendőt?

Oth.: Az enyém volt?

Jago: Bizony, a tied az. (IV. 1)

Ismerjük a kendő történetét, tisztában vagyunk jelentőségével. Amit Jago mond, Othello elhíheti vagy kételkedhet

²⁹⁸ Vö. Descartes (1966), 31–37 és 76–91, valamint Cavell (1987), 2–4 és 126–128.

²⁹⁹ Az *Othelló*ban olyan kurta-furcsa szerepet játszó Bolond szavainak parafrázisa: „Jó, majd megkatekizálom utána [Cassio után] a világot, azaz kérdéseket teszek fel és válaszolok rájuk” (III. 4). Az angol eredetiben: „I will catechize the world for him, that is, make questions and by them answer.”

benne, de akárhogy is dönt, *valakinek* hisz vagy nem hisz. Az ismeretelméleti hagyomány filozófusainak jó része³⁰⁰ ezzel szemben hajlamos arra, hogy úgy beszéljen arról, amit tapasztal, mintha egyedül volna a világon. A fenti filozófus rendszerében a dialógusnak körülbelül az alábbi monológ felelne meg: „egy kendő van előttem (egy kendőt látok), vajon az enyém-e?” – és módszereket dolgozna ki – a maga számára –, hogy milyen kritériumok alapján dönthetők el ezek a kérdések, esetleg megkérdezné (ismét csak önmagától), vajon egyáltalán kendő-e az, amit lát, sőt: vajon lát-e egyáltalán valamit. És ezután rögtön következik a kötelező általánosítás: vajon mikor állíthatjuk bizonyosan, hogy látunk valamit, vajon mikor tudhatjuk kétségbevonhatatlanul, hogy amit látunk, az valóban az, ami. (Formai szempontból Macbeth híres monológjának indító kérdése: „Tör az, amit ott látok?” (II. 1)³⁰¹ nagyon hasonlít ennek a filozófusnak a magányos töprengéséhez. Érvénye mégsem azonos: a filozófus például nem készül éppen gyilkosságra, azaz számára a kérdés csak addig és éppen csak addig marad filozófiai kérdés, ameddig „tisztán”, „sterilen”, minden körülménytől függetlenül teheti fel.) A filozófus Othellóval szemben nem valakihez beszél, aki nála jobb vagy rosszabb helyzetben van a kérdés megválaszolásához; a filozófusnak önmagán kívül senki sem mondhat ellent, vélekedését rajta kívül senki sem erősítheti meg. Úgy tűnik, a filozófus magának hisz vagy nem hisz.³⁰² Ez az a pont, ahol Wittgenstein vagy a „mindennapi nyelv” teoretikusai (*philosophers of ordinary language*) egy súlyos módszertani hibára hívják fel a figyelmet: a fenti filozófus itt olyan módon használja a *hisz* szót, ahogyan a hétköznapi nyelvben senki sem – az ember ugyanis csak másnak hisz, magának nem. Az a kifejezés, hogy „magának hisz” vagy „elhiszem magamnak”, egy olyan nyelv-

³⁰⁰ Vö. Cavell (1987), 71.

³⁰¹ Shakespeare (1988), 767.

³⁰² Vö. Cavell (1987), 7.

játék része, amit – legalábbis a mindennapi nyelvben – senki sem játszik.³⁰³ Természetesen a nyelv alapvető természetéhez tartozik, hogy szavait, kifejezéseit a mindennapok nyelvhasználati szabályait megsértve is használhatjuk, ennek azonban – a filozófiában legalábbis biztosan – ára van: a filozófus előbb vagy utóbb a világot teszi meg beszélgetőpartnerének,³⁰⁴ a világot személyesíti meg, ami ezt vagy azt „követel” vagy „megtagad” tőle. Olyan helyzet áll elő, amitől Wittgenstein és a hétköznapi nyelv filozófusai a leginkább óvni kívánták a filozófiát:³⁰⁵ maga a kontextus, amiben a filozófus töpreng, a kérdés és a válaszolás olyan módját kényszeríti ki – szemben például két ember beszélgetésével –, amilyen módon a mindennapi ember, „az utca embere” sohasem kérdez vagy válaszol, a szituáció annyira különleges, „mesterséges”, hogy nem illeszthető bele abba a hétköznapi életformába, aminek a segítségével nyelvi megnyilatkozásainkat általában értelmezni tudjuk (és amihez képest a mindennapi nyelvhasználat szabályait megsértő nyelvi teljesítmények is megmérettetnek). A filozofálásnak ez a mesterséges kiindulópontja nemcsak arra teszi képtelenné a filozófust, hogy segítse „az utca emberé”-nek eligazodását (nem ezért mondják-e az emberek, hogy a filozófus olyan „okos”, „magasröptű” dolgokkal foglalkozik, amit közönséges földi halandó nem is ért?), ráadásul ez a kiindulópont még filozófiai álproblémák forrásává is válik. A wittgensteini „filozófiai terápia”³⁰⁶ elsősorban a filozófiának

³⁰³ Vö. Cavell (1987), 7.

³⁰⁴ Vö. Cavell (1987), 8.

³⁰⁵ L. Cavell (1987), 8 és Neumer Katalin találó megfogalmazását: „a *Filozófiai vizsgálódások* olvasója együttjátszását, sőt, aktivitását is előfeltételezi. Ez utóbbi igényt jelzi az a tény is, hogy a mű fiktív párbeszédei nem tételszerűen kimondott következtetéssel, hanem tovább gondolandó kérdéssel vagy fölshólitással – „Gondolj bele, hogy valóban így van-e!”, „Nézd, hogyan működik a nyelvünk!” – zárulnak, a végkövetkeztetés levonását az olvasóra bízva.” (Neumer, 1989, 222–223).

³⁰⁶ Vö. Wittgenstein (1992), §255.

ezen az „élettől elrugaszkodott” alaphelyzetén kívánt változtatni,³⁰⁷ és e fenti aggodalom kérdezteti a hétköznapi nyelv filozófusaival minden hagyományos filozófiai problémával kapcsolatban először azt, hogy mikor, milyen körülmények között, milyen kontextusban használjuk mondatainkat.

A dráma előnye, hogy a filozófusnak meghatározott helyzeteket bocsát a rendelkezésére. Ezek megint csak mesterségek, de más értelemben, mint a filozófus szituációi. A meseszöveg (a *muthos*) – mondhatjuk Arisztotelésszel – események tudatos elrendezése: a tragédiaköltő történetek „csinálója”.³⁰⁸ Itt azonban a „mesterség” – mint általában a művészet esetében – abban áll, hogy az „általános igazság” jelenjék meg, az, amit egy bizonyos típusú ember valószínűleg vagy szükségszerűen tesz vagy mond.³⁰⁹ A tragédiának pedig különleges értéket ad, hogy ott a szituációk legtöbbször a halál állandó közelsége miatt „életbevágóan” fontos.

Megfigyelhető a filozófiában egy vonulat, ami az irodalmi elemzést egyre inkább a spekulatív gondolkodás szövetségének tekinti. De – mint Ricoeur és Cavell úttörő törekvéseiből látjuk – nem pusztán arról van szó, hogy az irodalom egyfajta világmegismerési módként helyet követel magának a természettudományos és a spekulatív (filozófiai) megismerés mellett, amit a filozófia – ha úgy óhajtja – elismerhet. Nem csupán arról van szó, hogy a hétköznapi nyelv valóságra utaló (referáló) és igazságértékre számot tartó jellegének megfelelően az irodalmi, a „képzelet dolgait megjelenítő”, metaforikus nyelvnek is van egyfajta referenciája és igazsága, amit a filozófus a másfajta igazságok mellett figyelembe vehet. Ricoeur és Cavell kísérleteiben még valami ennél is izgalmasabbat látok, és ez csábít hasonló próbálkozásokra. Úgy tűnik nekem, hogy egy újfajta filozófiai gondolkodásmód, egy újfajta elemzési-

³⁰⁷ Vö. pl. Wittgenstein (1992), §303 és Cavell (1979), 20–21.

³⁰⁸ L. Arisztotelész: *Poétika*, 1450a. In: Aristotle (1927, 1982), 25.

³⁰⁹ L. Arisztotelész: *Poétika*, 1451b. In: Aristotle (1927, 1982), 37.

kutatási gyakorlat van kialakulóban, amely a filozófia által kidolgozott és kidolgozandó fogalmakat egy nekik tartalmilag megfelelő, képi, metaforikus síkra állítja, itt ezeket a fogalmakat szétbontja, elemzi, megérti és megérteti, hogy azután ismét elvont, általános, nemeket és fajokat felölelő kategóriákká alakítsa. A spekulatív, filozófiai, fogalmi nyelv célja az egyértelműség: definíciókkal dolgozik, osztályokat határol el és helyez egymásba, minél nagyobb általánosításokra törekszik. A metaforikus nyelv sokértelmű és képeket vetít elénk; valamit úgy láttat, úgy mutat fel, *mint...*,³¹⁰ és ez után a *mint* után mindig valami hétköznapi, kézzelfogható, a mindennapi valóságból ismerős dolog következik. A metaforikus nyelv még sokkal közelebb áll az egyedi, konkrét realitáshoz, az ember „világhoz tartozásához” – Heideggerrel szólva –, az ember „világban-benne-lété”-hez, mint a spekulatív, aminek a feladata éppen az, hogy távolságot teremtsen, „elvonatkoztasson” a konkrétól. A módszer célja éppen nem a két szint – fogalmi és metaforikus – egybemosása, hanem külön tartása, de úgy, hogy közben a fogalmi állandóan részesedik a metaforikusban.³¹¹ A metaforikus szint így a médium, a közbenjáró szerepét tölti be a fogalmi szint számára: a metaforikus szint szituációba helyezi, a mindennapok tárgyi valóságához köti, a hétköznapi tapasztalatán át érezteti-érezkelteti, „eseményé”, „történe” teszi a fogalmat, hogy a metaforikus szinten megjelenő tárgyak szinte fizikai „érintésén” át a *fogalom* tartalma az emberhez *el-érjen*, azaz mintegy tapinthatóan meg-*foghatóvá*, „érthetővé” válják.

E módszer szellemében szeretném „megrendezni”, „színpadra vinni” a fent felvázolt három nyelvfelfogás – az ismeretelméleti, az etikai és az ontológiai megközelítés – filozófiai

³¹⁰ Vö. Ricoeur (1977), 212–215.

³¹¹ Ezek a gondolatok – Ricoeur és Cavell mellett – nagyon sokat köszönhetnek Zsilka Jánosnak, aki a nyelv működéséről való szemléletemre döntő hatással volt. Itt elsősorban Zsilka (1982)-t és Zsilka (1987)-t emelem ki.

fogalmait az *Othello* vizsgálatán keresztül. A nyelvhez való viszonyulás e három, úgy hiszem, példaértékű módját szeretném „történéssé”, „eseményé” tenni, emberi cselekvések, beszédshituációk, relációk képein, a shakespeare-i színpad metaforáin keresztül értelmezni, elemezni, jobban megérteni. Szerénytelen párhuzammal élve: ahogyan Kierkegaard az esztétikai, etikai és vallási (hitbeli) stádiumok mibenlétét az egyetemes emberi kultúra részét képező, jól ismert Ábrahám-történeten,³¹² a „hit példáján”³¹³ át tárta fel, úgy kívánom én a féltékenység mibenlétének konszenzus-értékű meghatározására oly sokszor felhasznált drámát, a féltékenység mintaértékűnek elfogadott bemutatását megvizsgálni, hogy közelebb juszak három, az emberi gondolkodás kezdeteitől velünk élő és a 20. században is elevenen ható filozófiai felfogáshoz. Az elemzési módszer mindvégig kétirányú lesz. A három filozófiai koncepció az elemzés fogalmi „háló”-jának szerepét tölti be: ez az elméleti keret, amiben a szöveg elemzésre kerül. És – elképzelésem szerint – a színpadi metaforákban (helyzetekben, beszéd- és cselekvéssituációkban) megjelenő akció és dikció a spekulatív rendszer fogalmait is új megvilágításba helyezi. Miközben tehát a három nyelvfelfogás szempontjából végiggondolom elsősorban a Jago és az Othello által használt nyelv jellegzetességeit és e két szereplő nyelvhez való viszonyát, a filozófia számára is hasznos adalékokkal szeretnék szolgálni, de legalábbis a három nyelvkoncepció néhány fogalmát érthetőbbé, „emberközelibbé” tenni. Kiinduló hipotézisként a három nyelvfelfogásnak (a fogalmi szintnek) a következő színpadi metaforákat feleltetem meg: az *ismeretelméleti* felfogásnak Jagót, a *lételméletinek* Othellót, az *etikai* nézőpont viszont a darab nézőjéé, befogadjáé, aki minden szereplőnél többet tudóan szemlélheti Othello és Jago nyelvének rábeszélő, meggyőző, illetve megtévesztő erejét.

³¹² Vö. Kierkegaard (1982), 265–320.

³¹³ Vö. „Zsidókhoz írt levél” 11: 8–12, Biblia (1975), *Újszövetség*, 303.

II.

TUDÁS, TETT, LÉT, LEHET

Petrarca, aki a reneszánsz hajnalán a maga rendszertelen módján számos olyan gondolatot fogalmazott meg, amit azután utódai fejtettek ki alaposabban,³¹⁴ Ventoux hegyének megmászásáról írott levelében a következőket mondja:

*...miután így fölemeltem testemet, minden engem körülvevő apró részletet csodálattal megszemléltem, és élvezettel izlelgettem a földi boldogságot. Majd hogy lelke-
met is a magasabb régiókba emeljem, illendőnek talál-
tam, hogy belenézzek Augustinus Vallomásaiba. (...) Az-
zal a szándékkal nyitottam ki a könyvet, hogy azt olva-
som fel belőle, amire a szemem először rátéved, hiszen
nem bukkanhatok másra, mint szent és áhítatos monda-
tokra. (...) Istent hívom tanúmul és a bátyámat, aki ve-
lem volt, hogy az első mondat, ami élém tűnt, ez volt:
'Íme összevissza csavarognak az emberek, hogy meg-
csodálják a hegyek csúcsait, a tenger iszonyatos taréja-
it, a folyók roppant kanyargásait, az óceán tágas tereit,
a csillagok futását, de magukra ügyet sem vetnek.'³¹⁵
(...) Be kell vallanom, hogy hatalmába kerített a bámu-
lat. (...) Dühösen csuktam be a könyvet. Haragudtam
magamra, hogy még mindig a földi dolgokat csodálom.
Holott hosszú ideje meg kellett volna tanulnom, ha má-
soktól nem, hát a pogány filozófusoktól, hogy 'semmi
sem csodálatra méltó a lelken kívül, ha ez nagy, semmi
sem nagy a számára'³¹⁶ –*

³¹⁴ Vö. Kristeller (1979), 170.

³¹⁵ Augustinus (1982), 290. Városi István fordítása.

³¹⁶ Cassirer–Kristeller–Randall (eds.) (1948), 44.

idézi most már Petrarca Senecát,³¹⁷ a reneszánsz angol tragédiaköltők későbbi bálványát. Íme a „reneszánsz ember”: körülötte, felette és alatta a végtelen világ, zsebében ókori és középkori szerzők, elméjében a saját lelkének csodálatos voltába vetett hit.

„A bűnre hajlamos test elbutítja a lelket és a földön lakozás elkábítja a képzelet erejét.”³¹⁸ „A halandóság több más kellemetlen következménye közül az egyik az, hogy az ember értelmelme homályos és nemcsak, hogy szükségképpen téved, de még szereti, dédelgeti is a tévedést”³¹⁹ – idézi Augustinust és Senecát most már Montaigne, immár a reneszánsz alkonyán.

Vizsgáljunk csak meg egy embert, aki egyedül van, minden külső segítségtől megfosztva, aki nem hagyatkozhat másra, mint arra a vértetetre, ami neki rendeltetett, aki egymagában áll, az isteni kegyelem és bölcsesség adományai nélkül, ami becsületének, erejének és létének alapját képezi – nézzük csak meg, az ilyen ember mennyire bízhat saját képességeiben. Az ilyen ember bizonyítsa be nekem, még hozzá híres eszének ereje által, hogy szilárd alapokon nyugszik az a meggyőződése, miszerint ő különb minden más élőlélynél. Ilyenkor mutassa meg nekem azt, ami elhitette vele, hogy a mennyei boltív, a feje fölött büszkén forgó planéták, és a csillagok örökkévaló ragyogása, s a végtelen tenger félelmetes morajlása mindmind csupán az ő kényére és kedvére teremtetett és marad fenn. Nincs-e annál nevelésesebb, mint amikor ez a nyomorult és szájalomra méltó lény, aki nemhogy önmagának nem képes ura lenni, de minden által sebezhető is, a világ urának és parancsolójának képzele magát, egy olyan világnak, aminek

³¹⁷ Seneca-idézetet l. Seneca (1980), 170. 8. levél. Ford.: Kurcz Ágnes.

³¹⁸ „Corruptibile corpus aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.” Montaigne (1952), 215.

³¹⁹ „Inter caetera mortalitatis incommoda et hoc est, caligo mentium; nec tantum necessitas errandi, sed errorum amor.” Montaigne (1952), 215.

még a legkisebb szegletét sem ismeri, annyira pedig a legkevésbé sem, hogy ott az övé legyen a teremtő hatalom.³²⁰

Íme, kelléktárában ugyanazokkal az ókori és középkori szerzőkkel ismét a „reneszánsz ember”, a másík: a bűnös, a nyomorult, a képzelet és értelem nélkül való, a „föl nem szerelt”, akit semmi sem különböztet meg a „meztelen villás állat”-tól,³²¹ és legfeljebb csak az Istenben bízhat az őt körülvevő, félelmetes univerzumban.

*Sem biztos helyet, sem sajátos arcot, sem pedig semmi-
féle, csak téged illető szerepkört nem adtunk neked,
Ádám*

– mondja az Atyaisten a világ végtelen színpadán megjelenő első embernek Picco della Mirandola *Az ember méltóságáról* szóló híres beszédében³²² –,

*hogy amely helyet, amely szerepkört óhajtasz, azt birto-
kold kívánságodnak megfelelően. (...) Nem alkottunk
sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halha-
tatatlannak, hogy önmagadat amilyennek csak akarod,
döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s
mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik in-
kább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az ala-
acsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, az is-
teni világba.*

Mik az ember *lehetőségei* a világban? Végtelenek vagy végesek-e? Hol a határ ember és állat, ember és Isten között? Mivé válhat az ember?

³²⁰ Montaigne (1952), 213.

³²¹ „a poor, bare, forked animal”, *Lear*, III, 4; 105. Vörösmarty Mihály fordítása. Shakespeare (1988), 680.

³²² Giovanni Pico della Mirandola: „Az ember méltóságáról”. In: Vajda (szerk.) (1984), 214, Kardos Tiborné fordítása.

Ha a középkorra – szándékos és durva leegyszerűsítéssel – úgy tekintünk, mint a *lét és a lenni* vizsgálatának korszakára, a vizsgálat középpontjában természetesen az abszolút és végtelen létezővel, a „primér szubsztanciá”-val,³²³ Istennel s az Ő emberhez való viszonyával, akkor a reneszánsz nagy felfedezése, „központi kategóriája” a középkori *lét*-tel és *lenni*-vel szemben a *lehet*.

Ernst Cassirer szerint az „első modern gondolkodó”, Nicolas Cusanus „legelső kérdése nem közvetlenül Istenre vonatkozott, hanem arra, hogy *lehetséges-e* egyáltalán Isten megismerése”,³²⁴ Hamlet nem hisz apja szellemének, mert „a látott szellem ördög is *lehet*” („*May be a devil*”, II. 2)³²⁵, és Othello így kiált Jagóra: „Hiszem, hogy [feleségem] hű, s hiszem, hogy hűtelen; / Hiszek neked és nem hiszek neked: / Bizonyíts!” („I think my wife be honest, and think she is not, / I think that thou art just, and think thou art not; / I’ll have some proof”, III. 3), Jago azonban – valamivel később – így vigasztalja: „*Lehet*, hogy hű” („*She may be honest yet*”, III. 3).³²⁶ Mi történhet meg a világban, mi *lehet* meg és mi *lehetséges* benne és rajta túl, és mi *lehetséges* az embernek, mivé válhat?

A *lehet* szónak két fő jelentése van: ‘elképzelhető’, ‘nem kizárt’, ‘megtörténtnek, bekövetkezőnek tekinthető’ (pl. *lehetséges-e*, *elképzelhető-e*, hogy vannak szellemek [*Hamlet*], *lehetséges-e*, *elképzelhető-e*, hogy Desdemona nem ártatlan [*Othello*]), és: ‘szabad’, ‘megtehető’, ‘merhető’ (pl. *lehet-e*, *szabad-e* egy embernek a másikon végrehajtani a halálos ítéletet? [*Hamlet*], vagy vegyük szemügyre Macbeth híres monda-

³²³ Vö. „...at least the primary substance, which is God, is.” St. Thomas Aquinas: *Concerning Being and Essence*, In Fremantle (ed.) (1984), 167.

³²⁴ Vö. Cassirer (1963), 10.

³²⁵ Arany János fordítása. Shakespeare (1988), 384. Az angol szöveget az Arden kiadásból idézem: Jenkins (1982).

³²⁶ Shakespeare (1988), 543, ill. 545. Az angol szöveg – mint általában – In: Ridley (ed.) (1959, 1986).

tát: „Merek annyit, amennyit férfi merhet; / aki többet mer, nem ember” („I dare do all that may become a man; / Who dares do more, is none”, I. 7).³²⁷ A *lehet* szó e kettős értelme a reneszánsz lét- és ismeretelméleti, illetőleg etikai szempontból feltett, két, egymással összefüggő központi kérdését foglalja jelképesen össze: az első jelentés összegzi a reneszánsz szkeptizmusának tartalmát,³²⁸ a második pedig az önnön végtelen képességeiben bízó, de önnön képességeitől el is borzadó és képtelenségének lelepleződését állandóan rettegő reneszánsz ember kétségbeesését summázza.

Shakespeare négy nagy tragédiája,³²⁹ a *Hamlet* (1599–1601), az *Othello* (1604), a *Lear király* (1605) és a *Macbeth* (1606)³³⁰ előkelő szerepet töltenek be abban a küzdelemben, amit a reneszánsz ember lehetőségeinek, határainak, új helyének kijelöléséért vívott a – Cassirerrel szólva – „új, egyetemes élet”-ben,³³¹ azon a hatalmas színpadon, amelyen az ember szabad vagy nem szabad, eredendően bűnös vagy nem-bűnös volta, Isten és ember, ember és állat hasonlatossága és különbsége volt a tét.

³²⁷ T. S. Eliot *J. Alfred Prufrock szerelmi éneke* című versében, mely tele van allúziókkal a *Hamlet*-re, John Ford-ra, Andrew Marwell-re, John Donne-ra és más reneszánsz művekre és mesterekre (vö. Takács (szerk.), 1978, 214), különös alteregójának szájába éppen ilyen, refrénszerűen visszatérő kérdéseket ad: „Lesz arra majd időm / Hogy megfontoljam: ‘Merjek, vagy ne merjek?’, („And indeed there will be time / To wonder: ‘Do I dare?’ and, ‘Do I dare?’ „), „Vakmerőn / A mindenséget ostromoljam?” („Do I dare / Disturb the universe?”) stb. Az angol idézetek In: Eliot (1972), 10–11, a magyar fordítás Kálnoky Lászlóé. In: Takács (szerk.), 1978, 10.

³²⁸ Vö. Cavell (1979), különösen 481–496.

³²⁹ Az elnevezés természetesen A. C. Bradley sokat vitatott, de nagy hatású könyvéből (Bradley, 1904) származik.

³³⁰ A darabok keletkezési ideje vitatott, és vitatott is marad, amíg van a világon Shakespeare-filológia. Jelen könyvben az Arden-kiadás évszámait tekintem mérvadónak.

³³¹ Cassirer (1963), 10.

Az én olvasatom, híven az eddigi, hármas – ismeretelméleti, etikai és ontológiai – megközelítéshez, a négy műből a *tudás*, a *tett* és a *lét* kérdésköreit emeli ki.

Az ismeret felől közelítve: a *Hamlet* középpontjában az a probléma áll, hogy vajon birtokba vehető-e a világ egyedül a tiszta és magányos gondolkodás ereje által,³³² vajon versenyre kelhet-e az emberi elme az isteni bölcsességgel, amely végtelen tudása által képes számot adni a világ minden alkotóeleméről és számot vetni az univerzum minden tényezőjével, önmagát is beleértve. S az ismeret kérdése itt is, mint minden nagy tragédiában, a lét kérdésévé értelmeződik át: vajon létezhet-e az ember pusztán elméjének hatalma révén, vajon lehetséges-e, hogy az emberi lét a tiszta gondolkodásban merüljön ki? *Etikai* szempontból: vajon az elméleti gondolat elég erőt ad-e az ítélőképességnek, a „gyakorlati észnek” ahhoz, hogy az jogosnak mondja ki a lét megszüntetését, például az öngyilkosságot vagy a halálos bosszút?

A *Lear király*, Shakespeare „legegyszisztencialistább” drámája, elsősorban azt vizsgálja, miben áll *maga a létezés*, hány rétege van az emberi létnek és mi marad meg végső és elidegeníthetetlen lét-magként, ha ezeket a rétegeket módszeresen és a lehető legnagyobb kegyetlenséggel lefosztják róla. Mi szükséges ahhoz, hogy az embert megillessen az „ember” név, és mi fölösleges? Ha a *Hamlet*ben a Szellem által közölt és többszörös próbának alávetett tudás bizonytalansága vezetett el a „lenni vagy nem lenni” dilemmájához, akkor a *Lear*ben a léthelyzet kényszeríti ki az *ismeretelméleti* kérdésfelvetést: ki rendelkezik a legnagyobb bölcsességgel? Edgar-e, a mindenétől megfosztott, a „szegény, meztelen, villás állat” létmódjában tengődő ál-bolond, akit Lear így köszönt: „Te maga a lény vagy”, („thou art the thing itself”, III. 4), majd „Thébának bölcs fia”-ként, („learned Theban”, III. 4) „nemes bölcsész”-ként, („my philosopher”, III. 4) „igen tanult törvénybíró”-ként

³³² Vö. Cavell (1987), 96.

(„most learned justicer”, III. 6) emleget, vagy a Bolond-e, akit „bölc s úr”-ként („sapient sir”, III. 6) ültet Edgar mellé? Vagy talán a valóban elmeháborodott, ninestelen király tud mégis a legtöbbet,³³³ aki királyi magaslatról, a világ uraként hirdeti a bűn relativitását: „Senki sem bűnös, / Ha mondom, senki!” („None does offend, none I say none”, IV. 6)?³³⁴ Vagy esetleg az impotens, haldokló Istenével azonos a tudása, aki legszerettebb gyerekének csak egyetlenegyszer képes életet adni, s a második teremtésre, a feltámasztásra már képtelen? A *Learben az etikával* mérhető emberi cselekvés az isteni tudás, képesség és cselekvés, a teremtés szintjére emelkedik és azzal szemben mérettetik meg: Lear kezdeti teremtő szava, királyi-isteni énjének jelképe a darab legvégén a fájdalomtól eszelős állapot iszonyú üvöltésévé torzul.

A *Macbeth* pedig éppen egy *erkölcsi* dilemmával indul: meg szabad-e ölni az impotens, elaggott Istent, a fehér szakállú, az apánkra már csak „álmában” emlékeztető³³⁵ királyt? A boszorkányok megjelenésével a dilemma a reneszánsz egyik legtöbbet tárgyalt kérdésévé, a *szabad akarat* kérdésévé általánosul: szabad-e a gyilkos tettet nemző indulat, ha azt – „első mozgatóként” – a jövő eseményeire, a sors fordulataira vonatkozó *tudás* sugallta, és kiismerhető-e, hitelesíthető-e,³³⁶ kijátszható-e ez a profétikus ismeret? A *Macbethben* a jóslatból származó tudás az erkölcstelen tett szolgálatába szegődik, s ha Hamlet számára „az elszántság természetes színét” „halványra” a „gondolat” „betegíti” s a „fontos merény” „kétkedés

³³³ Vö. Cavell (1987), 96.

³³⁴ A magyar idézetek Vörösmarty Mihály fordításából valók. In: Shakespeare (1988), 680, 682, 683, 686, 714. Az angol idézetek In: Muir (ed.) (1964).

³³⁵ Vö. Lady Macbeth szavaival: „Ha [Duncan] nem olyan, mint / Alvó apám volt, én szürom le...” („Had he not resembled / My father as he slept, I had done't.”, II. 2). Magyar fordítás: Szabó Lőrinc, In: Shakespeare (1988), 769.

³³⁶ Vö. Cavell (1987), 96.

által” veszi el „tett’ nevét”,³³⁷ akkor Macbeth esetében először a gondolat fojtja meg a képzelőerőt, majd pedig a tett a gondolatot: „Nem, nem lehet” („There’s no such thing”, II. 1; szó szerint: „Nincs ilyen dolog”) – mondja Macbeth az elméjében megjelenő képre, a vért izzadó törfeszületre, majd így kiált: „A tett tüzére jeget fűj a szó!” („Words to the heat of deeds too cold breath gives”, II. 1), és elsiet megölni Duncant. Macbethet a pusztító, romboló tett, az életet egy „új Golgotá”-n („another Golgotha”, I. 2)³³⁸ kioltó gyilkosság vezeti a tragikus hős mindig is leginkább áhított végcélja, a *nem-lét* felé, amit azonban – Hamlettel, Othellóval és Learrel ellentétben – Macbeth közvetlenül, embert irtó, gonosz erők segédjeként kíván megismerni. Macbethet a lét visszájának birodalmába a helytállóan nem helytálló ismeret és az etikai szempontból legvégletesebben negatív tett, az emberölés csalogatja: létezhet-e az ember úgy, hogy (már? még?) csupán a nem-létnek, a *nincs*-nek a zsoldjában áll?

Az ismeret, a tett és a lét lehetőségei eddig tehát három szempontból kerültek mérlegre, három „ismeret-, tett- és léttanulmány” áll előttünk. A *Hamlet*: a lét lehetősége az ismeretet és a tettet szüntelenül önmagává lényegítő gondolkodáson keresztül. A *Lear*: a végső léthelyzetben feltörő tudás és az isteni tett, a teremtés létté válásának lehetősége, és a lét lehetősége egyáltalán. A *Macbeth*: a lét lehetősége a hamisan igaz tudásvezette pusztító cselekvésen keresztül.

³³⁷ L. „...the native hue of resolution / Is sicklied o’er with the pale cast of thought, / And enterprises of great pitch and moment / With this regard their currents turn awry / And lose the name of action.” III. 1). Arany János fordítása, In: Shakespeare (1988), 388.

³³⁸ Szabó Lőrinc fordítása, In: Shakespeare (1988), 767, 768 ill. 749. Érdekes adalék *gondolat és szó* viszonyához (l. a képzelőerőt megfojtó gondolatot és Macbeth felkiáltását: „A tett tüzére jeget fűj a szó.”), hogy az Erzsébet korban nem a *szó és a gondolat, hanem a szó és a (szó által megjelenített) dolog* között látták a döntő különbséget, vö. Donawerth (1984), 2–8, 25–31 és Trousdale (1982), 22–38.

És az *Othello*? Milyen szerepet tölt be e sorozatban a tragikus ciklus legvalószínűbben második³³⁹ darabja?

Az *Othello* – középpontjában a házasság, az egy-testté válás archetipikus metaforájával – az emberi lét lehetőségének problémáját úgy veti fel, mint két *én*, két külön személyiség egyedül és kizárólag egymáson át, egymáson keresztül való létezésének, illetve e létezés lehetőségének a kérdését. Azt vizsgálja, elképzelhető-e, hogy az ember teljességgel a *Másik* személyiségén át létezzék, lehetséges-e, hogy a lét tökéletes „*Másik*-ban levés”-ként valósuljon meg, egyesülhet-e, teljesen helyet cserélhet-e két személyiség, lehetséges-e, hogy valaki úgy legyen önmaga, hogy közben valójában a *Másik*?³⁴⁰

Vajon lehetséges-e? – igen, ez itt a kérdés. Mert ez a házasság – mint majd meglátjuk – az első pillanattól veszélyben van, s a szindarab nem Othellóval és Desdemonával kezdődik, amint egymás szépségéről, az egymás iránti szerelemről és hűségéről éneklük az örökkévalóság dalát, hanem két vitatkozó-perlekedő alak különös duójával, egy furcsa „ellen-párral”, az éjszaka közepén, egy sötét velencei mellékutcában.

³³⁹ Mint említettem, az Arden kiadás kronológiája szerint.

³⁴⁰ Ezeket a kérdéseket érdekes összevetni Emmanuel Levinasnak a *Másik*-ról szóló tanításával: Levinas (1969), 194–219.

JAGO BELÉPŐJE

Jago és Rodrigo így beszélgetnek:

Rodrigo:

Jago, egy szót se szólj; zokon veszem, hogy
Te, akinek erszényem nyitva állt,
Akár a magadé, te tudad ezt.

Jago:

A mindenségit, hisz te meg se hallgatsz:
Szóba se állj velem, ha valaha
Csak álmodtam is erről.

Rodrigo:

Te azt mondtad nekem, hogy gyűlölöd.

Jago:

Süllyedjek el, ha nem. Három nemes
Személyesen járult elé, hogy engem
Válasszon hadnagyává: esküszöm,
Tudom, mit érek, s megillet e rang.
De ő, amily kevély és önfejű,
Dagályos katonai frázisokkal,
Cikornyás szókkal tért ki nekik, és
Legvégül is
Kérésük megtagadta. „Tisztet – így szólt –
Bizony már választottam.” És mifélett!
Egy betűrágót, Cassio Mihályt,
Egy nagyképű flórenci pernahajdert,
Aki valami szép nőért bolondul,
S ki puskaport még nem szagolt soha,
S a harcirendhez éppúgy nem konyít,
Akár egy szűzlány; teoretikus,
De bármely tógás tanácsos hasal
Oly mesterin – szó, szó és semmi tett,

Ilyen vitéz. De ő döntött; a mór;
S engem, ki Rhodus s Cyprus szigetén
S más hívő s pogány földeken előtte
Állottam próbát, engem félretolhat
Egy tintanyaló: ez a számkukac,
A hadnagy, s én – Isten fizesse meg! –
Ő mórágának zászlósa vagyok csak.

Rodrigo:

Hóhéra lennék inkább, bizony Isten.

Jago:

Hiába; a szolgálat átka ez,
Ajánlólevél s kedvezés emel, s nem
Régi rangsor, hol minden második
Az első örököse. Légy birám:
Van-e okom, akármilyen, hogy szeressem
A mórt?

Rodrigo:

Én nem is szolgálnék neki.

Jago:

Csak légy nyugodt, uram!
Szolgálom őt, de önmagam javára:
Nem lehetünk mind urak, s nem dukál
A hűség minden úrnak. Persze látsz
Hajbókolót és görnyedőt sokat,
Ki boldogan cipeli szolgáncát,
Míg él – akár gazdája számára,
Csak abrakért – s ha megvénül, kidobják!
Ostort a jó baromnak! Van viszont,
Ki szolgál-köntöst, szolgál-arcot ölt,
De szívét önmagának őrzi meg,
S míg tetteteli, hogy dolgozik uráért,
Csak hízik rajta, s megtömve zsebét
Magának hódol. Ennek van esze,

S ilyennek vallom én is magamat.
Mert én, uram,
S ez oly igaz, mint hogy te Rodrigo vagy,
Ha a mór volnék, nem vágnék Jago lenni.
Őt szolgálom, de csak magamra nézek.
Látszat csupán, hogy hűség, szorgalom hajt –
A magam haszna, Isten a tanúm! Mert
Ha szívem hajlamát s való mivoltát
Föltárnák külső tetteim, kabátom
Ujján hordhatnám szívemet, s a varjak
Csipkedhetnék. Nem az vagyok, ami.

A két alak közül az egyik, akiről csak 57 sorral lejjebb tudjuk meg, hogy Rodrigo a neve, azt állítja, hogy a másik, egy Jago nevezetű, tudott valamiről, amit – vélhetően – elhallgatott előle, s ő ezt nagyon sérelmezi. Emlékezteti társát a hálára is: Jago sok pénzt kapott már tőle. A hasonlat („akinek erszényem nyitva állt, / Akár a magadé”) és a szemlélet jellegzetesen üzleti: Velencében vagyunk, ahol – mint ezt már *A velencei kalmár*ból tudjuk – pénzen akár eleven emberhúst is lehet venni. Rodrigo pedig kereskedő, vagy inkább a kereskedő „ironikus visszája”,³⁴¹ aki mindvégig szentül hiszi, hogy pénzen, ékszeren megvásárolható a szerelem. Rodrigo ugyanis szerelmes, méghozzá abba a velencei hölgybe, akit – mint később megértjük – épp most vett feleségül valaki. Ha igaz, hogy Shakespeare kora átmenetet képez az áru „használati értéké”-nek (az áru önmagából fakadó hasznosságát valló), illetve a kereslet-kínálat megszabta „piaci értéké”-nek a gazdasági szemlélete között,³⁴² akkor Rodrigo, a későbbiekben különösen, az utóbbit részesíti előnyben: látja, hogy felment a szeretett nő ára, és fájdalmas szorítást érez a

³⁴¹ Seaman (1968), 82.

³⁴² Vö. Elton (1971), 28.

pénzeszacskójának száját befogó zsinór körül.³⁴³ Egyelőre azonban csak Jago száját igyekszik befogni, s a jelenet – egyben a darab – indító szavai, „cselekvés-jelző”-i (*action pointer*-ei), „verbális gesztus”-ai,³⁴⁴ az „egy szót se szólj” (az eredetiben „Tush”, ‘Csitt!’) ironikusan ellenpontozza a hangzavart, amit majd ketten keltenek, először Brabantio erkélye alatt, később pedig Cipruson. Valóban, a jelenet a fojtott, suttogó, indulatos szavak felől halad a fékevesztett ordibálás felé, s közben tanúi lehetünk a fent idézett dialógusnak. Ebben a párbeszédben Jago szerzi meg a tekintéllyel rendelkező, kezdeményező, felülemelkedő, autoriter³⁴⁵ beszélő pozícióját, ráadásul egy Rodrigo által váddal támadott („te tudtad ezt”), vesztes helyzetből.

Jago általános retorikai stratégiája az, hogy az ún. „függőleges konverzációs tengely”-t, amin ő a beszélgetés elején alul van, a vízszintes, ún. „szolidaritási tengely”³⁴⁶ irányába döntse. Jól tudja, hogy – Arisztotelésszel szólva – „az érzelmek azok a tényezők, amelyek megváltoztatják az emberek ítéletét”³⁴⁷, és partnerét úgy teszi érzelmi szövetségesévé, hogy bemutatja: ő éppen olyan sértett fél, mint amilyennek hallgatója érzi magát. És valóban: Jago legalább olyan féltékeny Cassióra, aki a hadnagyi kinevezést happolta el előle, mint az üzletember Rodrigo Othellóra, aki Desdemónát ütötte le a kereskedő pénzforgatáshoz szokott kezéről. Ezután Jago a tengelyt ismét függőlegesre állítja, de akkor már ő van fölül, s a jelenet akár a zászlós bemutatkozó beszédének is felfogható Rodrigo néhány közbevetésével.

³⁴³ Az eredetiben: „who hast had my purse, / As if the strings were thine” (I, 1), szó szerint: ‘úgy birtokoltad erszényem, mintha a zsinórojai lennének a tied’.

³⁴⁴ Vö. Melchiori (1981), 64.

³⁴⁵ Az „új retorika” műszavai, vö. Leech (1983), 126.

³⁴⁶ Vö. Brown–Gilman (1960), 253–76, különösen 261, és Brown–Levinson (1978), 78–89.

³⁴⁷ Arisztotelész (1982), 85.

