

## Hallhatatlanság - változatok a játékra

BALOGH BRIGITTA

„Ne állj te magad az útba,  
s ne zavad össze,  
ami téged magadat érint.”  
(Agoston)<sup>1</sup>

### Párbeszéd és monológ

Ha egy szöveget, mely két másik szövegről szól, megpróbálunk a párbeszéd és a monológ kategóriáival leírni, furcsa játéknak lehetünk tanúi. A játék szereplőiként *kizárólag a három szöveget* meghatározva először is az tűnik fel, hogy ebben a játékban egyetlen egy szereplő *van jelen*. Csakhogy ez az egy a másik kettő párbeszédének eredménye (egyébként nem szólhatna róluk). Mármost hol történik meg a párbeszéd? A két párbeszédbe *bocsátkozó* szöveg: két monológ. A párbeszédbe *bocsátkozás* pillanatában is legfeljebb két összeillesztett (vagy összevágott) monológról beszélhetünk. Ahol viszont a párbeszéd *megvalósul*, az is csak egy monológ: a jelenlévő szövegé.

Furcsa fattyú ez a jelenlévő szöveg. Például ez is itt: nem elég, hogy lassan nem tudja megkülönböztetni magában, mi az, ami párbeszédbe *bocsátkozik* benne, és mi az, ami a párbeszéd *megvalósulásából* született (és ezért identitászavarai vannak; úgy érzi, nincs joga egyedi létezőnek tekinteni magát), nem elég, hogy létre lett hívva, és hogy a párbeszéd-monológ játék színtere, de ráadásul az, amiről végső soron szól, nem más, mint az egyediség és annak megkérdőjelezése, a létrehívás és létrehívottság – az ittlét, ha úgy tetszik – kockázata, továbbá a párbeszéd-monológ játék – nem csak szöveg-szereplőkre alkalmazva. És persze szól ez a szöveg Kunderáról és Heideggerről is – pontosabban, hogy

<sup>1</sup> Augustinus: *Confessiones*, XI. könyv.

Az idézett mondat az Augustinus-mű egy, Heidegger által „Az idő fogalma” című előadásban parafrazált részletéből való. (M. Heidegger: *Az idő fogalma*, Kossuth, Bp., 1992)

Balogh Brigitta

Kunderához egészen hűek legyünk, leginkább kettejük szövegeiről: a *Halhatatlanság* című regényről, illetve *Az idő fogalma* című rekonstruált előadásról.

A kérdés, hogy a fattyú története – az ittléte – íródásának története-e avagy a világalépéséé, hűen példázza – mint a későbbiekben kiderül – minden más, „ittléte” létező létező esetét is: világalépése tekintetében nincsenek illúziói saját egyedisége felől, belső történetében viszont eljátssza azt, amit úgy nevezhetnénk, hogy *az egyediség csele*.

## A csel

„Az én énem nem attól  
más, mint az önöké,  
hogy mit gondol.  
Emberből sok van,  
gondolatból kevés:  
mindnyájan hozzátéve  
ugyanazt gondoljuk,  
és a gondolatokat  
kölcsonösen átadjuk  
vagy kölcsönadjuk  
egymásnak, esetleg lopjuk  
egymástól. Ha azonban  
valaki a lábamra tapos,  
a fájdalmat csak én  
érezem.”

(Kundera)<sup>2</sup>

Amikor a szöveggel kapcsolatban az egyediség csele említésre került, közvetve elhangzott a kijelentés, hogy a szöveg a saját „ittléte” éli. Az egyediség csele által tehát olyan sémát alkalmaztunk a szövegre, amely elsősorban a saját „ittléte” jellemzi. „Ittléte” pedig – Heidegger ittlét-definíciójából kiindulva – azt a létezőt értjük, amelyet emberi életként ismerünk és amelyre reflektálunk.<sup>3</sup>

Az „ittléte” tehát eljátssza egy játékot, amelyet *az egyediség cselének* neveztünk. Ahhoz, hogy ezt a játékot saját „ittléte” vonatkozásában le tudjuk írni, a fejezet mottójaként megjelenő Kundera-idézet első mondatát használhatjuk kiindulásként. A mondatnak („Az én énem nem attól más...”) a többi mondatra való vonatkozásait kiiktatva „Az én énem más” formához jutunk.

<sup>2</sup> Milan Kundera: *Halhatatlanság*, Európa, Bp., 1995, 273. o.

<sup>3</sup> A kifejezés nem teljesen pontos. Pontatlanságának okára a későbbiekben még visszatérünk.

És attól függően, hogy benne a hangsúlyt az alanyra, illetve az állítmányra helyezzük-e (*az én énem* más, illetve az *én énem más*), megkapjuk „az egyediség cselének” nevezett játék két tényezőjét: azt, *amit* az „ittlét” eljátszik, azaz az egyediséget, illetve azt, *ami-vel* eljátssza, azaz az ént.