A tengelyeken való szerepcseréért (*turn-taking*)³⁴⁸ folytatott küzdelem azonban most még közelharcként folyik. Rodrigo tulajdonképpen azzal vádolja meg Jagót, hogy – retorikai szempontból – kétszer szegte meg a Mennység grice-i Maximáját. Egyszer most, amikor túl sokat beszél, egyszer pedig régebben, amikor nem mondott el mindent, amit tud. Hogy mit is kellett volna elmondania, azt itt még nem tudjuk meg: Jago is csak úgy beszél arról a bizonyos dologról, hogy „erről”³⁴⁹, s a vádra először egy még erősebb „cselekvésjelző”-vel (action pointer-rel), egy káromkodással („A mindenségít”)³⁵⁰ válaszol. Semelyik Shakespeare-darabban nem káromkodnak annyit, mint az *Othellóban*,³⁵¹ hiába, nemcsak kereskedők vesznek körül bennünket, hanem katonák is, és Jago nem a „város” egy „gazdag ifja”³⁵² (a „wealthy curled darling of our nation”, I. 2), hanem – ahogyan ezt jellegzetesen katona szájába való káromkodása³⁵³ jelzi is – szókimondó, őszinte, derék vitéz: ami a szívében, az a száján. S a vádra a vita közben szokásos váddal válaszol: „meg se hallgatsz” („but you will not hear me”, I, 1) – nem akarsz meghallgatni. Jellegzetes indirekt illokuciós aktus ez: a cselekvésre való egyenes felszólítás („hallgass meg!”) helyett a beszélő megállapítja, hogy partneréből a cselekvés végrehajtásához szükséges *akarat* hiányzik³⁵⁴, s ezzel igyekszik cselekvésre sarkallni. Majd Jago így folytatja: „Szóba se állj velem, ha valaha / Csak álmodtam is erről” („If ever I did dream of such a matter, / Abhor me”, I, 1). A mondat kommunikatív szempontból persze azt jelenti:

³⁴⁸ Vö. Levinson (1983), 296–303.

³⁴⁹ Az eredetiben: „of such a matter”, ‘egy ilyen dologról’ (I, 1).

³⁵⁰ Az eredetiben („‘Sh blood”, I, 1) erősebb.

³⁵¹ Vö. Melchiori (1981), 63.

³⁵² Shakespeare (1988), 486.

³⁵³ Vö. Melchiori (1981), 62–63.

³⁵⁴ Vö. Searle (1979), 30–57, különösen 37.

„Nem tudtam róla.” Nyílt tagadás helyett azonban egy feltételes mellékmondatral bevezetett felszólítást hallunk.

Jago egyik legkedveltebb mondattani szerkezetének, a feltételes mondatnak a legkorábbi példájához érkeztünk. Jago *haja*i, mint látni fogjuk, mindig a darab fordulópontjain tűnnek fel – ezt a szerkezetet akár a tragédia „szintaktikai alap”-jának, a tragikum mondattani jelképének is felfoghatjuk.³⁵⁵ Pusztán formál-logikai szempontból egy kondicionális³⁵⁶ csak akkor igaz, ha előtagja (a „ha”-val bevezetett mellékmondat) igaz, utótagja (az „akkor”-ral kezdődő főmondat) pedig hamis.³⁵⁷ Jago mondatának előtagja azonban olyan kijelentést tartalmaz, amelynek az igazságáról kizárólag ő tud bizonyítékkal szolgálni, hiszen hogyan ellenőrizhetné bárki is, vajon álmодott-e „ilyen dolog”-ról vagy sem.³⁵⁸ Az „álmодtam” használatának további következményei is vannak. Kiköveteli a kimondatlan premisszát: „az álomban szerzett tudás egyike a legbizonytalnabbaknak, illetve a szó szigorú értelmében nem is tudás”. Ez kényszeríti azután a hallgatót az implikátúra levonására: „ha nem álmодtál a dologról, akkor a leghalványabb tudásod sem lehetett róla”. Persze nem kommunikatív, hanem pusztán logikai szempontból a fentivel éppen ellentétes következtetést is levonhatna a hallgató: „ha az álomban szerzett tudás ilyen bizonytalan, illetve a szó szoros értelmében nem is tudás, akkor az, hogy nem *álmодtál* róla, még nem zárja ki, hogy *tudtál* róla”. Beszélgetőpartnereink mondatait azonban – ahogyan ezt

³⁵⁵ Vö. Doran (1970), 63–91, különösen 66–69.

³⁵⁶ E feltételes mondat főmondatának feltételes modalitását eltüntethetjük, ha a mondatot vele közel azonos tartalmú kijelentéssé fogalmazzuk át, hogy – ahogyan ezt a klasszikus logika megköveteli – csupán *állításokkal* (kijelentésekkel) legyen dolgunk: „Ha akár csak álmодtam is ilyen dologról, méltó vagyok a megvetésedre.”

³⁵⁷ Vö. Ruzsa (1984), 27.

³⁵⁸ Az igazságérték ellenőrizhetőségéről – elsősorban a kontrafaktuális kondicionálisok viszonylatában – l. Goodman (1946), 231–246, különösen 234 és 236.

Grice-tól tudjuk – először nem logikai, hanem kommunikatív szempontból értékeljük: amíg nincs okunk, hogy partnerünkre gyanakodjunk, addig a kooperációs szándékba vetett bizalom egyszerűen nem engedi meg („normális embernek nem jut eszébe”), hogy logikai szempontból tegyük patikamérlegre a másik mondatait.³⁵⁹ Végső soron ez a kooperációba vetett bizalom segíti Jagót ahhoz, hogy kibújjon a nyílt tagadás ódiума alól – ennél fogva, ha valaki hazugságon kapná, mert kiderülne, hogy mégis tudott „a dologról”, még mindig nyugodtan mondhatná: „nem azt mondtam, kérem, hogy *nem tudtam* róla, azt mondtam: nem is *álmodtam* róla.” Az „álmodtam” igazságának ellenőrizhetetlensége pedig – mint láttuk – végképp lehetetlenné teszi, hogy megállapítsuk, mennyit tud Jago az ügyről.

Rodrigo válasza („Te azt mondtad nekem, hogy gyűlölöd”, „Thou told’st me, thou didst hold him in thy hate”, I, 1) a néző számára talányos. Kire utal itt a kereskedő, és miért fontos, hogy Jago valaha azt mondta róla: gyűlöli? A néző ismét implikaturák levonására kényszerül éppúgy, mint az imént Rodrigo. A mondat vagy a beszélgetés olyan részére vonatkozik, amelyet nem hallottunk, vagy összefüggésben van az előbbi váddal: az utóbbi esetben valószínűleg arról van szó: „mindig azt mondtad, hogy gyűlölöd, akkor most miért hallgattál el valamit előlem? Talán már szereted?” Jago mindenesetre ebbe a kimondatlan vádba kapaszkodik: „te már nem gyűlölöd őt”, és hosszú válaszában első mondatában – beszédének tulajdonképpeni tételében – ezt a vádat tagadja.

De a tagadás megint nem nyílt formában történik: Jago nem azt mondja, hogy „nem szeretem” vagy „gyűlölöm”, hanem ismét egy, szerkezetében az előzővel azonos feltételes

³⁵⁹ Mint ahogy nem érzünk ingert arra sem, hogy Jago mondatára így válaszoljunk: „megvetlek, bár igaznak fogadom el, hogy nem álmodtál arról a bizonyos dologról”. A kondicionálisakat ugyanis hajlamosak vagyunk bikondicionálisaként értelmezni: „akkor és csak akkor vess meg, ha akár álmodtam is a dologról.”

mondattal él: „Süllyedjek el, ha nem”.³⁶⁰ Jagónak nem csupán a nyílt színvallást sikerül ismét elkerülnie, hanem – csakúgy, mint az előző esetben – a megfogalmazás a hallgató jóindulatának elnyerését is célozza: arra az esetre, ha a *ha*-val bevezetett kijelentés hamisnak bizonyulna, Jago azt ígéri, cserébe Rodrigo az ő személyét megvetheti, tehát jó hírért, önbecsülését hallgatójának mintegy a kezébe adja, kiszolgáltatja. Meglepő – s éppen ezért különleges retorikai jelentőségű –, hogy Jago akkor ajánlja magát megvetésre, amikor *nem* gyűlöl valakit, holott általában a gyűlölködő embert ítéljük el. Mindez nem vet jó fényt a beszéd által nyújtott bizonyítékok első fajtájára,³⁶¹ a szónok jellemére, sőt, sokat elárul arról az elképzelésről, amit az „orator” hallgatójának erkölcsi értékrendjéről vélhetően kialakított.

Ezután következik a tétel bizonyítása. Jago ún. „összehasonlításból vett érv”-vel (*locus a comparatione*) bizonyít. Voltaképpen három személyt állít egymással szembe: felettesét, akitől előléptetése függött és rossz döntést hozott, riválisát, aki a hadnagyi kinevezést megkapta, bár nem alkalmas a posztra, és önmagát, aki minden szempontból megfelelő lett volna. Említést tesz még a közállapotokról, az általánosan elfogadott értékrendről, ami szerinte szintén ellene dolgozik. Beszédének szintaktikai fordulópontjai híven követik a hármas szembeállítást: „De ő”, „...És miféle!” „De ő... S engem”, „A hadnagy, s én...”, „Hiába”. Védőbeszéde leginkább arra a retorikai műfajra emlékeztet, ami egyben vádbeszéd is.³⁶² Jago pontosan követi a gyanúsítás logikáját: ha azt vetették a szemére, hogy nem gyűlöl valakit, okát kell adnia, miért gyűlöli mégis az illetőt, és erre nemigen van más eszköze, mint a vád. Felettből

³⁶⁰ Az eredetiben: „Despise me if I do not” (I, 1), szó szerint: ‘vess meg/utálj, ha nem (így van)’.

³⁶¹ Vö. Arisztotelész (1982), 1356a.

³⁶² *locus a comparatione* I. Szabó–Szörényi (1988), 89; védőbeszéd, ami egyben vádbeszéd is: Arisztotelész (1982), 1368b *passim* (53, *passim*) és 1416a (218).

különös azonban, hogy a vád sehol sincs pontosan, nyíltan megfogalmazva. Jago a személyi érveket (*argumenta a persona*)³⁶³ kombinálja az *evidencia*³⁶⁴ érvével. Egy megtörtént esetet mesél el – hogy pontosan mikor történt, nem tudjuk meg –: a város három fontos embere többször is közbenjárt Jago főnökénél Jago érdekében. E történeten keresztül domborítja ki, túlzásokkal („dagályos”, „cikornyás”), gúnyos szó szerinti idézetekkel („Tisztet – így szólt – / Bizony már választottam”) felettesének jellemét. A korán elhangzó, szinte esküvel megerősített közbevetéssel („esküszöm, / Tudom, mit érek, s megillet e rang”, „and by the faith of man, / I know my price, I am worth no worse a place”, I, 1) azonnal mércéül kínálja ön magát, kisebbiti a másikat, a protekció jogosságát igyekszik bizonyítani; egy szójátékkal („worth... worse”: *paronomasia*³⁶⁵) hatásosabbá teszi a mondatot, illetőleg megfogadja Arisztotelész tanácsát: „És tüstént a beszéd elején mutasd magad határozott jelleműnek.”³⁶⁶ Felettesét is határozott jelleműnek festi le, de – az eredetiben egy alliteráló *metabolé*-val³⁶⁷ („pride and purposes”, „kevély és önfejű”) – olyannak, akiben ez makacságként, hajthatatlanságként mutatkozik meg, s aki a lényegre, a konklúzióra, az egyenes beszédre csak egy hosszadalmas, szószátyár, fontoskodó szónoklat után hajlandó rátérni, azaz, aki először *kitérni*, kikerülni, kibújni igyekszik, és aki csak háborús kifejezésekkel „kitömött”,³⁶⁸ de valójában belül üres retorikai fogások bástyái mögött érzi magát biztonságban.

³⁶³ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 63–71.

³⁶⁴ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 189.

³⁶⁵ L. Vickers (1971), 89.

³⁶⁶ Arisztotelész (1982), 1417b (222).

³⁶⁷ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 139.

³⁶⁸ L. „Horribly stuff'd with epithets of war” (I. 1; 13), vö. Ridley jegyzetével a *bombast* szóhoz: „cotton material used as lining or stuffing, and so metaphorically ‘padding’” (Ridley (ed.), 1959, 1986, 4). Nehéz problémának bizonyult az angol szövegnek a magyar folyó-szövegbe illesztése. A legtöbbször zárójelben idézek vissza – emlékeztetőül – egy-egy

Az, hogy Jago először a beszéddel jellemzés eszközét használja, szembenállást teremt saját beszédmódja és a bíráltkigúnyolt retorikai eljárás között. Ha azonban most Jago egész szónoklatát megvizsgáljuk (a záradékig: „Légy birám”), az a benyomásunk támad, hogy katonai kifejezésekben („puskapor”, „harcirend”) bővelkedő, „és”-ekkel, „de”-ekkel sűrűn teletűzdelt, bő lére eresztett beszéde éppen olyan „cikornyás szók”-at³⁶⁹ ad ki, mint amilyennel Jago szerint fölöttese, azaz Othello küldte el a Jago érdekében közbenjáró urakat.

Ezt a jelenséget legalább háromféleképpen értelmezhetjük. Vagy úgy, mint stílusbravúrt, ami mindvégig Othello beszédét parodizálja, még akkor is, amikor már nem ő róla van szó. Vagy úgy, hogy az a személyiségkép, amit Jago feletteséről kialakított, ellenállhatatlanul birtokba veszi őt – Jago mintegy „belé költözik”, „én-t cserél vele”. Végül az sincs kizárva, hogy Jago már eredetileg is saját személyiségét transzponálta a bírált egyénbe, s így ő „kebelezte be” Othellót. Az értelmezéstől függően erősödhet vagy gyengülhet a gyanúnk, hogy vajon nem éppen Jago-e az, aki hosszú beszédével kitérni, kibújni igyekszik, aki nyelvi fordulatok sáncai mögé menekül. Hiszen – mint láttuk – Rodrigo eredeti vádja (Jago nem mondott el mindent, amit tudott) és a nyílt színvallás elől („nem tudtam róla”, „nem szeretem”) egyszer már olyan ügyesen kitért.

Most következik a rivális lefestése egy *subiectio*³⁷⁰ (a gondolat élénkítése érdekében feltett kérdés: „És mifélett”) és – az eredetiben – egy megvetést kifejező nyomatékosítás („Forsooth”) után. Jago a személyi érvek (*argumenta a persone*)³⁷¹ szinte egész eszköztárát felvonultat-

mondatot vagy szót, de ha az idézet a magyar mondat szerkezetbe közvetlenül ékelődik, akkor fordítással élek. Néhol a pontosság kedvéért mégis ragaszkodnom kellett az eredetihez.

³⁶⁹ Az eredetiben: „bombast circumstance”, tulajdonképpen ‘hatásvadász, bonyolult körmondat’.

³⁷⁰ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 177.

³⁷¹ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 63.

ja: *állapot*³⁷² (pl: „Aki valami szép nőért bolondul”), *név*³⁷³ („Cassio Mihályt”), *náció* („flórenci pernahajder” – nyomatékosítva, hogy Cassio nem velencei, hanem idegen), és sok-sok *argumentum ad hominem* (személyi bizonyíték),³⁷⁴ pl.: „szó, szó és semmi tett, / Ilyen vitéz”. A fokozás, a halmozás (az eredetiben³⁷⁵ *paranomasiával*³⁷⁶) olyan mértéket ölt, hogy Jago szónoklata már-már műfajt vált és az arisztotelészi ún. feddő-bemutató beszédre³⁷⁷ hasonlít: Jago tíz Cassióra jellemző dolgot említ, s ezek nagy része – pl. „ki puskaport még nem szagolt soha” – szarkasztikus *hyperbolé* (túlzás).³⁷⁸ Jago Cassiót megjelenítő karakterrajza – ahogyan Arisztotelész a feddő-bemutató beszédre nézve javasolja³⁷⁹ – hüen tükrözi Jago érzelmeit, a sértettséget és a megvetést, és bőségesen használ metaforákat és hasonlatokat („S a harcirendhez ép-púgy nem konyít, / Akár egy szűzlány”; „De bármely tógás tanácsos hasal / Oly mesterin)³⁸⁰, melyek „a világosság, a kellemesség és a különösség kifejezésére szolgálnak”.³⁸¹ Mérésként, referenciapontként Jago ismét önmagát jelöli meg: míg riválisa csak afféle nőies, udvarolgotó, a katonaélet sűrűjétől

³⁷² Vö. Szabó–Szörényi (1988), 68.

³⁷³ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 70.

³⁷⁴ *náció*: vö. Szabó–Szörényi (1988), 63; *argumentum ad hominem*: vö. i. m., 71.

³⁷⁵ „debitor and creditor” és „counter-caster” (a magyar fordításban „tintanyaló” és „számkukac”).

³⁷⁶ Vö. Vickers (1971), 80–89.

³⁷⁷ Vö. Arisztotelész (1982), 1415a (212).

³⁷⁸ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 164.

³⁷⁹ „az ilyen részletek nagyon meggyőzőek, mert az ismerős tények olyan dolgok jelei lesznek számunkra, amiket nem ismerünk” (Arisztotelész 1982, 1417b).

³⁸⁰ Jago az eredetiben azt is mondja: „I... must be lee'd, and calm'd”, s ezt a metaforát a hajózás területéről veszi. Értelme kb.: ‘kifogták a szelet a vitorlámból’, vö. Ridley (ed.) (1959, 1986), 5.

³⁸¹ Arisztotelész (1982), 1405a.

magát előkelően távoltartó elméleti szakember, addig ő nehéz csatákban, a frontvonalban állta ki a próbát – a szónok a nagyobb nyomaték kedvéért még konkrét helyek említésével is („Rhodus s Cyprus”) élénkíti önmaga dicséretét. Igen fontos, hogy Jago vitézségére a bizonyíték olyan, hogy azt felettese a saját szemével látta („előtte / Állottam próbát”, az eredetiben: „And I, of whom his eyes had seen the proof...”):³⁸² itt kerül először szóba a darab egyik legfontosabb motívuma, *szem és bizonyíték* összefüggése. A megfogalmazásban még rejtett vád is lappang: Jago szerint főnökére jellemző, hogy azt a bizonyítékot is hajlamos figyelmen kívül hagyni, amit a saját szemével látott.

A zászlós a „szókimondó katona” képét tovább erősíti egy káromkodással („God bless the mark” – a fordításban: „Isten fizesse meg!”), az ironia fegyverével („ő mórása”) dőf még egyet főnökén, de amikor Rodrigo – a beszéd sodró lendületétől arra az indulati állapotra hangoltan, amiben a szónok van – erőteljesebb érzelmi állásfoglalásra ösztökéli („Hóhéra lennék inkább, bizony Isten”), Jago rögtön visszakozik, s a vádlott egyszerre az átkos szolgálat és a gonosz világ lesz, ahol az előléptetés protekció („Ajánlólevél s kedvezés”) alapján történik és nem úgy, mint a „régii szép időkben”, amikor életkor és rangsor döntött. Persze gondolkodóba ejtethet bennünket, hogy hová tegyük a Jago által épp az imént említett három közbenjárót, akik a mórnál voltak hivatva beajánlani őt – vagy talán idomulni kell a mocskos világhoz és igenis kihasználni az összeköttetéseket? Úgy tűnik inkább, mintha Jago egy tétel tökéletes és teljes bizonyítása kedvéért hajlandó lenne azonnal ellentmondani önmagának, mintha az lenne számára a legfontosabb, hogy partnerét és annak minden ellenvetését mindig – és bármilyen áron – tökéletesen lehengerelje.

Íme tehát az első egység, amiben Jago beszédmódjának, retorikájának jellegzetességeit nyomon követhetjük. Kitűnő

³⁸² Szó szerint: „És én, akiről a szemei láthatták a bizonyítékot”.

szónok – a klasszikus retorika egész fegyvertárával rendelkezik. Akár még stílusbravúrra is képes. Szókimondó, őszinte katona, aki a „régii jó idők” értékrendjében bízunk. S ami retorikai szempontból a legfontosabb: *oratória* meggyőző, hatásos, perlokució szempontból a lehető „legszerencsésebb”.

A minden retorikaelméletben fellelhető etikai szempont azonban kikényszeríti belőlünk a kérdést: biztos, hogy őszinte, biztos, hogy tisztességes? Ne felejtkezzünk el kételyeinkről sem!

Tudjuk: az arisztotelészi hagyományokra visszatekintő klasszikus retorika éppúgy különválasztja a szónok jellemét és beszédét, mint az austini–searle-i beszédaktuselmélet az illokuciót (a szándékot) és a perlokuciót (a hatást), hogy elméleti szempontból is nyilvánvalóvá tegye: a beszéd önmagában ártatlan, s amíg nincs bizonyítékunk, hogy a rétor hitvány jellemű, a beszédét sem tudjuk megtevesztőnek minősíteni. Ráadásul Grice-től azt is tudjuk, hogy amennyiben pusztán a kimondott szó alapján kezdünk gyanakodni, kétségeinket sokáig eloszlatthatjuk – és, jellemző módon, el is *akarjuk* oszlatni – a beszéd kooperációs használatába vetett bizalmunkkal. És itt – mint emlékszünk rá – nem arról van szó, hogy ez a bizalom a „jóhiszemű ember sajátja”. Ez a hit ember és ember egymáshoz való viszonyának egyik legfontosabb talpköve. Nem a „jóindulatú ember” kedves, de néha szánalmas naivitását érhetjük tetten, hanem az ember egyik egyetemes, szinte antropológiai sajátosságát: az ember a másikkal először mindig a másikban „önkéntelenül” bízva, hittel közeledik. Ennek forrása, oka pedig a kommunikációs együttműködéshez elengedhetetlen bizalmi háló, azaz végső soron és alapvetően *nyelvi* természetű. Ez a hit, illetve bizalom azért nem minősíthető „pozitív” beállítódásnak, mert eredendően ez a *beállítódás*, ez a viszonyulás.

Felsorolhatjuk azokat az – Othello későbbi híres szavaival élve³⁸³ – „szögeket”, melyeken „fönnakadhat a kétely”: a tökéletes meggyőzés, lehengetés ára az, hogy Jago ellentmondásba keveredik önmagával; megszegi a Mennyiség grice-i Maximáját és túl sokat beszél; kitér az egyenes válaszára és így a komoly vád elől, és ezzel mindig nyitva hagy magának egy „logikai kikaput” arra az esetre, ha valaki esetleg hazugságon, azaz a Minőség grice-i elvének megsértésén kapná; gyűlölködő ember; védőbeszéde minduntalan vádbeszédbe fordul, de ha a vádat egyértelmű megfogalmazásban követelik tőle, szívesebben hártja a felelősséget az erkölcstelen közállapotokra; mindenkor önmagát állítja mércének és a másik kettő vég nélküli szapulása mellett magáról csak dicsérő szavakat ejt, azaz szüntelenül önmagáról tesz bizonyosságot; stílusbravúrja nem retorikai lelemény, hanem különös személyiségzavar eredménye.

A lista impresszív, de Jago szavait először hallva első reakciónk mégsem a gyanakvás, hanem a bizalom lesz. Hiszen érezzük: a „vérünkben” van, hogy kétségeinket a maximák makacs fenntartásával, próbálgatásával eloszlassuk. A beismerést, hogy először mi is hiszünk Jagónak, kétségtelenül nehezíti, hogy ő úgy él az egyetemes köztudatban mint „született intrikus”, a megtévesztés diabolikus mestere, a gonoszság inkarnációja. Ekkor Jago retorikai fogásait mint a megtévesztés retorikájának jellegzetességeit gyűjtjük csokorba. Minden azon múlik, ki mikor döbben rá, hogy Jago milyen jellem. A néző – még akkor is, ha nincsenek elvárásai – igen hamar, Jago most következő beszédét hallva, hiszen itt a zászlós nyíltan megvallja, hogy „nem az, aki”, hogy a mórhoz csak látszatra hűséges, hogy csak a saját érdekeit tartja szem előtt stb. Az ostoba és szerelmes Rodrigo csak akkor jön rá, hogy mi-

³⁸³ Vö. „Make me to see’t, or at least so prove it, / That the probation bear no hinge, nor loop, / To hang a doubt on” (III. 3), Kardos fordításában: „Szememmel lássam! Vagy úgy bizonyíts, / Hogy bizonyosságod egyetlen szögén se / Akadjon fönn a kétely” (Shakespeare, 1988, 542).

lyen ember Jago (I. „Jago, te dög”),³⁸⁴ amikor a zászlós kardja átjárta a testét, Othello és a többi szereplő pedig – Jago feleségét, Emiliát is beleértve – csupán a darab végén. Érdekes módon Desdemona az egyetlen, akinek Jagóban „nem kell csatlódnia”, mert meghal, mielőtt a zászlós lelepleződné. De ha elismerjük, hogy volt idő, amikor – önkéntelenül – hittünk Jagónak (vagy legalább azt elismerjük, lehetséges, hogy higgyünk neki), vagyis, ha elismerjük, hogy volt idő (akármilyen rövid is), amikor Jago minket is megtévesztett (vagy legalább, hogy minket is megtéveszthet), közelebb jutunk a darab eddig talán legtöbbet vitatott kérdéséhez:³⁸⁵ „miért hisz Othello – és a többi szereplő – Jagónak?” Ha a magunk szemével és fülével tapasztaljuk meg – vagy legalább elismerjük, hogy megtapasztalható –, milyen az, amikor Jago „csukva van”, megérthetjük, hogy a híres gazember így van csukva majdnem végig a többi szereplő előtt. Ezért tilos a Jagót játszó színésznek külsejével elárulni, hogy maga a megtettesült gonoszság; ha mégis megteszi, akkor Othellóról és a darab minden szereplőjéről elmondható, amit Emilia vág az V. felvonásban a mór fejéhez: „Vízfejű! Barom! Hülye vagy, mint a tök!”,³⁸⁶ s a tragédia egyszerre véres komédiába fordul,³⁸⁷ ahol egyetlen ember rángat zsinóron sok hülyét.

Lássuk tehát, milyen az, amikor privilégizált helyzetünkből szemlélhetjük, hogy Jago jelleme megnyílik előttünk. Az alkalmat a zászlósnak Rodrigo megjegyzése kínálja: „Én nem is szolgálnék neki”. Jagónak most azt kell bizonyítania, miért áll a mór alkalmazásában, ha egyszer gyűlöli. S miközben erről

³⁸⁴ L. „O damn'd Jago, O inhuman dog, ... oh, oh, oh” (V. 1), Kardos fordításában: „Jago, te átkozott! Te ronda dög!” (Shakespeare, 1988, 586).

³⁸⁵ „miért hisz Othello – és a többi szereplő – Jagónak?”: most így fogalmaztam meg azt az alapproblémát, amiről az I. rész 289. jegyzete úgy emlékezett meg mint a három főszereplő viszonyáról.

³⁸⁶ Az eredetiben: „O gull, O dolt, / As ignorant as dirt” (V. 2).

³⁸⁷ Vö. Rymer már idézett véleményével (Rymer, 1963, 245, I. I. rész, 289. jegyzet).

beszél, szolgál–úr, alárendelt–fölérendelt viszonyának egy, a világban aligha kikerülhető relációnak az általános képét is megrajzolja a maga sajátos szemszögéből. És amint megkezdődik Othello és Desdemona kapcsolatának tárgyalása, amint felbolydul a város, hogy az újdonsült házasságokat a szájára vegye, és amint a mór és felesége megjelenik a velencei tanács előtt, a Jago által itt jellemzett kötődésfajta azonnal a darab értékrendjében legmagasabban álló, legmisztikusabb, legösszetettebb kötődésfajtaival, a házasság kötelékével kerül párhuzamba.³⁸⁸

Jago itt még csinosabb szónoklatot vág ki, mint az előbb. Korábban az *elocutióra*, a kifejezésre, a *decorumra* fordított nagyobb gondot, most a *dispositio*, az elrendezés logikai szempontból kifogástalan kidolgozása³⁸⁹ a fő cél. A törvényszéki beszédben leggyakoribb ún. *gnómával*,³⁹⁰ tömör erkölcsi elvvel indít: „Nem lehetünk mind urak, s nem dukál / A hűség minden úrnak”. „A gnómák nagyon hasznosak a beszédben – állapítja meg Arisztotelész – a hallgatóság műveletlensége miatt; örülnek ugyanis, ha a szónok általánosságban beszélve olyan véleményre utal, amit ők sajátjuknak tartanak.”³⁹¹ A gnómák azonban, mivel etikai jellegűek, hűen mutatják a jellemet és az erkölcsi szándékot, ha tehát a gnóma paradox vagy vitatott gondolatot fejez ki, magyarázatot (*epilógust*) kell utána tenni, nehogy tisztességtelennek tűnjön fel a szónok.³⁹² Jago gnómája elég talányos; nem is késlekedik a magyarázattal, és ezt egy olyan bizonyító *enthüméma* (retorikai szillogizmus) formájában adja

³⁸⁸ Vö. Adamson (1980), 68–69 és 144–145 és Cavell (1987), 131.

³⁸⁹ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 114.

³⁹⁰ L. Arisztotelész (1982), 1394a-b; (139–140).

³⁹¹ Arisztotelész (1982), 1395b (144).

³⁹² Vö. Arisztotelész (1982), 1395a (143).

meg, amelynek érve „annak megvizsgálásában rejlik, mi javall vagy nem javall egy tettet”,³⁹³ ebben az esetben viselkedést. Az enthüméma premisszái pedig: (1) vannak olyan becsületes szolgák, akik egész életükben az igát húzzák (a „szamár” metaforán át kifejtve); (2) ezek elé csak egy kis abrakot löknek, s ha öregek, elcsappják őket (folytatódik az „állat”-metaforika). A két premissza konklúziója pedig – egy felkiáltás formájában –: „Ostort a jó baromnak!” Jago a megbecsülést-megbecsültséget és a becsületet („jó barom” az eredetiben: „*honest* – ‘becsületes’ – *knaves*”) állítja szembe és a talányos gnómához szükséges erkölcsi igazolás – implikaturaként levonva – így fest: „ha nem becsülnek meg, neked nem kell becsületesnek lenned”. A kimondatlan előfeltevés pedig az, hogy „vannak becstelen felettesek”. Mínderre rögtön következik egy ellen-enthüméma: (1) vannak olyan szolgák, akiknek hűsége csupán látszat (Jago ezt már a ruha-metaforikával kezdi ábrázolni: „szolga-köntös”, az eredetiben „*trimm'd in forms*”), és valójában csak önmagukat szolgálják; (2) ezek meggazdagodnak (az eredetiben folytatódik a ruha-metaforika: „*when they have lin'd their coats*”),³⁹⁴ a következtetés pedig: ilyennek érdemes lenni („Ennek van esze”).³⁹⁵ A kimondatlan előfeltevés – ami a *ruha*-metaforikában már megjelent – itt az, hogy a hűség álcája, álruhája áthatolhatatlan: vannak olyan

³⁹³ Arisztotelész (1982), 1399b (158).

³⁹⁴ Szó szerint: „ha kihímezték kabátjaikat”, a fordítás ezt úgy adja vissza: „Csak húzik rajta, s megtömve zsebét”.

³⁹⁵ Az eredetiben: „*Those fellows have some souls*”, szó szerint: „Azoknak a fickóknak van lelkük”. A *soul* itt megjelenő, jagoi használati értékét el-lenponozza az a jelentés, amiben Othello használja először a darabban: „*My parts, my title, and my perfect soul, / Shall manifest me rightly*” (I. 2), magyarul: „Hivatalom, címem és tiszta lelkem / Tanúskodjanak érttem”. Majd pedig a gyilkosságra készülve az V. felvonás híres monológjának rögtön az első sorában: „*Az ok, az ok, igen, lelkem, az ok*” („*It is the cause, it is the cause, my soul*”, V. 2), nem különben a Desdemonának a gyilkosság előtt mondott szavak: „*A lelked nem ölöm meg*” (*I would not kill thy soul*”, V. 2).

urak, akik nem látnak keresztül – talán mert a szolga ügyes? – a látszaton. A két szolgatípus közül a másodikba Jago önmagát is belehelyezi: „S ilyennek vallom én is magamat”.

Ebben az egységben Jago egyik leggyakrabban használt, legravaszabb retorikai fogását érhetjük először tetten. A zászlós kitarulkozásai, önvallomásai a másik (jelen esetben Rodrigo) előtt tulajdonképpen mindig rejtett vádak, valaki más jellemének hiányosságait leleplezni kívánó burkolt állítások is egyben. Formájukra nézve így nevezhetjük őket: „az-általánosba-az-egyedet-az-egyedbe-pedig-ön-magát” helyező fordulatípus.³⁹⁶ Hiszen, ha a fenti enthümémák *implicit* formában tartalmazták ezeket az általános kijelentéseket: „vannak becstelen felettesek”, illetve „vannak urak, akik nem látnak át a látszaton”, ugyanakkor *expliciten* kimondták, „vannak hűséges (és ostoba), illetve alakoskodó szolgák”, azután pedig a második szolgatípus egyszerre ott áll előttünk mint egyedi konkrétum: Jago, akkor a hirtelen áttérés az általánosról az egyedire azonnal implikálja azt is, hogy a zászlós valóságos és egyedi felettese milyen ember: becstelen és nem lát keresztül a látszaton.

És most következik a beszéd legizgalmasabb része. Ahogyan majd a házasság kötelékének, ennek a darab értékvilágában legtitokzatosabb kötődésnek a tragédia során kibomló kérdésköre előhívja az identitás, az *én* és az *én-csere* dilemmáit, úgy csalja elő Jagóból a szolga-úr kapocs az önazonosság és a „ki vagyok én” problematikáját.

Két érdekes és nehezen értelmezhető mondat érdemel itt különös figyelmet. Az első: „Ha a mór volnék, nem vágnék Jago lenni” („Were I the Moor, I would not be Iago”).³⁹⁷ Ez logikai-filozófiai szempontból analitikus igazság egy Jago által annyira kedvelt feltételes mondat formájában, aminek szükségszerűen igaz voltát pusztán a benne szereplő szavak

³⁹⁶ Vö. Clemen (1951) észrevételeit Jago általánosságokban mozgó állításairól (121).

³⁹⁷ Szó szerint: „Ha a mór volnék, nem lennék Jago.”

jelentése garantálja.³⁹⁸ nyilvánvaló, hogyha valaki valaki más, akkor nem lehet az, aki. Ugyanakkor ennek a mondatnak a bizonyosságát Jago még „túl is bizonyítja” azzal, hogy „igazságfeltételként” ezt adja meg: „S ez oly igaz, mint hogy te Rodrigo vagy” („It is as sure as you are Roderigo”), vagyis Rodrigo önmagával való azonosságát. A meglepő logikai viszonyok persze – mint általában – kommunikációs-retorikai célokat szolgálnak; valószínűleg arról van szó, hogy amennyiben Jago lenne az úr, ő átlátna a szolga kétszínű játékán, vagy arról, hogy akkor – lévén a főnök – nem neki kellene így alakoskodnia.³⁹⁹

A logikai viszonyok ismerete azonban hozzásegíthet, hogy nyomon kövessük az önazonosságok körül keltett zavar jagói játékát. A mórira vonatkozóan felvetett hipotetikus én-csere azt mutatja, hogy Jago valóban belülről igyekszik kiismerni felettesét, és ha az utóbbi beszédszakasz elemzésének végén gyanított személyiségzavar nem is nyer kétségtelen igazolást, annyi bizonyosan kiderül, hogy Jago szívesen hangolódik arra az énképre, amit másokról kialakított. Ráadásul abban a mondatban, ami most következik: „Őt szolgálom, de csak magamra nézek” („In following him, I follow but myself”).⁴⁰⁰ Jago grammatikailag azonosul Othellóval: az *én az ő* helyébe kerül és a zászlós, magát „megduplázva”, megszemélyesítve egyszerre lesz szolgáló és szolgált, illetve úr és szolga, azaz a kommunikatív jelentés szerint a „maga ura”.

A másik figyelemre méltó mondat pedig: „Nem az vagyok, ami” („I am not what I am.”) Ez – megint nyelvfilozófiai szempontból – arra a logikai névre emlékeztet: „az, ami nem azonos önmagával”. Erről a névről azonban tudjuk – ismét pusztán a benne szereplő szavak jelentése alapján –, hogy

³⁹⁸ Vö. Az I. részben az ismeretelméleti nyelvfelfogásról mondottakkal.

³⁹⁹ Vö. Sanders (1984), 58.

⁴⁰⁰ Szó szerint: „Az ő követése során csupán magamat követem”.

nincs jelölete: a név mögött nem áll semmi.⁴⁰¹ Természetesen a kommunikációs jelentés itt is világos: „nem az vagyok, aki nek mutatom magam.” De amire a logika a maga egyértelmű és kérlelhetetlen módszereivel a figyelmünket felhívja, azt annak jelképeként is felfoghatjuk, aminek az alábbiakban Heidegger ontológiai kategóriáival igyekszem értelmezést adni: a „Jago” név nem Jagót jelöli, a „Jago” név senkit sem jelöl, azaz Jago: *senki*, Jago: *egy senki*, Jago: *a Senki*, Heideggerrel szólva „Das Man”.

Mit mutatnak meg Jagóból az elrejtettség-látszat-hamisság és nyilvánvalóvá válás-valóság-igazság heideggeri fogalmak?

Jago végig arról beszélt, milyen módon lehet és kell elrejtőzködni, hogyan kell becsukódní. Itt veti fel először annak a lehetőségét, hogy a külső különbözhet a belsőtől, itt mondja el, miképpen lehet egyszerre két dolgot csinálni úgy, hogy az *egyik* valójában egy *másik* („Látszat csupán, hogy hűség, szorgalom hajt”), itt halljuk tőle először, hogy a valóság lehet látszat. Jago szavait hallgatva azonban arra is rádöbbenünk, hogy Jago valósága: a látszat. Ez persze nem jelenti, hogy Jago valamilyen fantomkép vagy szellem. Inkább nagyon is reális⁴⁰² létező, szókimondó, hús-vér katona, aki két lábbal áll a földön, beszél (és milyen sokat!), vádol, meggyőz, rendelkezik, uszít. Jago az, akivel a darab elkezdődik, és aki mindenütt meg fog jelenni a sötét velencei mellékutcától Othello hálószobájáig. Állandó jelenlét: valahogy mindig „ott van”. Emlékszünk: Heideggernél a Senki, a *Das Man* a legvalóságosabb létező. Jago nem úgy látszat, hogy „van még mögötte valami, ami a tulajdonképpeni valóság”, például valami előlünk eltitkolt tényleges indíték, valami rejtett „igazi *én*” – ahogyan sok kritikus gondolja⁴⁰³ –, és nem is úgy, ahogyan Othello sokáig hiszi: „Igen, de mégis titkolsz valamit” (III. 3). Gratiano azt

⁴⁰¹ Vö. Ruzsa (1984), 42–52.

⁴⁰² Természetesen a színdarab világában.

⁴⁰³ Vö. I. rész, 289. jegyzet.

mondja a darab végén Jagónak, hogy majd a kínpad megnyitja a száját („Torments will open your lips”). De gyötörhetjük Jagót, amivel csak akarjuk – Rogers, mint láttuk, még a pszichoanalízissel is megpróbálkozott⁴⁰⁴ –, nem tudunk belőle semmiféle „rejtett *én*”-t, „valódi indíték”-ot kisajtolni. Nem azért, mert vitézül fogja állni a kínzást, s mert az utolsó pillanatig csukva marad előttünk. Inkább már az első néhány perc után nyitva van: egyszerűen nem *tud* magáról többet mondani, az a titka, hogy nincs titka,⁴⁰⁵ az a titka, hogy úgy *van*, hogy *nincs*. Ebben az ontológiai értelemben Jago „nem vezet félre”, mert az ő esetében éppen a rávezetés a félrevezetés, mert nála a hamis az igaz. Amikor saját önazonosságát mutatja fel, nem mondhat mást önmagáról, mint hogy nem azonos önmagával, hiszen nála az önazonosság *éppen* azt jelenti, hogy *nem* azonos önmagával. Ha pedig azért beszél, hogy megnyíljon a másik előtt, nem beszélhet másról, mint elleplezésről, mert ami belőle nyilvánvalóvá válhat, az éppen az elleplezés. És nemcsak beszél az elleplezésről, hanem maga a beszéde is elleplezés. Jago *fecsegése*, „Gerede”-je nemcsak azért ködösít, mert a létazonosságot elvesztett ember költőileg-dramailag megnyitott példája: még retorikai levezetéseiben is mindig ott lappang valami, például egy-egy implicit vád egy másik ember ellen. Shakespeare talán annyival egészítené ki a *fecsegés* heideggeri elemzését, hogy ez a beszédmód még a nyelvi közlés egy részét is bizonyos, főként másokat kompromittáló mondatok elrejtésére használja. Retorikai-etikai szempontból ez akár ügyességnek is minősíthető. Ontológiailag: szimptóma.

Íme hát Jago. Erkölcileg: kétes alak. Ontológiailag: az, aki nem. És ismeretelméletileg? Mit *tud* Jago?

Mindent. Tudja, milyenek az urak és milyenek a szolgák, tudja, milyen Othello és Cassio, tudja, milyenek Velencében a

⁴⁰⁴ Rogers (1969), 205–215, vö. I. rész, 289. jegyzet.

⁴⁰⁵ Vö. „Jago lelkének *nincs* mélye, majdnem olyan titokzatos, mint maga a mélység; felfoghatatlan, hogy valaki fenékgig felszínes lehet” (Géher, 1983, 201).

szakmai előrejutás esélyei, általában: hogy milyen a világ. Emlékszünk:

*„Mert / Ha szívem hajlamát s való mivoltát / Föltárnák
külső tetteim, kabátom / Ujján hordhatnám szívemet, s a
varjak / Csipkedhetnék”.*

A mocskos világ nem becsüli meg az értékeket, aki a szívét kiteszi eléje, az majd meglátja, mi lesz, s magára vessen...

Az érvelésben azonban itt legalább kétszeres logikai hiba van. Ha ugyanis egy ilyen ember valóban megnyílna a világ előtt, feltehetően nem a szívét gyalázná meg, hanem megállapítaná róla, hogy kétszínű gazember. Jago itt tulajdonképpen magatartásának okaként tüntet fel valamit, amiről az eddig hallott premisszák alapján sokkal inkább az a benyomásunk, hogy okozat, magatartásának szükségszerű következménye. De még ha el is fogadjuk, hogy a világ nem becsüli meg az értékeket, és olyan vak, mint amilyen Jago szerint Othello volt, és képtelen megkülönböztetni a jó minőséget a rossztól, akkor is ellentmondásba keveredünk. A tettetésnek ugyanis a világ ítélőképességében éppen úgy tételeznie kell a jót, mint a rosszat. Hiszen hogyan lehetne színlelni, ha a világban nem volna valódi szeretet és kötelességtudás, és ha tökéletesen hiányozna belőle ezek felismerésének képessége? Akkor mivel élne *vissza* a tettető?

Hol van tehát a gonosz: a világban vagy Jagóban? Jago *tudja*, hogy a világban. Ismeri ő Velencét, tudja, „hogyan van az”. Hamarosan ezt súgja majd bizalmasan Rodrigo fülébe: „Ismerem a várost (városállamot)” („I do know the state”)⁴⁰⁶, Othellóba pedig, amikor először találkoznak, ezt: „Annyi bizonyos, hogy / Brabantiót itt nagyon szeretik, / És szava dupla súllyal hull a latba, / Akár a hercegé: válást akar”. Igaz ez? Igaz az, hogy Brabantiónak, Desdemona édesapjának

⁴⁰⁶ A fordítás ezt így adja vissza: „hisz kétségtelen”.

ugyanolyan vétőjoga van, mint a dózsénak,⁴⁰⁷ és így majd el tudja választani egymástól az újdonsült szerelmeseket? Vagy Jago csak blöfföl? Fenyegyet? Kellemetlenkedik? Honnan tudhatja Jago ilyesmit? A későbbiekben nem esik több szó Brabantio ilyenfajta hatalmáról. Teljesen mindegy. Jago tudja, amit tud. Jól informált ember. Tudja azt is, hogyan küldte el Othello a zászlós érdekében közbenjáró urakat, még a szavakra is pontosan emlékszik. És főként tudja, mit ér ő, Jago: „Tudom, mit érek”. Jeleképes, hogy a három ige közül, amit Jago a darabban először használ egyes szám első személyben, a harmadik a „tudom” (I know),⁴⁰⁸ és szimbolikus az is, hogy Rodrigo első mondata azzal vádolta meg a zászlóst: *tudott* valamiről, amit elhallgatott előle, Jago pedig égre-földre esküdözött, hogy *nem tudta*. A darabban nincs bizonyíték arra, hogy itt hazudik-e. Nem lehetetlen, hogy egy ilyen házasságra – mint Othellóval kapcsolatban még oly sok mindenre – valóban nem számított. De az sem kizárt, hogy Jago azt is tudja, mikor nem kell (még) valamiről „hivatalosan” tudni. Azt azonban bizonyosan tudja, mikor kell erről az esküvőről az egész városnak – és Brabantiónak – tudomást szerezni: „Verd föl az apát, / Uszítsd nyomába; rontsd meg gyönyörét [az Othellóét], / Ordíts az utcán, bujtogasd a lány / Rokonait” – uszítja Rodrigót.

Vannak-e Jago tudásának bizonyítékai? Bőségesen. Felettesének szeme, a gnómákban megfogalmazható, a világ mindennapos tapasztalatán alapuló össznépi bölcsességek tekintélye, és ha már más nem áll rendelkezésre, Jago a szavát adja, esküszik: „esküszöm, / Tudom, mit érek”. A lényeges az, hogy minden bizonyítható és ezért bizonyos: olyan biztos, mint hogy Rodrigo Rodrigo. Jago – mint láttuk – gondosan ügyel

⁴⁰⁷ L. Ridley szövegértelmezését ehhez a helyhez, Ridley (ed.) (1959, 1985), 15.

⁴⁰⁸ Az eredetiben a harmadik. Az első kettő: „If ever I did *dream*...” és „Despise me if I *do not* [hate him]”. A magyarban az „esküszöm” a harmadik.

arra, hogy külseje és a külvilág által észlelhető cselekedetei ne legyenek összhangban szívének tulajdonképpeni, belső hajlamaival⁴⁰⁹; érvelés közben azonban igyekezete főként arra irányul, hogy minden mondatához hozzárendelhető legyen valamilyen külső bizonyíték, esetleg egy általánosan elfogadott vélemény, de legalábbis egy esküvel megerősített, impresszív belső bizonyosság, amely megféleltethető mondatai tartalmának, biztosítja mondatai igazságát. Ha a mondat nem bizonyítható ismeretelméletileg, igazzá, azaz meggyőzővé tehető retorikailag.

⁴⁰⁹ Kardos fordításának („Mert / Ha szívem hajlamát s való mivoltát / Föltárnák külső tetteim”) parafrázisa.

OTHELLO BELÉPŐJE

Tények, bizonyítékok, bizonyítási eljárás, az igazság kiderítése, tények felkutatása, a világ, az általánosan elfogadott értékrend ítélete, a belső meggyőződés, sőt, az álom igazoló ereje: jó nyomon vagyunk, az első felvonás hátralévő része jórészt most már ezek jegyében telik.⁴¹⁰ A dózse szavai Brabantióhoz általános érvénnyel is jelzik azokat a játékszabályokat, amelyek keretében ez a folyamat zajlik: „Állítás nem bizonyosság, / Ha nyilvánvaló s komolyabb adat / Nincs ellene, csak ilyen látszatok / S gyöngé, szegényes valóságok” (I. 3). Még a harmadik jelenet eleje is a ciprusi „öbölválság”-gal, a törökök támadásával kapcsolatos hírek hitelessége körül forog: „A hírekben nincs semmi egyezés / S így hitelük sincs”. Az egyik oldalon ott áll Brabantio, a lányától megfosztott és meglopott velencei kereskedő (vö. Jago szavaival: „Ébredj! Meglopnak! Tolvaj! Tolvajok!”), a háttérben Jagóval és Rodrigóval. A mór és Desdemona házassága mindhármuk szemében gusztustalan (Jago: „egy vén fekete bak / Erőszakolja fehér gödölyéd”, „a sátán csinál nagypapát belőled”), illetve természetellenes (Brabantio: „Csak nyomorék s idéetlen agy hiszi, / Hogy ekkorát tévedhet a tökély / A természet törvénye ellen” I. 3), „vérárulás”, „fondor varázs”, „érzék-zsongító mérgek”, és „varázsszerek” eredménye.⁴¹¹ A másik oldalon találjuk Othellót és Desdemonát, a vádlottakat, akiknek az a feladatuk, hogy törvényesítsék házasságukat a legfelsőbb jogi testület, a velencei tanács előtt. Ennél azonban sokkal több történik: bizonyoságot tesznek egymásról (szemben Jago örökös bizonyosságával). Az emberi kapcsolatok közül a házasság kerül a középpontba, Desdemona esetében az apa–lánya relációval, Othellóval ösz-

⁴¹⁰ Vö. Sanders (1984), 73.

⁴¹¹ Az idézőjelben szereplő kifejezések itt is természetesen Kardos László fordításai.

szefüggésben pedig az úr–szolga viszonytal, a Velencének tett és teendő szolgálattal párhuzamosan. A színpadi mozgás pontosan követi a fenti relációkat: két csoport egyszerre érkezik Othelloért, az egyik a dózse háborús megbízatását hozza, a másik házassága miatt akarja felelősségre vonni.

Az újdonsült házások helyzete – mint Jagóé volt Rodrigóéval szemben – vesztes helyzet. Elsősorban a néző érezheti így, aki sokáig még az „Othello” és a „Desdemona” tulajdonneveket sem hallja, hanem körülírásokban, „meghatározott leírások”⁴¹²-ban ismerheti meg, azaz más megnevezéseken és névmásokon át azonosíthatja a két főszereplőt. Retorikai szempontból elnyújtott *antonomasia* („tulajdonnév helyett köznévt, jellegzetes melléknév vagy körülírás (...) használata”⁴¹³) húzódik végig az első felvonáson mindaddig, amíg Othello a nagytanács elé lép, és a dózse nem szólítja végre a nevén: „Vitéz Othello, tüstént hadba kell / Szállnod”.

A leíró kifejezéseknek – ahogy ezt az általam az ismeretelméleti nyelvfelfogáshoz sorolt referenciaelméletből tudjuk⁴¹⁴ – nemcsak utaló funkciójuk van, hanem – szemben a tulajdonnevekkel, amelyek csak referálnak⁴¹⁵ – jelentésük is, és feladatuk a konvenció értelmében, hogy a személyre, illetve tárgyra legjellemzőbb tulajdonságok kiemelésén keresztül nevezzék meg ezeket a tárgyakat, illetve személyeket. A konvenció olyan erős, hogy amennyiben ilyen leírásokat hallunk, automatikusan úgy érezzük, a személy, illetve dolog legjellegzetesebb, majdhogynem definitív karakterisztikumait nevezték meg számunkra még akkor is, ha később kiderül, hogy esetleg csak lényegtelen, jelentéktelen tulajdonságok hangzottak el. Az a kép, amelyet a darabot látva-olvasva kénytelenek vagyunk kialakítani Othello alapvető tulajdonságairól, rémisz-

⁴¹² Bertrand Russell híres kifejezése: „definite description”. Vö. Russell (1905), In Copi–Gould (1985), 143–164.

⁴¹³ Szabó–Szörényi (1988), 165.

⁴¹⁴ Vö. Searle (1969), 157–174.

⁴¹⁵ Vö. Searle (1969), 170.

több már nem is lehetne: „e duzzadt ajkú”, „vén fekete bak”, „sátán”, „a berber csődör”, „országos csaló”. És még kiábrándítóbb a kép, ha – mint ahogyan a *Kratüloszban* maga a címszereplő javasolja – a neveket nem pusztá névvel illetésként értelmezzük, hanem mint amik a dolog, illetve személy belső természetét, leglényegét juttatják kifejezésre. Egy jöttment, duzzadt ajkú, buja néger, egy kéjsóvár párzó állatot látunk, aki azonban mindenekelőtt más színű, más fajú, hazátlan Idegen, a „másik”, a „nem-közülünk-való”. Még a legtöbbit halott „a mór” megnevezés is – ami egyébként nem pejoratív, hiszen a nagytanács és Desdemona is használja – származásának különbségét emeli ki. S Othello fekete színe a darabban mindenütt a „visszataszító”-t, a „csúnyá”-t, a „kellemetlen”-t, a „gusztustalan”-t asszociálja.⁴¹⁶ gondoljunk például a „kormos mellű” Othellót köszöntő Brabantió szavaira: „Mocskos zsvány, hová dugtad a lányom”. Az angolban a „mocskos”: *foul*, amihez azonnal társul ellentéte, a *fair* (‘szép’) képze, például a dózse gondolataiban, amikor Brabantiót vigasztalja: „Your son-in-law is far more fair than black”.⁴¹⁷ A „foul–fair” ellentétpár az Erzsébet korban éppúgy közhely,⁴¹⁸ mint ahogy emberemlékezet óta közhely a *fekete* asszociációja a halállal, a ördöggel, a pokollal, a sötét, démoni erőkkal, az éjszaka hatalmával.

A fényt, a minél több világosságot követelő Brabantióval („Gyertyát adjatok”) szemben az éjszaka sötétjéből előlépő Othellónak nincs könnyű dolga. A ruhát-álruhát oly fontosnak és áthatolhatatlannak tartó Jago képzeletben már levetköztette az ágyban a Rodrigo által is „fair”-nek mondott Desdemonával együtt („a lányod most szűri össze a levet a mórral”). Az előítéletek ma is legalább olyan fontos szerepet játszanak a néző

⁴¹⁶ Vö. Sanders (1984), 12.

⁴¹⁷ Magyarul: „Szebb ez a mór, mint amilyen fekete”, szó szerint: „Vejed sokkal szebb (világosabb, ‘szőkébb’), mint amilyen fekete (‘sötét’).”

⁴¹⁸ Vö. Fiedler (1974), 144. és l. pl. a boszorkányok híres rigmusát a *Macbeth*-ben: „Fair is foul, and foul is fair” („Szép a rút és rút a szép”).

véleményének megformálásában, mint az Erzsébet korban⁴¹⁹, és mint Othello Desdemonával kapcsolatos ítéletében, amikor majd a mórt Jago szembesíti a velencei szokásokkal a harmadik és negyedik felvonásban. Hiszen a néző nem lát először mást – fehéren-feketén⁴²⁰ –, mint Othello feketeségét és Desdemona fehérségét. A két ember pusztja megjelenése, a szemmel látható valóság mintha maga lenne a „látható bizonyíték” arra, hogy ez a férfi és ez az asszony nem illik össze. Rábeszélhetők vagyunk-e már most, hogy ne akarjunk hinni a szemünknek, hogy az Othellóról és Desdemonáról hallottakat ne a valóság nyilvánvaló, közszemlére kitett dolgaival verifikáljuk?

Vizsgáljuk meg Othello első összefüggő, hosszabb beszédét!

Othello:

Hagyjuk [Brabantio] hadd háborogjon:
A Tanácsnak tett szolgálataim
Elfojtják panaszát. És tudni kell –
S ha látom itt, hogy dicsekedni érdem,
Majd hirdetem –, hogy én királyi ősök
Sarja vagyok, s hogy érdemem a rangra,
Ameddig itt felvittem, pirulás
Nélkül tekinthet. Jago, hidd el ezt:
Ha az édes Desdemonát nem szeretném,
A tenger minden kincséért se hagynám
Házasság igájába fogni szép
Szabadságomat.

Már első szavai elárulják, mit szán bizonyítéknak: hűséges szolgálatát és származását, azaz jelenét éppúgy, mint a múltját. Mindkét bizonyítékfajta esetében említésre kerül a nyelv, a beszéd ereje; az eredetiben az „elfojtják panaszát”: „out-

⁴¹⁹ Az Othello borszínével kapcsolatos Erzsébet kori vélekedésekről jó összefoglalást ad Sanders (1984), 10–14.

⁴²⁰ Géher István szójátéka (Géher, 1983, 175).

tongue his complaints”, vagyis szó szerint: „túlnyelvelik panaszát”. Othello nem annyira retorikai csatára készül – bár abban is derekasan megállja helyét a nagytanács előtt –, hanem úgy gondolja, szolgálata, élete, maga a léte majd „magukért beszélnek” – az, amit cselekedetei „mondanak”, ellensúlyozza Brabantio panaszait. Rövid bemutatkozó beszéde ugyanazt a felépítést követi, amit híres, hosszú beszéde a szenátus (a nagytanács) előtt: (1) a váddal való szembenézés, sőt, a vádló lekicsinylése („Hagyjuk, hadd háborogjon”), (2) saját értékeinek felsorolása, személyiségének bemutatása, végül – a szolgálattal és a múltjával kapcsolatban mondottakkal egyenlő arányban – (3) megvallja minden tetteinek rugóját, a Desdemona iránti szerelmét. Othello értékrendjében ez a szerelem a legfőbb „árszabályozó”, „paritásban van” minden férfi legféléttőbb „vagyonával”, a függetlenséggel és a szabadsággal, a „világ minden kincsé”-vel, azaz – Othello metaforája szerint – „a tenger értéke”-vel („the sea’s worth”). A „tenger”-metaforában ott sűrűsödik mindaz a sokértelműség, ami a darab egésze folyamán bomlik ki vízzel és hajózással kapcsolatban: Jagónak „kifogták a szelet a vitorlájából”⁴²¹, Jago szerint Brabantio majd „hajólánc”-cal igyekszik visszatartani a házastársakat⁴²², illetve Othello Desdemonában kincsés gályát fogott a szárazon⁴²³. A tenger az út, sőt, a nászút Velencéből Ciprusra, ez nyeli el *deus ex machinaként* az ellenséges törököket, de „áruló” szikláival ez állít csapdát a velencei katonák „ártatlan hajójá”-nak is⁴²⁴ és a víz az, amibe Rodrigo ölni akarja magát („A vízbe ölöm magam, de azonnal” (I. 3), illetve ami Othello későbbi szavai szerint olyan hamis és hűtlen, mint

⁴²¹ „I ... must be lee’d, and calm’d” (I. 1).

⁴²² „Or put upon you what restraint, and grievance, / That law [...] / Will give him cable” (I. 2)

⁴²³ „he to-night hath boarded a land carrack” (I. 2)

⁴²⁴ „Tempests themselves, high seas, and howling winds, / The gutter’d rocks, and congregated sands, / Traitors enteept’d, to clog the guiltless keel” (II. 1)

Desdemona („Hütlén volt, mint a víz”, V. 2). A tenger és a víz egyszerre a korlátlan szabadság és az örvénylő, kiismerhetetlen veszély színtere.

Műfaját tekintve Othello beszéde leginkább a bemutatódicsérő beszéd kategóriájába tartozik,⁴²⁵ de itt a szónok egyben önmaga védelmére is készül. Tisztában van azzal, hogy – amint ezt Arisztotelész megállapítja – „a belső javak a lélek és a test előnyös tulajdonságai, a külsők pedig a nemes származás (...) és a tisztelet”⁴²⁶, és azt is tudja, hogy „mivel tettek alapján dicsérünk, és a derék ember jellemzője, hogy szabad elhatározásból cselekszik, meg kell próbálnunk kimutatni, hogy a szóban forgó személy is szabad elhatározásból cselekedett”.⁴²⁷ Othello vitézségét és nemesi származását említi és biztosítja Jagót, hogy Desdemonát szabad elhatározásból vette feleségül. Tetszik-e nekünk ez az öndicséret? Tetszik-e nekünk Othello? Ne feledjük: beszédében háromszor is előfordul a Jagóra olyan jellemzőnek talált ige, a *know* (‘tud, ismer’) („‘tis yet to know”, „when I know”, „for know, Iago”).⁴²⁸ Tudjuk-e Othello beszédét úgy olvasni, mintha Jago mondaná?

Nehezen. Jago hosszú, másokat szapuló jelző-listái és logikai bonyodalmakba keveredő enthümémái helyett terjedelmes, lassan és méltóságteljesen hömpölygő, sőt, kissé dagályos,⁴²⁹ kitérést (*digressio*)⁴³⁰ is tartalmazó körmondatokat találunk, amiknek a mór személyéből származó érvei nem akarnak mindenáron meggyőzni bennünket, sőt, biztosítanak, hogy csak akkor kerülnek felhasználásra, ha a szónok megtudja, hogy így hozza a szükség (erre utal a második *know*: „when I know that boasting is an honour”, „S ha látom itt, hogy dicsekedni ér-

⁴²⁵ Vö. Arisztotelész (1982), 1358b.

⁴²⁶ Arisztotelész (1982), 1360b.

⁴²⁷ Arisztotelész (1982), 1367b.

⁴²⁸ Kardos így adja vissza: „És tudni kell”; „És ha látom” és: „Jago, hidd el ezt”.

⁴²⁹ Vö. Knight (1930), különösen 348–350.

⁴³⁰ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 47.

dem”), és még akkor is a tisztelet és az illendő szerénység keretei között maradnak. Othello nem a másik kisebbitésével igyekszik nagyra nőni, hanem elmondja, milyen: önmagáról tesz bizonyrágot. De ezt nem erósrítgeti esküvésekkel, nem utal szemtanúkra, ajánlókra, akik tetteiról, származásáról bizonyító adatokkal szolgálhatnak. A bizonyítás logikája nem az, hogy valaki majd tanúságot tehet tetteiról, hanem hogy a tettei tanúskodnak órála. A bizonyíték óbenne van, egy vele. És e bensőben minden kész arra, hogy megnyíljk: erre utal az eredetiben első *know* („tis yet to know”, „És tudni kell”), és a „pirulás / Nélkül”.⁴³¹ Nem rejtőzködni akar, hanem tartogat még egy belső titkot. Ami pedig még fontosabb: szilárdan hiszi, hogy a világ képes arra, hogy ezeket az értékeket felismerje és elfogadja, hiszen van végső „abszolút” érték, a szerelem, a „világ minden kincse” („the sea’s worth”). Ezért a beszéd nemcsak a szónokról, hanem a Másikról (Desdemonáról) is bizonyrágot tesz, mert Othello nemcsak „önmagával van eltelve”, hanem a Másikkal is.

Szép szavak, igazi „négermosdatás” – vetné ellen rögtön például Leavis és tábora.⁴³² Hátha Othello azért nem beszél tanúkról, mert nincsenek is neki, hátha nem is előkelő származású (végeredményben a darabban ezt rajta kívül éppúgy nem erósríti meg vagy cáfolja senki, mint ahogy Jago állításait sem bizonyítja vagy tagadja rajta kívül más, hogy voltak közbenjárói, vagy hogy ő lett volna a soron következő a hadnagyságra), hátha nem is szerelmes Desdemonába, hátha... – meggyőz itt minket Othello?

Aki akar – és ez Leavis és tábora érvelésének legfőbb gyengéje –, az vég nélkül kételkedhet. Hiszen a szkepszis *per definitionem* végtelen, ha bárhol megállna, már szilárd alapot tételezne, s épp ezzel húzná ki saját lába alól a talajt. A szkeptikus ember persze csak kacag, ha a kétely maga ellen fordított

⁴³¹ Az eredetiben: „speak unbonneted”, szó szerint: „fejfedő nélkül, takarás nélkül beszél”.

⁴³² Leavis (1937), vö. I. rész, 289. jegyzet.

érvét hallja, amit például Descartes éppen Isten és a külvilág létezésének bizonyítása közben használt, hogy „mindenben kételkedhetem, de abban legalábbis biztosan nem, hogy kételkedem”, hiszen ebből az érvből nem következik több, mint hogy az ember egyáltalán tudattal rendelkező lény. És azt se feledjük, hogy a Descartes módján érvelők rendszere sem előfeltevés-mentes: annyit legalábbis tételezniük kell, hogy a filozofálás közege, a nyelv értelmes szavakkal és érvényes grammatikai szabályokkal áll rendelkezésünkre. De minél jobban kételkedünk – éppen a féltékenység, a legezisztenciálisabb szkepszis drámáját figyelve –, annál jobban részt tudunk venni a tragédia talán legfontosabb tanulságában (amit persze a kételkedőnek még mindig nem kell elhinnie): a kétely nem ismeretelméleti, hanem lételméleti kategória, ami nem számolható fel egyfajta „létfordulat” nélkül, anélkül, hogy a kételyt ne tudásunk hiányaként, hanem létünk fogyatékoságaként értelmezzük.⁴³³ Shakespeare – úgy gondolom – hitte, hogy az elének állított nyelvi-színpadi kép, a látvány képes erre. Egyelőre azonban talán elég, ha annyit mondunk, mint a dőzse, aki a török hadmozdulatokat elemezve jut erre a következtetésre:

*Ha meggondoljuk, ez bizony lehet: / Nem nyugtat meg,
hogy eltérnek a hírek. / A lényeket, bármily félelmes is, /
Igaznak érzem.*

Térjünk hát vissza a látványhoz. Felgyorsulnak, felforrósodnak az események, és nincs mese, Othellónak már nem csupán Jagót kell meggyőznie, hanem az egész várost. Azaz dehogyis nincs mese: Othello mesét mond,⁴³⁴ és szavait hallgatva megint kétely és hit között ingunk, hiszen sohasem tud-

⁴³³ Vö. Cavell (1987), 125–146, különösen 138.

⁴³⁴ „Engedelmetekkel / Elmondom színezetlen, úgy, ahogy volt, / Egész szerelmünk”, az eredetiben: „I will a round unvarnish'd tale [mese] deliver”.

hatjuk meg, vajon lenne-e *oratiójának* ilyen elsőprő perlokuciós sikere az őt vádolókkal szemben, ha nem támogatná egy teljességgel retorikán kívüli érv: Othello hadvezéri képességei nélkülözhetetlenek a török veszedelemmel szemben. Meggyőző-e maga a beszéd? Mit tudunk meg belőle Othellóról és a nyelvhez, a beszédhez fűződő viszonyáról?

OTHELLO A NAGYTANÁCS ELŐTT

Ez a szenátus előtt mondott szónoklat a törvényszéki védőbeszéd mintapéldája.⁴³⁵ Olyan tökéletesen elégíti ki a retorikai hagyomány támasztotta követelményeket, hogy akár az iskolában is tanítani lehetne. Az Erzsébet kori közönség számára – amelynek iskolázott tagjai közel száz retorikai alakzatot könnyedén fel tudtak sorolni az *antimetabolé*-tól a *zeugmá*-ig⁴³⁶ – ez külön érv lehetett Othello mellett: mégiscsak művelt ember, nem „berber csődör”. A beszéd két részből áll.

Othello:

Tekintetes, hatalmas, bölcs Tanács,
Próbált jószág, nemes uraim!
Hogy elvettem ez aggastyán leányát,
Való igazság – nőül vettem őt.
Bünömnök széle-hossza ennyi csak,
Hajszállal sem több. Nyersen szólok én.
Nem kenyerem a béke lágy szava:
Hét esztendő koromtól mindmaig,
Kivéve kilenc hónapot, karom
Sátrás mezőn lelt izmának gyönyört.
Keveset tudok én a nagyvilágról,
Inkább csak ami harc és háború,
Nem is simítom hát itt dolgomat,
Magamért szólva. Engedelmetekkel
Elmondom színezetlen, úgy, ahogy volt,
Egész szerelmünk: milyen bájjital,
Milyen vajákos rontás erejével –

⁴³⁵ Vö. Arisztotelész (1982), 1368b–1369b.

⁴³⁶ L. Vickers (1971), 86.

Mert effélékkel terhel itt a vád –
Nyertem meg lányát.

Ezt a beszédet megszakítják Brabantio vádjai, a dózse rendreutasítása, az Első Tanácsos kérdései, amik pontosan megfogalmazzák, miről kell nekik, bírának dönten, majd Othello kérése, hogy vezessék elő a koronatanút, Desdemonát. Ez után következik a szónoklat második része:

Othello:

Atyja kedvelt és meg-meginvitált,
Elkérdezgette életem folyását,
Ostromot, harcot, bút-bajt évről évre,
Amit megéltem.
Én végigmondtam kisleány-koromtól
A percig, melyben éppen faggatott:
Elmondtam szörnyű kalandjaimat,
Mennyit kinlódtam szárazon-vizen,
S hogy ott nem veszem, hajsza haja volt –
S hogy aztán dölyfös ellen foglya lettem,
S eladtak rabnak – majd szabadulásom,
S hogyan viseltem útaim sorát:
Tátongó odut, szikes pusztaságot,
Vad kőbányát s egetverő hegyet –
Sorjában mind el kellett mondanom,
S az egymást faló kannibálokat,
Az emberhússal élőket s akiknek
A hónap alatt nőtt fejük. De mindezt
Hallani vágyott Desdemona is,
Csak elvonták a házi gondok onnan –
De hogyha végzett, fürge buzgalommal,
Megújra visszatért s mohó fülekkel
Nyelte szavam – én észrevéve ezt,
Alkalmas órán módját leltem annak,
Hogy tiszta szívvel maga kérje tőlem:

Mondjam el végig vándorútamat,
Amelyből egy-egy részt hallott csupán,
S futtában azt is: én ráálltam és
Bizony sűrűn kicsaltam könnyeit,
Lefestve némely gyötrelmes csapást,
Mely ifjan ért. Amikor befejeztem,
Tenger sóhajt adott sok kínoméért,
S megesküdtött hitére, hogy csodás volt,
Nagyon csodás és nagyon megható.
S kivánta, bár ne hallott volna – majd:
Bár ő lehetne ily hős – megköszönte
S kért, hogy ha őt egy társam megszeretné,
Csak oktassam ki azt történetemre,
S elnyeri őt. Fölfogtam, mire gondol:
Sokat szenvedtem, s belémszeretett –
Én meg belé, mert szánta szenvedésem.
No, ennyi volt az én varázslatom.
De itt jön épp, hallgassátok meg őt.

A beszéd annak rendje-módja szerint megszólítással kezdődik („Tekintetes, hatalmas, bölcs Tanács”), amely bőségesen tartalmazza a bírák dicséretét és jelzi a szónok alázatát, azaz valódi *captatio benevolentiae*.⁴³⁷ De Othello azt is tudja, hogy „a bevezetés legfontosabb és legsajátosabb funkciója, hogy megvilágítsa, mi az a cél, ami miatt a beszéd létrejött”.⁴³⁸ Ezért mindjárt következik a vád pontos megfogalmazása, körülhatárolása, ami egyben a bizonyítandó tétel kijelölése is. Othello védőbeszéde abba a típusba tartozik, ami a tényállást elismeri, de azt akarja bizonyítani, hogy ez a tényállás nem jogtalan,⁴³⁹ hiszen – mondhatjuk ki a rejtett premisszát –, ha a

⁴³⁷ Vö. Arisztotelész (1982), 1415a (214).

⁴³⁸ Arisztotelész (1982), 1415a (213).

⁴³⁹ Arisztotelész (1982), 1417a (220).

„bűn”⁴⁴⁰ „széle és hossza” csupán ennyi, akkor nem követett el valódi vétket, hiszen a házasság önmagában nem az. Rejtett premissza? Othello is a mondatai közé rejt valamit? Mint ahogyan Grice-ra hivatkozva már többször említettem, a nyelvhasználat szükségszerű velejárója – és erénye –, hogy mondatainkkal többet közlünk, mint amennyit ténylegesen mondunk, ebből a tényből tehát még nem következethetünk a szónok jellemére – ezt Jago esetében sem tehattük meg. Az implikaturaként levonható premissza egyébként annyira triviális igazságot tartalmaz, hogy határozott retorikai hiba volna kimondani.

Figyelemre méltó az a megnevezés, amivel Othello – az eredetiben – a vádat illeti: *offending*, azaz csak *szabálysértés* és nem bűntény. A differenciált jogi minősítés máris kedvező irányban befolyásolhatja a bírakat. Hasonlóan ügyes fordulat, hogy bár a védelem a vádlót nem csepüli, úgy utal rá, hogy „aggastyán” („old man”), szemben a pozitív jelzőkkel („tekintetes”, „hatalmas”, „bölc”), amikkel a tanács tagjait halmozta el. Ezzel Othello óhatatlanul távolítja Brabantiót a bírói testületől, holott Brabantio is a tanács tagja (sőt, Jago szerint olyan szavazati joggal rendelkezik, mint a dózse). Ezután Othello saját szónoki képességeit jellemzi: „Nyersen szólok én”, amit itt akár *insinuatío*-nak,⁴⁴¹ a rokonszenv-felkeltés egy másik ravasz eszközének is tekinthetünk, hiszen a mór most következő, enigmatikus metaforákkal és metonimiákkal ékesített körmondatairól mindent el lehet mondani, csak azt nem, hogy „durvák”, „nyersek”, „faragatlanok” („rude”) lennének. Így aztán a hallgatóság jóval kevesebbet vár és sokkal többet kap, és az inszinuáló szerénység arra is alkalmat ad Othellónak, hogy retorikai „fogyatékoságai”-nak indoklásába beleszöje, milyen régóta – és ezért feltehetően milyen nagy tapasztalattal

⁴⁴⁰ Az eredetiben „offending” (‘szabálysértés’).

⁴⁴¹ Szabó–Szörényi (1988), 37.

rendelkező – katona, azaz ideilleszti önmaga „önteltség nélküli dicséretét”.⁴⁴²

Szavaiból azt is megtudhatjuk, hogy a béke és a háború toposzai (az érvelés forrásai)⁴⁴³ közül az utóbbiból fog válogatni, és ha szónoklatának második fele nem is „dagályos katonai frázisok és cikornyás szók” sorozata, ahogyan Jago jellemezte beszédmódját, az kétségtelen, hogy a szónoklatot itt dominálja a katonai téma, Othello hivatása: a harc.

Egy *metonimia*⁴⁴⁴ („sátras mező”), egy *antitheton*⁴⁴⁵ („Kereset tudok én a nagyvilágról”) egy *alliteráció*⁴⁴⁶ („harc és háború”, „*broil and battle*”) és egy *paranomasia*⁴⁴⁷ („*little shall I grace my cause [...] by your gracious patience*”)⁴⁴⁸ felhasználásával Othello azt is bejelenti, hogy beszéde a három stílusnem – a fennkölt, a közepes és az egyszerű⁴⁴⁹ – közül a harmadikba fog tartozni, egy *gradatio*val⁴⁵⁰ kombinált *polysyndeton*⁴⁵¹ („*what drugs, what charms, what conjuration, and what mighty magic*”, „milyen bájital / Milyen vajákos rontás erejével”) pedig még egyszer összefoglalja a vádat: Brabantio szavait szinte szó szerint, sőt, túlozva idézi. Ez ter-

⁴⁴² Cornificius (1987), 75.

⁴⁴³ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 62.

⁴⁴⁴ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 159–162.

⁴⁴⁵ „Két, tartalmilag ellentmondó dolog, jelenség szembeállítását avégett, hogy egyik a másikat megvilágítsa” (Szabó–Szörényi, 1988, 181).

⁴⁴⁶ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 129.

⁴⁴⁷ Vö. II. rész, 57. jegyzet.

⁴⁴⁸ A fordításban nehéz visszaadni, Kardosnál: „Nem is simítom hát itt dolgomat [...] Engedelmetekkel...” Othello a *grace* (itt: ‘feljavít’, egyébként: ‘kegyelem’, illetve ‘kegyelemben részesít’ és a *gracious* (‘kegyelmes’, ‘jóságos’) szótövi egyezésével játszik.

⁴⁴⁹ Vö. Cornificius (1987), 207.

⁴⁵⁰ *gradatio*: haladó, fokozó ismétlés (vö. Szabó–Szörényi, 1988, 135).

⁴⁵¹ *polysyndeton*: „a kötőszók folyamatos használata, amely lehet ugyanazon kötőszó ismétlése vagy különböző kötőszók variálós halmazása” (Szabó–Szörényi, 1988, 143).

mészetiesen a szónok nagyfokú magabiztosságát mutatja. Hiszen megtehetné, hogy – például egy *periphraszisz*-szal⁴⁵² kibővíti a vádat: ha ezt a bírák nem veszik észre, akkor mindvégig érvelhetne egy kevésbé súlyos eset ellen. Othello azonban, úgy látszik, komolyan veszi bíráinak a megszólításban magasztalt kiválóságát, és nem épít arra, hogy megtéveszthetőek. Ugyanakkor a *gradatió*val oly gyakran együttjáró gúny ellenkező előjellel ruházza fel szavainak értelmét. És ezen alapul Othello egész retorikai stratégiája: a vádba foglalt *varázslat* („magic”) szót akarja átértelmezni; azt igyekszik bizonyítani, hogy ennek a szónak az ő esetére alkalmazandó jelentése nem „fondorlat”, „csalás” („drugs”, „charms”), hanem „szerelem”. Vagyis Othello retorikai szempontból *distinctio*-t alkalmaz, ami „ugyanazon szónak az első helyen álló szokványos (köznapi) jelentése és a második helyen lévő emphatikusan fokozott jelentése közötti szemantikai különbségre épül”.⁴⁵³

Ezt a bizonyítást tartalmazza a beszéd második, terjedelmesebb része, ami retorikai szempontból *elbeszéléssel*⁴⁵⁴ kezdődik. Ez az elbeszélés pedig – most már nem retorikai értelemben vett – „keretes elbeszélés”-sé válik: Othello elmondja udvarlásának történetét, ebbe azonban beékelődik – *polysyndetonok*⁴⁵⁵ („Of moving... Of hair-breadth... Of being...” „And sold... And with it...”)⁴⁵⁶ és kapcsolatos halmozás⁴⁵⁷ („Rough quarries, rocks and hills”, „Tátongó odut, szi-

⁴⁵² ‘körülírás’, vö. Szabó–Szörényi (1988), 172–173.

⁴⁵³ Szabó–Szörényi (1988), 140.

⁴⁵⁴ Vö. Arisztotelész (1982), 1416b–1417b (219–223). és Szabó–Szörényi (1988), 39–46.

⁴⁵⁵ Vö. II. rész, 117. jegyzet.

⁴⁵⁶ Az eredetiben mutatkozik meg igazán, hogy voltaképpen az *of* (‘-ról’) előjárószo és az *and* (‘és’) kötőszó párhuzamos ismétléséről van szó. Kardosnál: „S hogy ott nem veszttem”, „S hogy aztán”, „S hogyan viseltem”.

⁴⁵⁷ *enumeratio*; l. Szabó–Szörényi (1988), 142.

kes pusztaságot”) segítségével – élettörténetének rövid kivonata („életem folyása”). A beágyazott „önéletrajz” kettős feladatot tölt be: egyrészt az udvarlásról szóló eseménysor „fősze-replője”, hiszen a mór ezzel nyerte el Desdemona szívét, más-részt a beszéd egésze szempontjából döntő retorikai jelentősé-gű: a dózse elismerő mondatából („E történet az én lányomat is / Megnyerné”), amivel Othellót perlokuciós sikeréről bizto-sítja, az derül ki, hogy a legnagyobb benyomást rá a mór be-ágyazott története tette. Othello életrajza Brabantio és Desdemona után immár harmadszor, a dózséval és tanácsával szemben is beválik, ráadásul a mór – mint az előbb Jago – tisztában van azzal, hogy ajánlatos, ha „az elbeszélés [tükrözi] az érzelmeket és azokat a kísérőjelenségeket, amelyek ismeretesek (...); az ilyen részletek igen meggyőzőek, mert az ismerős tények olyan dolgok jelei lesznek számunkra, amiket nem ismerünk”:⁴⁵⁸ fokozó *reduplicatiók*-kal⁴⁵⁹ („S megesküdtök hitére, hogy csodás volt, / Nagyon csodás és nagyon megha-tó”, „She swore i’faith ‘twas strange, ‘twas passing strange; ‘Twas pitiful, ‘twas wondrous pitiful”) és jelentéktelennek tűnő, de hiperbolikusan felnagyított mozzanatok („Bizony sűrűn kicsaltam könnyeit”, „Tenger sóhajt adott”) említésével ecseteli elbeszélésének Desdemonára gyakorolt perlokuciós erejét, ezzel szinte szuggerálva a tanács tagjaiba a hasonló érzéseket.