Kezdjük talán azzal, amit a mondat állít – márpedig azt állítja, hogy az egyediség létezik, hogy az én igenis egyedi létező lehet, amennyiben nem az általa gondolt gondolatokkal, hanem az általa érzett érzetekkel határozzuk meg. Csakhogy az érv, amit Kundera az érző én egyediségének alátámasztására felhoz (ne feledjük, mindvégig az egyediségen van a hangsúly), nem túl meggyőző. Hiába számol le az ember gondolatai egyediségébe vetett hitével, ha azután rögtön érzetei egyediségének tételezésébe menekül. Márpedig, ha a gondolatok általánosságának (általánosság a nem-egyediség értelmében) elméletét azzal támasztjuk alá, hogy „mindannyian hozzávetőleg ugyanazt gondoljuk, és a gondolatokat kölcsönösen átadjuk vagy kölcsönadjuk egymásnak, esetleg lopjuk egymástól”, az egyediség érzetekkel való megalapozásához egyszerűen nem lehet elégséges alap az, hogy „a fájdalmat csak én érzem”. Nem ellensúlyozza-e eléggé az érzetek egyediségének dogmáját az, hogy ha valaki a lábamra tapos, ugyanazt a fájdalmat érzem, amit Kundera úr, ha a lábára taposnak?

Az „a fájdalmat csak én érzem” kijelentésnek az „emberből sok van, gondolatból kevés” kijelentéssel való szembeállítását még valamit figyelmen kívül hagy: ugyanis, bármennyire átveszem is őket, a gondolataim bizonyos értelemben éppúgy belém vannak zárva (hiszen mégiscsak én gondolom őket), mint például a fájdalmak, vagy – általánosabban – az érzetek. Ami a gondolat bezártságát valamelyest feloldja, az a közlés lehetősége, azaz annak az átadási folyamatnak a folytatása, melynek során én magam is az illető gondolathoz jutottam. Csakhogy: a gondolat közlésének a feltétele, hogy az, *akivel* a gondolatot közlik, szintén elgondolja azt. A gondolat átvételekor egyrészt – az elgondolás kényszerén keresztül – a gondolatnak való alávetettség nyilvánul meg, másrészt viszont – mivel az elgondolás az egyszerű átvételen kívül ugyanakkor értelmezést is feltételez – egyúttal annak alakítása is.

Ezzel szemben az érzet készként jön – hangsúlyozom, *jön*, mert *ézetként* való átadását vagy közvetítését nem közlésnek, hanem okozásnak hívjuk. Az érzet *mint* érzet nem elég, hogy készként van jelen (amennyiben jelen van), de értelmezést sem tesz szükségessé.

Összegezve tehát: az érzet *magunkbazárt* („csak én érzem”), ugyanakkor *egységes* (ugyanazt érezzük), a gondolat *áramló* (átvesszük és továbbadjuk), ugyanakkor *alakított*, (értelmezzük, tehát *bizonyos formában* jelentkezik a miénkként). Ilyenformán az egyediség és az általánosság mind az érzetek, mind a gondolatok tekintetében olyannyira kiegyenlítődik egymással, hogy valóban csak az „ittlét” cseleként értelmezhető a szituáció, amelyben egyikük, nevezetesen az egyediség (*amit* tehát az „ittlét” eljátszik), aránytalanul előtérbe kerül.

Mármost mi teszi lehetővé az egyediség aránytalan előtérbe kerülését? Természetesen az, *amivel* az „ittlét” az egyediséget eljátszza, vagyis kiinduló mondatunk alanya: az én, pontosabban „az énem”.

„Az én” és „az énem” között körülbelül annyi a különbség, mint „az ember” és énköztem. Az énről tett megállapítások az emberről szólnak, a rólam tettek pedig – értelemszerűen – rólam. „Az én” visszavezethető az általános én-érzetig, amely – ha már érzet – nagy valószínűséggel mindannyiunknál ugyanaz. Ami – gondolatmenetünk szempontjából feltételesen – egyedivé teszi, az – akárcsak érzeteink esetében – *mi magunk*, „ittlétünk” története – az, amit egyszerűen „az életünk”-nek nevezünk.

„Én”-ről beszélve tehát nem csoda, hogy nem tudunk elvonatkoztatni magunktól – ez lehet az oka annak, hogy én és egyediség fogalma bennünk olyannyira összefonódik egymással. És itt adjuk át a szót Kunderának.

„Énünk egyedülállóságát kétféle módszerrel fejleszthetjük: a hozzáadás és a kivonás módszerével. Ágnes mindazt kivonja énjéből, ami külsőleges és kölcsönzött, hogy így közeledjen saját valódi lényegéhez (vállalva a kockázatot, hogy a kivonás végén a nulla leselkedik rá). Laura módszere homlokegyenest ellenkező: hogy énje láthatóbb, felfoghatóbb, megragadhatóbb, testesebb legyen a számára, újabb és újabb tulajdonságokat ad hozzá, melyekkel igyekszik azonosulni, azzal a kockázattal, hogy a hozzáadott tulajdonságok mögött elvesz énjének lényege.”<sup>4</sup>

Rekonstruáljuk, mi is történik itt: először is *az egyediség csele*. Nevezetesen az én keresni kezdi saját egyediségét, azaz megpróbálja azt önmaga számára megragadhatóvá tenni. A kétféle módszer, amit Kundera leír, viszont gyökeresen különbözik egymástól: az egyik *feltételezi* az én egyediségét, a másik pedig *próbára teszi* azt. A kérdőjelektől szegélyezett két út, amely Ágnes esetében a nulla, Laura esetében pedig egyáltalán nem

<sup>4</sup> Kundera, id. mű, 139. o.

egyedi vonások káosza felé vezet, annyiban különbözik egymástól, hogy az, amit mindkettő célul tűz ki, az egyik számára már *eleve kérdéses* volt: ennyiben lehet esélye arra, amit „az egyediség cselének kicselezéseként” tudnánk megjelölni.