Othello beszédében a múlt kétszeresen is mint bizonyító erő, mint magyarázó elv jelenik meg: egyszer Brabantióra és Desdemonára tett nagy hatást a közelmúltban, egyszer pedig a szónoklat jelenében, a velencei tanács „komoly füle” hallatára. A *fül* metafora abban a darabban, ahol Brabantio nem hiszi, hogy „fülon keresztül szúrjanak szívet”⁴⁶⁰ („I never yet did

⁴⁵⁸ Arisztotelész (1982), 1417b (222).

⁴⁵⁹ Vö. Szabó–Szörényi (1988), 134.

⁴⁶⁰ Kállay G. Katalin fordítása

hear / That the bruise'd heart was pierced through the ear")⁴⁶¹, és ahol Othello Desdemonát megnyerő beszéde éppúgy a fülön át hat („s mohó fülekkel / Nyelte szavam”), mint Jago mérge („Én mérget öntök Othello fülébe”, II. 3). Szintén nagy jelentősége van annak is, hogy a bizonyíték itt nem egy logikai érvrendszer keretében bomlik ki – mint Jago esetében –, hanem egy elbeszélés szerkezetét, felépítését, „cselekményét” követi. Méghozzá nem is akármilyen elbeszélését: ebben a narrációban ott sűrűsödik Othello egész élete, története, jelleme, léte, az, amivel az „Othello” név azonos.

Kétségtelen: Othello is elmondja, mit tud a világról, ez azonban azzal egyenlő, amit a világban megtapasztalt. Beszámolója nem egzotikus útleírás arról, milyenek az ismeretlen földrészek, hanem küzdelemben és győtrelemben átélt tudás: ő maga. Az ismeret, amit Othello közöl a világról, elsősorban és mindenekelőtt magának Othellónak a megismerését szolgálja. Ellentétes képeiből, felsorolásaiból úgy tűnik, az egész világot ismeri: szélét és hosszát éppúgy, mint mélységét és magasságát („Tátongó odut, szikes pusztaságot, / Vad kőbányát, egetverő hegyet”). Tudja, milyen a szabadság, mert megtapasztalta a rabságot („eladtak rabnak”), megtanulta, mit ér az élet, mert volt már életveszélyben („S hogy ott nem veszttem, hajsza hija volt”). Látta „az egymást faló kannibálokat, / Az emberhússal élőket, akiknek / A hónuk alatt nő fejük”.⁴⁶² Romantikus túlzás? Netalán hatásvadász lódítás? Shakespeare – Mandeville, Raleigh és Plinius nyomán⁴⁶³ – így érezte megteremthetőnek az egzotikus mór alakját? Én inkább metaforikusan értelmezem: Othello tudja, hogy ember embernek farkasa, hogy az egymást gyűlölők legszívesebben keresztben nyelnék le egymást, és azt is látnia kellett, hogy sokan sokszor fejtellenül cselekednek. Perlokúciós szempontból az idegen és egzotikus

⁴⁶¹ Kardosnál: „és hogy gyógyítanád / Az összetört szívet a fülön át”. A *pierce* (‘szúr’) szóval Shakespeare valószínűleg a köpölyözésre utal.

⁴⁶² Ennek értelmezésére nézve l. Ridley (1959, 1986), 29.

⁴⁶³ Vö. Ridley (1959, 1986), 29.

lények listája azért roppant hatásos, mert felhívja a tanács – és Brabantio – figyelmét arra, hogy még fehér bőrű velencei leányt nőül vett fekete bőrű mórnál is vannak a világon különlegesebb és félelmetesebb „szörnyetegek”.

Othello *teljes* élettörténete egyszersmind *teljes* világismeret. A teljesség és ennek időbeli megfelelője, az örökkévalóság a darab elején fel is merül: „What a *full* fortune does the thicklips owe”⁴⁶⁴ – kiált fel Rodrigo keserűen, amikor rádöbben, hogy Desdemona már végképp Othellóé, Jago pedig ezt mondja Cassiónak a mór házasságával kapcsolatban: „Kincses gályát fogott a szárazon. / S ha megtarthatja, boldog mindhalálíg” („he’s made *for ever*”, szó szerint: *örökké*, I, 2). A hangsúly Othello esetében ezen a teljességen van – többek között ez különbözteti meg tudását Jagóétól. Jago *mindent* tud, Othello ismeri az *egészet*, Jago mindent tud a világról, Othello ismeri a világot. Jagónak *információi, értesülései* vannak a világról, Othello jártas *benne*. A különbség jelentéktelennek tűnik. Mégis: „egy egész világ”.

Othello elbeszélésében a személyiség és története, „lét és idő” szoros egységet alkot: a történet felmutatja az *én-t*, az *én* pedig az időn keresztül értelmezi önmagát, pontosabban az időt már eleve szakaszokra bontó és interpretáló átélt-megélt tapasztalatokon át.

Mindehhez kell a Másik, aki – Heidegger szóhasználatával élve – nem csupán „odafülek”, hanem meg is hallgat: először Brabantio, majd a legfontosabb „közönség”, Desdemona, akinek Othello története először csak „megüti a fülét” és házimunka közben oda-odafigyel („De mindezt / Hallani vágyott Desdemona is / Csak elvonták a házi gondok onnan”), később azonban „mohó fülekkel” „nyeli” a mór minden szavát. Othello történetének kétségtelen *önértéke* van, de csak a Másik „fülelben” nyeri el *tényleges értelmét*, lesz valóban varázslatos. Desdemonával, a Másikkal végződik Othello szónoklata is: a

⁴⁶⁴ Szó szerint: „Milyen *teljes* szerencse tulajdonosa ez a vastag ajakú”; Kardosnál: „E duzzadt ajkút mily szerencse éri”.

gyönyörű *oratió*t az újdonsült asszony hús-vér megjelenése retorikai szempontból is roppant hatásosan zárja; a koronatanú úgy válik döntő bizonyítékká, hogy tetteleg „belép” a szónoklatba: „De itt jön épp, hallgassátok meg őt”. Ugyanakkor Desdemona az utolsó láncszeme Othello önéletrajzi szónoklatának is, azaz a lány immár része élete történetének: a felesége lett. Először a mór hallgatója volt, neki és érte érdemes volt az egész szavakba önteni – Desdemona a pusztá lényével „előcsalogatta” Othellóból az életét, hogy azután abba bekapcsolódjék és teljessé tegye. A teljes világismeret Desdemonával *együtt* került Othello birtokába: a Másik egyszerre „létbeteljesítő” és „létértelmező”.

Desdemona megjelenése a mór beszédének végén nem csupán retorikailag hatásos, hanem ontológiailag szimbolikus is. A fiatalasszony nem csupán azért tanú férje mellett, hogy apja és az egész velencei tanács előtt kijelenti: szerelemből ment a mórhoz feleségül. És nem csupán azért, hogy annyi, másoktól ráaggatott és elriasztó megnevezés után Othellóra mint „férj”-re utal. Desdemona pusztá ott-léte sajátos „tárgyi bizonyíték”: méltóságteljes, ugyanakkor szenvedélyes beszéde, szépsége, nyugalma és szerelme tükörként mutatja fel azt, akivel „egy test léssen”, azaz a mór valódi énjét. Othello történetének, vagyis létének végső értékét, végeredményben Othello „önértékét” immár Desdemona állapítja meg. Így a mór értéke „relatívává” vált, mert most már csak Desdemona viszonylatában mérhető, ami persze nem azt jelenti, hogy Othello *önmagában* értéktelen. Hiszen amit a mór önmagáról elbeszél, *magától* hatott és lett belőle házasság. A nőülés nem cél volt, hanem egy kibomló folyamat végeredménye, amiben Othello „ártatlan”: nem tett mást, mint beszélt magáról, azaz *magát beszélte el*. Nem kereste fel Brabantiót, hanem az hívta és kedvelte meg, nem ő hozakodott elő kalandos történiakkal, hanem először az apa, majd a lánya kérdezgette, és ő válaszolt. Kérték, hogy beszéljen, és ő – mint most, a tanács

előtt – önmagát adta. Ez volt „minden varázslat” („No, ennyi volt az én varázslatom”): a kölcsönös szerelem.

De valóban ez volt-e? Ha akarunk, ismét kételkedhetünk, méghozzá egy darabon belüli mozzanat alapján: Othello ebben a nagy szónoklatában hallgat arról a szerepről, amit a harmadik felvonás harmadik jelenetének tanúsága szerint Cassio töltött be a szerelmi szál szövögetésében.⁴⁶⁵ Azt, hogy Cassio a közvetítő feladatát látta el, Othello a harmadik felvonásban olyannyira elismeri, hogy Jago erre alapozva indíthatja el gyanúsítgatásainak sorozatát. Ráadásul abból, amit Desdemona szintén a harmadik felvonásban mond („Cassio Mihályt, / Ki lánykérőbe együtt jött veled, / S ki mindig pártodat fogta, hogyha rosszat / Beszéltem rólad” – III. 3), az derül ki, hogy Othello nem minden „verbális asszisztencia” nélkül hódította meg Desdemonát, sőt, az is, hogy az udvarlás nem volt annyira felhőtlen, mint ahogy ezt a mór a Tanács előtt beállítja. Mindezt tarthatjuk Shakespeare dramaturgiai következetlenségének,⁴⁶⁶ próbálkozhatunk „pszichológiai” magyarázattal is (pl.

⁴⁶⁵ *Jago*: Tudott-e róla Cassio, mikor / Úrnőmet megszeretted? *Othello*: Igen, kezdettől. (...) / Cassio gyakran járt közénk.

⁴⁶⁶ Ezekről részletes listát készített Sanders (1984), 14–17. Hasonló probléma az, hogy miért fogadja Cassio Jago kissé „költőien” megfogalmazott hírét Othello és Desdemona esküvőjéről („Kincses gályát fogott a szárazon”, I. 2) ezekkel a szavakkal: „Nem értelek”, és miért tudakozódik Jago magyarázata („Megnősült”) után így: „S ki az asszony?”, és még folytathatnám a sort. N. B. Allen a darab következetlenségeiről szóló híres cikkében (Allen, 1968) arra a következtetésre jutott, hogy Shakespeare a darabot két részletben írta meg, méghozzá először a (mai) III. felvonástól a dráma végéig terjedő részt, s itt még hűségesen követte forrását, Cinthio novelláját, majd pedig az I. és II. felvonást, ahol az eredeti olasz novellát már feltehetően csak emlékezetből idézte fel, és a két részt nem dolgozta kellőképpen össze. Sanders (1984, 16 és 193–207) nem fogadja el ezt az érvelést, és az 1622-es Quartót és az 1623-as Folio kiadást tüzetesen összehasonlítva azt igyekszik bizonyítani, hogy Shakespeare igenis átdolgozta a darabot, ezért nem valószínű, hogy következetlenségeket hagyott volna benne, úgyhogy a kritikus helyeknek más interpretációt kell adnunk.

Othello Cassio szerepét a vád szempontjából nem tartja lényeges mozzanatnak, nem akarja Cassiót „bűnrészesként” az ügybe belekeverni, szégyelli a tanács előtt, hogy segítségre volt szüksége stb.), vagy mondhatjuk, amire Dover Wilson⁴⁶⁷ és az újabb keletű Shakespeare-kritika⁴⁶⁸ egyaránt felhívja a figyelmet: a fenti kérdések jellegzetesen a regényolvasó dilemmái, a dráma pedig nem regény; két, a darab egymástól ennyire távoleső pontján felbukkanó adat nem feltétlenül lép értelmezési viszonyba egymással, az ilyenfajta „következetlenség” a darabot először olvasva és különösen látva fel sem tűnik.

De ha a fenti érvek valamelyike meggyőz is bennünket, akkor is nehezen hihető, hogy – amint Othello bizonygatja – a szerelem csupán a kölcsönös szájalmon alapult („Sokat szenvedtem, s belémszeretett – / Én meg belé, mert szánta szenvedésem”), különösen azoknak a szenvedélyes szavaknak a kontextusában, amit a szelíd lányból egyszerre nővé érett Desdemona harsog elképedt apja és a velencei tanács fülébe: „Hogy szeretem a mórt és véle vágyom / Élni, ezt szenvedélyem harsonázza / És sorsom vihara, a szívemet / Uram mélyebb valója vette meg”. Innen nézve sokkal inkább úgy tűnik, hogy amit Othello a szenátusnak elmond, az a közvéleménynek szánt „hivatalos közlemény”, ami illedelmesen elhallgat néhány részletet.

Mindebből annyi bizonyosan kiderül – és ez Jago és Othello későbbi párbeszédeinek szempontjából sem lényegtelen –, hogy Othello egyáltalán nem ügyefogyott szónok, akit majd Jago azért tud beszédével behálózni, mert a mór nem tud bánni a szóval. És az is tagadhatatlan, hogy Othello ebben a nagy szónoklatában elrejt valamit: nem beszél a szerelem legmélyebb, legelementárisabb rétegéről, a szenvedélyről, az erotikáról, és amikor a tanács kedvező döntése után mégis megteszi, úgy tűnik, mintha éppen kisebbíteni, sőt, tagadni

⁴⁶⁷ Vö. Wilson (ed.) (1959), XXIII.

⁴⁶⁸ Vö. Sanders (1984), 16–17. Harold Jenkins a *Hamlettel* kapcsolatos következetlenségeket gyűjtötte csokorba. Jenkins (ed.) (1982), 122–123.

próbálná: „Nem azért kérem, [hogy Desdemona velem jöhessen] / Hogy vágyam ínyét csiklandjam vele, / S véremet, melynek ifjonti tüze / Már hamvadóban, izzani hevítsem”.

A darab egyik legvitatottabb és legkényesebb kérdéséhez érkeztünk, a testi szerelem, a szexualitás kérdéséhez. Arra, hogy a nászéjszaka a házassághoz tartozik, már több ízben felhívta a figyelmünket – nem éppen a legfinomabb formában – Jago. És – az obszcenitástól most már eltekintve – való igaz, hogy hiába nyilvánítja törvényesnek Desdemona és Othello házasságát a Nagytanács, annak a nászéjszakán kell megkötetnie. De mikor van a nászéjszaka az *Othellóban*? Szembetűnő – és éppen ezért Sandersszel⁴⁶⁹ együtt vallom: szándékos is –, hogy mennyire homályban marad a nászéjszaka pontos időpontja, miközben egészen az ötödik felvonásig, amikor végre színről színre láthatjuk őket az ágyban, minden felvonásban említés történik Othello és Desdemona hitvesi ágyáról, és a darabon végighúzódó test-metaforika⁴⁷⁰ is emlékezetünkben tartja a szerelem fizikai oldalát. Az azonban, hogy Othello minderről először hallgat, majd pedig kisebbiteni akarja a jelentőségét, roppant lényeges: ez a pont bizonyul ugyanis a harmadik felvonás harmadik jelenetétől a házasság legsebezhetőbb oldalának, ez lesz az a rés, amin át Jagónak sikerül Othello és Desdemona közé ékelődnie, amin keresztül Jago „mérge” a házasságba ömölhet. Annyit azonban már most hadd bocsássak előre, hogy a szexualitás nem azért a legsebezhetőbb pont, mert – mint ahogy sok kritikus feltételezte⁴⁷¹ – Othello nincs megelégedve Desdemonával. Ellenkezőleg: Othello válságát – úgy hiszem – éppen az idézi elő, hogy Desdemona annyira – és minden szempontból – tökéletes.

Amiről Othello a tanács előtt tartott szónoklatában nem beszél, és ami később mint „posvány”, „nyüzsögve párzó varan-

⁴⁶⁹ L. II. rész, 128. jegyzet.

⁴⁷⁰ Vö. Clemen (1951), 125.

⁴⁷¹ Vö. I. rész, 289. jegyzet.

gyok”⁴⁷² tanyája („a cistern, for foul toads / To knot and gender in”, IV. 2), mint „káosz” („when I love thee not, / Chaos is come again”, III. 3) jelenik meg, az most még „varázslat” („mighty magic”): *titok*. Ebben a titokban a rejtélyesnek az a borzongató izgalma, ami Othello egzotikus útibeszámolóiból árad, éppúgy megvan, mint az ismeretlentől való olyanfajta félelem, amilyenről a második felvonás elején Montano, Cassio és a ciprusi nemesek beszélgetnek a Velencéből Ciprusra vezető hajóúttal (tulajdonképpen a nászúttal) kapcsolatban. Amiről tehát Othello most nem akar – vagy nem tud – beszélni, az nem a szerelemtől különböző minőség, hanem ennek a legmélyebb, legnehezebben érthető, sőt, a természetes emberi szemérem miatt a legnehezebben artikulálható rétege. Ennélfogva Othello nem a jagói módon rejt az egyikfajta minőség (például hűség) mögé másfajta minőséget (például nyereségvágy), hanem *ugyanannak* a minőségnek az egyik rétege tartja egyelőre titokban a másikat. És Othello éppen ezt a titkot kívánja megismerni, mert – Jagóval ellentétben – szerelmes. A titok neve: Desdemona.

Láttuk: Othello bátran szembenézett vádlóival, tetteiért *maga* vállalta a felelősséget. Nem hivatkozik gnómákban megfogalmazható, általános, közismert igazságokra, és nem hasonlítja másokhoz önmagát. A tettek és a nemes származás *magukért* beszélnek, a szerelem is *magától* szövődött. Minden sikerét annak köszönheti, hogy *magáról* beszélt. Amit ismer: az *önmagán* átszűrte egész világ. A nyugodt, ünnepélyes, pontosan kiegyensúlyozott, még zeneileg is jól megkomponált, egymással harmonikusan összecsengő mondatok is azt mutatják, hogy *maga*-biztos. Vagy önhitt? Inkább: hisz önmagában, „hiszi önmagát”. Itt bukkanunk azonban a darab legfőbb paradoxonára: Othello „súlypontja” nem eshetne egybe létének középpontjával, ha ez a középpont nem lenne rajta kívül, a Másikban, Desdemonában. Ha Hamletet olyan körhöz hasonlítjuk,

⁴⁷² Kardos László fordítása (Shakespeare, 1988, 570).

aminek önmagán kívül van a középpontja,⁴⁷³ Othello esetében úgy tűnik, ez a középpont megtaláltatott: a mór azáltal lett önmaga, hogy kívül került önmagán. Azért tudta elmondani, azért értette meg saját történetét és vele együtt önmagát, származásának jelentőségét és értékét, mert létének centruma immár Desdemonában van. Felesége azt mondja róla: „Én a lelkében láttam csak az arcát” („I saw Othello’s visage in his mind”). A mondat érthető úgy, hogy Desdemona eltekintett Othello feketeségétől, és férje valódi énjét annak tiszta, kiváló, „fehér” lelkében látta meg. Az eredeti kijelentés azonban így is értelmezhető:⁴⁷⁴ Desdemona olyannak látja Othello arcát, amilyennek azt maga Othello lelke mutatja, vagyis úgy képes Othello fekete arcát nézni, ahogyan azt maga Othello nézi: a mór feketesége immár mindkettőjüknek ugyanazt jelenti. Desdemona a tükör, amiben Othello meglátta, megértette és megismerte önmagát. Azáltal a mór létének középpontja, hogy egyben tudásának forrása, sőt, leendő tárgya is. Ez a tudás nem információ, nem adat, ami bizonyítható vagy verifikációval ellenőrizhető. Jago és Othello tudásának döntő különbsége abban áll, hogy a mór tudása *ismeret*, méghozzá abban az értelemben, ahogyan a régi fordítású Biblia mondja a Férfira és az Asszonyra:⁴⁷⁵ „és Ádám megismerte az ő feleségét, Évát.” Othello és Desdemona esetében arról az ismeretről van szó, ami teljesen és tökéletesen birtokba akarja venni a Másikat, ami azonos a léttel, a Másik létével – ez az a pont, ahol „episztemológia” és „ontológia” egybeesik. És ez az ismeret azért és csakis azért önismeret is egyben, mert célja sohasem önmaga, hanem mindig a Másik. Shakespeare talán megint kiegészítené Heidegger elemzését valamivel: az ember önnön létehez – legalábbis az *Othello* tanúsága szerint – csakis a Másik erotikusan szeretett lényén keresztül térhet vissza. En-

⁴⁷³ Géher István hasonlata. In: Géher (1993), 200.

⁴⁷⁴ Stanley Cavell értelmezése, Cavell (1987), 129.

⁴⁷⁵ Károli Gáspár fordításáról van szó.

nek a metaforája a darab közepében álló paradoxon: a házasság.

Az *Othelló*ban a házasság paradoxona egyben létparadoxon is: az, ami kettő, valójában egy. Az egyik a másikkal kíván eggyé válni, a Másikká akar válni. Vagyis nem az akar lenni, aki? Mit jelent az, hogy „a kettő egy”? Megengedhetőnek tűnik például egy ilyen értelmezés: a különbségek, az egymástól elütő, sőt, egymással ellentétes minőségek eltűnnek, és a *kettő* egy hatalmas, monolitikus *egy*-ben olvad fel, vagyis az ellentétek úgy egyenlítik ki egymást, hogy elveszítik eredeti minőségüket és a kettőből egy harmadik, új minőség jön létre; a fekete egybeemosódik a fehérrel.⁴⁷⁶

Ez az interpretáció inkább a darab – szintén igen fontos – „negatív” paradoxonát fogalmazza meg és nem a házaspár „pozitív” paradoxonát. Ennek a „pozitív” paradoxonnak a szempontjából fontos, hogy Othello *fekete* és Desdemona *fehér* – a kettő keveréke, a szürke nem az ő színük, hanem Jagóé. Az ismeret othellói, „ontológiai” értelmében a mór feketesége, idegensége a *férfi* metaforájává válik,⁴⁷⁷ aki a nő számára örök ellenfél,⁴⁷⁸ örök idegen, hiszen lehet-e nagyobb különbség két ember között, mint hogy az egyik férfi és a másik nő? De ha ez a különbség eltűnne, kiegyenlítődne, mi hajtaná őket egymás karjába, mit akarnának újra meg újra egymásból megismerni? A „pozitív paradoxon” éppen azt jelenti, hogy a kettőnek úgy kell eggyé válnia, hogy közben az egyik is és a másik is az marad, aki. E pozitív paradoxon vizsgálatá-

⁴⁷⁶ Talán ez az „értelmezés” jár Jago fejében, amikor így biztatja Rodrigót: „Plague him [Othello] with flies: though that his joy be joy, / Yet throw such changes of vexation on't, / As it may *lose some colour*”. Kardos fordításában: „s bár boldog ég derül rá [Othellóra], / Csípd-szürd, s bár gyönyör marad gyönyöre, / Borítsd el annyi kínnal, bosszúsággal, / Hogy *megfakuljon*” (I. 1).

⁴⁷⁷ Vö. Fiedler (1974), 117–164.

⁴⁷⁸ Talán ez a jelentés is belejátszik azoknak a szavaknak a tartalmába, amikkel Ciprusra érkezve Othello köszönti Desdemonát: „Szép harcosom, te!” („O my fair warrior”, II. 1).

val talán arra is fény derül, miért éppen a jagói gonoszsgot érezte Shakespeare a házasság legveszedelmesebb ellenségének.

A darab negatív paradoxonát ugyanis Jago testesíti meg, Jago *nem az, aki*. És ez *majdnem* ugyanaz, mint amit a házastársak akarnak: Jago éppen azért az „örök pszeudo”, mert programja annyira hasonlít Desdemona és Othello nagy vállalkozásához. Mert a mór és felesége „nem azok akarnak lenni, akik”, csakhogy mindkettő úgy akarja a Másikban elveszíteni önmagát, a *kettő úgy kíván egyé* válni, hogy közben fennmarad a *kettő* külön-külön tekintett mennyiségi és minőségi különbsége.

Ez az abszolút paradoxon Othello szempontjából a következőképpen illusztrálható: teljesen és tökéletesen Desdemonává leszek, miközben teljesen és tökéletesen Othello maradok, és Desdemona teljesen és tökéletesen Othellóvá lesz, miközben teljesen és tökéletesen Desdemona marad. Mert neki örökre annak kell lennie, aki: nőnek, fehérnek, ártatlannak és ismeretlennek, hogy örökké kívánhassam és szerethessem őt, és nekem is örökre annak kell maradnom, aki vagyok: férfinak, erősnek, szívemben a legmélyebbről jövő, „sötét” szenvedéllyel, hogy örökké kívánhasson és szerethessen. És ő olyan mértékben *lesz*, amilyen mértékben *én ő* vagyok, amilyen mértékben a bibliai értelemben megismerem, és én olyan mértékben *leszek*, amilyen mértékben *ő én* vagyok, amennyire – ismét a bibliai értelemben – ismer engem. Azaz Othello azáltal válik *Othelló*vá, hogy Desdemona lesz, és Desdemona azáltal válik *Desdemoná*vá, hogy Othello lesz. A vállalkozás pontosan annyira paradox, mint a tragédia vállalkozása általában: egyszerre kell lenni és nem lenni.

Ebből az ontológiai szempontból értelmezhető Jago programja mint a házasság pszeudo-formája. Jago azt mondja: nem az, aki, mert az, aki: Jago. Othello azt mondja: az, aki, mert nem az, aki: Desdemona. Jago azt mondja: két énem van, s az egyik nem azonos a másikkal, tehát *kettő*. Othello azt mondja:

két énem van, és az egyik azonos a Másikkal, tehát *egy*. Othello esetében nem az egyik én rejti el a másikat, hanem mindkettő felmutatja a Másikat. Jago nem az, aki, de nem azért, mert a Másik, hanem mert mindig valaki más.

Jago a darab legjobban informált embere, mindenütt ott van, és a dráma minden fontos szereplőjével kapcsolatban áll. A második felvonástól ő veszi kezébe a cselekmény irányítását. Bátorítja, hitegeti és végül leszúrja Rodrigót, csapdába csalja, tanácsokkal látja el és végül majdnem meggyilkolja Cassiót, figyelmezteti, meggyőzi és végül gyilkolásra bűjtja fel Othellót, kíséri, szórakoztatja és végül vigasztalja Desdemonát. Jago egyik legfontosabb képessége az alkalmazkodás.⁴⁷⁹ Mindig kész arra, hogy átérezze a másik ember helyzetét, hogy magáévá tegye a másik ember ügyét. Pillanatról pillanatra képes idomulni az őt körülvevő változó hangulathoz, a számára kedvezően vagy kedvezőtlenül alakuló körülményekhez, ezekhez szabja magát és közéjük illeszti a maga akcióit. Már Othellóról szóló beszédét hallgatva megfigyelhetjük, mennyire sikeresen hangolódik egy másik személyiségre, mennyire könnyen éli bele magát egy tőle annyira különböző egyéniségbe. Bizonyos értelemben Jago is tükör, mint Othello számára Desdemona, csak hogy, amit a zászlós a másiktól felmutat, az mindig annak a lehető legrosszabb oldala. Rodrigóból előcsalogatja a kéjsóvárságot, Cassióból a hanyagságot,

⁴⁷⁹ Vö. Wilson (1957), XXVII-XXVIII, ahol Jago kaméleon-természetéről ír. Granville-Barker szintén így vélekedik (Granville-Barker, 1930, 1958, 104). L. még András László igen találó szavait: „Látszólag és pillanatokra megtévesztően a megcsúfolt, kizsigerelt szolgák jogos emberi önérzete beszél Jagóból. Szájában azonban – mint fentebb Rodrigóval folytatott párbeszédéből már láttuk – minden igazság csúfos ellentétére változik. Jagónak minden érdeke és szándéka az erény képében, az igazság ürügyével és hamis érvekkel lép föl és valósul meg szinte teljes diadallal. Jago az erkölcsi mimikri, a félelmetes alkalmazkodni tudás, a képmutatás szörnnyetege” (András, 1955, 173–174). Adamson (1980, 74) is hasonló következtetésekre jut.

Othellóból a féltékenységet, Desdemonából a kétségbeesést. Jago megannyi arca mindig a másik ember torzképe.

Amikor magára marad, hosszú monológokban szövögeti terveit Rodrigo, Cassio, Othello és Desdemona ellen. Ezekben a csupán a néző fülének szánt „kitárulkozásokban” nemcsak az a feltűnő, hogy Jago mindig újabb és újabb okokkal áll elő, mintha maga sem érezné eléggé meggyőzőnek őket,⁴⁸⁰ és nem csak az szembeötlő, hogy indítékai sohasem alkotnak egymásra épülő rendszert, koherens egészet. A legkülönösebb, hogy minden ok az éppen adott pillanat, a Jagót akkor és ott körülvevő helyzet függvénye: ha Rodrigónak arról panaszkodik, hogy nem kapta meg a hadnagyi kinevezést és vele a mórok ingatag jelleméről elmélgedett, akkor magára maradva arról beszél, hogy féltékeny Cassióra és saját feleségére, Emiliára, mert gyanítja, hogy Othello elcsábította egyszer (vö. I. 3). Ha Desdemonát szellemességeivel így-úgy elszórakoztatta, és látta, hogy Cassio az asszony kezét csókolgatta, akkor később azt fogja bevallani magának, hogy titkon szerelmes Desdemonába (vö. II. 1), ez a motívum azonban – mint az előző és a többi – a harmadik felvonásra teljesen elsikkad: Jago soha többé nem tér vissza rá. A „spontán adaptálódás” alapja nem valami zseniális színészi készség vagy kivételes intellektus,⁴⁸¹ hanem a következetlenség és a közömbösség: mivel Jagónak nincs határozott középpontja, ez a középpont a mindig éppen ott levő másik, bárki, akárki. Jago, a heideggeri értelemben vett *Das Man* csak úgy tud létezni, ha élösködhet valakin, ha „beleveszhet a többiekbe”. És ebben a tényleges karakterjegyek nélküli, saját újabb és újabb indítékaira is kíváncsian vadászó, „kitöltetlen”, kielégítetlen, de mindenütt ott nyüzsgő, nagyon is valóságos emberben minden pozitív jellemvonás önnön pseudo-formáját ölti: ami a másokban szen-

⁴⁸⁰ Vö. különösen Coleridge híres mondatával: „motive-hunting of motiveless malignity” („A motívum nélküli rosszindulat motívumvadászata”, Coleridge, 1930).

⁴⁸¹ Vö. I. rész, 289. jegyzet.

vedély, az őbenne bujaság, ami a másiknak ünnepi, esküvői lakoma, az neki alkalom a féktelenségre és a részegeskedésre, ami Cassiónak udvariasság (a Desdemonának adott kézcsók), az ő szemében alattomos szeretkezés, ami Othellónak féltő szerelem, az ő értékrendjében féltékenység.

Amikor Jago féltékennyé teszi a mórt, az – mint láttuk – éppen a közepében van egy folyamatnak, egy hatalmas vállalkozásnak, amiben „ismeretelmélet” és „lételmélet” van hivatva egygyé válni: Othello azért akarja *megismerni* Desdemonát, hogy ezáltal *legyen*. Azt is láttuk, hogy Jago is birtokában van egyfajta ismeretnek: tudja, milyen Velence, tudja, milyen a világ. De miért elegyedik Othello beszédbe zászlósával? Talán szüksége van a jagói tudásra? Miért nem elég neki Desdemona? És miért épp a legintimebb ügyeit tárgyalja ki az egyik beosztottjával? Főként pedig: miért hiszi róla egészen az utolsó percig, hogy *becsületes* („honest”)?

Ismét a darab egyik legsarkalatosabb pontjához érkeztünk. Mert ha Jago nem méltó ellenfele Othellónak, ha az, amivel a mórnak zászlósában szembe kell néznie, csupán valami primitív trükk, valami semmisség, amin még egy gyermek is keresztüllátna, és Desdemonának – és vele Othellónak – ezért kell aztán meghalnia, akkor Thomas Rymernek igaza volt.⁴⁸² a „második nagy tragédia”-ként ünnepelt színdarab menthetetlenül véres bohózatba fordul.

⁴⁸² Vö. I. rész, 289. jegyzet.

A NAGY MEGKÍSÉRTÉS

Lássuk tehát a két nagy ellenfelet. Lássuk a harmadik felvonás harmadik színét.

Jago:

Hohó, ezt már nem szeretem.

Othello:

Mit beszélsz?

Jago:

Semmit, uram... vagy magam sem tudom.

Othello:

Nem Cassio vált itt el hitvesemtől?

Jago:

Cassio, uram? Nem, nem hiszem, hogy ő

Igy, tolvaj módra iszkolna el innen,

Ha jönni lát.

Othello:

Én azt hiszem, hogy ő volt.

Ez a párbeszéd is „cselekvés mutató”-val (*action pointer*-rel)⁴⁸³ kezdődik, mint Jago és Rodrigo jelenete, de itt nem az elhallgattatást szolgálja, hanem éppen a figyelemfelkeltést: kérdésre ingerli a beszélgetőpartnert. Majd olyan bizonytalan referenciájú mutató névmás következik („ezt”), mint amilyent annak idején Rodrigo használt. Othello érdeklődésére („Mit beszélsz?”) Jago először tagadja, hogy bármiféle lokuciós aktust tett volna („Semmit, uram”), majd a Mennyiség grice-i Maximájának („ne légy túlságosan bőbeszédű vagy szűkszávú”) durva megsértése következik, csakhogy itt Jago nem túl

⁴⁸³ Vö. II. rész, 32. jegyzet.

sokat beszél, mint Rodrigóval, hanem éppen hallgat: elharap egy mondatot („vagy”).⁴⁸⁴ Ez az új retorikában „jelentőségteles csönd”-nek (*significant silence*)⁴⁸⁵ nevezett konverzációs jelenség arra szolgál, hogy a beszélő jelezze: nagyon is lenne még mit mondania, csak éppen valamilyen okból meggondolta magát, és hagyja, hogy ami nem hangzott el (rejtve maradt), a másik mondja ki vagy gondolja oda. A következő, tartalmilag hiányos mondat („magam sem tudom”) pedig változatlanul azt implikálja, hogy Jagónak nem tetszik valami. Ez a négy szó, illetve szószerkezet: *nem szeretem, semmit, vagy és tudom* akár Jago reprezentatív szótárának, grammatikájának is tekinthető. Hiszen láttuk – és még látni is fogjuk –, hogy a zászlós életében mennyire a másik ember gyűlölete körül forog minden, hogy milyen szoros rokonságot tart a – lételeméleti értelemben vett – „semmi”-vel, hogy a lehetőségeknek ebben a drámájában milyen jelentős szerepet tölt be a *vagy*, és mennyire fontos az, amit *tud* (szemben azzal, amit Othello *ismer*). A *tudom* akár a későbbi Othello–Jago párbeszédnek jelképes címének is tekinthető. A *semmivel* („nothing”) kapcsolatban pedig egy további érdekes mozzanatra figyelhetünk föl: Jago itt a „semmi”-n keresztül implikál „valami”-t (valami gyanúsat, valami kivizsgálásra érdemest), hogy azután erről a „valami”-ről a darab végén kiderüljön, hogy ironikusan és tragikusan valóban „semmi”.

Attól kezdve, hogy Othellót érdekelni kezdi ez a „valami”, és egy eldöntendő kérdést („Nem Cassio vált itt el hitvesemtől?”) tesz fel egy olyan tényre, amit az előbb mindketten a saját szemükkel láttak, Jago már nyeregben van: kezdődhet a bizonyítási eljárás. A zászlós célja, hogy döntőbíróként, hiteles mértékként, kritériumként szolgáljon arra vonatkozóan, amit a mór lát, arra *nézve*, amerre Othello *néz*. A *szem* a darabban éppen olyan fontos szerepet játszik, mint a *fül*: a mérge a fülön

⁴⁸⁴ Az eredetiben ez egy Jago által annyira kedvelt feltételes *if*-fel is kiegészül: „or if...”.

⁴⁸⁵ Vö. Levinson (1983), 299.

át jut be, de az interpretáció már *szempont, nézőpont* kérdése.⁴⁸⁶ Úgy tűnik, jól tudja a kísértő, a „megbízható”, „becsületes” („honest”) Jago, aki azért valódi „anti-Krisztus”, mert „derék” alakjában nem sátáni, hanem emberi formát vett fel a gonoszság, hogy „a hit hallásból van”,⁴⁸⁷ és hogy „most tükör által homályosan látunk”,⁴⁸⁸ Azt hiszem, igaza van Othellónak, amikor az ötödik felvonásban, immár Jago praktikáin keresztül látva lenéz a zászlós lábára és megállapítja: az, hogy az ördög patáival árulja el magát „puszta mese”.⁴⁸⁹

De térjünk vissza a szavak csatájához. Jago most először él a később oly gyakran használt visszhang-technikával: megismétli Othello kérdését („Cassio, uram?”). Kommunikációs szempontból ez legalább háromszorosan hatásos: biztosítja a hallgatót a nyelvi kooperáció folyamatosságáról („a magamévá tettem a kérdésedet”, „arra a kérdésre fogok válaszolni, hogy...”), gondolkodási időhöz juttatja a beszélőt, végül a hallgatót egy pillanatnyi feszültségben hagyja, hogy az majd még jobban odafigyeljen a válaszra.

A folytatás („...Nem, nem hiszem, hogy / Igy, tolvaj módra iszkolna el innen, / Ha jönni lát.”) kettős csapdát rejt magában: egy ismeretelméletit és egy retorikait. Az ismeretelméleti csapda: a szavak az episztemológia fogalomkörében tartják a beszélgetést, és olyan dolgot tagad velük Jago, ami Othello számára a „világ adataival” verifikálható tény volt; a mór saját szemével láthatta feleségét Cassióval. Jago ismeretelméleti leckéje azzal kezdődik, hogy a zászlós tagad valami teljesen nyilvánvaló dolgot, hogy azután így, indirekt módon, partnérének tekintetét a tények felé fordítsa. A retorikai csapda pedig

⁴⁸⁶ Shakespeare a *szem* metaforáját majd a *Lear király*ban bontja ki teljesen.

⁴⁸⁷ „Pál levele a Rómaiakhoz” 10:17, Biblia (1975), *Újszövetség*, 217.

⁴⁸⁸ „Pál első levele a Korinthusiakhoz” 13:12, Biblia (1975), *Újszövetség*, 237.

⁴⁸⁹ „Lábára nézek; puszta mese az. / Ha ördög vagy, én nem tudlak megölni.” „I look down towards his feet, but that's a fable, / If that thou be'st a devil, I cannot kill thee” (V. 2).

ez: a modális elemeket tartalmazó főmondat („nem hiszem”, „no, *sure, I cannot think it*”⁴⁹⁰) nem egyszerűen tagadja, hanem *lehetetlennek* tartja, amit a partner saját szemével látott, a tárgyi mellékmondat pedig („hogya ő / Így, tolvaj módra iszkolna el innen”) egy Cassio jellemét és az egész helyzetet gyanús színben feltüntető rejtett állítást foglal magában: a hadnagy bűnösre jellemző módon sompolygott el.

Jago számít rá, hogy hallgatójának legalább a helyzet *lehetetlenségét* tagadnia kell, megint csak annak a ténynek az alapján, aminek szemtanúja volt. Ez be is következik: „Én azt hiszem, hogy ő volt”. De ekkor Othello már arra is kényszerítve van, hogy a rejtett állítás tartalmát is igaznak fogadja el, azaz hogy egyetértsen azzal: Cassio bűnösre jellemző módon osont el.

A jelenetbe robbanó Desdemona egyszerre gátolja és segíti Jago hadmozdulatait. Desdemona egyik első – és ráadásul feltételes – mondata Cassióról („Mert ha ő téged híven nem szeret / S nem szándéktalan, hanem tudva vétett, / Az erény arcát én nem ismerem”) azonnal jelzi a zászlósnak, hogy az asszony a riválisa lesz a mór ítélőkéességéért, a látvány, a valóság interpretációjáért folytatott küzdelemben. Desdemona nyíltsága – hiszen azonnal elmondja, ki járt nála – minden Jago által eddig felkeltett bizonytalanságot félresöpör. Ugyanakkor Jago fontos adat birtokába jut: Desdemona szavaiból kiderül, hogy Cassio gyakran elkísérte Othellót, mikor az leendő feleségének udvarolt. Jagónak, a nagy improvizatőrnek ez a véletlenül hallott információ kitűnő kiindulási pont ahhoz, hogy – eredeti terve szerint – hírbe hozza Desdemonát Cassióval. Ráadásul Desdemona sürgetése, hogy Othello mielőbb béküljön össze a hadnaggal, a mórt erősen felzaklatja, érzékeny lelkiállapotba hozza; ezekkel a szavakkal néz távozó felesége után:

⁴⁹⁰ Szó szerint: „nem, biztosan, nem gondolhatom”.

Bűvös teremtés! Hogyha belepusztul / A lelkem, akkor is szeretlek! És ha / Nem szeretlek, a káosz visszatér.

Othello szeme pontosan látja Desdemona értékét. A menny, a pokol, az égitestek és az egész univerzum képeiből építkező, rá annyira jellemző metaforáinak ebben az egyik leghíresebb példájában azt is maga elé vetíti, hogy az asszony értéke csak az egész világgal, a teljes és rendezett univerzummal mérhető. (Az első felvonásban ez a „tenger minden kincse”, „the sea’s worth” volt.) A rendezett, áttekinthető univerzum pedig ellentétével, a káosszal szemben nyeri el értékét. Ez a káosz – mint ahogy a későbbi metaforákból (pl. „De ott, ahol a szívem őrizem, / Ott, ahol eldől életem–halálom, / A kútfo, melyből életem patakszik / Vagy elapad – ha onnan is elűznek!... Vagy posványt tudni ott, nyüzsögve pározó / Rühes varangyokat...”) kiderül – nem csupán a bűn, hanem a még megtermékenyítetlen („elapad”), magatehetetlen, jellegtelen, szürke, áthatolhatatlan, megfoghatatlan, érthetetlen massa, sötét, közömbös, de mindent elborító iszap, mocsár („posvány”), amiben még nincs szétválasztva világosság és sötétség, víz és föld. Othello az egész univerzumot átfogó, „isteni” nézőpontja az a látószög – mint ahogyan majd az ötödik felvonásban kiderül –, amiből a jagói látásmód, amit éppen most fog megtanulni, meghaladható. Othello most még csak Desdemonát látja és benne a világot, illetve az egész világrendet és abban Desdemonát. De ehhez a látáshoz is tudnia kell, hogy van kárhozat, az ember legszörnyűbb büntetése: hogy nem lesz képes szeretni többé. Ezt foglalja Othello egy – sajnos jellegzetesen jagói – feltételes mellékmondatba, hogy így fejezze ki feltétlen függőségét létének középpontjától, Desdemonától.

És ebben a pillanatban támad Jago. Lássuk először ezt a hosszabb párbeszédet:

Jago:

Nemes úr...

Othello:

Jago, akarsz valamit?

Jago:

Tudott-e róla Cassio, mikor
Urnómet megszeretted?

Othello:

Igen, kezdettől; miért kérdezed?

Jago:

Egy gondolat próbája volt a kérdés,
És semmi más.

Othello:

Miféle gondolat?

Jago:

Nem gondoltam, hogy régi ismerősök.

Othello:

Igen, Cassio gyakran járt közénk.

Jago:

Igazán?

Othello:

Igazán! Találsz ebben valamit?
Nem rendes fiú?

Jago:

Rendes?

Othello:

Hát nem az?

Jago:

Ahogy tudom...

Othello:

Miféle gondolat...

Jago:

A gondolat, uram...

Othello:

A gondolat!

(Ez engem ekhöz, esküszöm,
Mintha egy undok szörnyet rejtegetne
Gondolatában.) Titkolsz valamit:
Hallottalak, hogy elment Cassio:
„Ezt nem szeretem...” Nos: mit nem szeretsz?
S arra, hogy minden titkomról tudott,
Te fölszisszentél, Jago! „Igazán?”
S homlokod úgy ráncoltad össze, mintha
Iszonyú eszme fogant volna meg
Agyadban. Hogyha igazán szeretsz,
Megmondod, mire gondolsz.

Jago:

Tudod, uram, szeretlek.

Othello:

Így tudom;

S ezért és mert mint tisztességes ember,
Megfontolsz minden szót, amit kimondasz,
Még jobban ijeszt ez a dadogás:
Mert holmi álnok és ravasz ripóknél
Szokott fogás ez; de a tiszta ajkon
A bátor szív világos vallomása.

Jago:

Én esküt tennék rá, hogy Cassio
Becsületes.

Othello:

Ugy van!

Jago:

Bár minden ember

Az volna, minek látszik; vagy pedig
Ne látszanék olyannak, ami nem!

Othello:

Igen, való és látszat egy legyen.

Jago:

Én azt hiszem, Cassio igaz ember.

Othello:

Igen, de mégis titkolsz valamit:
Beszélj, mintegy csak magadban tünődve,
S a leggaládabb gondolatokat
A leggaládabb szókkal mondd ki.

Jago:

Én

Tartozom mindent megtenni, de azt nem,
Amiben még a szolga is szabad.
Gondolatom? Tán hitvány és hamis;
De van-e kastély, melybe olykor-olykor
Mocsok ne hullana? S hol a tiszta szív
Amelyben néha a szennyes gyanú
Ne együtt látna törvényt a komoly
És tisztos fontolással?

Othello:

De így barátod ellen konspirálsz,
Azt hiszed, bántják, s mégse mondd el,
Amire gondolsz, Jago.

Jago:

Kérve kérlek...

Ha netalán hibásan gondolom –
Mert megvallom, ádáz természetem
Csak bünt szaglász s féltő dühében ott is
Megléli, ahol nincs – semmit se adjon
A bölcsességed arra, aki ily
Gyarlón képzeleg, ne zavarjon e

Határozatlan, kósza észlelés.
Csak fölzaklatna s nem válnék javadra,
S tisztos, józan főmhöz sem illenek,
Hogy elfecsejtem...

Othello:

De hát mire gondolsz?

Jago:

Egy férfi és egy asszony tiszta híre
Lelküknek belső kincse, jó uram;
Rongyot lop az, ki pénzt lop, holmi semmit,
Enyém – övé, s ezrek cselédje volt már.
De aki tiszta hírem lopja el,
Olyat rabol, mi őt nem gazdagítja
És koldusbotra juttat engemet.

Othello:

Az Égre! Mi ez? Tudni akarom!

Jago:

Nem – s ha szivem markodban volna sem,
Nem, míg e titok őre én vagyok!

Othello:

Te!

Jago:

Uram, vigyázz, hogy féltékeny ne légy!
A zöldszemű szörny csak kacag az étken,
Amelyből él: Ki szarvát tudva hordja,
S a nőbe nem szerelmes, boldog az.
De jaj, mily gyötrő perceket darál, ki
Félt és szeret, gyanakszik és imád!

Othello:

Jaj, nyomorúság!

Jago:

A koldus is gazdag, ha vágya nincsen,

De koldusabb a templom egerénél
A gazdag, aki reszket, hogy szegény lesz:
Jóságos Ég, őrizz mindannyiunkat
A féltékenységtől

A párbeszéd elején Jago jó pozícióban van. Othello lelke most érzékeny, az előző nap pedig, amikor Cassio és Montano – Jago praktikái és Rodrigo közreműködése révén – összevekedtek, a zászlós már részt vett egy bizonyítási eljárásban: a mór őt idézte meg szemtanúnak, sőt, azt hitte, Jago bajtársiaságból, Cassio iránti szeretetből kevesebb rosszat mond el a hadnagyról, mint amennyit tud (vö. II. 3). A zászlós ebben az epizódban is a tárgyilagos és „jól informált ember” szerepét alakíthatta, aki pontos adatokkal, hiteles tényekkel tud hozzájárulni egy szokatlan esemény értelmezéséhez, vagyis mindenképpen mércének, viszonyítási alapnak tekinthető. Most azonban egyelőre úgy tesz, mintha neki lenne szüksége információra: rákérdez valamire, amit az előbb ő és Othello is a saját fülükkel hallhattak Desdemonától, és így sikeresen hozza össze ismét a mór képzeletében annak feleségét és Cassiót: „Tudott-e róla Cassio, mikor / Úrnőmet megszeretted?”. Jago nem csupán tábornokának udvarlását hozza szóba: az a taktika, amit most Othelloval szemben alkalmazni fog, némileg emlékeztet arra, ahogyan Othello hódította meg Desdemonát.⁴⁹¹ Jago is egy „alkalmas órán” („a pliant hour”, I. 3) néhány érdekes részlettel szolgál, amit a mór „mohó fülekkel” „nyel” majd, és azt követeli a zászlóstól, hogy az „egész” történetet adja elő. Az Othello–Jago páros – különösen a híres esküvési jelenetben, amikor egymás mellett térdelve visszhangozzák Othello ünnepélyes szavait az első felvonásból – némileg a házasság paródiája, hasonlóan a Jago–Rodrigo duóhoz rögtön a darab elején. Mindez persze nem ferde hajlamokat jelent,

⁴⁹¹ Adamson (1980, 144–146) kitűnő észrevétele.

ahogyan néhány kritikus feltételezte,⁴⁹² hanem még jobban aláhúzza, hogy Jago nem egyszerűen Othellót, hanem Desdemona és Othello *kapcsolatát*, a házasságot akarja tönkretenni.

Jago azonban – mint hallottuk – egyelőre csak kérdezősködik. Othello a kérdés illokuciós erejét (a kérdező szándékát) nem tudja megállapítani. Miért érdekli a zászlóst, hogy ismerie-e Cassio a mór udvarlásának történetét? Jago a feleletével vezeti be a párbeszéd kulcsszavát: *gondolat* (*thought*) és kezdi meg a Mennyiség Maximájának teljes kiaknázását; csupán azt jelzi, hogy *van, támadt* valamilyen gondolata, de ezt a gondolatot már nem közli: „Egy gondolat próbája volt a kérdés” („But for a satisfaction of my thought”). Kommunikatív szempontból ez felhívás a párbeszéd eddigi szerepeinek a felcserélésére: te tudtál valamit, amit én csak gondoltam (sejtettem, gyanítottam), és most már biztos (vö. „satisfaction”⁴⁹³) vagyok benne, te viszont most nem érted, legfeljebb csak gyaníthatod, hogy én mit akarok ezzel az egésszel, most gyere és kérdezd meg tőlem, mert most már én tudom kielégíteni a te kíváncsiságodat. Ráadásul a hozzátoldás: „És semmi más” („No further harm”), tovább erősíti azt a benyomást, hogy valamilyen kivizsgálást érdemlő hiba, sérelem esett meg, hiszen a mondat preszuppozíciója: igenis *van valami*⁴⁹⁴, ugyanakkor a mondat kiválóan alkalmas arra is, hogy egy olyan dolgot, aminek a tartalmával és fontosságával a hallgató nincs tisztában, jelentéktelennek tüntessen fel, ezzel persze még inkább fokozva érdeklődését az ügy iránt. Természetes tehát, hogy Othello tovább tudakozódik Jago gondolata felől: „Milyen gondolat?”

A zászlós válasza („Nem gondoltam, hogy régi ismerősök”) ezúttal a Relevancia Maximáját függeszti fel. Hiszen arra ugyan megfelel, hogy milyen gondolatot kívánt magában

⁴⁹² Vö. I. rész, 289. jegyzet.

⁴⁹³ „megbizonyosodás, kielégülés”

⁴⁹⁴ L. Ridley (ed.) (1959, 1986), 98.

*megecsíten*i, de azt, amire Othello mondatának illokúciós ereje vonatkozott (hogy Jago ezt az egészet miért hozta szóba), már nem. Jago tehát nem ad kommunikációs szempontból elfogadhatatlan válaszokat, csak éppen az a pragmatikai tér marad üresen, amiben a mondatok egyértelműen értelmezhetők. Ezért aztán Othello megecsíti, sőt, egy kissé bővíti, amit az előbb mondott, és ezzel igyekszik partnerét rávenni, adja meg azt a kontextust, amiben az eddigi párbeszéd értelme nyilvánvalóvá válik: „Igen, Cassio gyakran járt közénk”. Jago azonban ezt az implikált felhívást elengedi a füle mellett, és kérdéséből („Igazán?”) úgy tűnik, mintha még mindig azt a tényt tartaná hihetetlennek, amit pedig már háromszor hallott. Az a benyomásunk, hogy szüntelenül annak a mondatnak az igazsága felől tudakozódik: „Cassio az udvarlás alatt tudott Othello szerelméről Desdemona iránt”, mintha premisszának szánná, amiből akkor és csak akkor, ha okvetlenül igaz, következik valami, méghozzá ugyanilyen kérlelhetetlen bizonyossággal. Tehát azzal a kimondatlan és befejezetlen feltételes mondattal igyekszik Othellót újabb és újabb kérdésekre ingerelni, hogy „Ha Cassio tudott a Desdemona iránti szerelmedről, akkor, és csak akkor...”, és éppen itt hiányzik a befejezés.

Othello így aztán nem tehet mást, mint visszhangozza, amit partnere mondott („Igazán?”), azaz Jago kérdésének türelmetlen ismételtetésével fejezi ki a „miért kérdezed?” illokúciós erőt. Azután a legmesszebb megy, ha a másik sorozatosan megszege a Mennyiség Maximáját: elkezd találgatni: „Találsz ebben valamit? Nem rendes fiú? („Is he not honest?”). Othello most „becsületes” zászlósától kérdezetgi, vajon becsületes ember-e hadnagya. Ezzel Jago komoly retorikai eredményt könyvelhet el: sikerült a mór gondolataiban összekapcsolni Cassio szégyenletes viselkedését az esküvői lakoma alatt, iménti hirtelen távozását Desdemonától és Othello és Desdemona szerelmét. Ha most Jago akár igennel, akár nemmel válaszol Othello kérdésére, mindenképpen magyarázkodni kénytelen. Ha azt mondja: Cassio becsületes („rendes”, „hon-

est”), akkor okát kell adnia, miért fontos, hogy a hadnagy tanúja volt Othello udvarlásának, ha pedig azt mondja: nem becsületes, ezt kell indokolnia, illetve bizonyítania. Jago sikeresen megtalálja a kibúvót: tovább visszhangosítja az úrt, amit Othellónak a képzeletével kell kitöltenie. Ezt célozza a mór kérdésének megisméltése: „Rendes?” („Honest, my lord?”).

Othello türelmetlen reakciója („Hát nem az?”)⁴⁹⁵ azonban nyílt színvallást követel Jagótól: döntse el már végre, becsületes vagy nem becsületes a hadnagy. Jago természetesen az utóbbit szeretné a mór tudomására hozni, de egy szellemes retorikai eljárással arra próbálja rávenni, hogy ezt fogalmazza meg magának következtetés formájában. A zászlós válasza („Ahogy tudom”) sikeresen implikálja: lehetnek olyanok, akik másként vélekednek, azaz nincs kizárva, hogy Cassio mégsem becsületes.

Ez a válasz az első példa arra a szerkezet típusra, amit Jago Cassio becsületességével, erkölcsi tisztaságával kapcsolatosan a későbbiekben is olyan szívesen használ. Ez a szerkezet tartalmazza ugyan az állítást: „becsületes”, de ez elé, illetve után Jago olyan modális elemeket illeszt, amik a kijelentést a bizonyosság, a valószínűség, a lehetetlenség és a teljes bizonytalanság skáláján tologatják: „Ahogy tudom”, „Én esküt tennék rá, hogy Cassio becsületes” („I dare presume, I think that he is honest”), „Én azt hiszem, Cassio igaz ember” („Why then I think Cassio’s an honest man”).⁴⁹⁶ Ezeket az állítások igazságát a beszélő ismeretéhez (esetleg a köztudomású ismeretekhez) viszonyító „episztemikus modalitás”-t kifejező, ún. „propozicionális attitűd ígéket”⁴⁹⁷ ugyanis éppen akkor tesszük ki, ha bizonytalanok vagyunk az állítás igazsága felől. Hogy valaki *hiszi, illetve tudja, hogy p* (*ahol p* egy állítást szimboli-

⁴⁹⁵ Az eredetiben: „Honest? ay, honest”. Szó szerint: „Becsületes? igen, becsületes”.

⁴⁹⁶ Vö. Doran (1976), 63–91 és Hussey (1982), 154–155.

⁴⁹⁷ Vö. Lyons (1977), II. kötet, 793–809.

zál), már magában az állítás kimondásában benne rejlik.⁴⁹⁸ Jagónak ez a kitüntetetten előforduló szintaktikai-retorikai eljárása annyira hatásos, hogy nemsokára már Othello áll elő – még hozzá Desdemónával kapcsolatban – hasonló szerkezettel: „Én azt hiszem, hogy Desdemona tiszta” („I do not think but Desdemona’s honest”). Logikai szempontból persze a mondat értelme ez: „Desdemona nem házasságtörő”, kommunikatív értéke a modális elemek révén azonban már-már a logikai érték ellentettje.

Jago legfőbb retorikai cselfogása, hogy olyan mondatokat használ, amelyek azt implikálják: még mindig van valami, ami rejtve maradt, még mindig nem ez a teljes igazság. Ezzel tartja éberren partnere figyelmét, ezzel biztosítja a párbeszéd folyamatosságát. Hiszen Jagót azonnal harcképtelenné tenné, ha Othello egyszer csak hallgatásba burkolódná, vagy sarkon fordulna és faképnél hagyná.

A módszer kétségtelenül hatásos: Othello tovább érdeklődik Jago gondolata iránt: „Miféle gondolat...”. És Jago ismét a visszhang-technikával érzékelteti, hogy valami még kimondatlanul maradt: „A gondolat, uram...”

Othello most már elveszti türelmét. Ha mindig holtpontra jut egy beszélgetés, akkor felmérést kell készíteni pillanatnyi állapotáról, vissza kell menni az alapokig, tisztázni kell a kooperáció elemi feltételeit. Othello tehát jellemzi Jago viselkedését: „ez engem ekhóz”, „s homlokod úgy ráncoltad össze” – ez az utóbbi megállapítás arra is bizonyítékkal szolgál, hogy Jago nem csupán mondataival implikál, hanem – jó szónokként⁴⁹⁹ – arcjátékkal, testmozgással, vagyis a kommunikáció ún. „kinézikus”⁵⁰⁰ eszközeivel is. Azután a mór zászlósa fejére olvassa, hogy az miket mondott, és közli vele következtetéseit is: „mintha / Iszonyu eszme fogant volna meg / Agyadban”,

⁴⁹⁸ Vö. Searle (1979a), 12–13.

⁴⁹⁹ Vö. Cornificius (1987), 179 és Cicero (1987), 221.

⁵⁰⁰ Vö. Lyons (1977), I. kötet, 67.

majd ismételt felszólítja, hogy mondja ki, mire gondol. Egyben azt is rögzíti, hogy a további kooperáció feltételét Jago iránta való barátságában, szeretetében látja. Othello tehát végképp elindult a Jago bensője felé vezető úton. De miért hiszi, hogy Jago valami szörnyűséget rejteget előle? Láttuk, mennyi minden készíthet a Mennység Maximájának felfüggesztésére. Miért gondol Othello rögtön a legrosszabbra?

Othello tudja, hogy Jago tud valamit. Még nem tudja, hogy mi ez a valami, de tudja, hogy ez Jagóból előcsalogatható, hogy ez Jago mondataiban fel tudja öltetni a „gondolat” formáját, s hogy ez elől nem térhet ki, szembe kell néznie ezzel. Ez a „valami” az – ahogyan majd a későbbiekben ez egyre jobban kibomlik –, amiről a mór a velencei tanács előtt hallgatni igyekezett. Ez a „valami” a férfi és az asszony között megeső titok félelmetes és sötét oldala, aminek azonban éppúgy napvilágra kell kerülnie, ahogyan gyönyörű és diadalmas oldala napvilágra került. Lehet, hogy ez a „valami” „undok szörnyeteg”, lehet, hogy ocsmányabb és irtóztatóbb annál, „mintsem azt emberi szem álmodni, illetve elviselni képes”,⁵⁰¹ de látni kell, mert különben az sem valóságos, ami szép, az sem igaz, ami gyönyörű.

Mostantól egészen a gyilkosságig ez a látni akarás szabja meg Othello útját. Ennek jegyében unszolja Jagót „gondolatá”-nak kimondására, Jago azonban mint az angolna csúszik ki Othello kezei közül és makacsul kitart módszere mellett: ami azt a bizonyos „gondolat”-ot illeti, ismét megszege a Relevancia Maximáját, és Othello felszólítását egyszerűen elengedi a füle mellett. S amit mégis válaszol („Tudod, uram, szeretlek”), két szempontból is kitűnő retorikai fogás. Eltűnteti, hogy Jago felfüggesztette a Relevancia Maximáját, hiszen a válasz tulajdonképpen megerősíti, amiben Othello az imént a kooperáció feltételét látta: hogy a zászlós a barátja és szereti

⁵⁰¹ Természetesen a *Hamlet* híres sorainak parafrázisa: „Több dolgok vannak földön és egen, / Horatio, mintsem bölcselmetek / Álmodni képes” (Shakespeare (1988), 357, Arany János fordítása).

őt. Másfelől csúsztat a *know* értelmén: „Tudott-e róla Cassio, mikor / Úrnőmet megszeretted?” („Did Michael Cassio, when you woo’d my lady, / *Know of your love?*”). Ebben a mondatban a *tud (know)* a ‘tud valamiről’, ‘ismer egy tény’ jelentésben szerepel. Abban viszont, hogy „tudod, hogy szeretlek”, („you know I love you”), inkább *emberismeretre* vonatkozik, ami nem esik messze a szó othellói értelmétől: „a Másik megismerése”. Ugyanakkor ez a Jago által most újonnan bevezetett jelentés is jellegzetesen bibliai: a zászlós Péter apostol szavait visszhangozza a feltámadott Krisztushoz: „Igen, Uram, te tudod, hogy szeretlek téged!”⁵⁰² Jagónak sikerült két jelentést egy szintre hoznia, s az egymásba mosódó két értelem azt szuggerálja a mórnak, hogy zászlósát mint Cassio jellemének legavatottabb bíróját kérdezzesse.

A hatás nem marad el: Othello a tárgyilagos, jó ítélőképességű, becsületes ember szerepében erősíti meg Jagót. Feszés logikájú beszédben fejt ki, hogy tudja, mennyire szereti őt a zászlós, és hogy a Mennyiség Maximájának ez a sorozatos felfüggesztése („ez a dadogás”) éppen ezért félelmetes. Hiszen – mondja Othello egy gnómával – a becstelen ember esetében egy-egy ilyen hirtelen elhallgatás aljas trükk, ha viszont igaz ember él vele, hírértékű, fontos üzenet, az érzelmeknek ki nem szolgáltatott szív vallomása.

Jago változatlanul úgy tesz, mintha a fő kérdés még mindig a hadnagy jelleme volna. A már említett modálisok egyikével („Én esküt tennék rá”) implikálja, hogy Cassio nem becsületes. És mivel Othello most nem hajlandó tudomást venni az implikaturáról, hanem azt erősíti meg, hogy Cassio becsületes, és ezzel már-már holtpontra juttatja a beszélgetést, Jagónak valamit sürgősen tennie kell. Gyorsan bevet egy gnómát: „Bár minden ember / Az volna, minek látszik; vagy pedig / Ne lát-

⁵⁰² „János Evangéliuma” 21: 15, Biblia (1975), *Újszövetség*, 161. A párhuzam Ridley észrevétele (Ridley, 1959, 1986, 99).

szanék olyannak, ami nem!” A mondat az eredetiben is⁵⁰³ az érthetlenségig bonyolult:⁵⁰⁴ Jago most a Megfogalmazás Maximája ellen vét. Talán valami ilyesmit akar mondani: „az embereknek olyanoknak kellene lenniük, amilyeneknek mutatják magukat, és jobb lenne, ha azok, akiknek a külseje mást mutat, mint ami a bensőjükben lakozik, semmilyennek sem mutatkoznának.” Ez a roppant körmönfontan megfogalmazott, valójában erkölcsi közhely pontosan az ellenkezőjét mondja annak, amit Jago – ahogyan ezt a Rodrigóval folytatott párbeszédében láttuk – magára érvényesnek tart, arra azonban alkalmas, hogy ismét felvesse – egyelőre még csak a „teoretikus lehetőség” általános formájában –, hogy a *külső* különbözhet a *belső*től.

Othello a homályos megfogalmazás miatt csak a gnóma első felére reagál: „Igen, való és látszat egy legyen”. Jago – a kedvelt „propozicionális attitűd igé”-vel – gyorsan levonja a következtetést: „Én azt hiszem, Cassio igaz ember”. Ez a retorikai művelet azonban – Arisztotelésszel szólva – látszatenthümémát⁵⁰⁵ eredményez: rögtön a konklúziót halljuk, ami a tételből közvetlenül nem következik. Abból az erkölcsi tételből ugyanis, hogy az embereknek olyanoknak kell lenniük, mint amilyennek látszanak, csak abban az esetben következik, hogy Cassio becsületes, ha felvesszük ezeket a premisszákat: (1) Cassio külseje nem különbözik bensőjétől; (2) Cassio külseje becsületes, *ergo*: Cassio (belülről is, „talpig”) becsületes. Jago tehát ismét csak azt implikálja, hogy Cassio becsületes: partnerére éppen azoknak a premisszáknak a betoldását bízta, amelyek bizonyítást igényelnének, hiszen Othello – a hadnagy viselkedése körül felmerült sok gyanús körülmény miatt – ezek igazságában bizonytalan, s így a konklúzió igazságáról sem lehet meggyőződve.

⁵⁰³ „Men should be that they seem, / Or those that be not, would they might seem none!”

⁵⁰⁴ Vö. Ridley (ed.) (1959, 1986), 100.

⁵⁰⁵ Vö. Arisztotelész (1982), 1401a–1402a (162–167).

A mór igyekszik levágni a szillogisztikus kanyarokat, és követeli, hogy Jago nyilatkozzék, most már olyan makacssággal, mint amilyennel Desdemona kérte Cassio rehabilitálását, és amilyennel majd ő maga fogja feleségétől visszakérni azt a bizonyos kendőt.

Jagónak most öt rövid beszédben lesz alkalma felvezetni a párbeszéd egyik fő témáját, a féltékenységet. A zászlós egyre inkább magához ragadja a beszélgetés irányítását, az ún. függőleges konverzációs tengelyen⁵⁰⁶ egyre magasabbra jut, hiszen már tudja: a mór megbízik benne és érdeklődik „gondolata” iránt. Othello alig vet közbe néhány mondatot, ezek is csupán Jagót igyekeznek nyílt színvallásra bírni, illetőleg hirtelen dühkitörések, vagy a darabra annyira jellemző káromkodások: „Az Égre!” („Zounds!”), „Jaj, nyomorúság!” (O misery!”).

Jago első kis szónoklata ismét „gondolat”-ának kimondását tagadja meg. Az indokot a zászlós előre bocsátja: a rabszolga is szabadon rendelkezik azzal, ami elméjében megfogon, ezért a beszéd nem hivatali kötelessége. A Rodrigo előtt olyan részletesen elemzett szolgáló–úr viszony ismét nagy jelentőségű lesz. Jago felveszi magára a szolgáló, sőt, a rabszolga szerepét, de azzal, hogy ilyen minőségében tagadja meg „gondolat”-ának kimondását, implicit módon saját „egyenrangúsítását” is követeli: „majd ha nem tekintesz szolgálóknak, elmondom, ami annyira érdekel”. A gyakorlatban látjuk, mit értett Jago azon, amit Rodrigónak így fogalmazott meg: „Őt szolgálom, de csak magamra nézek” (I. 1). Jago mindent megtesz azért, hogy információival, „tudásával” társadalmi felemelkedését is megvásárolja.⁵⁰⁷ Nem sikertelenül: Othello hagyja, hogy beosztottja a nagy esküvési jelenetben mellé térdeljen, és rögtön a kölcsönös fogadkozások után Cassio helyett hadnagyává lépteti

⁵⁰⁶ Vö. II. rész, 32. jegyzet.

⁵⁰⁷ A „szolgáló–úr” viszonyt roppant szellemesen elemzi András László a mai Shakespeare-kritika számára is sok tanulsággal szolgáló tanulmányában, András (1955), 163–176, különösen 173–174.

elő. Más kérdés, hogy Jago „felívelő karrierje” milyen ingatag alapokon nyugszik.

Jago most visszautasítja Othello követelését. Természetesen nem nyílt kijelentés formájában, hanem egy indirekt beszédaktus⁵⁰⁸ segítségével: egy kérdéssel („Gondolatom?”, „Utter my thoughts?”) valójában azt a kijelentést implikálja, hogy „gondolatá”-nak kimondására nincs ok, de nem is volna helyénvaló. A helyénvalóság kérdése bővebb kifejtést kap két metaforában, s ez abban is segíti Jagót, hogy általánosságban fogalmazhasson: az ember elméje szép és értékes hely, palota, de melyik palotába nem kerül szenny? És melyik szív olyan tiszta, hogy benne az erkölcsös beszéd sohasem ül együtt törvényt az erkölcstelennel? A „palota” említése a „test mint a lélek temploma” ősi metaforát is asszociálja, a jogi terminológia pedig ravaszul idézi fel minden bizonyítási eljárás egyik elsődrendű helyét, a bíróságot. A metaforák képanyaga burkoltan tereli a beszélgetést a fő téma, a féltékenység felé, melynek kapcsán majd bőséges teret kap a bűnös test és a bizonyíthatóság problémája. A kérdésekkel operáló, általánosságban mozgó megfogalmazás pedig annak veti fel egyelőre csak az „elméleti” lehetőségét, hogy a tiszta és a tisztátalan keveredése *bárhelyen* lehetséges, hogy „az emberben” az erkölcsös az erkölcstelenbe vegyülhet.

Amikor Jago – Othello ismételt unszolására – másodszor indokolja meg, hogy miért nem nyilatkozik „gondolat”-áról, ismét híres retorikai fogását, a Rodrigóval szemben már használt „az-általánosba-az-egyedet-az-egyedbe-pedig-önmagát” helyező fordulattípust alkalmazza. Hiszen, ha mindenkiben keveredhet a jó a rosszal, akkor lehet, hogy az ő vélekedése is hibás („Ha netán hibásan gondolom”, „Though I perchance am vicious in my guess”), ami azt is implikálja: talán a partneréé is. Ezt a tételt hivatott bizonyítani két érv, amelyek egy hosszú közbevetésben hangzanak el: (1) természetének betegsége,

⁵⁰⁸ Vö. Searle (1979a), 30–57.

hogy gyanús események után kutasson („ádáz természetem / Csak bünt szaglász”, „To spy into abuses”); (2) „féltő dühében ott is / Megleli, ahol nincs” (oft my jealousy / Shapes faults that are not”).

Shakespeare korában a *jealousy* szó (a fordításban „féltő düh”) kétértelmű. A „féltékenység” mellett jelent még „minden apróságra ügyelő éberség”-et, „hajlam”-ot „az alapos, körültekintő és kritikus vizsgálatra”.⁵⁰⁹ A fő témát, a féltékenységet Jago már becsempészte a társalgásba, de még csak egy mellékmondatban, egy következtetésen belül és önmagára vonatkoztatva, éppen hibás véleményalkotási képességeinek bizonygatása közben, még hozzá olyan kontextusban, amiben a szónak fő jelentésén kívül más értelmet is lehet tulajdonítani.

A közbevetés után az indítótétel („Ha netán hibásan gondolom”, „Though I perchance am vicious in my guess”) folytatását várnánk, ehelyett olyan következtetések sorjázna, amik nem az indító tételből, hanem a közbevetésből származnak.⁵¹⁰ Íme a Megfogalmazás Maximája elleni vétség újabb példája. Jago itt le akarja beszélni Othellót, hogy tudomást vegyen az ő hiányos és bizonytalan („határozatlan, kósza”) észrevételeiről, hiszen ha a mór hitelt adna nekik, ez – és itt Jago már a perlokuciót is szuggerálja – nem tenne jót Othello nyugalmának és esetleg az ő becsülete, embersége és ítélőképessége is rossz hírbe keveredne. Indirekt módon ismét azt hozza partnere tudomására, hogy tud valamit, de most hallgatásának okát nem a „gondolat” esetleges erkölcstelenségében, hanem annak bizonytalan „igazságértékében” jelöli meg.

Jago saját gyanakvásáról, hajlandóságáról a kritikus vizsgálatra s a jelenségek mögé tekintés vágyáról szóló vallomásai egyszerre összekapcsolódnak azzal a lelkiállapottal, amibe Othello – közbevetéseinek tanúsága szerint – került. Hiszen a mór az egész beszélgetés folyamán nem tett mást, mint kuta-

⁵⁰⁹ L. Ridley (ed.) (1959, 1986), 102.

⁵¹⁰ Ridley észrevétele (Ridley (ed.) 1959, 1986, 101–102).

tott valamit: Jago „gondolat”-át, azután alapos, kritikus vizsgálat alá vette a zászlós hallgatásának okát, és annak kiterő válaszai mögé próbált tekinteni. Jago – saját magára vonatkoztatva – voltaképpen azt mondja ki, amit a mór a párbeszéd alatt egyre növekvő mértékben érzett: a gyanakvást. A „jealousy” szóban – még a ‘kritikus vizsgálat’ értelemben is – az othelloi sejtés egyszerre megfogalmazást nyer, és – mivel a lelkiállapot a megfogalmazásban óhatatlanul magára ismer – nyitva áll az út, hogy Jago felettesének lelkét a megfogalmazás mintájára formálja, azaz szinte szuggerálja a mórnak, hogy az valójában mit is érez.

Jago előző szónoklatát azzal zárta: jó hírét féltve nem meri kimondani, ami a fejében megfordul. Első hallásra úgy tűnik, az Othello káromkodása („Az Égre!”, „Zounds!”) után következő gnóma („Egy férfi és egy asszony tiszta híre / Lelkünk belső kincse, jó uram”) és példa („Rongyot lop az, aki pénzt lop”, „Who steals my purse, steals trash”) is csak a jó hír elvesztéséről szól. Holott azzal, hogy Jago a gnómába csempészi a nőket is („egy férfi és egy *asszony* tiszta híre...”) már a beszélgetés következő nagy témáját készíti elő, az *asszony* elbukásának, házasságtörésének témáját. Jago általános és banális igazságának és példájának anyagát a velencei világot idéző kereskedelem tárgyköréből veszi, és – mivel közvetlen érdeke és a pillanat így diktálja – ellentmond annak, amivel az előző felvonásban a becsületének elvesztésén kesergő Cassiót vigasztalta: „A jó hír hiú és fölöttébb csalfa fogalom. Gyakran elérjük érdemtelenül és elveszítjük ártatlanul” (II.3).

Othello hiába követeli acsarogva. „Mi ez? Tudni akarom!”, Jago mint egy kárörvendő kisgyerek („bi-bí, úgysem tudod meg”), most már nyíltan ki meri mondani: „Nem – s ha szívem markodban volna, sem”, és a hiábavaló erőfeszítésbe hajszolt lélekre egyszerre lecsap a tényleges fő témával: „Uram, vigyázz, hogy féltékeny ne légy! / A zöldszemű szörny csak kacag az étken, / Amelyből él.” A megfogalmazás most is általános, gnómius, a beszéd a tanácsadói formát ölti, amiben

a szónok óvni kívánja valamitől hallgatóját.⁵¹¹ A később előbukkanó „szarvát tudva hordja”, „nőbe nem szerelmes”, „félt” és „imád”⁵¹² szavak azonban már egyértelműen jelzik, milyen értelemben szerepel itt a *jealousy*. És Jago bízik abban, hogy a várakozás feszültségében képlékennyé tett lélek az ő megfogalmazásainak hatására formálódik: élénk, szuggesztív metaforákkal ecseteli a féltékenység iszonyatát.

Othello döbönt „Miért volna így?” felkiáltása jelzi, hogy egyszerre érteni kezdi, mire próbálják rávenni a zászlós szavai: lásson összefüggést az eddigi összes gyanús körülmény és a házassága között, kapcsoljon össze minden tisztázatlan tényt Cassio távozásától a hadnagy jelleméről folytatott eszmecséren át a jó hír elvesztésének lehetőségéig Desdemonával. Miért hajlandó erre Othello? Miért nem mondja Jagónak – mi már feltettük egyszer ezt a kérdést –, hogy éppen elég nagy arcátlanság, hogy a zászlós egyáltalán idáig elmerészkedett, most azonban elég, a házasságát, a magánéletét nem az egyik beosztottjával fogja kitárgyalni? Othello további viselkedését nem magyarázhatjuk csupán Jago hatásos retorikájával. Othellót „nem pusztá szó rendíti meg” ennyire. Jago nyelvi fortélyai – a visszhang-technika, a Maximák állandó felfüggesztése, a propozicionális attitűd-igék szerepeltetése, az implikációk logikai és a jelentéscsúsztatások szemantikai csapdái, a tulajdonképeni beszédtemák először mindig burkolt bevezetése, a cselekvésmutató és a jelentőségteljes csöndek – csupán arra voltak alkalmasak, hogy rést üssenek Othello lelkén, amin keresztül beömölhet az a bizonyos mérge. De mi ez a mérge? És miért hatásos?

Jago az *ismeret* bibliai értelemben vett alternatívájával szemben a *tudás* alternatíváját kínálja Othellónak, az episztemológiai értelemben vett megismerést. Egyszerre tanítja a mórnak az ismeretelmélet módszertanát és a szerinte ezen

⁵¹¹ Vö. Arisztotelész (1982), 1359b–1360b (22–25).