Ezzel pedig elérkeztünk a csel kicselezéséhez. Ennek egyik válfaját már láttuk – ez tehát Ágnes esete, aki úgy játssza végig a csel, hogy közben megpróbálja végig cselnek tekinteni. A csel kicselezésének másik válfaja pedig magának a cselnek az alapjait rombolja szét. Erre hozom fel példának – még ha kissé önkényesen is – Heidegger, pontosabban az ittlét autenticitásáról adott meghatározását, mely szerint az ittlét autenticitása annak legvégső lehetőségében ragadható meg. A „legvégső lehetőség” itt annak a lehetőségnek a beteljesülését jelöli, amely az ittlét számára saját elmúlásával szembehelyezkedve és önmagát elmúlásával szemben meghatározva a végtelen sok lehetőség közül egyetlenként adott.

Lehet persze vitatkozni azon, hogy Heidegger itt az én egyediségéről beszél-e. Nos, „az én” egyediségéről semmiképpen sem, viszont igenis beszél az ittlét egyediségéről, amely ittlét pedig „én vagyok”-ként határozza meg magát. Módszerének hatalmas előnye Kundera Ágnesével szemben, hogy eleve kihagyja - terminológiájának köszönhetően nagyon elegánsan – a játékból azokat a felhangokat, amelyeket az ittlétnek „az én” kategóriájával való összemosása jelentene. A csel ügyszólván „kívülről” cselezi ki.

### **Tükör által homályosan**

*„De mikor eljő a teljesség, a rész szerint való eltöröltetik.”*

*„Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről-színre; most rész szerint van bennem az ismeret, akkor pedig úgy ismerek majd, a mint én is megismertettem”*

(I Kor 13:9, 12)

Itt az ideje, hogy egy szóról, melyet eddig egy bizonyos értelemben használtunk, végleg levegyük az idézőjelek bilincseit, visszatérvén így ahhoz az értelemhez, melyet megalkotója szánt neki. Az „ittlét”-ről van szó, amelyből tehát most végleg levonjuk a reflektálás és a reflektáltság tényezőjét, megkapva így az eredeti heideggeri definíciót: „Ittléten azt a létezőt értjük a maga létében,

amelyet emberi életként ismerünk”. E létező egyik fő jellemzője, hogy *világban-való-lét*.

És ha már az ittlét, a valóság és a világ fogalmaival szándékozunk eljátszozni, vonjuk be a játékba Kunderát is, átvéve tőle a *világ* metaforikus, de a célnak éppen megfelelő meghatározását: „A világon a valóságnak azt a részét értem, amely válaszol hívásunkra (még ha csak alig hallható visszhanggal is), és amelynek hívását mi is halljuk.”

Ezt a világot – adhatjuk át a szót újra Heideggernek – gondozzuk, vagyis teszünk-veszünk, *bánunk* vele: nála időzünk. Az ittlét a világban bukkan fel önmaga számára, a világban, amivel dolga, amihez köze van. Ez az önmaga számára való felbukkanás pedig a *hangoltságban* megy végbe: a világ mindennapiságában az ittlét hangolva találja önmagát önmagánál.

*Az ittlét önmagát hangolva találja önmagánál – ittlét az alany, ittlét a határozó és ittlét a tárgy – az ittlétben az ittlét az egyetlen, amivel és ami számára bármi is végbemegy. Nincs én<sup>5</sup>, nincs ember, nincs reflektáló tudat. Mintha az ittlét elég lenne önmagának.*

És itt meg kell állnunk egy pillanatra. Az egyediség cseléről szólva használtuk az idézőjelbe tett „ittlét” terminusát, amelyet úgy határoztunk meg, mint olyan, heideggeri értelemben vett ittlétet, melyhez hozzácsaptuk a reflektálás és a reflektáltság tényezőjét. Csakhogy: reflektálhatunk-e egyáltalán az ittlétre, azaz: csinálhatunk-e az ittlétből „ittlét”-et?

Ittléten azt a létezőt értjük *a maga létében* – mondja Heidegger. Az, amiről itt szó van, az ittlét önmagában, úgy, ahogy önmaga számára van, a maga valóságában. Egészen nyilvánvaló, hogy ez a megszorítás kizárja az ittlét reflektálhatóságát (azaz megragadhatóságát), hiszen a reflexió értelmezést is jelent<sup>6</sup>, az értelmezett létező (jelen esetben az ittlét) pedig már nem önmaga.

Mit neveztünk akkor „ittlét”-nek? Mégiscsak valami olyasmit, ami reflexiót enged meg – elvégre az énen keresztül játssza el az

<sup>5</sup> Nincs én a reflektáló tudat értelmében. Ezzel együtt „az ittlét számára az én vagyok *mindenkorisága* meghatározó. Éppoly elsődlegesen, miként az ittlét világban-való-lét, egyúttal az én ittlétem is. Az ittlét *mindenkor sajátom – és mint sajátom: mindenkori.*” (*Az idő fogalma*, 35. o.)