⁵¹² Az eredetiben: „cuckold”, „loves”, „dotes” stb.

keresztül megszerezhető tudás tartalmát. Az a típusú ismeret-szerzés ez, amit a *jealousy* szó első jelentése tartalmaz: „alapos, körültekintő, kritikus vizsgálat, minden részletre felfigyelő és ügyelő éberség”. Azt hiszem, a „nagy megkísértési jelenet” úgy is olvasható, mint „ismeretelméleti lecke”, melynek során Jago a mórt a megismerő gondolkodás metodikájába vezeti be. Hiszen Othellónak először tények, adatok, észleletek (Cassio a közvetítő szerepét töltötte be, előző este pedig tisztához méltatlanul viselkedett) alapján kell következtetnie, amihez kritériumra van szüksége („Nem Cassio vált itt el hitvesemtől?” „Találsz ebben valamit?”), hogy azután a következtetés lassan a tiszta és egyértelmű gondolat formáját vegye föl („Miféle gondolat”, „A leggaládabb gondolatokat / A leggaládabb szókkal mondd ki”, „De hát mire gondolsz?”, „S mégse mondod el, / Amire gondolsz”). Jago hűségesen, „becsületesen” megmutatja, milyen az ilyenfajta gondolkodás – tulajdonképpen, legalábbis a szó mindennapos értelmében, a *gondolkodás – természete*. Már Jago modális elemei („Ahogy tudom”, „Én esküt tennék rá”, „Én azt hiszem”), amik mindig a beszélő valóságához való viszonyát fejezik ki, arra hívják fel a figyelmet, hogy az effajta gondolkodás nézőpontja az *én*-ben, a szubjektumban van, hogy amikor mondom, megállapítok valamit, elé mindig oda kell érteni, illetőleg, ha bizonytalan vagyok, vagy ha szerénynek kívánok mutatkozni, ki is kell tenni, hogy ezt *én* mondom, gondolom stb. így. És mert *én* mondom, gondolom így és – ezt Jago nem győzi hangsúlyozni – nem vagyok tökéletes, azaz keveredik bennem a tiszta és a tisztátalan, elegyedik az *én*-emben a jó és a rossz, megvan a lehetősége annak, hogy tévedek, tehát lehetséges, hogy éppen most tévedek. Jago pontosan azt hozza a mór tudomására, amit mindannyian tartunk a gondolkodás és ítéletalkotás természetéről. És éppen ez az: Jago azt mondja el Othellónak, amit *mindenki* tud, csak hogy a frissen házasodott mórnak olyan emberként kell ezzel a triviális igazsággal szembenéznie, akinek új nézőpontja immár nem csupán önmagában van, hanem

feleségében, a Másikban is. Ahogyan Othello ezt zaklatott beszédében ki is mondja: „Volt szeme s engem választott”. Annak, aki elfogadta, hogy a valódi képet a Másik mutatja róla (vö. „Én a lelkében láttam csak az arcát”, I. 3), aki úgy értelmezte át a világot, ahogyan az a Másikból, a Másikon keresztül látszik, annak a legnagyobb kísértés, hogy nézőpontja ismét visszakerüljön önmagába, azaz hogy ismét úgy gondolkozzék, ahogyan az megszokott, általános, természetes, vagyis hogy *belülről* nézzen önmagából *kifelé*, és így alkosson ítéletet, tegyen kijelentéseket. Jago modális elemei és a példalózatásai a tévedés lehetőségéről azt a pofonegyszerű igazságot hozzák Othello tudomására, hogy „mindennek mértéke az ember”, ahol „az ember” egyúttal a szubjektummal azonos. Ahogyan a zászlós maga tanította Rodrigónak: „Rajtunk áll, hogy ilyenek vagyunk-e vagy olyanok. A testünk a mi kertünk, az akaratumk a kertész benne” (I. 3). Jago a legáltalánosabb, legkézenfekvőbb, „legnormálisabb” nézőpontot kínálja Othellónak, azt, ahogyan ő, a „becsületes, derék”, józan zászlós látja a világot: az *én középpontja az én* bensejében van, az öntörvényű embert saját akarata irányítja, az ítéletalkotás referenciapontja a szubjektum maga. Jago esetében ez az ismeretelméleti közhely torkollik lételméleti paradoxonba: aki ismeretelméleti szempontból öntörvényű, tehát azonos önmagával, az lételméletileg *nem az, aki*, miközben Othello, azért és csak azért, mert középpontja a Másikban van – azaz tulajdonképpen „nincs magánál” – lételméletileg azonos önmagával.

Azt a híres dialógust, amit az imént retorikai-etikai nézőpontból tekintettünk át, úgy is értelmezhetjük, mint amiben ismeretelmélet és lételmélet nagy párharca zajlik. Kérdés, hogy amit valaki episztemológiai értelemben megtudhat, milyen hatással van arra, amit lételméletileg ismer meg.

Othello készen áll az ismeretelméleti leckére. Ebben a tekintetben Othello féltékeny elméje a legkérlelhetetlenebb logikával működő tudományos kutató agyának modellje, amely minden részletet aggályos pontossággal vesz alapos és min-

denoldalú vizsgálat alá, amely minden állítás igazságáról megdönthetetlen bizonyítékot követel, amely csak azt fogadja el valódi ismeretnek, ami a külvilág adataival és tényeivel verifikálható. A mór vaslogikával mutatja be a bizonyosság felé vezető út lépcsőfokait: „Látnom kell, másképp nem kételkedem; / S ha kételkedem, akkor bizonyíts; / S ha bizonyítasz, akkor nincs tovább; / Nincs féltékenységg és nincs szerelem!”

Jago eddig inszINUÁLT, most azonban már bizonyítani kénytelen. A bizonyítandó tétel – ami az implikációk hatására végre megfogalmazódik a mórban – egyszerű: Desdemona megcsalta férjét Cassióval. De előbb még egy módszertani kitérő következik; a zászlós felhívja a figyelmet arra, hogy az óvatos gondolkodásnak először pártatlanul és objektíven szemlélt tényekre van szüksége, amiket majd körütekintően kell mérlegre tenni, hogy hiteles bizonyítékokként szolgáljanak az ügyben: „Bizonyítékról nem szólok ma még. / Nődre vigyázz: figyeld őt Cassióval; / Láss tiszta szemmel, ne bízz és ne féls”. Amit azonban Othello majd lát – mondja Jago –, az nagy valószínűséggel bizonyíték lesz Desdemona és Cassio ellen, mert Velencében és általában mindenütt az a szokás, hogy a feleségek felszarvazzák férjüket: „Hazánkat én igen jól ismerem; / Sok mindent lát a velencei ég / Amit a férj nem láthat; az az erkölcs / Arrafelé: csináld, csak meg ne tudják”.

Itt bomlik ki annak a megállapításnak a tartalma, amit a Rodrigóval folytatott párbeszéd elemzése után így fogalmaztam meg: Jago tudja, milyen a világ. Erre a „szerzett” tudására egyébként a zászlós szerfölött büszke: „Szerzett tudásom szégyenülne meg, ha / E tökfejűvel lopnám a napot” – mondja gőgösen Rodrigóról. Jago tudja, hogyan éli az életét a velencei átlagember, hogy milyen itt az általános életminőség, hogy milyen „a világ”. Ahogyan Othello tömören összefoglalja: „Módfelett tisztességes fiu ez, / S tapasztalt szemmel lát az emberekbe” (III. 3). A *világ* szónak az egyik jelentése a sok közül ez: „az az életforma, amiben a legtöbb ember osztozik, ami az emberek zömének sajátja”. Ebben az értelemben óvja

Hamlet a *világtól* Opheliát, amikor azt tanácsolja neki: „Vonnulj kolostorba!” („Get thee to a nunnery”),⁵¹³ ebben az értelemben fordít háttal a *világnak* és akar kolostorba vonulni Izabella, a feltehetően közvetlenül az *Othello* előtt írt *Szeget szeggel* különös apácája. Ezzel a jelentéssel rokon a szó egy másik értelme: „közvélemény” – így használja Brabantio a *world* szót, amikor Othello „szörnyű gaztettének”, Desdemonával kötött házasságának természetellenes volta mellett gyűjti a bizonyítékokat: „Ítéljen a világ” („Judge me the world”, I. 2). Ebben a két értelemben „ismeri Jago a világot”. És azt is láttuk már, milyenek ismeri: mocskosnak, romlottnak, „köz-tisztátalannak”. Ebben a világban „milliók feküsznek / Megosztott ágyban éjjelente és / Megesküdnének, hogy csak az övék”, valószínűleg magát Jagót is beleértve. Hiszen – ahogyan ezt a zászlós két monológiájában is említi – ő sem tenné tűzbe a kezét feleségéért, Emiliáért, sőt, azt gyanítja, hogy a házasságtörést éppen Othellóval követte el: „Én a mór gyűlölöm; azt suttojják, ágyamat / Használta” (I. 3); „Mert gyanakszom, hogy ez a buja mór / Belekaszált az én szénámba is” (II. 1). Jago, aki számára a házasság afféle „másodállás”,⁵¹⁴ ebben nem lát különösebb „tragédiát”: tudomásul kell venni, hogy ilyen a világ, hogy milliók közös sorsa ez. És persze bosszút is lehet állni, természetesen szigorúan azon a kereten belül maradván, amiben a sérelem megesett: „S a gyanu itt benn úgy mar, mint a méreg; / És lelkem addig nem csitul le, míg / Meg nem fizettem: asszonyt asszonyért”. Súlyos szavak, de azt hiszem, tévedünk, ha – mint sok kritikus tette⁵¹⁵ – ebben látjuk a jagoi ármány fő mozgatórugóját. Ez is csupán az „indítékvadászat” egyik állomása, és a harmadik felvonásra ez a motívum éppen úgy elsikkad, mint az összes többi. Jago elsőrendű célja nem az, hogy megtoroljon és letöröljön egy

⁵¹³ Arany János fordítása. In: Shakespeare (1988), 390. Az eredeti Jenkins (ed.) (1982)-ből.

⁵¹⁴ Géher István ötlete, szóbeli közlés alapján.

⁵¹⁵ Vö. I. rész, 289. jegyzet.

szégyenfoltot, ami a házasságán esett, hanem hogy a mórt a saját, tehát az átlagos emberi állapot szintjére rángassa le, hogy Othello vele együtt osztozzon a közös férfisorsban; amikor a mór így kiált fel: „Egy férfi szarvval: szörnyeteg, barom” (IV. 1), rögtön így vigasztalja: „Egy nagy városban sok ilyen barom van / És sok csiszolt modoru szörnyeteg”. Sovány vigasz, de vigasz: „Minden szakállas együtt húzza véled / Ezt az igát”. Velencében a házasságtörés szokás. Nem biztos, hogy minden eset napvilágra kerül, de a szóbeszéd, Jago fő információforrása, napról napra hozza róluk a híreket, tehát a hírek igazak.⁵¹⁶ Hallottuk már, ahogyan Jago közölte velünk a pletykát. „Én a mórt / Gyülölöm; azt *suttogják*, ágyamat / Hasznáلتa: *nem tudom, igaz-e*; / De nékem itt a gyanu annyi, mintha / *Bizonyosság volna*” (I. 3). A pletyka igazsága sohasem ellenőrizhető, nem *valakinek* a véleménye, nem lehet érte senkit felelősségre vonni, de ha széltében-hosszában ezt beszélik, mindenki, bárki, „akárki”, akkor csak *lehet benne valami*... Emlékezzünk Heidegger szavaira:

*És mivel a beszélés elvesztette – illetve sohasem nyerte el – elsődleges létvonatkozását arra a létezőre, amely a beszéd tárgya, azért nem e létező eredendő elsajátításának módján közöl a beszéd, hanem csak továbbad és megismétel. A mondottak egyre szélesebb körben terjednek, és autoritatív jelleget öltenek. A dolog így áll, mivel azt mondják. Az ilyen megisméltésben és továbbadásban, ami által a kezdeti megalapozatlanság a teljes talajtalanságig fokozódik, konstituálódik a fecsegés.*⁵¹⁷

Jago kitüntetett nyelvi közegében, a pletykában, a fecsegésben valójában nem klasszikus értelemben vett hazugságok, hamisítások alkotják a megnyilatkozások döntő hányadát.

⁵¹⁶ A pletyka, a kétely és a hit viszonyáról fontos észrevételeket tesz Cavell (1987), 7.

⁵¹⁷ Heidegger (1989), 316–317.

Inkább temérdek igazsággal – de mindig *általános* igazsággal – találkozunk, amiket akár „szép igazságok”-nak is tarthatunk, hiszen annyira triviálisak, közhelyszerűek, hogy mindenki egyetért velük. Ezekből az igazságokból építi Jago kedvelt – és már idézett – gnómáit: „Nem lehetünk mind urak, s nem dukál / A hűség minden úrnak” (I. 1); „A testünk a mi kertünk; az akaratumk a kertész benne” (I. 3); „Bár minden ember / Az volna, minek látszik; vagy pedig / Ne látszanék olyannak, ami nem!” (III. 3); „Egy férfi és egy asszony tiszta híre / Lelküknek belső kincse, jó uram” (III. 3) stb. Jago, a közfelfogásba „beleveszni” igyekvő „Das Man” híres retorikai fogása, amikor ezekbe az általános gnómákba belehelyez egy egyedet, és az egyeddel azonosítja önmagát, ebből az ontológiai szempontból tünet-értékű: az általános szentenciákból még retorikai, „grammatikai” szempontból is az derül ki, hogy „ő sem kivétel”, az átlagosba tartozik. Ilyenfajta *fecsegésben* „konstituálódó” „igazság” az is, hogy „ezek a mórok ingatag jellemek” (I. 3), ilyen „mindenki által ismert igazságok” ellen kellett Othellónak és Desdemonának védekeznie az első felvonásban, és ilyenekkel kell most szembenéznie Othellónak. De miért nem tekint el tőlük? Abból a makacsságból, amivel Jagót faggatja, úgy tűnik, hogy Othellónak *szüksége van* ezekre a közhelyekre, erre az átlagos, mindennapos tudásra. Lehetséges ez?

A válasz azon múlik, milyen szerepet, értéket tulajdonítunk a közhelynek, a közvéleménynek, a hétköznapi ismereteknek az emberi megismerésben. Nem lehetséges-e, hogy ami ontológiai szempontból lét-nélküli, lét-telen, és ami etikai szempontból tanításra és megtévesztésre egyaránt használható, az ismeretelméleti szempontból nélkülözhetetlen? Ha az előbb Heidegger gondolatait segítségül hívva a közhely és a közmegegyezés ontológiai természetrajzát igyekeztem érzékeltetni, most Ludwig Wittgenstein és Stanley Cavell tanaiból kiindul-

va azt próbálom bemutatni, milyen szerepet töltenek be ezek a tényezők az emberi tudásban.⁵¹⁸

Wittgenstein szerint a közmegegyezés – és ebből következően ennek egyik nyelvi formája, a közhely – nyilvánvalóan nem emberek közötti „tárgyalások”, „tudatos egyeztetések” eredménye, hanem abból fakad, hogy a közösségben élő emberek egy és ugyanazon életforma részesei, viselkedésük intézményesen egyöntetű, szokásaik közösek és hagyományozódnak. Az, ahogyan „a legtöbb ember él” – vagyis a *szokásos*, a *mindennapos* – normává, viszonyítási alappá válik. A norma pedig olyan rejtett, és – mint szó volt róla – nem tudatos egyeztetés, „egymásra hangoltság”, ami nélkül az emberek kooperációja, összehangolt cselekvése elképzelhetetlen. Az *általánosan elfogadottnak* integráló feladata is van: hallgatólagos és magától értetődő *szabálygyűjtemény*ként igazgatja az emberek viselkedését, életét. Mivel pedig a nyelvhasználat is egyfajta emberi viselkedés, „közösségi játék”, végső soron a nyelv is az azonos életformában való részvételen alapul: azért követjük a nyelvi szabályokat, mert a másik emberhez hasonló életet élünk, és ezért jutottunk – persze csak hallgatólagos – egyezsége a nyelvi szabályokat illetően. Ezek a szabályok írják elő a nyelvi jelek használatát – Wittgenstein egyik ötlete szerint a jelek jelentését –, ezek mozgatják a nyelvi jeleket.

Ugyanakkor Wittgenstein legérdekesebb – a filozófia számára mindenestre legkihívóbb – gondolata, hogy ezeknek a nyelvi – vagy ahogyan ő nevezte, grammatikai – szabályoknak meghatározó szerepük van az emberi tudás felépítésében, e tudás kategóriáinak kialakításában és rendszerbe foglalásában. Szerinte ugyanis ezek a nyelvi szabályok írják elő, mit hogyan nevezünk a körülöttünk lévő világban, hogy egy-egy dolgot hová soroljunk be, „hová tegyünk”, hogyan minősítsünk, azaz „mit mondjunk” egy adott helyzetben. Ezek a szabályok bo-

⁵¹⁸ Cavell szerint többek között itt lehet Wittgenstein és Heidegger egyébként nagyon különböző filozófiai felfogását összekapcsolni. Vö. Cavell (1979), 241–242.

csájtják rendelkezésünkre gondolkodásunk osztályait, vagyis segítségükkel alakítjuk ki és tanuljuk meg fogalmainkat. A nyelvi szabályok összessége végső soron ítéleteink, véleményeink, nézeteink alapjaként, mércéjeként szolgál.

A véleményalkotás enélkül elképzelhetetlen; akár állítunk, akár tagadunk, akár kérdezzünk, akár kijelentünk, mindig ehhez a kritériumhoz viszonyítunk – nélküle még kételkedni sem vagyunk képesek. *Valamiben* még a kételkedéshez is egyet kell értenünk, *valami felől* még a kételkedőnek is bizonyosnak kell lennie. Ez a kritérium nemcsak azt szabja meg, mit fogadhatunk el egy állítás igazságának bizonyítékaként, hanem azt is, mi számít egyáltalán állításnak, illetve igazságnak, tehát a helyes ismeret éppúgy rá alapozódik, mint a tévedés.⁵¹⁹ „A *tévedésnek* nemcsak oka, hanem alapja is van” – mondja Wittgenstein.⁵²⁰

Wittgenstein gondolatait így foglalhatjuk össze: a kritérium azonos azokkal a nyelvi szabályokkal, amiket a szavak használata közben követünk. A nyelv alapja pedig részvétel egy azonos életformában. De – tehetjük fel a további kérdést – mi az alapja magának a közös életformának? Hogyan jutottunk egyezségekre? Ez az a pont, ahol Wittgenstein szerint a kérdészködésben megállhatunk: az életformában való részvételnek elsősorban kiterjedése van, az „egységre, egyezségekre jutás” hatalmas összetartó – és sokszor kényszerítő – erővel rendelkezik, s gyakran tűnik olyannak, mint ami tovább már nem magyarázható, mert minden egyebet ez magyaráz.

Ha elfogadjuk, hogy a közmegegyezés – és vele a közhely – az átlagos, mindennapi életforma, a szokás ilyen döntő szerepet tölthet be – a nyelven keresztül – tudásunk kiépítésében és fenntartásában, talán nem hat túlzónak egy olyan olvasat, amely Jagóban a wittgensteini értelemben vett *kritérium* metaforikus megfelelőjét látja. Velencében, a darab metaforikus

⁵¹⁹ Vö. Cavell (1979), 14.

⁵²⁰ Wittgenstein (1989b), 27.

„világ”-ában ő az átlag-életforma ismerője, sőt, Emiliához fűződő viszonyából ítélve, résztvevője is. Ha Othello eltekin-
tене attól, amit Jago képvisel, ha nem venne tudomást arról az
életformáról, amin a jagói ítéletalkotás, „világ szemlélet” ala-
pul, akkor nem venné figyelembe azt a kritériumot, amit a
„világ”-ban élő emberek egyszerűen nem tudnak nem figye-
lembe venni, ha ítélni, állítani, kérdezni, hinni vagy kételkedni
akarnak. Így talán azt is megérthetjük, miért ismételteti
Othello olyan megszállottan, hogy Jago „becsületes” („hon-
est”). Ami sokak számára Othello hiányos emberismeretének
tűnik,⁵²¹ az inkább természetes emberi tapasztalat, hogy ez a
bizonyos kritérium *megbízható*, még hozzá abban a fenti érte-
lemben, hogy ehhez és elsősorban ehhez fordulhatunk, ha meg
akarjuk érteni a körülöttünk lévő világot, azaz ha ítélni, állíta-
ni, kérdezni, hinni, kételkedni stb. akarunk. Hogy a kritérium a
norma, azt is jelenti, hogy a kritériumhoz igazodás, az „enge-
delmesség” biztosítja az ember *normalitását*, a normális, „ter-
mészetes” életvitel lehetőségét is. Így hát nem csoda, ha
Othello Jagót a barátjának, őt szerető jó katonájának tartja,
mert kihez (mihez) máshoz fordulna az ember, mint a kritéri-
umhoz, ha a legszélsőségesebb kételkedés, a féltékenység már-
már az ép eszét repeszti, és ha olyan bizonyosságot keres két-
ségbeesve, aminek „egyetlen szögén se akad fönn a kétely”?

Ha pedig igaz, hogy a kritériumhoz elsősorban mint továb-
bi megalapozásra nem szorulóhoz viszonyulunk, akkor talán
arra is magyarázatot kaphatunk, miért maradnak homályban
Jago ármánykodásának végső rugói, miért nem motiválja job-
ban a darab Jago viselkedését. Mintha Shakespeare tudta volna
(és az most teljesen mindegy, milyen módon), hogy a kritéri-
umnak nincs szüksége indoklásra, hiszen éppen az a természe-
te, hogy „csak úgy ott van”, mint mindenki számára adott,
amit főként elfogadni és tudomásul venni lehet, tovább magya-
rázni azonban nemigen.

⁵²¹ L. I. rész, 289. jegyzet.

Ha Jago Othello számára a kritériumot testesíti meg, akkor a mór küzdelme nem valami primitív trükkal, valami olcsó cselfogással zajlik, még csak nem is a démoni princípiummal,⁵²² hanem az emberi gondolkodás egyik legalapvetőbb problémájával: az emberi tudás alapjával. Az én olvasatomban a „második nagy tragédia” többek között attól tragédia, hogy Jago méltó ellenfele Othellónak, hogy amivel a zászlós alakjában a tragikus hősnek szembe kell néznie, illik a hős nagyságához, mert egyetemes emberi kérdés: mit ér a megismerés számára – elsősorban a Másik megismerésének szempontjából – a természetesen, magától értetődően kínálkozó és a közös életformában gyökerező, közmegegyezésen alapuló tudás, és lehetséges-e más alap, mint ez?

Othello teljes erejével e kérdés után veti magát. Rázza, facsarja, ostromolja Jagót: többet, még többet akar megtudni tőle. És Jago szépen, logikusan sorolja, amit tud: a hétköznapi megismerés módszertanát és mindazt, amit ez a módszertan látni enged. Előveszi például az Erzsébet kor egyik legfontosabb magyarázó elvét,⁵²³ az *analógiát*. Ha Desdemona olyan ügyes tettető volt, hogy még a tulajdon édesapját is sikerült megtévesztenie a mór szerelméért, akkor – hangzik a kimondatlan konklúzió – miért ne csinálhatná mindezt most végig Othellóval, hogy ezúttal mondjuk Cassio karjaiba szökjön? („Látod-e? Ki fiatalon így színészkedett, / És hályogot vont apja két szemére...”, III. 3).

Lehet még operálni a nyelvi többértelműségekkel is. Jago most egy vérbeli, huszadik századi analitikus filozófus módjára vizsgálódik. Hány értelme is van annak, hogy *nemtermészetes*? Jelent „rendkívüli”-t, „természetfölötti”-t, „kiváló”-t, „kivételes”-t, ahogyan Othello eddig értelmezte és ügyes retorikával bizonyította a velencei Tanács előtt, de tartalmazza a „rendellenes”-t, a „természetellenes”-t, a „hitvány”-t és az

⁵²² L. I. rész, 289. jegyzet.

⁵²³ L. Elton (1971), 180–188.

„alantas”-t is: „Hisz épp ez az – őszintén szólva –, mert / Elutasítani annyi rangbeli / Kérőt, a fajtánkból valót, fehérét, / Ki természetétől hozzá illenék... / Ebből valami romlás szaga csap föl, / Zavaros vágyak, visszás hajlamok” („Foul disproportion; thoughts unnatural”, III. 3).

Othello most már a közmegegyezés ismeretében marad egyedül, és többé-kevésbé tisztában van a közmegegyezés alapján megszerezhető tudás természetével is. Igen jellemző, hogy most halljuk tőle először a „drámai egyedüllét” műfaját, a monológot. A mór végignéz önmagán és egyszerre látni kezdi, hogy fekete, hogy nem velencei, és hogy *idősebb* Desdemonánál, egyszerűen hogy *idegen*: „Talán mert fekete vagyok, / S a bókok puha kellemét nem értem / Ficsúri módra, vagy mert éveim / Már völgynek lejtének” (III. 3). De mi ebben az újdonság? Hiszen másra sem hívták fel a figyelmét az első felvonásban! Othello mindezt *tudta* akkor is, csak nem *így* tudta. Most már nem Desdemonával méri magát, aki Othello lelkét „Othello lelkében látta meg” (vö. „I saw Othello’s visage in his mind” (I. 3)), hanem a velencei kritériummal, Jago mércéjével. Amire eddig büszke volt, és amire a dózse tanácsa előtt szónoklatát építette, mert tudta, hogy Desdemonát is ezzel hódította meg, az ostoba világ és Jago jól ismert torzító tükrében önmaga visszataszító gúnyképét mutatja: nemes származásából és különös, izgató bőrszínéből egyszerű feketeség lett, egzotikus kalandjaiból, világotlátottságából idegenség, veszélyeken edzett tapasztalataiból öregség. Othello feleségétől való természetes és férfias különbözőségét egyszerre elkülönítettségként, egyedüllétként éli meg, mint az első ember, akinek, miután evett a tudás fájának gyümölcséből, „szemei felnyíltak” és – feleségével együtt – látni kezdte, hogy mezítelen. Vagyis pontosan amikor Othello „szemei felnyílnak”, csukódik be az a szem, ami őt annak látta, aki valóban ő: a „nemes mór”.

A legfőbb velencei törvényhozók neki, a „jött-ment” idegennek ítélték Desdemonát. De mit lehet tenni a város hallga-

tólagos, íratlan törvényei ellen, amik természetesnek veszik, már-már előírják a házasságtörést? Othello most döbben rá, hogy felesége *velencei*. Nem mintha ezt eddig nem tudta volna. De ami őt, a Rodrigo szavai szerint „kóborló és hazátlan idegen”-t („an extravagant and wheeling stranger”, I. 1) a katonai szolgálat mellett Velencéhez kötötte, az szép és csábító felesége volt: Othello számára Desdemona velenceisége ép-púgy az asszony izgató fehérségéhez tartozott, mint felesége számára Othello egzotikus kalandjai a mór feketeségéhez. Most a szép asszony származása, hófehér bőre az „elválasztottság” értelmében vett *különbözőség* jelképévé lesz. Mert ha – mint Jago mondja – *minden* asszony házasságtörő, akkor hogyan lehetne közülük *egy-ben* *eggyé*-ölelni a *mindenséget*, az *egészet*, az „univerzum” és nem a „közmegegyezés” értelmében vett *világot*?

De egyszerre ott áll előtte Desdemona a maga gyönyörű és ellenállhatatlan fehérségével; nem, nem lehet, hogy ez a menyneki lény megcsalja: „Desdemona jön: / Ha ez csal, megcsufolja önmagát / Az Ég” („O, then heaven mocks itself”), „Nem hiszem!” (I’ll not believe it”, III. 3). A feltételes mondat jól mutatja, hogy most már a jagói kritériumtól függ Othello hite és a *mock* (‘csúfol, gúnyol’) szó is ismerős: az imént használta a zászlós; „beware jealousy; / It is the greeney’d monster, which doth *mock* / That meat it feeds on”. („Uram vigyázz, hogy féltékeny ne légy! / A zöldszemű szörny csak kacag az étken / Amelyből él.”) A *mock* két jelentése is elárulja, hogy Othello választút előtt áll: vagy a szenyves Velence adatai, tényei között kutat tovább Jago módszerével és segítségével, vagy e szintén látható, valóságos és kézzelfogható mennyei lényvel, annak pusztá létével cáfolja Jago „univerzális” állítását: „minden asszony hűtlen”. Nagyon fontos, hogy *ez* a valódi alternatíva. Jago csapdája ugyanis részben az, hogy az első alternatívát *kettéosztja*: Desdemona vagy hű vagy hűtlen. Ettől kezdve úgy tűnik, mintha ez lenne a tényleges választás. Holott, ha Othello ezt a „vagy-vagy”-ot

kutatja, még mindig Jago körén *belül* mozog, azt osztotta ket-té, ami valójában egy. Mert akár az a vizsgálódás eredménye, hogy „Desdemona hü”, akár hogy „Desdemona hűtelen”, a *szétválasztottság*, a *megosztottság* Othello és Desdemona között változatlanul fennáll: a férfi *kívülről* nézi a feleségét.

Othello – mint monológjából kiderült – hajlandó erre a szemléletre. A tragédia, a mór „bukása” mégsem ebben gyökerezik. A hős az ismeretelméleti leckét megértette, de nem állhat meg itt. Kutat tovább, feltartóztathatatlanul, *látni* akar, de hűséges marad eredeti nagy vállalkozásához: a Másikat *belül-ről* is, *teljesen* kívánja megismerni. És ez az a pont, ahonnan Jago már képtelen követni. Azok az érvek, amiket a zászlós felsorolt és azok a bizonyítékok, amiket majd felsorakoztat, talán meggyőzőek lennének egy olyan ember számára, akinek eddig mondjuk „jó véleménye volt Desdemonáról”,⁵²⁴ de ezt Jago adatainak fényében sajnos korrigálnia kell. Othello azonban nem Desdemonáról akar valamit megtudni, hanem meg akarja ismerni a feleségét, „Desdemonát akarja megtudni”.

Azt hiszem, az *Othello* tragikuma ebben a *belső* megismerésben gyökerezik. Ez a *megismerés* tartogatja Othello számára az iszonyatos, elviselhetetlen, a lehető legkegyetlenebb *felismerést*, ami a rettenthetetlen katonát, a nemes reneszánsz hőst alapjaiban valóban nem „puszta szó”-ként rendíti meg, és ami miatt majd ölnie kell: van valami Desdemonában és van valami őbenne, van valami a férfi és nő között megeső titokban, ami *igazolja* a világ jagói mocskos minőségét. Az „angyalian gyönyörű” asszony éppúgy bizonyíték a világ *mellett*, *mint ellene*. De hát hogyan lehetséges ez? Hát nem *tökéletes* Desdemona? Mi lehet *benne*, *Othello lét*-ében, amitől a mór rohamot kap: „Nála hált! Véle hált! Ez azt jelenti, hogy... ez undorító! A zsebkendő... Vallomások... zsebkendő. (...) A természet nem burkolóznék ok nélkül ilyen sötétlő szenvedésbe. Nem szavak dűlnak föl így” (IV. 1). Vagy talán mégsem

⁵²⁴ Vö. Cavell (1987) 133.

volt tiszta, mégsem volt szeplőtelen a lány? Mi történt Othello és Desdemona nászéjszakáján?

Utaltam már rá, mennyire homályban marad a darabban a nászéjszaka időpontja. Pedig szüntelenül hallunk róla, minde-
nekelőtt Jagótól. Erről az éjszakáról beszél Brabantio erkélye
alatt: „Most, éppen most, egy vén fekete bak / Erőszakolja
fehér gödölyéd!” (I. 1), erre irányítja rá Cassio figyelmét: „No,
hát áldás a nyoszolyájukra!” (II. 3), és azt idézi fel állandóan
Othello képzeletében is, ami egy ilyen alkalommal férfi és nő
között megesik. Már a második felvonásban szemtelenül bele-
veszi egy hasonlatba, amikor a verekedési jelenet után tanús-
kodik a feltehetően éppen a nászéjszakájában megzavart mór
előtt: „Nem is tudom; egy perce még barátok, / Úgy voltak,
mint az ágynak vetkező / Menyasszony s vőlegény” (II. 3), a
harmadik felvonástól pedig egyre sűrűbben utal rá: „Így rajta-
kapni őket, jól tudom, / Nem volna könnyű, a pokolba is. / A
párnákon aligha látja őket / Halandó harmadik”; „Ha oly buják
volnának, mint a kecskék, / Oly forrók, mint a majmok, s tüze-
sek, / Akár a bagzó farkas...”; „Vagy meztelenül fekszenek az
ágyban / Órákon át is és ártatlanul?” (IV. 1); „Ott hált... Nála
vagy véle; ahogy akarod” (IV. 1). Jagónak ilyenkor is sikerül
elérnie, hogy Othello kívülről lássa azt, ami ő és felesége kö-
zött megesett. Megesett, de mikor?

Annyit tudunk, hogy az első éjszakát Jago megzavarta: „fi-
gyelmeztetni” érkezett tábornokát arra a rázúdulni készülő
mocskos vádözönre, amit persze javarészt maga hozott a mór-
ra. Ugyanezen az éjszakán, a velencei tanácsülés után Othellót
sürgeti a ciprusi bevetés: „Jöjj, Desdemona; egy órám maradt /
Veled csupán, a szerelemre és / A készületre; az idő nagyúr”
(I. 3). A második éjszakát, már Cipruson, ismét Jago zavarja
meg: Rodrigót Cassióra uszítja, Othellót pedig „boldog álma-
ból” (II. 3) a hadnagy és Montano között kirobbanó csetepaté
kelti fel. A Hírnök szerint ekkor van a mór lakodalmi ünnep-
sége, és Othello ezekkel a szavakkal tessékeli a hálószoba felé
Desdemonát: „Jöjj hát, kedvesem, / Elmúlt a vásár, lássuk hát

a hasznát; / Most osztakozunk rajta, te meg én” (II. 3). A harmadik éjszaka pedig – akármennyire is hihetetlen – már a gyilkosság és öngyilkosság éjszakája. A néző csak ekkor, az ötödik felvonás utolsó jelenetében kap bebocsátást Desdemona és Othello hálószobájába, csak ekkor láthatja – először és utoljára – egy ágyban őket. És az előző éjszakákon? Megtörtént? Nem történt meg?

Jellegzetesen Jago kérdései. Ő szeret így szimatolni a mór magánélete körül. Mi, dramaturgiában jártas olvasók persze feltételezhetünk Cipruson több éjszakát: ezt az a darabon végighúzódo, híres „kettős időszerkezet” teszi lehetővé, amire először John Wilson figyelt föl egy 1849/50-es cikksorozatában,⁵²⁵ és amiről azóta is sokan megemlékeznek.⁵²⁶ Hiszen úgy tűnik: Cipruson mindössze másfél nap telik el: az érkezés, az esti csetepaté, másnap reggel a szemle, majd utána rögtön Othello megkísértése. S ettől kezdve a gyilkosságig nincsen több éjszaka, úgy tűnik, mintha Othello a gyanútól Desdemona megöléséig egyetlen délután és este jutna el. Ez nemcsak valószínűtlen, hanem még számos elejtett megjegyzésből is arra következtethetünk, hogy a ciprusi események sokkal hosszabb idő alatt zajlanak le. Például Emilia azt állítja, hogy Jago már „százszor kérte tőle”, lopja el Desdemona kendőjét (III. 3). Mikor volt ideje kérni? Bianca, Cassio szeretője, szemére veti a hadnagynak, hogy az már „hét nap, hét éjszaka” feléje sem néz (III. 4), holott nekünk úgy tűnik, hogy Cassio csak előző nap érkezett a szigetre. Othello a második ciprusi nap reggelén levelet küld Velencébe, amelyben tudatja a török flotta megsemmisülésének hírét (III. 2). És mintha Lodovico még aznap délután megérkezne a válasszal, ami szerint Othellónak vissza kell térnie Velencébe, mert Cassio veszi át a helyét Cipruson (IV. 1). Desdemona és Emilia beszélgetéseiből is az a benyomásunk, hogy Othello és felesége már hosszú ideje házasok

⁵²⁵ Vö. Ridley (1959, 1986).

⁵²⁶ Erről kitűnő áttekintést ad Sanders (ed.) (1984), 14–17.

(vö. III. 4; IV. 3), különösen abból, hogy Desdemona arra kéri Emiliát, ágyazzon neki a nászi lepedővel: „Megkérlek, ma éjjel, / Figyelj, a nászi huzatokkal ágyazz” (IV. 2), arról nem is beszélve, hogy Othello Gratiano előtt majd így bizonykodik „de Jago tudja jól, / Hogy ez a nő [Desdemona] százszor is összeszűrte / A levelet Cassióval” (V. 2). Vajon mikor lett volna ideje a hadnagynak és Desdemonának, hogy elkövessék a házasságtörést?

Ugyanakkor nyugodtan mondhatjuk, hogy nincs szükség Cipruson több napot feltételezni: már Velencében megvolt a nászéjszaka, hiszen igaz, hogy Jago megzavarta őket, de *annyi* idejük csak volt... Esetleg az alatt a bizonyos egy óra alatt Othello indulásáig? De akkor mit ért azon a mór az első ciprusi éjszaka előtt, hogy „Elmúlt a vásár, lássuk hát a hasznát; / Most osztakozunk rajta, te meg én”? És miért olyan ingerült Othello Desdemonával másnap reggel, amikor az Cassio rehabilitálását kéri tőle? Talán nem jól sikerült valami az éjszaka? Othello Cassióra zúdítja a mérgét, mint a bosszús férj, aki reggelinél a kávé minőségét szidja, holott valami egészen más keseríti el?

Az egyértelmű válasz körüli bizonytalanság jól mutatja: a probléma ahhoz a kérdéshez hasonlatos, hogy vajon Othello miért hallgat a velencei tanács előtt arról a szerepről, amit Cassio töltött be, amikor a mór Desdemonának udvarolt. És most is hasonlóképp válaszolhatunk: ilyen kérdéseket egy regénnyel, és nem egy költői drámával kapcsolatban szabad feltenni. Sokan hangoztatták már,⁵²⁷ hogy a darabot a színpadon figyelve a „kettős idő” föl sem tűnik; nem az a különös, hogy Wilson 1849-ben kimutatta, hanem hogy addig nem tűnt fel senkinek. A néző, a tapasztalat szerint, hajlandó a „skizofréniára”: ha kell, el tudja fogadni, hogy az események a Jago-diktálta ütemben zajlanak, amely szerint nincs mód arra, hogy például Othello szembesítse Desdemonát Cassióval, vagy

⁵²⁷ Vö. Sanders (ed.) (1984), 16–17.

hogy a mór és a hadnagy – már a „megkísértés” után – egyáltalán beszéljenek egymással, ugyanakkor úgy is tudja nézni a darabot, hogy Desdemona és Othello már régi házasok, és történetükben magának a házasságnak a története tárul fel, mindössze három napba tömörítve.

Shakespeare idő-játéka nemcsak azért dramaturgiai lelemény, mert így megláthatjuk, miként méri különös „saját idejét” a féltékeny elme, ami természeténél fogva képtelen a hétköznapi kronológia szerint gondolkodni. És még csak nem is azért, mert így abba is betekintést nyerhetünk, miként bontja ki hihetetlen gyorsasággal a házasság egész történetét Jago. Az idő-játék „időtleníti” és ezáltal szimbólummá növeli az ötödik felvonás nászéjszakáját is: ez a nászéjszaka, amelyik minden megelőző és minden következő éjszaka helyett áll, és ami visszavetül mindarra, amit a darab addig a házasságból látni engedett. Ezen az éjszakán megtörténik minden, ami férfi és nő között megtörténhet. Itt következik be az a bizonyos *belső* felismerés.

Döbbenetes megállapítás. Mert amit látunk, az maga az iszonyat. Fojtogatás, gyilkosság, vér. Ez lenne Shakespeare szerint a szex? Ebből áll szerinte a házasság?

Shakespeare Othellója nem szexuálpatólógiai problémákkal küzd, Desdemonája pedig tiszta, mint a hó. Ha Desdemona nem volna szeplőtelen és igazi nő, és ha Othello nem volna valódi férfi és nem szeretné igazán a feleségét, ha nem szeretné jobban, mint önmagát, akkor sohasem ismerné fel, amit felismer. Othello iszonyú döbbenetének tartalma az, hogy mi férfi és nő teljes egységének az ára, mivel jár, mivel kell, hogy járjon a Másik *teljes* megismerése, mit követel az embertől és az ő asszonyától az, ami teljes *én*-cseréjüket lehetővé tenné, ami ősi és eredendő különbözőségük megszüntetésére hivatott. Látja a mocskos képeket, amiket Jago eléje idézett, ezeket hatalmas, költői metaforákká növeszti, és bennük egyszerre rámered a foltra a fehér nászi lepedőn, a szerelem varázsán, amivel Desdemona ágyaztatott Emiliával a kendő rontó vará-

zsa ellen; érzi a vér szagát (vö. „Ó, én vért, vért, vért kívánok!”, III. 3; és: „De azért vérét én nem ontom”, V. 2), hallja a fájdalom sikoltását, nézi a tökéletes, gyönyörű testet, amit neki kell megszeplősítenie, sőt, megbecstelenítenie. Othello nem szexuális gátlásokkal küzd. Ontológiai értelemben vett megismerésének végső tanulságához érkezett el. *A felismerés tartalma pedig az ember-mivolt végességének költői-drámai metaforája.*

Ebben a tartalomban jut szóhoz, amit Othello igyekezett elhallgatni a velencei tanács előtt, ami a káosz leheletében megérintette: ez, a házasság szexuális oldala az a pont, ahol Jago szóba tud elegyedni Othellóval, hiszen a zászlós szüntelenül a szerelem fizikai megnyilvánulásairól beszél, a nemiségről, a vágyról, a kéjről, és mást sem mutogat Othellónak, mint testrészek képeit, orrokat, füleket, szájakat: „Az orruk, a fülük, a szájuk!” (IV. 1). Amit azonban Jago ismeretelméletileg bocsájt Othello rendelkezésére, azt Othello lételméletileg értelmezi át, amit Jagótól megtud, azt egzisztenciálisan éli meg: „De ott, ahol a szívem őrizem, / Ott, ahol eldől életem-halálom, / A kútfü, melyből életem patakzik / Vagy elapad – ha onnan is elúznak!... Vagy posványt tudni ott, nyüzsögve párzó / Rühes varangyokat...” (IV. 2). Othello megérti, hogy a szétszakítottság megszüntetése egy másíkajta szétszakítás nélkül lehetetlen, hogy az *egy nem kívülről*, hanem *belülről* tartalmazza a *kettőt*, hogy a teljes egységben már *eleve* benne van a „szétválasztottság” értelmében vett különbözőség ténye. Így nyer ontológiai bizonyítást, amit Jago ismeretelméletileg állít.