<sup>6</sup> Értelmezést is jelent, azaz értelmezést *feltételez*. Lásd két bekezdéssel később a reflexió és az előzetes értelmezés, illetve világ és valóság kapcsolatát. (Eszerint az, amivel a reflexió során kapcsolatba kerülök, nem a reflexió tárgya maga, hanem a tárgy általam történő előzetes értelmezése. Vö. „A valóság jellegzetessége ugyanis, hogy a tudattal soha nem érintkezhet *valóságként*, csak *világként*.”)

egyediség cselét, ugyanakkor már pusztán az én fogalma is valamiféle reflektáltságot feltételez. Mire reflektálunk, amikor azt hisszük, hogy az ittlétre (az életre, ha úgy tetszik) reflektálunk?

A válasz leírásához – stratégiai megfontolásokból, ahogy Derrida mondaná – világ és valóság kategóriáihoz folyamodhatunk. Ha az ittlétet valóságként (önmagában létező létezőként, de mondjunk inkább reflektálhatatlan létezőt, az sokkal világosabban írja le a helyzetet) tételezzük, akkor az, amire egyáltalán reflektálhatunk, ennek a valóságnak valamiféle előzetes értelmezése, azaz olyasmi, ami nem tudatosan, úgyszólván „nélkülünk” születik és alakul. Ha „hívás” alatt nem tudati cselekvést értünk, nyugodtan folyamodhatunk Kundera világ-definíciójához, mondván: csak *szaját világom* az, amire reflektálhatok; az ittlét lényegéhez tartozik, hogy *ittlétként* megragadhatatlan.<sup>7</sup>

Időzzünk el még egy kicsit a „valóság”-nál. A valóság tételezése egyúttal valamely transzcendencia tételezése (függetlenül attól, hogy az, mint Kunderánál, a világot *magába foglaló*, vagy azt pusztán *meghaladó* létezőként jelenik meg). A valóság jellegzetessége ugyanis, hogy a tudattal soha nem érintkezhet *valóságként*, csak *világként*. Ezzel eddig semmiféle probléma nem volna, ha a megismerő tudat berendezkedéséből, illetve a megismerés természetéből<sup>8</sup> nem fakadna egy igen kaján és kajánságában kivédhetetlen kérdés, amely – kivédhetetlensége folytán és kajánságával szoros összefüggésben – bármikor, bármilyen összefüggésben képes feltenni önmagát, és amelyet egyik közkeletű változatában „mi van, ha mégsem?” formában írhatnánk fel.<sup>9</sup> Jóllehet szórványosan jelentkezik, gyér előfordulását erőteljesen ellensúlyozza, hogy, mint már említettük, bármikor jelentkezhet – mintegy nosztalgikus vágyként, mely arra a valóságra irányul, amelyről lassan magunk is elhittük, hogy – az egyetlen ésszerű lehetőséget követve – réges-rég lemondunk róla.

Ezen a ponton jó lesz megállnunk. Ellenkező esetben a „mi van, ha mégsem?” kérdés kaján játéka képes odáig elvinni, hogy már pusztán az „igen” és a „nem” használata alapján is a valóságnak a köznapokban való állandó feltételezését kezdjük el kimutatni. Előbb azonban még egy megjegyzés: a „valóság” fedőnévű

<sup>7</sup> „Az ittlét mint létező nem bizonyítható, még csak fel sem mutatható. Az ittléthez való elsődleges viszony nem a szemlélés, hanem az – ‘*azt lenni*’.” (*Az idő fogalma*, 35. o.)

<sup>8</sup> Megintcsak stratégiai megfontolások visznek rá arra, hogy körülhatárolatlan jelentésű fogalmakkal és dogmatikus árnyalatú kijelentésekkel dobálózzak.

<sup>9</sup> Valaha, amikor még szokás volt hinni, kételkedésnek hívták. Na de hol maradna a kajánsága, ha nem akkor jelentkezne, amikor az egyedül érvényes valóság létének feltételezésétől már elszoktunk?

transzcendencia egyetlen esetben képes semlegesíteni a „mi van, ha mégsem?” kajánságát: akkor, ha a kérdező tudat megnyugszik<sup>10</sup> abban, hogy létezik egy tudat, amelynek világa maga a valóság. De ez már egy másik történet.

Úgy rémlik, mintha az imént Isten neve hangzott volna fel nagyon távolról és futólag. Ez pedig újabb játékra ad ürügyet. Van ugyanis egynéhány tér, ahol az ember istent játszhat. Például a regény, ahol az író (és közvetve az olvasó) világokat működtet úgy, hogy közben ő játszhatja el a valóságot tudó tudat szerepét. Kérdéses – de ha jobban tetszik, használhatjuk a „kiváltságos” kifejezést is – marad viszont az epizód szerepe ebben a regényvalóságban (melyet, ha már valóságként tételezzük, szeretnénk egyúttal egészen is tekinteni). És ezzel elérkeztünk Kundera regényének egy másik kulcstémájához, az epizód kérdéséhez.

Az epizód Kundera definíciója szerint olyan történés, amely nem idéz elő semmilyen következményt a történetben, amelybe úgymond „belecsöppent”. Lényege, hogy hordozza a történet *lehetőségét* (azaz, amíg a cselekmény tart, minden epizódnak megvan a lehetősége arra, hogy egyszer csak értelmet nyerjen a cselekmény szempontjából), de csak addig marad epizód, amíg ez a lehetőség nem valósul meg.