A nászéjszaka mint „közös platform” Jago sikerének titka, s ez teljes – de nem látványos – kudarcának magyarázata is. Hiszen – ahogy említettem – amit Jago hideg távolságtartással megállapít, azt Othello forró izzadásban, *bensőségesen* ismeri, amit a zászlós *kívülről* (sőt: „kívülről”) tud, azt a mór *belülről* érzékeli – ha a „belülről” szónál egyetlen képzetünk támadná, semmi baj; ez az illetlenség jócskán benne van a darab-

ban. Jagót, a „teoretikus” szemlélődőt, a valódi lét nélküli *Das Man*-t Othellóval ellentétben semmiféle belső létviszony nem fűzi ahhoz, amit tud.

Azt hiszem, Jagóban nem az etikai értelemben vett gonoszság, hanem ez a lét-nélküliség az igazán fenyegető, a valóban démoni. Erkölcsi szempontból Jago olyan gonosz, annyira „rossz”, amilyen, illetve amennyire csak valaki lehet: innen nézve valóban az intrikus prototípusa. Aljas – és zavaros – indítékokból alattomos – és rögtönzött – terveket sző, hogy egy kicsit belepiszkítson a szerelmesek örömébe (vö. „rontsd meg gyönyörét (...) Csípd-szúrd”, I. 1), hogy megbontsa a közöttük lévő harmóniát (vö. „Most még jó a hangolás, / De a zengő húrokat majd meglazítom, Becsületemre!”, II. 1). Ez sikerül neki: Othello ordít, tombol, felpofozza a feleségét (vö. IV. 1), még „ama ravasz velencei rimá”-nak („that cunning whore of Venice”, IV. 2) is elmondja. De Othello végső felismeréséhez ennek a gonoszságnak már nincs köze. Jago szándékán kívül, ironikus módon „igazat mond”, amikor a nagy megkísértési jelenetben azt állítja, hogy kérdezősködése „egy gondolat próbája, *semmi több*”. Ugyanilyen ironikusan igaz a zászlós ötödik felvonásbeli védekezése is a leleplezés után: „Mondtam, amit gondoltam. Semmi többet, / Mint amit elhitt s igaznak talált” (V. 2). Othello végső nézőpontjából tekintve Jago „nem tudja, mit cselekszik”, nem érti, nem *értheti*, mit vitt valójában végbe Othellóban, hiszen süket arra a lételméleti regiszterre, amiben a mór felismerése megszületik. Jago retorikája, ismeretelméleti leckéje sikeres, tábornok és zászlósa mégis sajátosan „elbeszélnek” egymás mellett. Mert az erkölcsi ítélet akár a jót, akár a rosszat bizonyítja rá valakire, ontológiai alap nélkül hasznavehetetlen. Mert a tudás, felhalmozhat bár minden adatot, minden tényt, minden bizonyítékot egy állítás igazsága mellett, ha nem a létben gyökerezik, ha nem ontológiai értelemben vett megismerés is egyben, örök kielégítetlenségben hagyja a vizsgálódás alanyát.

Talán ezért is beszél Jago és Othello annyit – sajátos kettős értelemben – a „kielégítésről”; már a „nagy megkísértési jelenet” elején a *satisfaction* a zászlós egyik első szava: „But for a *satisfaction* of my thought”⁵²⁸, később pedig Othello kiáltja magánkívül: „Hiszem, hogy hű, s hiszem, hogy hűtelen; / Hiszek neked és nem hiszek neked: Bizonyíts! A neve tiszta volt, akár / Diana arca – szennyes és sötét most, / Mint az enyém. De hogyha van kötél, / Kés, méreg, tűz vagy fullasztó folyam, / Nem tűröm ezt így! *Tudni* akarom!” („would I were *satisfied*”, III. 3). Jago meg is ígéri neki: „De hogyha gonddal épített gyanú, / Mely elvezet a tények küszöbéig, / *Bizonyságnak* számít, azt megkapod” („Will give you *satisfaction*, you may ha’r”), azaz a zászlós biztosítja Othellót, hogy a szónoklatok első kidolgozási szakaszának, az *invenciónak* („feltalálás”-nak) két legfontosabb elemével, az alapos gyanúval és a körülményekkel vezeti el az igazsághoz.⁵²⁹

Mindez azonban nevetséges egy olyan ember szempontjából, aki – mint láttuk – magáról a *létről* akar megbizonyosodni, aki a Másikat akarja megismerni. Othellónak ez a *létről* megbizonyosodni vágyó szenvedélye – ahogyan Stanley Cavell mondja⁵³⁰ – csak ahhoz a kétségbeeséshez, ahhoz a lobogó indulathoz hasonlítható a 17. században, amivel René Descartes kereste a megingathatatlan metafizikai bizonyosságot, hogy azután önnön létezésének kikezdhethetlen tényében találja meg. Tudjuk, hogy Jago bizonyítási eljárásában milyen fontos szerepet játszik Cassio álma (ami persze valószínűleg csak a zászlós agyszüleménye). Vegyünk hát ide néhány mondatot onnan, ahol Descartes az álmairól beszél:

...figyelembe kell azonban vennem azt is, hogy ember vagyok és ennek következtében szoktam aludni és álma-

⁵²⁸ Kardos fordításában: „Egy gondolat próbája volt a kérdés”.

⁵²⁹ L. Parker (1985), 57.

⁵³⁰ Cavell (1987), 126–129.

imban sokszor ugyanazon, sőt, néha más, még sokkal valószínűtlenebb dolgokat alkottam meg magamnak, mint amelyenekről az örültek gondolják, hogy szemléletük tárgyait képezik. Hányszor álmodtam már, hogy ugyanazok az ismerős körülmények vesznek körül, mint most – hogy fel vagyok öltözve, hogy itt, a tűz mellett ülök, holott valójában alváshoz vetkezetten feküdtem az ágyamon. Pedig bizonyos, hogy ebben a pillanatban éber szemekkel nézem a papirost, a fej, mit most mozgatok, nem alszik, ezt a kezet tudatosan és határozott céllal nyújtom ki és érzékelem; az alvás közben látott jelenségeknek nincsenek ilyen határozott körvonalai. De nem szabad elfelednem, hogy volt, amikor alvó állapotban hasonló érzéksalódások megtévesztettek, és ha figyelmesen megvizsgálom ezeket az eseteket, azt világosan érzékelem, hogy nincsenek biztos ismertetőjelek arra, hogy az alvást valaha is megkülönböztessük az éber állapottól; hatalmas megdöbbenés vesz rajtam erőt és álméltóságomban már-már arról is meg tudom magamat győzni, hogy éppen most álmodom.

Tételezzük fel hát, hogy álmodunk, hogy minden konkrétum [...] csupán érzéksalódás, sőt, még azt is, hogy valójában sem látható testünkkel, sem kezünkkel nem rendelkezünk.⁵³¹

Othello alternatíváját Descartes szemszögéből így fogalmazhatjuk át: „gondolkodom (megismerem, érzékelek, észlelek, tapasztalok stb.), tehát vagyok”, illetve: „van Desdemona, tehát vagyok”. Csakhogy, ahogyan Descartes-tól tudjuk, a gondolkodás (a jagói típusú megismerés) csak arról tud meggyőzni, hogy a gondolkodó szubjektum létezik. Othello azonban, a második alternatíva szerint, önnön létéről a Másikon keresztül akar megbizonyosodni. Ilyenfajta bizonyosságot

⁵³¹ Descartes (1966), 62–63.

azonban az ismeretelmélet nem tud adni a létről. Adatokkal szolgál Desdemónáról: hogy olyan, mint a többi asszony Velencében, hogy Cassio ágyába bújt... De Desdemona – és Othello – létéről nem tud bizonyosságot adni. Desdemona ellen tanúskodó adattá, kézzelfogható, sőt – Heideggerrel szólva –, „kéznél levő” bizonyítékká tudja változtatni a kendőt, fel tudja rá hívni a figyelmet, a szemlélődés tárgyává tudja tenni Cassio és Bianca kezében, meg tudja mutatni, hol töltheti be még azt a szerepet, amire eredetileg rendeltetett. Így az éles elme ki tudja belőle lopni a varázst, ami a szerelmeseket eredetileg összekötötte. Ahogyan Jago mondja: „Nem bűvszerekkel – ésszel dolgozunk” („we work by wit, and not by witchcraft”, II. 3). A lét bizonyossága felől azonban Jago csak kielégítetlenséget tud kelteni: az ismeretelméleti kritérium meg tudja mutatni, hogy valami *így vagy úgy* van, de azt sohasem, hogy az a valami (így vagy úgy) *van*, azaz, hogy *létezik*.

Ebben áll – ebből a „filozófiai” szempontból – Jago kudarcának magyarázata. Othello nem az *úgy*-ra, hanem a *van*-ra kíváncsi. Jagót az ontológia éppen annyira megtréfálja, mint Othellót, de a zászlóst azzal fogja meg, hogy ez a nem „bűvszerekkel”, hanem „ésszel” operáló ember nem értelmi, hanem „lételméleti fogyatékos”. Az ontológia Jago-ra éppen abban bizonyítja rá a kudarcát, amiben a sikerét könyvelheti el.

Jago helyzete tehát éppúgy paradox, mint Othellóé. Még sorsukban is van néhány közös vonás: például Jago is feleséggyilkossá válik, ahogyan Othello. A zászlósból mégsem válik tragikus hős. Othello elég bátor, elszánt és eltökélt arra, hogy létét a Másikba helyezze, és a próbálkozásában iszonyodva felismert *léthiányon*, az emberi végesség bizonyítékán keresztül az *emberi lét teljességét* tapasztalja meg. Jago azonban a lét előtt mindvégig csukva marad. Még a kínzás sem fogja megnyitni előtte.

Az emberi lét végessége: ez Othello „ontológiai vizsgálódásai”-nak végső tanulsága. És azt hiszem, itt érhetjük tetten azt, amiben a tragédia (az irodalom) többre vállalkozik, mint az ismeretelmélet, az etika vagy a lételmélet – mint bármelyik filozófiai diszciplína. A tragikus hős ugyanis még ezzel az ontológiai tanulással is szembeszáll. A filozófia – sok más egyéb mellett – feltétlenül alkalmas arra, hogy az ember (tragikus) léthelyzetét felmutassa. A tragikus hős azonban képtelen belenyugodni az emberi létállapot hiányosságaiba. Othello az ember-mivolt töredékességének meghaladását az *idő elutasításán* keresztül kísérli meg. Ez persze – éppen a meghaladni kívánt, ontológiai nézőpontból tekintve – logikus: aki cáfolni kívánja az ember lét-állapotát, annak el kell vetnie az időt is. Hiszen, ahogy Heidegger mondja, „a jelenvalólét (*Dasein*) eredendő létértelmét az időbeliség alkotja”.⁵³²

Milyen szerepet tölt be a darabban az idő, a „kettős idő-szerkezet” mellett, amiről már szó esett?

Jago azt mondja Rodrigónak: „Az idők méhében sok minden vajúdik, ami várja, hogy világra szüljék” (I. 3), később pedig híres sorához: „Nem bűvszerekkel – ésszel dolgozunk”, rögtön hozzábiggyeszti: „S az ész kívárja a *lassú* időt” („And wit depends on *dilatory* time”, II. 3). A *dilate* szó – mint erre Patricia Parker kitűnő esszéjében felhívja a figyelmet⁵³³ – Shakespeare korában kettős értelmű, és ez a két értelem szüntelenül egymásba játszik: még olyan közel vannak egymáshoz, hogy akár szójátékok alapját is képezhetik. A szó egyfelől jelenti ezt: „valamiről hosszasan beszél”, „valamit részletesen kifejti”, „részletes elbeszéléssel kibővíti, kiegészíti, taglalja, sőt, kiszínezi az eredeti gondolatot, aminek az elbeszélés mintegy az illusztrációja”. Ebben a jelentésben használja Othello, amikor a velencei tanács előtt arról beszél, hogy miként sürgette Desdemona teljes történetének elbeszélésére: „That I

⁵³² Heidegger (1989), 407.

⁵³³ Parker (1985), 54–70.

would all my pilgrimage *dilate*” („Mondjam el végig vándorútamat”, I. 3). Másfelől a szónak megvolt az eredeti latin jelentése is: „valamilyen ügyet bíró, illetve ítélőszék elé visz, megvádol valakit, vádiratot ad be valaki ellen”. Ez a jelentés a domináns abban az *Othello* szempontjából egyáltalán nem közömbös példában, amit az *Óangol Szótár* ad meg: *dilatit of adultery* (‘házasságtöréssel vádol’).⁵³⁴ Jago *dilatory time*-ja tehát egyszerre jelenthet „kibomló, múló” és „vádoló” időt. A filológiai adatok birtokában, azt hiszem, feltételezhetjük, hogy itt mindkét jelentés egyszerre van jelen, vagyis hogy szójátékszamba menő, szándékolt többértelműséggel van dolgunk. Akkor pedig Jago híres sorának legvalószínűbb olvasata ez: „mi nem varázslattal, hanem olyan éles és gyors elmével dolgozunk, ami a körülmények változására azonnali és méltó választ képes adni, az éles elme segítője pedig, ami az alkalmat megmutatja, a múló, kibomló, változó idő”. Vagyis: az idő nekünk dolgozik, majd maga a változó idő hozza meg, nyújtja be a vádiratot Desdemona és Othello házassága ellen, nekünk csak a megfelelő pillanatot kell észrevennünk, amikor ebbe a folyamatba bekapcsolódhatunk. Jago, a *diabolos*, az „örök vádló”, Othello számára a „vádló”, „rongáló”⁵³⁵ időt, a mulandóságot is megtestesíti, amikor hihetetlen gyorsasággal siettet a dráma cselekményét. A mór a zászlósban az elmúlással, az öregedéssel, a szerelem megkopásával, a „temporális nemlét”-tel is szembenéz: ezért is érezzük úgy, hogy a darab valóban az egész házasság történetét megjeleníti.

⁵³⁴ Idézi Parker (1985), 55–56.

⁵³⁵ Géher István találó megfogalmazása, Jago-értelmezésének egyik legeredetibb meglátása. (Géher, 1983, 206).

OTHELLO ÉS DESDEMONA

Hát akkor vizsgáljuk meg, hogyan próbálja Othello megállítani az időt. A dráma utolsó jelenete következik. Othello belép a hálószobába.

Othello:

Az ok, az ok, igen, lelkem, az ok:
Szűz csillagok, hadd hallgatók felőle!
Az ok! De azért vérét én nem ontom
S hószínü bőrét meg se karcolom,
Mely síma, mint egy alabástrom-oszlop;
De haljon meg, hogy mást is meg ne csaljon,
Oltsd ki e fényt és aztán *ezt* a fényt –
Lobogó szolga, ha eloltalak,
Még föllobbanthatom korábbi fényed,
Ha megbánnám; de téged oltva el,
Tündér Természet bűvös remeke,
Jaj, hol van oly prometheusi láng, mely
Fölgyújthat ismét! Rózsád ha letörtem,
Hiába, nem nő, nem virul ki újra,
Elfonnyad – hadd szagoljam még a fáján!
(Megcsókolja)
Ó, boldog balzsam, szinte ráveszed
Az Igazságot: kettétörni kardját.
Még! Még! Ilyen légy holtan, s én megöllek
S holtodban is szeretlek... Egy utolsót!
Sohase volt ily mézes, ily halálos.
Sirok, de szörnyü könny ez – égi bú,
Ott sújt, ahol szeret. Most ébredez.

Ismét monológot hallunk Othellótól. Közelebbről: gyónást. Othello előre megvallja, amire készül, és azt is elmondja, hogyan fogja a gyilkosságot elkövetni. De mit jelent „az ok”

háromszori előfordulása? Csupán a mór zaklatott lelkiállapotát mutatja? Vagy egyszerűen jelzi, hogy *sok* oka van a gyilkosságra? Vagy három különböző okról van szó? Az ismétlés itt legalább olyan rejtélyes, mint Hamlet esetében, aki szintén háromszor említi Claudius mosolyát és négyszer, hogy a király gazember: „O villain, villain, smiling damned villain! / My tables. Meet it is I set down / That one may smile, and smile, and be a villain” (I. 5)⁵³⁶ Hamlet talán arról beszél: Claudius olyan gonosztevő, aki nemcsak az arcával, hanem *belülről* is mosolyogni tud, akinél nemcsak a *külső*, hanem már a *belső* is a bűn takarásának szolgálatában állt.⁵³⁷ Lehet, hogy Othello ismétlése is az *ok* belső végtelenségére utal: minden ok mélyén egy újabb ok húzódik, ami megint egy másik okba, az ok okának az okába kapcsolódik, és így tovább. Ráadásul Othello háromszor beszél a gyertya eloltásáról is („Put out the light, and then put out the light: / If I quench thee, thou flaming minister...”⁵³⁸) és háromszor csókolja meg álmában Desdemonát: „I’ll smell it on the tree”, „once more, and this the last” („hadd szagoljam még a fáján! ... Még! Még! ... Egy utolsó!”). Az én számomra legkézenfekvőbb lenne azt mondani, hogy Othello három csókban találkozik a tett véghezvitelét akadályozó kísértéssel, illetve kér bocsánatot azért, hogy három lángot olt ki három ok miatt, a három ok pedig: az ismeretelméleti, az etikai és a lételméleti. De természetesen nem mondom; ha a könyv elején nem éppen három szempontot veszek föl, még kísértést sem éreznék erre a túlságosan is kézenfekvő szimmetriára. Azt hiszem, az igazán fontos az, hogy Othello számára a tényleges, végső ok megnevezhetetlen:

⁵³⁶ Az idézet Jenkins (ed.) (1982). Arany fordításában: „Ó, gaz-mosolygó, átkozott gazember! / Hol a tárcám – leírom, hadd írom le, / Hogy ember úgy mosolyghat s gaz lehet” (Shakespeare, 1988, 355).

⁵³⁷ Kállay G. Katalin eredeti ötlete, szóbeli közlés alapján.

⁵³⁸ Kardos fordításában: „Oltsd ki e fényt és aztán ezt a fényt – / Lobogó szolgál, ha eloltalak... / de téged oltva el, / Tündér Természet bűvös re-meke...”

„Szűz csillagok, hadd hallgatok felőle!” („Let me not name it to you, you chaste stars”), s még itt, a gyónásban sem mondható ki, csupán megtapasztalható és átélhető.

Othello Jago képeiben és saját, ezeket a képeket egyetemessé növelő, „ontologizáló”, sokszor „planetáris” metaforáiban már megértette, milyen iszonyú árat követel férfi és aszszony teljes egysége. Ebben a monológban ennek az egységnek már nemcsak az elborzasztó, mocskos elemeit látja, hanem a gyönyörű, vonzó, elragadó, lenyűgöző, angyali oldalát is: „De azért vérét nem ontom / S hőszinü bőrét meg se karcolum, / Mely síma, mint egy alabástrom-oszlop”. Othello határozott bizonyossággal állítja, hogy Desdemona minden szempontból ártatlan, tisztában van azzal, hogy mi a teljes egység ára, és egyértelműen tagadja, hogy ezt az árat hajlandó megfizetni. Azután a sötétség és a világosság, a fekete és a fehér, a káosz éjének és a teremtés világosságának ellentétes képei összekapcsolódnak a végérvényesen leszakított virág, a defloráció, a minden tragikum alapját képező *visszafordíthatatlanság* képével: „Rózsád ha letörtem, / Hiába, nem nő, nem virul ki újra, / Elfonnyad”. De minden tökéletes szépség ellenére *meg kell tenni*: a férfiúnak birtokba kell venni az ő feleségét, tönkre kell tennie a tökéletességet és egyben pontosan *ezzel* kell minden tökéletlenségért rajta és önmagán bosszút állni, méghozzá minden férfi nevében, egyszer és mindenkorra: „De haljon meg, hogy mást is meg ne csaljon”. Ugyanakkor azt is tudja, hogy nem képes nélküle élni, hogy úgyis örökké szeretni fogja: „Ilyen légy holtan, s én megöllek / S holtodban is szeretlek... / Sirok, de szörnyü könny ez – égi bú, / Ott sújt, ahol szeret”. „Égi bú”: igen, Othello most a Végzet szerepét is játssza. A mór eleinte harmadik személyben beszél Desdemonáról, a végső tanulság ismeretében már gyönyörködni is tud benne, már kívülről is látni tudja a megmásíthatatlant. De ez a *külső* szemlélet nem Jago tárgyiasító, távolító szemszöge. Inkább az Igazság kétélű kardját magasra emelő, a bűnös testet a lélektől elválasztani készülő áldozópap, a bosz-

szúálló, féltékenyen szerető, kegyetlen, de az áldozattal mégis együtt szenvedő és pusztuló Isten *felső* nézőpontja: „Ó, boldog balszam, szinte ráveszed / Az Igazságot: kettétörni kardját”, és később: „A lelked nem ölöm meg”; „Kővé dermedtetted szívem, / És ráviszel, hogy amit áldoztatnak / Gondoltam el, csak gyilkosság legyen”; „Iszonytató, de irgalmas vagyok”. Az isteni nézőpont, amit Othello először a káosz leheletében vett fel, úgy tűnik, elkerülhetetlen. A mór számára most, hogy a létéről való bizonyosságot, annak megismerését és megmentését a Másiktól nem remélheti, ismét két út kínálkozik: vagy a megalkuvás a tökéletlenséggel és ezzel a betagozódás a jagói típusú általánosba, ami a közmegegyezésben felszívódva tudná „léttelhermentesíteni”⁵³⁹ a létet. Vagy pedig az isteni nézőpont, ami fel akarja áldozni a bűnös testet, hogy legalább a lelket megmentse az örökkévalóságnak.⁵⁴⁰

Persze, ez az utolsó próbálkozás is kudarcra ítélt. Hiszen Desdemona, a valódi lét-kritérium büntelen, s így valóban arra „veszi rá” Othellót, hogy amit az „áldoztatnak gondolt el”, „gyilkosság legyen”. És mindezt azon keresztül éri el, amit „nem tud”: „És mégis félek; rémes, mikor így / Forog a szemed. *Mért is rettegek?* / Hisz ártatlan vagyok; de félek – érzem” („And yet I fear you, for you are fatal then, / When your eyes roll so: why I should fear, *I know not*, / Since guiltiness *I know not*, but yet I feel fear”). Ha Jago az, aki „mindent tud”, és ha Othello az, akinek „meg kell ismernie az egészet”, akkor Desdemona az, aki „nem tudja”. De mégsem tudatlan, inkább öntudatlan. Desdemona *ért*. Ahogyan már az előző felvonásban mondta: „*I understand* a fury in your words, / But not the words” („Minden szavadban *érezem* a dühöt, / De nem értem a szavakat”. IV. 2), és most, a halálos nászi ágyán pedig: „Jaj,

⁵³⁹ L. Heidegger (1989) 260.

⁵⁴⁰ L. „A ’márványég’ alatt rajta [Othellón] kívül nincs más isten, benne pedig elfeketült a fehér, a föntség összekeveredett a fürtelemmel. A szíve kővé vált, a kő vért verejtékezik. Nincs más: a jót el kell választani a rossztól, a testet a lélektől” (Géher, 1983, 210).

rémületem súgja meg...” („My fear *interprets* then...”, V. 2). Desdemona esetében minden azon a különbségen múlik, ami *értés és tudás* között van. Ami pedig az *értés* tárgya, az természetesen a házastársak közös ügye: a véres folt, az emberi végeesség jelével. Hiszen már a kendőt is *együtt* veszítették el: Desdemona ejtette le és Othello mondta: „Hagyd el. Jöjj, én is bemegyek veled” (Let it alone, come, I’ll go in with you”, III. 3), hogy azután különös módon mindketten „megfeledkezzenek” erről az epizódról. Ha Desdemona nem értené, mi ez a folt, akkor sohasem tudná azt mondani: „Hogy szeretem a mórt és véle vágyom / Élni, ezt szenvedélyem harsonázza” I. 3), akkor sohasem tudna Ciprus újdonsült úrnőjeként évödni Jagóval a kikötőben („No, hogy dicsérel?” (II. 1), akkor sohasem merülhetne fel a nézőben – elsősorban épp a kikötői jelenet kapcsán –, hogy Desdemona esetleg valóban képes a házasságtörésre. Desdemona ártatlansága nem egy naiv velencei baba büntelenségévé szépített érzéketlensége. A kegyvesztett Cassiónak tett ígérete sem azt mutatja, hogy nincs tisztában női varázsával és hogy nem tudja, mi történik az ágyban: „Amit ígérek, az utolsó pontig / Beváltom: nem lesz nyugta az uramnak, / Elverem álmát, úgy töröm kezessé, / S duruzsolok, amíg csak túri; ágya / Iskola lesz, asztala gyóntató szék” (III. 3).

Igenis megnézi magának a csinos férfiakat: „Ez a Lodovico / Szép férfi” (IV. 3) – mondja halála előtt pár órával Emiliának, bár nem hiszi, hogy egy asszony – akár a világ minden kincséért – képes lenne a házasságtörésre: „Süllyedjek el, ha meg tudnám csinálni, / Akár az egész világért.” (IV. 3). Desdemona csak Othello „szavait” nem érti („not the words”), de Othello dühe és saját félelme („my fear interprets”) pontosan tudatja vele, ami a legfontosabb: Othello mindenképp eszelősen, *halálosan* szerelmes belé. Így persze azt is érti, hogy mit akar tenni vele a férfi: Emiliával a nászi lepedővel ágyaztat.

Ugyanakkor roppant fontos, hogy Desdemona „érzékszerve”, „értés-szerve”, „interpretátora” egy ösztönös nem-rationális érzés, a félelem. Azt, amit a félelemben ért, *fél* kimondani, szavakba önteni, gondolatná, tudássá változtatni, még az utolsó pillanatban is halogatná: „Ölj meg holnap! Hadd élek reggelig! ... Egy félórát! ... Engedj időt, csak egy imára!” (V. 2). Mert ha a férfi és az asszony között megeső titok sötét oldala is othelloi típusú *tudássá* változna benne, ha megosztaná Jago és Othello sötét képeit, akkor nem mondhatná Emiliának: „Ártatlanul halok meg”, és nem nevezhetné Othello tettét gyilkosságnak: „Megöltek álnokul, jaj, álnokul!”. Desdemona „nem-tudása” büntelenségének letéteményese, végső záloga. Ily módon *kevesebbet tud*, mint Othello: amiben férje borzadva, üvöltve, őrzöngve, de kíméletlen következetességgel utat tör magának, azt Desdemona sohasem birtokolhatja; sohasem lakik a pokolban, hogy azon át lássa a mennyet. Aki Emilia szavai szerint „annál angyalibb”, minél inkább igaz az, hogy Othello gyilkolta meg, az nem bukhat le a mennyből, hiába „Sátán”-ozza le Othello (IV. 1). Az *Othellóban* a Sátán már lebukott a mennyből, és, mint tudjuk, „becsületes” emberarca van. Ugyanakkor Desdemona *többet ért*, mint Othello, és amit ért, azt *belülről* érti. A mór asszonya még *egy* a titokkal. Durvábban fogalmazva: Desdemona abban a pillanatban veszíti el a szüzességét, amikor Othello meggyilkolja.

Desdemona tehát még *innen* van azon, amin Othello *túl*. De emiatt a „korlátoltság” miatt lehetnek övéi legfőbb erényei: a teljes és feltétlen bizalom, a hit. Ezért nem ugrik ki az ágyból, ezért nem szalad el, ezért nem kiabál segítségért. Bármit tesz vele Othello, jól teszi. Mert a mór: ő, és így semmi baj nem történhet vele. Ezért „igazak” – ironikusan és persze „nagyon metaforikusan” – Desdemonának a tényálláshoz képest természetesen hazug szavai Emiliához, amikor komornája arról faggatja, hogy a gyilkosságot ki követte el: „Senki; én magam

tettem”. Hiszen a vele *egy* Othello fojtotta meg, ugyanakkor komoly része volt benne a „Senki”-nek, Jagónak is.

Az Othellóba vetett teljes és tökéletes bizalom: azt hiszem, ez a magyarázata Desdemona legendás passzivitásának. Ez a bizalom, ez a feltétlen hit „kíméli meg” attól, hogy amit ért, azt othellói típusú tudássá, s így *kétséggé* változtassa. Desdemona nem kételkedik, s így nem is tudhat. De feltétlen bizalma arra is figyelmeztet: az *igazi, a teljes* szerelem – akármilyen képtelenül is hangzik – nem ismeri a kétséget, a bizalmatlanságot.

Othello „végzet-szerű”, isteni fellépése ezért végzetes hiba. A mór test és lélek szétválasztására készül. A mennyei paradoxon azonban nemcsak azt követelné az embertől, hogy a lelkét válassza el a testtől, hanem azt is, hogy a lélek (a Lélek, a Logosz) váljék testté, teremtéssé. Ez az „emberfeletti humor” még az ember legmagasabb rendű inkarnációját, a tragikus hőst is kegyetlenül megrézfálja (és azt hiszem, többek között erről szólnak a „nagy tragédiák”): miközben az ember azt hiszi, hogy Isten, nemcsak azért – Montaigne-nyel szólva – „szánalmas figura”, mert kísérlete a nagy szétválasztásra tulajdonképpen az ártatlan meggyilkolása, sőt öngyilkosság, hanem mert kiderül: az Isten még mindig „tud valamit”, amit az ember nem. Mert nem csupán a szétválasztás isteni cselekedet (vö. „Látta Isten, hogy a világosság jó, elválasztotta tehát Isten a világosságot a sötétségtől”),⁵⁴¹ nemcsak az ártatlan feláldozása isteni tett, hanem a teremtés, a lélek testté tétele is. A következő „nagy tragédia” hőse, Lear ezt próbálja meg „Isten után csinálni”: a darab végén fel akarja támasztani a halott Cordéliát. Ebbe hal bele.

Az örökkévalóság, a mindentudás és a mindenre-képesség szempontjából persze Othello is nevetségesen szánalmas figura. Ezt hangsúlyozza a hálósoba-jelenet groteszkül komikus, néhol már-már profán atmoszférája: Desdemona időhúzó al-

⁵⁴¹ Mózes első könyve 1: 4, Biblia (1975), *Ószövegség*, 5.

kudozása: „Engedj időt, csak egy imára!”, a sikamlós többértelműség: „Halálos ágyadon vagy.” – „De talán csak / Nem most halok meg!”, ahol Desdemona tudatja férjével, hogy a halál helyett – vagy azzal együtt – még valami másra is számít az ágyban; Othello újabb és újabb fegyvereket elővarázsoló bűvészmutatványai, amik arra utalnak, hogy a mór férfi a talpán, és egyáltalán: az általános vígjátéki rohangálás, ordibálás és kergetőzés.

Othello azonban megteszi, amire ember,⁵⁴² azaz a tragikus hős képes: itt, ebben a teljes káoszban felmutat egy isteni tettet, hogy ebben húzza meg a választvonalat Isten és ember között. A mulandósággal szembeszegez egyetlen *pillanatot*, a teljes extázis pillanatát, amelyben tudat, tudás, gondolkodás, erkölcsi érzék, külön test, külön lélek, külön lét (vagyis az *öntudat*) egyaránt az „időn-kívülségbe” vész, azaz Othello az ember végességét az ember-léptékű „örökkévalósággal” kívánja „örökre” megcáfolni. Othello „időtlenítő” bravúrja az, hogy minden, amiről a drámában eddig szó volt, *ugyanabban* a pillanatban játszódik le. Ugyanaz a pillanat a szüzesség elvétele és a szüzesség meglétéről való megbizonyosodás. A férfi megismeri az ő feleségét, rádöbben kettejük (az Ember) végességére, és ugyanazzal a mozdulattal, ugyanabban a pillanatban bünteti, gyilkolja is a Másikat ezért a végességért. És ugyanazzal a mozdulattal, amivel a Másikat meggyilkolja, számolja fel egyben önnön létét, azaz önmagát. És ugyanabban a pillanatban, amiben önnön létét megszüntette, állítja meg a mindennél többet érő lény fölött a múlt időt: „alabástromszoborra” merevíti (vö. „S hőszinű bőrét meg se karcolom, / Mely sima, mint egy alabástrom-oszlop”). Ugyanabban a pillanatban és pillanattal, *amiben és amivel* megállítja az elmúlást, választja el a rothadásnak szánt testet a halhatatlan lélektől, hogy a lelket

⁵⁴² Utalás Macbeth híres soraira: „Merek annyit, amennyit férfi merhet; / Aki többet mer, nem ember” (Szabó Lőrinc fordítása, In: Shakespeare, 1988, 764). Az eredetiben: „I dare do all that may become a man; / Who dares more, is none” (I, 7), Muir (1962).

oda juttassa, ahová való: az örökkévalóságba. Egyetlen pillanat a profán kéjgyilkosság és az egész univerzum mennyetpoklot rázó megrendülése, amikor Othello azt várja, „hogy megvakul a nap / S a hold is, és a rémült földgolyó / Valami változásra tátja torkát”.

Most már *késégtelen*: a házasság – minden értelemben – *megpecsételtetett*. Most végre sikerült. Most végre volt *ideje* Othellónak elkapni a pillanatot: az „ügyeletes nászéjszakaron-tó” – ezúttal a Jago által a várba küldött Emilia – későn érkezik, hogy Othellót ismét megzavarja. Most végre nem csúszott el a *csók és a gyilkosság*, nem volt *előbb* a „kiss”, mint a „kill”, ahogyan Othello utolsó előtti sora mondja: „I kiss’d thee *ere* I kill’d thee”, hanem *egyszerre* történt, ahogy az „időtlen” grammatikai kategória, a főnévi igenév hirdeti a mór utolsó sorában: „to die upon a kiss” (V. 2): *meghalni a csókban*.⁵⁴³ Azonban Emilia sorozatos, szinte hisztérikus fogadkozásai: „az igazat kell vallanom”, „Bánom is én a kardodat; feladlak, / Ha hússzor belehalok”, „Kimondom hangosan: / Úrnöm megölték”, „Jaj, hadd beszéljek, drága uraim”, „Nem; szólnom kell, szabadon, mint a szélvész; / Ember, pokol, menny, mind-mind hadd gyalázzon / S üvöltsön rám, én mégse hallgatok...”, mind-mind azt mutatják, hogy a különböző nyelvfelfogások drámájában még mindig mondani kellene valamit. De mit lehet még mondani, ha a „lét pillanata” már felragyogott, hogy azonnal ki is oltsa önmagát?

Mit mond Emilia? Amit mi, nézők már régóta tudunk: elmondja a kendő hiteles történetét. Rettenetesen leteremti Othellót („Hülye vagy, mint a tők!”), és minden erővel, halála árán is bizonyítani akarja Desdemona ártatlanságát: „Ő szűz volt, s téged szeretett, / Kegyetlen mór! Kárhozzak el, ha nem; / *Szívem a számon*, így ha... így halok meg” (So come my soul to bliss, as I *speak true*; / so speaking as I think...) *Speak*,

⁵⁴³ Kardos fordításában: „Egy csókot adtam és megöltelek: / S e végső csókban múljak el veled”. Az első sor szó szerint: „Megcsókoltalak *mie-lőtt* megöltelek”.

true, think (beszél, igaz, gondol): Emilia, Jago hétköznapi felesége a darab „ismeretelméleti” kulcsszavait visszhangozza. Végre van valaki, aki ezekkel az oly sokszor hallott kifejezésekkel Desdemona mellett és nem ellene kíván tanúskodni. És minden, amit a komorna mond, „holtbiztos”: szavainak igazságán halála a pecsét. De van-e még ezeknek az „episztemológiai” kategóriáknak értékük? Jago már annyira lejáratta őket. Azt hiszem, itteni előfordulásuk éppen ezért fontos. Persze nem Othello számára; ő – egészen más módon, de hasonló „halálos bizonyossággal” – már mindezt rég tudja, ezért is hiszi el olyan elképesztő gyorsasággal, hogy Desdemona ártatlan.⁵⁴⁴ Emilia fenti szavai inkább a néző számára fontosak: hozzásegítenek bennünket ahhoz, hogy ezeknek a kategóriáknak (*beszél, igaz, gondol*) ismét hinni kezdjünk, hogy úgy érezzük: minden csalódásunk ellenére mégis van értékük. És mivel mi is tudjuk, hogy Desdemona ártatlan, Emilia „bizonyítási eljárása” a mi számunkra pontosan az ellenkező módon zajlik, mint ahogy ő adja elő: nekünk nem az ismeretelméleti kontextus szolgáltat bizonyítékot Desdemona ártatlansága mellett, hanem a mór feleségének tisztasága győz meg arról, hogy az ilyenfajta kategóriák mégis érvényesek. Az egyáltalán nem rendkívüli Emilia „nem-mindennapi” halálával aláhúzott tanúvallomása reményt kelthet bennünk, hogy talán valóban van olyan átlagos, hétköznapi kritérium, ami megbízható viszonyítási alap gondolataink, ítéleteink, tudásunk számára.

És mit mond a régi kritérium, Jago? Természetesen *semmit sem*: „Ne kérjétek. Tudjátok, amit tudtok. / E pillanattól fogva egy szavam sincs.” („Demand me nothing, what you know, you know, / From this time forth I never will speak word”).⁵⁴⁵ Jago utolsó megnyilatkozásában a darab szinte minden kulcsszava megtalálható: *demand, nothing, know, time, speak*,

⁵⁴⁴ Vö. Cavell (1987), 133.

⁵⁴⁵ Szó szerint: „Ne követeljétek tőlem semmit, amit tudtok, tudtok. Ettől az időtől kezdve soha nem fogok szót beszélni (kiejteni)”.

word. A zászlós hallgatása ironikusan visszautal a darab neki címzett első sorára: „Jago, egy szót se szólj”, és arra, amit rögtön válaszolt: „A mindenségit, hisz te meg se hallgatsz”. Mintha Jago epés gúnnyal azt mondaná: „na látjátok, az én ‘fecsegésem’ nélkül ugye nem is lett volna dráma; ha már a darab elején megfogadom Rodrigo tanácsát, ha már akkor hallgatok, vagy ti nem hallgattok meg, vagy ha Othello nem hallgat rám, akkor talán elkerülhető lett volna a tragédia.” Ugyanakkor Jago soraiból még a drámaíró „utolsó szava” is kihallatszik, aki határozottan rázza meg a fejét a „szerző intencióit” a „Jago-problémát” és a darab minden egyéb rejtélyét kutató néző, illetve olvasó előtt: „most már tudjátok, amit tudnotok kell, amit meg kellett mutatnom, megmutattam, ettől kezdve már magatoknak kell eligazodni.”