Mielőtt azonban rátérnénk arra, miért is problematikus az epizód státusa a regényen belül, térjünk ki Kundera egyik furcsa megjegyzésére, miszerint az élet csupa epizódból áll. Kundera annyi engedményt sem tesz, mint Camus, aki azért megjegyzi, hogy „az egészet” egy visszanező pillantás mégiscsak egységbe fogja, és azt sem veszi figyelembe, amit Heidegger az ittlét autenticitásáról mond, hogy t.i. az (mármint az ittlét) nem más, mint *egyetlen lehetőség* végigvitele – s mint ilyen, egy *történet*. Végülis mind Camus, mind Heidegger egy áttekintő és egységbe fogó tudatra apellál (amelyet a visszatekintés mindkettőjüknél meghatározó jelentőségű mozzanata feltételez), és ez a tény az, amely megengedi, hogy Kundera merész kijelentésére mégiscsak találjunk valamiféle magyarázatot – akkor is, ha ez bizonyos szempontból nyilvánvaló és szemérmetlen belemagyarázás. Így hangzik: amikor az epizód a történetbe illeszkedik, értelmet nyer. Márpedig az élet, mely tudvalevőleg reflektálhatatlan, nem nyit te-

<sup>10</sup> „Megnyugszik” – azzal a veszéllyel, hogy megnyugodott tudatként megszűnik kérdező tudat lenni. De persze már az is megnyugtató, hogy van egy *lehetőség*, amely a „mi van, ha mégsem?” kajánságát egyáltalán semlegesítheti.



ret semmiféle értelemadásnak.<sup>11</sup> Vagyis *önmagukban értelmetlen* történésekből, epizódokból áll.

És akkor vegyük fel végre a fonalat: az epizód regénybeli státusáról volt szó. A legegyszerűbb, ha Kundera regényénél maradunk. Abban például mindazok a mozzanatok, amelyek kezdetben epizódként tűnnek fel, előbb-utóbb beilleszkednek a regény képviselte valóság történetébe (s történik mindez egy olyan írónál, aki a felszínen lelkesen harcol az epizód jogaiért). Egyetlen epizód van, amely a regény egészét tekintve valóban epizód marad: Rubens, a festő története. (Épp ezért tartja az író a cselekménynek ezt a szálát a számára legkedvesebbnek. Egyébként az sem elhanyagolandó tényező, hogy a regényben szereplő egyetlen igazi epizód voltaképpen egy *történet*.) És ez az egyetlen, szinte mutatóba maradt epizód lesz az, ami jelzi a regény valóság-voltának tulajdonképpeni kérdésességét: eldolgozatlan szálként meghagy egy *be nem teljesedett lehetőséget*, azaz valami olyat, ami a végtelen számú lehetőség birodalma felé mutatva *túlmutat* a regény határain.

Amikor úgy rémlett, mintha Isten neve hangzott volna fel a távolból, épp egy olyan tudatról volt szó, melynek világa a valóság, íme egy – az epizód problémájának a segítségével talált – adalék ehhez a valósághoz: a valóság egyértelműségének (annak tehát, hogy ne maradjon benne olyan mozzanat, amely valamely rajta túl elhelyezkedő területre utalna) feltétele az lenne, hogy benne minden lehetőség megvalósuljon. (Mert minden végig-nem-vitt lehetőség annak a jele, hogy amit valóságnak hittünk, az tulajdonképpen *világ*.) Ezek szerint pedig a valóságot gondoló tudat értelemszerűen a mindent-gondoló<sup>12</sup> tudat lenne.

<sup>11</sup> Hangsúlyoznám: *nem* az élet értelmetlenségéről beszélünk. Inkább arról, hogy ha az életnek értelme van, akkor annak az életen (mint heideggeri értelemben vett ittléten) *kívül* kell lennie. (Vö.: Wittgenstein: a világ értelmének „a világon kívül kell lennie” – *Tractatus*, 6.41)

<sup>12</sup> A következtetés levonásakor az egyszerűség kedvéért átugrottunk néhány lépcsőfokot. Tehát: ha el is jutunk minden lehetőség beteljesedésének „valóságáig”, abban megint *kifelé* mutat valami, és pedig afelé a tartomány felé, amely *az eddig fel sem merült lehetőségeket* látszik rejtani. Egyszóval vagy meghajolunk a regressus ad infinitum legyőzhetetlensége előtt, vagy az abszolútum feltételezéséhez folyamodunk a mindent-gondoló tudat feltételezése által. Ez a mindent-gondoló tudat önmagát igazolná oly módon, hogy a kifelémutatás lehetősége elől éppen a „minden” szó értelme által zárna el az utat. (Még egy kis kajánság: a „minden” tartománya sem foglalhat magában *minden* lehetőséget – az önmagán való túlmutatás lehetőségét például nem. Persze, hogy ezáltal rögtön túlmutat önmagán.)

### Hallhatatlanság

„... a mint én is megismertetem”

(I. Kor 13, 12)

„Az ittlét mint világban-való-lét egyúttal egymással-való-lét, másokkal való lét is: annyi, mint másokkal megosztani ugyanazt a világot, egymással találkozni, egymással lenni az egymásért lenni módján. Am ez az ittlét egyúttal annyi is, mint meglenni mások számára - ti. úgy, ahogy egy kő létezik, melynek nincs világa, s nem is gondozza azt.”<sup>13</sup>

Az eddigiekben (elvégre Kunderától indultunk) a világ fogalmát úgy kezeltük, mint ami az egyes embertől függ. Ezzel szemben Heideggernél „másokkal megosztott világ”-gal találkozunk. Az ellentmondás azonban látszólagos: a két – kettőnek látszó – világfogalom nagyon jól megfér az embernek az ittlétben meglévő összetett helyzetével, amely azon a tényen alapul, hogy az ember egyszerre *valaki* és *akárki* (vagy, a heideggeri keményebb terminológiával élve, *senki*):

„Amennyiben az ittlét olyan létező, amely én vagyok, s egyúttal egymással-való-létként határozódik meg, úgy az én ittlétem többnyire és átlagosan nem én magam vagyok, hanem mások; másokkal vagyok, és a mások éppúgy megint másokkal. A mindennapiságban senki sem önmaga. Hogy micso-da ő, és miként van – az épp a senki: egyik sem és mégis mindannyian együtt. Mindannyiukra az jellemző, hogy nem önmaguk. Ez a senki, mely minket magunkat a mindennapiságban él: ‘az-ember’ [Das Man].”<sup>14</sup>

Az „az-ember” és az „én vagyok”-ként tétéleződő, az ittlétet megélt ember szimbiózisa a zoón politikon meghatározottságának képletét adja: „Az ittlét értelmezését átlagosan a mindennapiság uralja: az, amit az ember az ittlétről és az emberi életről áthagyományozott módon tud – az-embertől, a tradíci-

<sup>13</sup> M. Heidegger: *Az idő fogalma*, 34. o.

<sup>14</sup> U.o., 35. o.

ótól.”<sup>15</sup> Csakhogy ez a kulturális háttértől, tradíciótól, egyszóval „az-embertől” meghatározott mindennapiság nem más, mint „az a létező, amelyben az ‘én vagyok’ lehetősége rejlik” – az „én vagyok”-é, amely „az-ember” mindennapiságához hozzáteszi a maga mindenkoriságát.

„A világ ittlétének alapmódja, mely ittlétet egymással közösen megosztanak: **a beszélés** (Sprechen). A beszélés, a beszéd teljességét tekintve: önmagunkat **kifejező**, valamely mássikkal valamiről folytatott beszéd. (...) Abban, amiként az ittlét a maga világában arról a módról beszél, ahogy világával tesz-vesz, már egyúttal az **ittlét önértelmezése** is vele együtt van adva.”<sup>16</sup>

A beszélés tehát egyszerre adott mint az egymással-a-világban-lét meghatározó tényezője, mint az ittlét önértelmezése, és mint kommunikáció. Mint az egymással-a-világban-lét alapja lehetővé teszi annak a „mindenki”-ként és „senki”-ként egyaránt felfogható „az-ember”-nek a működését, amely valójában csak a beszélés egy bizonyos módjaként ragadható meg. De nemcsak a mindennapiság ittlétének önértelmezését adja, hanem a mindenkoriság „én vagyok”-ját is: a beszélés által az ittlét mind a mindenkoriság, mind a mindennapiság szintjén „*azt mondja ki, hogy mindenkor miként érti, minek tekinti magát*”. Egyébként épp azért nevezhető a beszélés az ittlét önértelmezésének, mert, bár valamiféleképpen vonatkozik az ittlétre, annak részeként, mintegy részcsелеkvéseként teszi azt.

Tulajdonképpen a beszélés az, ami összeköti az ittlétet az „ittlét”-tel, hiszen a beszélés aktusán kívül magát a beszédet is tartalmazza – azt a beszédet, amely eszköze, sőt elengedhetetlen feltétele ugyan a reflexiónak, a maga teljességében mégis állandóan megugrik a reflexió elől. Mert: 1. mindig maradnak (sőt, állandóan képződnek<sup>17</sup>) benne reflektálatlan szintek; 2. a beszédre való reflektálás is feltételezi azt az előzetes értelmezést, amelyről az ittlét reflektálhatatlansága kapcsán már szó volt. Vagyis nem a beszédre, hanem a beszéd értelmezésére reflektálunk.

Utoljára maradt a beszélés legalapvetőbb funkciója, mely a másik kettőt (hogy ti. a beszélés az egymással-a-világban-lét meg-

<sup>15</sup> U.o., 36. o.

<sup>16</sup> U.o., 35. o.

<sup>17</sup> A reflektálatlan szintek állandó képződését csak *utólag* érthetjük meg, tehát akkor, amikor már felfedeztük őket, egyszersmind előzetes reflektálatlanságukat. A reflektálatlan szintek úgyszólván haláluk pillanatában teremtődnek. Vö.: Derrida *différance*-a (J. Derrida: *Az el-különböződés*, in: Szöveg és interpretáció, Cserépfalvi, szerk. Bacsó Béla)

határozó tényezője, illetve az ittlét önértelmezése) egyáltalán lehetővé teszi: az, hogy a beszélés kommunikálás – a megnyilatkozás („*önmagunkat kifejező*”), a kapcsolatteremtés („*valamilyen másikkal*”) és a megragadás („*valamiről*”) értelmében. Amint a beszélés kategóriáját a kevésbé tág „beszéd”-del helyettesítjük be, a kapcsolatteremtés szintjén tettenérhetővé válik az a játék, amelyet „hallhatatlanság”-nak nevezhetünk el.