Próbáljunk meg eligazodni Jago szavain. A „Demand me nothing” talán még olyanféle többértelműségnek is felfogható, amivel Samuel Beckett *Godot*-ja kezdődik: „Nothing to be done.”⁵⁴⁶ Ez – Beckett virtuóz szójátékainak ismeretében⁵⁴⁷ – nemcsak úgy érthető: „nincs mit tenni”, hanem úgy is: „most a Semmit fogjuk itt előadni”. Mintha Shakespeare is így játszana itt velünk, mintha a zászlós dacos visszautasításán keresztül kibuktatná belőle, amit az „ontologikus olvasat” látott bele: a Senkiből csak a Semmit lehet kiharcolni. Ugyanakkor Jago „tautológiája”, a „what you know, you know” azt is implikálja, hogy még mindig „rejteget valami titkot”, hogy még mindig lehetne tudni valamit, de ezt nem hajlandó nekünk elárulni. Holott a tautológia inkább szó szerint igaz: a lét és tudás párharcában a zászlós valóban annyit és csak annyit mondott el, amennyit *tudni* lehet, a többit már Othellótól és Desdemonától „tudjuk”, mert az ő univerzumuk végső soron kívül esik Jago világán.

⁵⁴⁶ Beckett (1955, 1965), 9.

⁵⁴⁷ Ezekről kitűnő elemzést írt Stanley Cavell „*Ending the Waiting Game*” címmel. In: Cavell (1969, 1976), 115–162. A „Nothing to be done” ket-tős olvasata azonban Géher István eredeti ötlete, szóbeli közlés alapján.

És mit mond a dráma főhőse, Othello? Egyfelől azt: most már, ha tetszik, *bármit* mondhatunk. Ha Lodovicóval együtt megkérdézzük: „Ki tiszta voltál egykor, ó, Othello, / S egy átkozott dög hálójába estél, / Minek mondjalak?“, Othello így válaszol: „Aminek akarsz, / Tisztességes gyilkosnak, hogyha tetszik” (V. 2). Másfelől ennek éppen az ellenkezőjét: hogy még mindig fontos, mit beszélünk, még most is van értelme a szónak, még ilyen körülmények között is beszélni kell: „Ne még. Egy-két szót, mielőtt elindulsz” (V. 2).

Othello, miután „létbizonyosságát” e bizonyosságban elvesztette, elkezd sajátosan „nem létezni”; az őt kereső Lodovico elé ezekkel a szavakkal lép: „Othello volt az egykor; itt vagyok”. Előáll az a különös, „köztes állapot”, ami már a *Hamlet*ből is ismerős: a főszereplő egyszerre „van még” és „nincs már”, azaz nyilvánvalóvá válik a tragikus hős egyik legfőbb jellegzetessége, hogy neki egyszerre kell „lennie” és „nem lennie”, hogy ő egyszerre van a „létbén” és a „nemlétbén”. Másrészt az egyes szám harmadik személyű beszédmód azt is jelzi, hogy a mór ezekben az utolsó pillanatokban megpróbálja „kívülről nézni önmagát”, a sok ráaggatott név után most igyekszik meghatározni, kicsoda is tulajdonképpen, azaz kétségbeesett erőfeszítéssel törekszik léttel-teli és léttelenített lényét saját beszédével összetartani. Felsorakozik tehát a sok szerep: a becsületén esett foltot megtorló „becsületes gyilkos”: „Tisztességes gyilkosnak, [mondj] hogyha tetszik; / Mert tisztesség hajtott, nem gyűlölet”; a végre „révbe” érkezett középkorú férfi: „Én utam végén állok itt, a célnál, / Bolygó viortorlám végső réve ez”; a végzet áldozata: „Ki úr a sorsán?”; a mindenre képes férfi: „volt olyan napom, / Hogy e gyöngé karral és e jó acéllal / Hússzor akkora gáton vágtam útát, / Mint te vagy itt”; a mindenre képtelen férfi, jellegzetesen ismét harmadik személyben: „Nádszálat szögezz Othello szívének, / S ő meghátrál. Hová mehet Othello?”; a mennyet megjárta, de már a pokolba készülők elkárhozott lélek: „Az ítélet / Napján orcád a lelkeket a mennyből / A sátán elé veti”, „Kor-

bácsolj el, ördög, / Ettől az édes látomástól! / A szélbe szórj!
Pörkölj a kén parázsán! / Fürössz folyós tűz mély örvényein!";
az ördög karmaiban vergődő, lépre csalt „bolond”: „Ez ördög-
korcsot kérjétek meg itt, / Mért fonta úgy be testem-
lelkemet?”, „Ó, bolond, bolond!"; a Velencét húségesen szol-
gáló tábornok: „Tettem a közért egy s mást, tudva van”; Ve-
lence ellensége, a pogány, a közjük nem tartozó *idegen*:
„Aleppóban egyszer, / Mikor egy ádáz turbános török / A vá-
rost szidta s egy velenceit / Ütött, torkon-ragadtam a körül- /
Metélt kutyát s leszúrtam – így.” „Ki mint vad indus, eldobja
a gyöngyöt, / Mely országánál többet ér”, és természetesen az
örjöngésig féltékennyé tett szerető: „Olyannak fess, ki szerte-
len szeret, / S nem okosan; ki nem könnyen gyanakszik / De
ha igen, örjöngve dúl”. Mindezekről a szerepekről olyan méltó-
ságteljes, lassan hömpölygő, arányosan szerkesztett, lenyü-
göző retorikájú mondatokban hallunk, mint amilyenekkel a
velencei Tanácsot kápráztatta el annak idején. Akkor saját
történetével tett elsöprő hatást hallgatóira, most, utolsó mono-
lógjának legvégén is az életéből emel ki egy epizódot: kaland-
ját a pogány, turbános törökkel, akiben – mint ahogy az ugya-
nabban a pillanatban bekövetkező öngyilkosság jelzi – önma-
gát látja. De itt a váratlan, „retorikai fordulat” *szó és tett* ke-
gyetlenül groteszk egysége: Othello töre abban a pillanatban
sújt le önmagára, amikor kimondja a mindig a jelenre és min-
dig a közvetlen kontextusra utaló, „deiktikus” módhatározót:
így. A mór bemutatja, milyen az igazi „beszédaktus”, és még
egyszer rádöbrent arra, ami – legalábbis „nyelvfilozófiai”
szempontból – valóban a darab egyik legfontosabb és a jagói
„fecsegésen” sokszor demonstrált tanulsága: a szó veszélyes
fegyver, a beszéddel gyilkolni is lehet.

Ugyanakkor Othello nemcsak a szó, a „beszédcselekvés”
veszedelmes oldalát látja. Minden szörnyű tapasztalat ellenére
még mindig hisz a beszéd, az elbeszélés erejében. Eliot azt

gondolta:⁵⁴⁸ Othello itt megpróbálja „felvidítani” magát, mentéségek után kutat. Én sokkal fontosabbnak érzem, hogy *könyörög*: kérve kéri hallgatóságát, mondják el hiteles és igaz történetét: „Én csak arra kérlek, / Ha ezt a rémséget levélbe írod, / Olyannak fess le, amilyen vagyok; / Ne szépíts, ámde be se feketíts”.

Ezzel a beszéd értelmébe vetett bizalommal Gratiano azonnal szembeszegezi az anti-tézist: „All that is spoke is marr’d”. A mondat nemcsak Othello öngyilkosságára vonatkoztatva értelmezhető („hát hiába beszéltünk, mégis megtette”), ahogyan Kardos László fordítja („Hasztalan beszéltünk”), hanem, azt hiszem, a darab egészére is: „minden, ami kimondott szavá válik, tönkremegy, a nyelv mindent beszennyez”.

Melyik véleménynek higgyünk tehát? Erős-e a nyelv, vagy erőtlén? Meg tudjuk-e mondani, mikor gyilkos szerszám és mikor nem? Képes-e az ismereteinket a valóságnak megfelelően közölni, vagy félrevezet? Fel tudja-e mutatni a létezőt, vagy inkább elrejtje előlünk?

A Logosz: ismeret, tett, lét. A három együtt, és még így sem tökéletes. De ahogyan a tragikus hős teljessége, „tökéletessége” önnön végességének teljes és tökéletes átélésében és elismerésében rejlik, úgy kell nekünk is a nyelv „tökéletességét”, valódi teljességét felismernünk abban, hogy hányféle-képpen töredékes.

⁵⁴⁸ Eliot (1934), 213–214, I. I. rész, 290. jegyzetet is.

Bibliográfia

- Abbott, E. A. (1897). *A Shakespearian Grammar*. London: Macmillan.
- Adamik Tamás (1982). „Utószó” In: *Arisztotelész* (1982), 264–304.
- Adamson, Jane (1980). *Othello as tragedy: some problems of judgement and feeling*. Cambridge: University Press.
- Alexander, N. (1968). „Thomas Rhymer and *Othello*”. In: *Shakespeare Survey*, 21, 1968, 67–77.
- Allen, Ned B. (1968). „The two parts of *Othello*”. In: *Shakespeare Survey*, 21, 1968, 13–25.
- Altrichter, Ferenc (1972). *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat.
- András László (1955). „A Jago kérdés”. In *Filológiai Közlöny*, I. évf. 2. szám, Június, 1955, 163–176.
- Arisztotelész (1979). *Organon*. Szerk. és magyarázó jegyzetekkel ellátta Szalai Sándor. I. kötet. Budapest: Akadémiai.
- Aristotle (1926, 1982). Aristotle in Twenty-three Volumes. XIX. *The Nichomachean Ethics*. Transl. by H. Rackhan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd.
- Aristotle (1927, 1982). Aristotle in Twenty-three Volumes. XXIII. *The Poetics*. Transl. by W. Hamilton Fyfe. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd.
- Aristotle (1954). *Rhetoric*. Transl. by W. Rhys Roberts. New York: The Modern Library.
- Arisztotelész (1982). *Rétorika*. Ford.: a jegyzeteket és az utószót írta Adamik Tamás. Budapest: Gondolat.
- Augustinus (1982). *Vallomások*. Ford.: Városi István. Budapest: Gondolat.
- Austin, J. L. (1961). *Philosophical Papers*. Ed. by J. O. Urmson and G. J. Warnock. Oxford: Clarendon Press.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words?* Oxford: Clarendon Press.
- Austin, J. L. (1990). *Tetten ért szavak*. A Harvard Egyetemen 1955-ben tartott William James előadások. Ford.: Pléh Csaba. Budapest: Akadémiai.
- Baldwin, T. W. (1944). *William Shakespeare's Small Latine and Lesse Greeke*. Vol. I–II. Urbana: University of Illinois Press.

- Barton, Anne (1971). „Shakespeare and the Limits of Language”. In: *Shakespeare Survey*, 24, 1971, 19–30.
- Bayley, John (1981). *Shakespeare and Tragedy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Beckett, Samuel (1955, 1965). *Waiting for Godot*. London: Faber and Faber.
- Betegh Gábor (1989). *A fellobbanó tűz*. Kézirat, megjelenés alatt.
- Bethell, S. L. (1952), „Shakespeare’s Imagery: The Diabolic Images in *Othello*”. In *Shakespeare Survey*, 1952, 5, 81–92.
- Biblia* (1975). Magyar nyelvre fordította a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának Ószövetségi és Újszövetségi Bibliafordító Szakbizottsága, Budapest: a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
- Bodkin, Maud (1934). „The Hero and the Devil”. In: Lerner (ed.) (1963) 99–105.
- Borgmann, A. (1974). *The Philosophy of Language. Historical Foundations and Contemporary Issues*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Bradbrook, M. C. (1960). *Themes and Conventions of Elizabethan Tragedy*. Cambridge: University Press.
- Bradbrook, M. C. (1971). „Shakespeare the Jacobean Dramatist”. In: Muir–Schoenbaum (eds.) (1971), 141–156.
- Bradley, A. C. (1904). *Shakespearean Tragedy*. London: Macmillan.
- Brodwin, Leonora L. (1971). *Elizabethan Love Tragedy, 1587–1625*. New York: University Press.
- Brower, Reuben A. (1971). *Hero and Saint. Shakespeare and the Graeco-Roman Heroic Tradition*. Oxford: University Press.
- Brown, R.–Gilman, A. (1960). „Pronouns of Power and Solidarity”. In: Sebeok (ed.) (1960), 253–276.
- Brown, P.–Levinson, S. (1978). „Universals in language usage: politeness phenomena”. In: Goody (ed.) (1978), 56–289.
- Campbell, Lily B. (1961). *Shakespeare’s Tragic Heroes*. London: Methuen.
- Carnap, Rudolf (1972). „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”. In: Altrichter (1972).
- Cassirer, Ernst (1963). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. New York: Harper and Row.
- Cassirer, E.–Kristeller, P. O.–Randall, Jr., J. H. (eds.) (1948). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: University Press.
- Cavell, Stanley (1976). *Must We Mean What We Say?* Cambridge: University Press.

- Cavell, Stanley (1979). *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: University Press.
- Cavell, Stanley (1987). *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge: University Press.
- Cavell, Stanley (1988). *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley (1989). *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*. The 1987 Fredrick Ives Carpenter Lectures. Albuquerque, New Mexico: Living Batch Press.
- Cavell, Stanley (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*. The Carus Lectures, 1988. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley (1994). *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Cavell, Stanley (1995). *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. The Bucknell Lectures in Literary Theory. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Charlton, H. B. (1948). *Shakespearean Tragedy*. Cambridge: University Press.
- Cicero (1987). *Válogatott művei*. Válogatta és az utószót írta Havas László. Budapest: Európa.
- Clemen, Wolfgang (1951). *The Development of Shakespeare's Imagery*. London: Methuen.
- Coghill, Nevill (1965). *Shakespeare's Professional Skills*. Cambridge: University Press.
- Cole, P. (ed.) (1978). *Syntax and Semantics 9: Pragmatics*. New York: Academic Press.
- Cole, P. (ed.) (1981). *Radical Pragmatics*. New York: Academic Press.
- Cole, P.–Morgan, J. L. (eds.) (1975). *Syntax and Semantics. 3: Speech Acts*. New York: Academic Press.
- Coleridge, S. T. (1930). „Notes on Othello” In Raysor (ed.) (1930). Vol. I. 44–54.
- Cooper, David E. (1973). *Philosophy and the Nature of Language*. London: Longman.
- Copi, Irving M.–Gould, James A. (1985). *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Ford.: Bánki Dezső, Dajka Balázs stb. Budapest: Gondolat.

- Cornificius (1987). *A C. Herenniusnak ajánlott rétorika latinul és magyarul*. Ford., bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Adamik Tamás. Budapest: Akadémiai.
- Dean, Leonard F. (ed.) (1967). *Shakespeare: Modern Essays in Criticism*. Oxford: University Press.
- Descartes, René (1966). *Philosophical Writings*. Transl. and ed. by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach. London: Nelson.
- Donawerth, Jane (1984). *Shakespeare and the Sixteenth-Century Study of Language*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Doran, M. (1970). „Jago’s *If*-Conditional and Subjunctive in *Othello*”. In: Doran (1976), 63–91.
- Doran, M. (1976). *Shakespeare’s Dramatic Language*. Madison and London: University of Wisconsin Press.
- Edwards, Philip–Ewbank, Inga-Stina–Hunter, G. K. (eds.) (1980). *Shakespeare’s Styles*. Essays in honour of Kenneth Muir. Cambridge: University Press.
- Einstein, Albert (1965). „The Common Language of Science”. In: Hayden–Alworth (eds.) (1965).
- Eliot, T. S. (1934). „Shakespeare and the Stoicism of Seneca”. In: Ridler (ed.) (1962), 209–225.
- Eliot, T. S. (1972). *The Waste Land and Other Poems*. London: Faber and Faber.
- Ellrodt, Robert (1975). „Self-Consciousness in Montaigne and Shakespeare.” In: *Shakespeare Survey*. 28, 37–50.
- Elton, W. R. (1971). „Shakespeare and the Thought of His Age”. In: Muir–Schoenbaum (eds.) (1971), 180–198.
- Empson, William (1952). *The Structure of Complex Words*. London: Chatto and Windus.
- Evans, Ifor (1952). *The Language of Shakespeare’s Plays*. London: Methuen.
- Ewbank, Inga-Stina (1986). „Shakespeare and the arts of language”. In: Wells (ed.) (1986), 49–66.
- Fabiny Tibor (ed.) (1984). *Shakespeare and the Emblem. Studies in Renaissance Iconography and Iconology*. Szeged: JATE, Department of English.
- Fabiny Tibor (1984). „Literature and Emblems. New Aspects in Shakespeare-Studies”. In: Fabiny (ed.) (1984), 7–55.

- Fabiny Tibor (1988), „Lectori Salutem!” In Fabiny–Géher (szerk.) (1988), 5–7.
- Fabiny Tibor (szerk.) (1987). *A hermeneutika elmélete. Első rész. Ikonológia és műértelmezés 3*. Szeged: JATE. Összehasonlító Irodalom Tanszék.
- Fabiny Tibor–Géher, István (szerk.) (1988). *Új Magyar Shakespeare Tár I*. Budapest: Modern Filológiai Társaság.
- Fabiny Tibor–Pál, József–Szönyi, György Endre (1987). *A Reneszánsz szimbolizmus*. Ikonológia és műértelmezés 2. Szeged: JATE, Összehasonlító Irodalmi Tanszék.
- Fehér M. István (1984). *Martin Heidegger*. Budapest: Kossuth.
- Fercsik, János (1977). *A relativitáselmélet szemlélete*. Budapest: Magvető, „Gyorsuló idő” sorozat.
- Fiedler, Leslie, A. (1974). *The Stranger in Shakespeare*. St. Alban: Paladin.
- Floyd, Juliet (1991). „Wittgenstein on 2,2,2...: the Opening of Remarks on the Foundations of Mathematics”. In: *Synthese* 87: 143–180.
- Fluchère, Henry (1953). *Shakespeare*. Transl. by Guy Hamilton. London: Longmans.
- Frege, Gottlob (1980). *Logika, szemantika, matematika*. Szerk. Ruzsa Imre, Ford. Máté András. Budapest: Gondolat.
- Fremantle, Anne (ed.) (1984). *The Age of Belief. The Medieval Philosophers*. New York: New American Library, Meridian.
- Gadamer, Hans-Georg (1984). *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat.
- Gadamer, Hans-Georg (1988). „Előszó”. In Heidegger (1988), 7–30.
- Gardner, Helen (1956). „The Noble Moor”. British Academy Lecture. In: Wain (ed.) (1971), 147–168.
- Gardner, Helen (1968). „Othello: A Retrospect, 1900–67”. In: *Shakespeare Survey*, 21, 1968, 1–11.
- Géher István (1983). „Utószó”. In: Shakespeare (1983). 175–216.
- Géher István (1988a), „Shakespeare: Tükör” In: Fabiny–Géher (szerk.) (1988), 9–15.
- Géher István (1988b). „Shakespeare tragédiái” In: Shakespeare (1988), III. kötet, 1209–1219.
- Géher István (1993). *Shakespeare-olvasókönyv. Tükrképünk 37 darabban*. Második, javított kiadás. Budapest: Cserépfalvi.
- Gildon, Charles (1694). „Reflections on Rymer’s Short View of Tragedy” In: Halliday (ed.) (1963), 245.

- Goldfarb, Warren B. (1983). „I want you to bring me a slab: Remarks on the Opening Sections of the *Philosophical Investigations*”. In: *Synthese* 56, 265–282.
- Goldfarb, Warren (1992). „Wittgenstein on Understanding”. In: *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, 109–122.
- Goodman, Nelson (1946). „The Problem of Counterfactual Conditionals” In Linsky (ed.) (1952), 231–246.
- Goody, E. N. (ed.) (1978). *Questions of Politeness: Strategies in Social Interaction*. Cambridge: University Press.
- Granville-Barker, Harley (1930, 1958). *Prefaces to Shakespeare*. Vol. II. London: B. T. Batsford Ltd.
- Greenblatt, Stephen (1980). *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*. Chicago: University Press.
- Greene, Gayle (1981). „’But Words are Words’: Shakespeare’s Sense of Language in *Othello*”. In *Études Anglaises*, 34, 1981, 270–281.
- Grice, H. P. (1975). „Logic and conversation”. In: Cole–Morgan (eds.) (1975), 41–58.
- Grice, H. P. (1978). „Further notes on logic and conversation”. In: Cole (ed.) (1978), 113–128.
- Grice, H. P. (1981). „Presupposition and conversational implicature”. In: Cole (ed.) (1981), 183–198.
- Grice, Paul (1991). *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1962). *The History of Greek Philosophy*. Vol I. The Earlier Presocratics and the Phythagoreans. Cambridge at the University Press.
- Halliday, F. E. (ed.) (1963). *Shakespeare and his Critics*. New York: Schocken.
- Hawkes, Terence (1971). „Shakespeare’s Talking Animals”. In: *Shakespeare Survey*, 24, 1971, 47–54.
- Hayden, Donald E.–Alworth, E. Paul (eds.) (1965). *Classics in Semantics*. New York: Philosophical Library.
- Heidegger, Martin (1945). *Mi a metafizika?* Ford.: Zoltán József. Budapest.
- Heidegger, Martin (1947). *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den „Humanismus”*. Bern: Francke.
- Heidegger, Martin (1949). *Existence and Being*. Transl. and with an Introduction by Werner Brook. London: Vision Press.

- Heidegger, Martin (1956). *What Is Philosophy?* A Bi-lingual edition. Transl. by Jean T. Wilde and William Kluback. Schenectady, N. Y.: The New College and University Press.
- Heidegger, Martin (1959). *An Introduction to Metaphysics*. Transl. by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press.
- Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*. Transl. by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, Martin (1984). „Hölderlin és a költészet lényege”. In: Köpeczi (szerk.) (1984), 196–217.
- Heidegger, Martin (1988). *A műalkotás eredete*. Ford.: Bacsó Béla. Budapest: Európa.
- Heidegger, Martin (1989). *Lét és idő*. Ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergegy, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Gondolat.
- Heidegger, Martin (1995). *Bevezetés a metafizikába*. Ford.: Vajda Mihály. Budapest: Ikon Kiadó.
- Heidel, G. J. (1964). *Martin Heidegger and the Pre-Socratics*. Cambridge: University Press.
- Heilman, Robert B. (1956). *Magic in the Web. Action and Language in Othello*. Lexington: University of Kentucky Press.
- Heisenberg, Werner (1967). „Nyelv és valóság a modern fizikában”. In: *Válogatott tanulmányok*. 178–197. Budapest: Gondolat.
- Hérakleitos (1983). *Hérakleitos műzsái vagy a természetről*. (Pontos irányítás az élet célja felé). A fordítás a Stemma műhelyében készült, Kerényi Károly irányításával. A kötetet összeállította, a szöveget gondozta és az Utószót írta Steiger Kornél. Budapest: Helikon.
- Holloway, John (1961). *The Story of the Night. Studies in Shakespeare's Major Tragedies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Honigmann, E. A. J. (1976). *Shakespeare: Seven Tragedies. The dramatist's manipulation of response*. London: Macmillan.
- Howell, Wilbur Samuel (1956). *Logic and Rhetoric in England, 1500–1700*. Princeton: University Press.
- Hulme, Hilda M. (1962). *Explorations in Shakespeare's Language. Some Problems of Word Meaning in the Dramatic Text*. London: Longman.
- Hussey, S. S. (1982). *The Literary Language of Shakespeare*. London: Longman.
- Jenkins, Harold (ed.) (1982). *William Shakespeare: Hamlet*. The Arden Shakespeare. London: Methuen.

- Joseph, Sister Miriam (1947). *Shakespeare's Use of the Arts of Language*. New York: Academic Press.
- Kelemen, János (1977). *A nyelvfilozófia kérdései Descartes-tól Rousseau-ig*. Budapest: Kossuth és Akadémiai kiadók.
- Kempson, Ruth M. (1977). *Semantic Theory*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: University Press.
- Kernan, Alvin (1963a). „Introduction”. In: Kernan (ed.) (1963b), XXIII–XXXV.
- Kernan, Alvin (ed.) (1963b). *William Shakespeare: Othello*. Signet Classics. New York: New American Library.
- Kéry László (1959). *Shakespeare tragédiái*. Budapest: Gondolat.
- Kierkegaard, Sören (1982). *Sören Kierkegaard írásaiból*. Szerk.: Suki Béla, II. kiadás. *Félelem és rettegés*. Ford.: Dani Tivadar és Veress Miklós. Budapest: Gondolat.
- Knight, G. Wilson (1930). „The Othello Music” In: Ridler (ed.) (1962), 343–371.
- Knights, L. C. (1980). „Rhetoric and insincerity”. In: Edwards–Ewbank–Hunter (eds.) (1980), 1–8.
- Kott, Jan (1964). *Shakespeare Our Contemporary*. New York: Doubleday.
- Köpeczi Béla. (szerk.) (1984). *Az egzisztencializmus*. Budapest: Gondolat.
- Kövendi Dénes (1936). „A tűz metafizikája”. In: Hérakleitosz (1983), 12–23.
- Kripke, Saul (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kristeller, Paul Oskar (1979). *Renaissance Thought and its Sources*. Ed. by Michael Mooney. New York: Columbia University Press.
- Leavis, F. R. (1937). „Diabolic Intellect and the Noble Hero: or The Sentimentalist's Othello”. In: Wain (ed.) (1971), 123–146.
- Leech, Geoffrey (1974). *Semantics*. Harmondsworth: Penguin.
- Leech, Geoffrey (1983). *Principles of Pragmatics*. London and New York: Longman.
- Lerner, Laurence (ed.) (1963). *Shakespeare's Tragedies: an Anthology of Modern Criticism*. Harmondsworth: Penguin.
- Levinas, Emmanuel (1969). *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Transl. by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinson, Stephen C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: University Press.

- Linsky, Leonard (ed.) (1952). *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana: University of Illinois Press.
- Locke, John (1979). *Értekezés az emberi értelemről*. Ford.: Dienes Valéria. Második kiadás. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lyons, John (1977). *Semantics*. Vol. 1–2. Cambridge: University Press.
- Lyons, John (1981). *Language and Linguistics*. An Introduction. Cambridge: University Press.
- Lyons, John (ed.) (1987). *New Horizons in Linguistics: 2*. London and Harmondsworth: Penguin. Magee, Bryan (ed.) (1971). *Modern British Philosophy*. London: Secker and Warburg.
- Mahood, M. M. (1957). *Shakespeare's Wordplay*. London: Methuen.
- Mason, H. A. (1970). *Shakespeare's Tragedies of Love*. London: Chatto and Windus.
- McGee, Arthur (1964). „Othello's Motive for Murder”. In: *Shakespeare Quarterly*, 25, 1964, 47–51.
- Mehl, Dieter (1986). *Shakespeare's Tragedies*. An Introduction. Cambridge: University Press.
- Melchiori, Giorgio (1981). „The Rhetoric of Character Construction: ‘Othello’”. In: *Shakespeare Survey*, 34, 1981, 61–72.
- Minar, Edward H. (1991). „Wittgenstein and the ‘Contingency’ of Community”. In *Pacific Philosophical Quarterly*, 72, 203–234.
- Monk, Ray (1990). *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Jonathan Cape.
- Montaigne (1952). *The Essays of Michel Eyquem de Montaigne*. Transl. by Charles Cotton. Ed. by W. Carew Hazlitt. Chicago, London, Toronto: Encyclopaedia Britannica Inc.
- Muir, Kenneth (ed.) (1962). *William Shakespeare: Macbeth. The Arden Shakespeare*. London: Methuen.
- Muir, Kenneth (ed.) (1964). *William Shakespeare: King Lear. The Arden Shakespeare*. London: Methuen.
- Muir, Kenneth (1972). *Shakespeare's Tragic Sequence*. London: Hutchinson University Library.
- Muir, Kenneth–Schoenbaum, S. (eds.) (1971). *A New Companion to Shakespeare Studies*. Cambridge: University Press.
- Neumer Katalin (1989). „Utószó”. In: Wittgenstein (1989b), 191–274.
- Nyíri János Kristóf (1982). „Filozófia és nyelvkritika”. In: Telegdi–Szépe (szerk.) (1982), 65–74.
- Nyíri Kristóf (1983). *Ludwig Wittgenstein*. Budapest: Kossuth.

- Palmer, F. R. (1981). *Semantics*. Second edition. Cambridge: University Press.
- Palmer, Richard E. (1987a). „Hermeneuein–Hermeneia – ókori szavak használatának mai jelentősége” Ford.: Kállay Géza. In: Fabiny (szerk.) (1987), 71-99.
- Palmer, Richard E. (1987b). „A hermeneutika hat modern meghatározása. (Bibliai egzegézis, filológia, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Ricoeur)”. Ford.: Kállay Géza. In: Fabiny (1987), 101–118.
- Parker, Patricia (1985). „Shakespeare and rhetoric: „dilation” and „delation” in *Othello*”. In: Parker–Hartman (eds.) (1985), 54–74.
- Parker, Patricia–Hartman, Geoffrey (eds.) (1985). *Shakespeare and the Question of Theory*. London: Methuen.
- Parmenidész és Empedoklész (1985). *Töredékek*. Ford., jegyzetekkel ellátta, és a tanulmányokat írta Steiger Kornél. Budapest: Gondolat.
- Partridge, Eric (1955). *Shakespeare’s Bawdry. A Literary and Psychological Essay and a Comprehensive Glossary*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Passmore, John (1957, 1970). *A Hundred Years of Philosophy*. Harmondsworth: Penguin.
- Pauler, Ákos (1921). *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Pantheon Intézet, második, javított kiadás.
- Péter Ágnes (1996). *Roppant szívárvány*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Pitcher, George (ed.) (1964). *Truth*. New York, Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc.
- Platón (1984). *Platón Összes Művei*, I–III. kötet. Budapest: Európa, Bibliotheca Classica.
- Platts, Mark (1979). *Ways of Meaning. An Introduction to a Philosophy of Language*. London: Boston and Henley.
- Pléh Csaba–Terestyéni Tamás (szerk.) (1979). *Beszédaktus–Kommunikáció–Interakció. Szöveggyűjtemény*. Budapest: A Tömegkommunikációs Kutatóközpont kiadványa.
- Pólos László–Ruzsa Imre (1988). *Bevezetés a logikába*. Egyetemi jegyzet, Budapest: Tankönyvkiadó.
- Popper, Sir Karl (1971). „The Philosophy of Russell II”. (Discussion among Karl Popper, Peter Strawson and Geoffrey Warnock). In: Magee (ed.) (1971), 131–149.
- Porter, Joseph A. (1979). *The Drama of Speech Acts. Shakespeare’s Lancastrian Tetralogy*. Berkeley: University of California Press.

- Quine, W. V. O. (1953, 1961). *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quirk, Randolph (1971). „Shakespeare and the English Language”. In: Muir–Schoenbaum (eds.) (1971), 67–82.
- Raysor, Thomas Middleton (ed.) (1930). *Coleridge's Shakespearean Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ricoeur, Paul (1965). „A nyelvről, a szimbólumról és az interpretációról”. In: Fabiny (szerk.) (1987), 179–198.
- Ricoeur, Paul (1967). *The Symbolism of Evil*. Transl. by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press.
- Ricoeur, Paul (1977). *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. Transl. by Robert Czerny. Toronto: University Press.
- Ricoeur, Paul (1984). *Time and Narrative*. Vol. I. Transl. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (1985). *Time and Narrative* Vol. II. Transl. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ridler, Anne (ed.) (1962). *Shakespeare Criticism, 1919–1935*. London: Oxford, University Press.
- Ridley, M. R. (ed.) (1959, 1986). *William Shakespeare: Othello*. The Arden Shakespeare. London: Methuen.
- Ritschl, Dietrich (1986). *The Logic of Theology. A brief account of the relationship between basic concepts in theology*. Chicago: SCM Press, LTD.
- Rogers, Robert (1969). „Endopsychic Drama in *Othello*”. In: *Shakespeare Quarterly*, Vol. 20, 1969, 205-215.
- Rorty, Richard (1967). *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rosenberg, Marvin (1961). *The Masks of Othello*. Berkeley: University Press.
- Russell, Bertrand (1905). „A denotálásról” In: Copi–Gould (szerk.) (1985), 143–164.
- Russell, Bertrand (1912, 1959). *The Problems of Philosophy*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1956). *Logic and Knowledge. Essays, 1901–1950*. Ed. by Robert Charles Marsh. London: George Allen and Unwin Ltd és New York: The Macmillan Company.

- Russell, Bertrand (1959). *My Philosophical Development*. London: George Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand (1985). „Strawson úr a referálásról” In: Copi–Could (szerk.) (1985), 207–215.
- Ruzsa Imre (1984). *Klasszikus, modális és intenzionális logika*. Budapest: Akadémiai.
- Rymer, Thomas (1693). *A Short View of Tragedy*. In: Halliday (ed.) (1963), 244–245.
- Sanders, Norman (ed.) (1984). *The New Cambridge Shakespeare: Othello*. Cambridge: University Press.
- Saussure, Ferdinand de (1967). *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford.: B. Lőrinczy Éva. Budapest: Gondolat.
- Scragg, L. (1968). „Iago–Vice or Devil?” In *Shakespeare Survey*, 21, 1968, 53–65.
- Seaman, John E. (1968). „Othello’s Pearl” In *Shakespeare Quarterley*, Vol. 19, 1968, 81–85.
- Searle, John R. (1969). *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge: University Press.
- Searle, John (ed.) (1971). *The Philosophy of Language*. Oxford: University Press.
- Searle, John R. (1979a). *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: University Press.
- Searle, John (1979b). „Austin a lokúció és illokúció aktusokról” In: Pléh–Terestyéni (szerk.) (1979), 50–68.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: University Press.
- Sebeok, T. A. (ed.) (1960). *Style in Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Seneca (1980). *Vigasztalások és Erkölcsi levelek*. Ford., az utószót és a jegyzeteket írta Révay József és Kurcz Ágnes. Budapest: Európa.
- Shaaber, M. A. (1971). „Shakespeare Criticism: Dryden to Bradley” In: Muir–Schoenbaum (eds.) (1971), 239–248.
- Shaffer, Elinor S. (1968). „Iago’s Malignity Motivated: Coleridge’s Unpublished ‘Opus Magnum’”, In *Shakespeare Quarterley*, Vol. 19, 1968, 195–205.
- Shakespeare, William (1983). *Othello*. Ford.: Kardos László. Budapest: RTV–Minerva, Európa.

- Shakespeare, William (1988). *Shakespeare Összes Drámái*. III. kötet. A kísérő tanulmányokat Géher István írta. Budapest: Európa.
- Shanker, Sidney (1975). *Shakespeare and the Uses of Ideology*. The Hague: Mouton.
- Shaw, Catherine M. (1980). „»Dangerous Conceits Are in Their Nature Poisons«. The Language of *Othello*”. In *University of Toronto Quarterly*, 49, 1980, 304–319.
- Spivack, B. (1958). *Shakespeare and the Allegory of Evil*. New York: Academic Press.
- Spurgeon, Caroline F. E. (1958). *Shakespeare's Imagery and What It Tells Us*. Boston: Beacon Press.
- Stampe, Dennis W. (1975). „Meaning and Truth in the Theory of Speech Acts”. In Cole–Morgan (eds.) (1975), 1–39.
- Stoll, Elmer Edgar (1944). „Source and Motive in *Macbeth and Othello*”. In: Dean (ed.) (1967), 317–328.
- Strawson, Frederick Peter (1950). „A referálásról”. In Copi–Gould (1985), 167–206.
- Strawson, P. F. (1964). „Truth”. In Pitcher (1964). 32–53.
- Suki Béla (1976). *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései*. Budapest: Gondolat.
- Szabó G. Zoltán–Szörényi László (1988). *Kis magyar retorika*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Szabolcsi Anna (1984). „A performatívok szemantikája”. In: Szépe (szerk.) (1984), 281–290.
- Szépe György (szerk.) (1984). *Általános Nyelvészeti Tanulmányok, XV*. Budapest: Akadémiai.
- Szőnyi György Endre (1987). „Vizuális elemek Shakespeare művészetében”. In: Fabiny–Pál–Szőnyi (szerk.) (1987), 87–124.
- Szőnyi György Endre (1988). „Az 'új historizmus' és a mai amerikai Shakespeare-kutatás”. In: Fabiny–Géher (szerk.) (1988), 55–71.
- Takács Ferenc (szerk.) (1978). *T. S. Eliot versei*. Budapest: Európa.
- Telegdi Zsigmond (1977). *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Telegdi Zsigmond–Szépe, György (szerk.) (1981). *Általános Nyelvészeti Tanulmányok XIII. A nyelvről való gondolkodás története*. Budapest: Akadémiai.
- Telegdi Zsigmond–Szépe, György (szerk.) (1982). *Általános Nyelvészeti Tanulmányok XIV. Újabb nyelvészeti témák*. Budapest: Akadémiai.

- Trousdale, Marion (1982). *Shakespeare and the Rhetoricians*. London: Scholar Press.
- Urmson, J. O. (1967). „J. L. Austin”. In: Rorty (1967), 231–235.
- Vajda Mihály (szerk.) (1984). *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest: Gondolat.
- Vekkerdi László (1981). „Az absztrakt filozófia és a nyelv. (Tudománytörténeti és kritikai megjegyzések)”. In: Telegdi–Szépe (szerk.) (1981).
- Vickers, Brian (1971). „Shakespeare’s Use of Rhetoric”. In: Muir–Schoenbaum (eds.) (1971), 83–98.
- Vickers, Brian (1988). *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.
- Vickers, Brian (1993). *Appropriating Shakespeare. Contemporary Critical Quarrels*. New Haven and London: Yale University Press.
- Wain, John (ed.) (1971). *Shakespeare: ‘Othello’*. A Case-book. London: Macmillan.
- Wall, John N. (1979). „Shakespeare’s Aural Art: The Metaphor of the Ear in *Othello*”. In *Shakespeare Quarterly*, Vol. 30. No. 3. 1979, 358–366.
- Warnock, Geoffrey (1971a). The Philosophy of Russell II. (Discussion among Karl Popper, Peter Strawson and Geoffrey Warnock). In: Magee (ed.) (1971), 131–149.
- Warnock, Geoffrey (1971b). „The Philosophies of Moore and Austin”. In: Magee (ed.) (1971), 83–99.
- Wells, Stanley (1971). „Shakespeare Criticism since Bradley”. In: Muir–Schoenbaum (eds.) (1971), 249–261.
- Wells, Stanley (ed.) (1986). *The Cambridge Companion to Shakespeare Studies*. Cambridge: University Press.
- Wilson, John Dover (ed.) (1957). *The Works of Shakespeare: Othello*. Cambridge: University Press.
- Wine, Martin L. (1984). *Othello: Text and Performance*. London: Macmillan.
- Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Transl. by C. K. Ogden. London: Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (1958). *Philosophical Investigations*. Transl. by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Transl. by D. F. Pears and B. F. McGuiness. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (1984). *Werkausgabe*. Band I. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Wittgenstein, Ludwig (1989a). *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford.: Márkus György. Második javított kiadás. Hermész könyvek. Budapest: Akadémiai.
- Wittgenstein, Ludwig (1989b). *A bizonyosságról*. Ford.: Neumer Katalin. Budapest: Európa.
- Wittgenstein, Ludwig (1992). *Filozófiai vizsgálódások*. Ford.: Neumer Katalin. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Wittgenstein, Ludwig (1993). *Philosophical Occasions*. James C. Klagge–Alfred Nordmann (eds.). Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Zsilka János (1982). *De Constructione. Történet és állapot egysége a nyelvben*. Budapest: Akadémiai.
- Zsilka János (1987). *Tautologikus egységek a nyelvben*. Budapest: Akadémiai.
- Zsilka János (1988). *Szintaxis*. Budapest: Tankönyvkiadó.

Tartalom

I.	
„Kezdetben volt a logosz”	7
A nyelv vizsgálatának három lehetséges módja	12
A nyelv ismeretelméleti (episztemológiai) felfogása	13
A nyelv erkölcsi (etikai) szempontú felfogása	26
A nyelv lételméleti (ontológiai) felfogása	56
Shakespeare-kritika, módszer és <i>Othello</i>	81
II.	
Tudás, tett, lét, lehet	103
Jago belépője	112
Othello belépője	136
Othello a nagytanács előtt	145
A nagy megkísértés	165
Othello és Desdemona	211
Bibliográfia	225