Azt hiszem, megkockáztatható az a kijelentés, hogy az emberi kapcsolatok alapvetően kétszemélyesek. Addig beszélhetünk emberi kapcsolatról, amíg az két „én vagyok”-ként tételeződő ember viszonyaként jelentkezik. Amit nem úgy kell elképzelni, mintha az embernek állandóan át kellene szállnia egyik kétszemélyes csónakból a másikba. Mindössze arról van szó, hogy minden kommunikáció – a csoportos kommunikáció is, ha van ilyen – addig nevezhető kommunikációnak, amíg visszavezethető a párbeszédre, ami értelemszerűen – mint már elhangzott – két „én vagyok” viszonyaként határozható meg.

Ha nem ez a felállás valósul meg, akkor az, ami az állítólagos kommunikációban az „én vagyok” mellett részt vesz, nem más, mint „az-ember”, „a senki”. Márpedig „az-ember”-rel nem lehet kommunikálni. „Az-ember”-t nem érdekli az „én vagyok”, úgyszólván nem is tud róla.

Végülis az ittlétben vagy az „én vagyok”-ként tételeződő másik emberrel kerülök kapcsolatba, vagy „az-ember”-rel. Más alternatíva nincs. Mint láttuk, „az-ember”-rel a kommunikálás szempontjából nincs mit kezdeni. Marad tehát a párbeszéd. Ennek kapcsán pedig végre tényleg rátérhetünk arra, amit a „hallhatatlanság” játéknak hívunk, és ami nem más, mint a párbeszéd-monológ játék egyik válfaja.

Lényege: a párbeszéd-viszony a viszonyulás szintjén *én-te* viszonyként van jelen, az értelmezés szintjén pedig *én-ő* viszonyként. (Nem is beszélve a lehető legobjektívebb változatról, ahol viszont *ő-ő* az ideális felállás.) Ebben, habár voltaképpen két, önmagát „én vagyok”-ként tételező létező kerül kapcsolatba egymással, mégsem a *te* (vagy az *ő*) „én *vagyok*”-ként tételeződő önmaga érintkezik *velem*, hanem annak általam való *értelmezése*. A felek önmagukban „*hallhatatlanok*” a másik számára. Mindennek pedig az a magyarázata, hogy „*a másik ittlétével sohasem rendelkezem eredeti módon, az ittléttel bírás egyedül adekvát módján: a másikat **lenni** én sosem tudom*”.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Heidegger, id. mű, 38. o.

S hogy mindegyik miért érdemes „játék” címen annyi szót vesztegetni? Mert a kommunikálás értelmezésének a szintjén a kommunikálásnak pontosan azok a jellegzetességei „ugranak meg” előlünk, melyek egyébiránt magát a kommunikálást *jelentik*: nevezetesen a megnyilatkozás, a kapcsolatba kerülés és a megragadás.

Különben a „hallhatatlanság” a kommunikálás szempontjából nem baj. Elvégre ez az, ami az „ittlélet” létező létező identitását biztosítja. (Amikor is az identitás biztosítóka alatt a különbözőséget, esetünkben az elkülöníthetőséget, az össze-nem-olvadást értjük.) Annak is alapfeltétele tehát, hogy a „kommunikáció” szó egyáltalán jelentéssel bírjon.

„Hallhatatlan” önmagunk az *egymással-való-létben* a másik számára képként van jelen: ez az, amit Kundera szereplői olyan nehezen tudnak elfogadni. *„Hiába mondják nekem a filozófusok, hogy mindegy, mit gondol rólam a világ, hogy csak az számít, ami vagyok. (...) Amíg emberekkel élek együtt, csak az számít, aminek az emberek tartanak.”*<sup>19</sup> Itt megint annak lehetünk tanúi, hogyan kerül az érem egyik oldala aránytalanul előtérbe a másikkal szemben. Úgy tűnhet, ez a szemlélet azt rója fel az életnek ellenünk elkövetett bűnként, hogy kapcsolataink nem valami „eredendő” „közösségben” valósulnak meg, hanem igenis értelmezést igényelnek.

Végső soron valóban azt is rója fel. Csakhogy az érem egyik oldalának előtérbe kerülését bőségesen igazolja a kor – korunk – légköre, amelynek ábrázolását Kundera egyik céljának tartja, s amely egyre kedvezőbb életteret nyújt azon jelenség burjánzásának, amelyet Kundera úgy ír le, hogy „az embertől elválik a képe”. Persze ez nem mentség arra, hogy a saját képük önmaguk feletti eluralkodásán kesergő szereplők valahogy figyelmen kívül hagyják, hogy az, ahogyan önmagukat – most „a mások szemében tükröződő kép”-től elvonatkoztatva – ismerik, végső soron éppen olyan kép, mint a többi. *Önkép*. Magunk számára is csak képként vagyunk jelen – miközben ez a „magunk” az ittlét számunkra átláthatatlan régióiba költözik előlünk. Így aztán az sem elvetendő lehetőség, hogy még önképünk is csak a képünk számára van meg.

Értelmezhetetlennek lenni és állandóan értelmezettnek lenni – valahol ez lehet a kulcsa annak, hogy Kundera alapmondatai közül kettő, „Az ember nem más, mint önmaga képe”, illetve „Az ember sohasem azonos a képével”, egyaránt igaz. (Indítványoz-

<sup>19</sup> Kundera: id. mű, 176–177. o.

nám, hogy saját lelki békénk érdekében ne vigyük tovább a játéknak ezt a fonálát. A következő lépés ugyanis a két kijelentés összehasonlásából az a tétel lenne, miszerint nem vagyunk azonosak azzal, amik vagyunk.)

Végül egy utolsó visszatérés – s szövegünk itt válik hasonlatossá ahhoz a bizonyos saját farkába harapó kígyóhoz – a fejezetünk kezdő Heidegger-passzusát záró másfél mondathoz. Az ittlét tehát „*egymással lenni az egymásért lenni módján*”, egyszersmind „*meglenni mások számára - ti. úgy, ahogy egy kő létezik, amelynek nincs világa, s nem is gondolja azt.*”

Kérdésünk ezek után a következő: mennyiben lehet mindegyik befolyással az, amit Kundera *Grund-nak* nevez, s ami nem más, mint – Heideggerre lefordítva – valamely bennünk meglévő és egymással-a-világban-létünk mikéntjét meghatározó alap, mely meghatározó szerepe által egyszersmind ok is: „*Legesleghelül mindnyájunkban van egy ilyen ok, egy ilyen Grund, amely cselekedeteink állandó előidézője, talaj, amiből sorsunk nő ki.*”<sup>20</sup>

A *Grund* tehát legelőször is azt biztosítaná, hogy az „egymással lenni az egymásért lenni módján” során a másikra figyelve (ami azt jelenti: soha meg nem feledkezve róla, hogy a másik „én vagyok”-ként tételeződő létező) egyáltalán legyen *mire* figyelni. Mert mi másról beszélne Kundera, amikor a *Grundot* „*sorsunk esszenciáját tartalmazó kód*”-nak nevezi, ha nem az én, illetve a másik „én vagyok”-ként való tételeződésének *mikéntjéről*, amely engem, illetve a másikat *jelent*. A *Grund* továbbá azáltal is belejátszik az „egymással lenni az egymásért lenni módján” megvalósulásába, hogy a „hallhatatlan” kommunikáló feleket kiszakítja „hallhatatlanságukból”. A *Grund* ugyanis *kifejezhető*. Önmagában nem ragadható ugyan meg, de *metafora formájában felírható*. („*A költői kép közvetítése nélkül nem értheted meg.*”) Ezáltal tökéletesen átveszi, egyszersmind ki is játssza az ittlét és az értelmezés kapcsolatának játékszabályait.

A „meglenni mások számára” pontosan a *Grund* figyelmen kívül hagyását jelenti. „Kőként” meglenni a másik számára anynyi, mint „én vagyok”-ként tételeződő létezőként elfelejtődni („nincs világa, s nem is gondolja azt”). Persze a „meglenni mások számára” nem „meglenni az-ember számára”-t jelent. Az-ember nem mások, hanem a *senki*. Az-ember számára sem „én vagyok”-ként, sem kő módjára nem vagyunk meg. Ami a másik

<sup>20</sup> U.o., 321. o.

„én vagyok”-ként-tételeződő-létező-voltát el szokta felejteni, az pontosan az „én vagyok”-ként tételeződő létező.

Időnként pusztá eszközzé („kövé”) válni elkerülhetetlen. Még akkor is, ha amúgy esetleg be akarjuk tartani a kanti kategorikus imperatívuszt. De lényegesnek tartom: Heidegger nem azt emeli ki, hogy mások akár dologként is meglehetnének számunkra, hanem azt, hogy, bármit is teszünk, én *magam* dologként is megvagyok mások számára. (Ez az, amikor nem létezem, nem *vagyok*, hanem *megvagyok*.) Ennek elfogadása a záloga annak, hogy az, amit „az egyediség cselé”-nek nevezünk (és ami hajlamos világgunkat egyre inkább velünk magunkkal kitölteni), ittlétünkben ne váljon túlságosan uralkodóvá.

### Könnyűség

„– És mi lesz az új regényed címe?

– A lét elviselhetetlen könnyűsége.

– De hiszen, ha jól emlékszem, azt már valaki megírta!

– Én. De akkor rossz címet választottam. Ez a cím annak a regénynek jár, amit most írok.”<sup>21</sup>

(Kundera)

A „Hallhatatlanság” egyik szereplője, Paul, a műalkotások tökéletességéről beszélve megjegyzi, hogy ő nem bizonyos művek tökéletességét, hanem tökéletességük *fontosságát* vitatja. Azt hiszem, ez a megjegyzés lehetne a mottója annak, ahogy Kundera a könnyűség fogalmát értelmezi. Eszerint könnyűség alatt valami fontosságának a tagadását értjük.

Valamilyen szinten a regény legtöbb szereplője érzékeny a probléma iránt – kivéve talán Laurát. Az ő gondolatvilágát annyira betöltik saját érzései és reményei, egyszóval önmaga, a saját élete, hogy a könnyűség gondolata iránti fogékonyságot – vagyis bizonyos dolgok fontosságának megkérdőjelezését – tagadás-ként, ijesztőként és elvetendőként értelmezi.

Itt van viszont Ágnes, Paul és Avenarius professzor – három gyönyörű példája a könnyűség iránti érzék három különböző formájának.

<sup>21</sup> Kundera, id mű, 322. o.

Ágnes a saját életében mestere a könnyűségnek. Jellemző módon már rég lemondott arról, hogy korával és embereivel bármiféle közösséget vállaljon: régebben érdekelte őt politikájuk, művészetük mondja az író, szereplője nevében királyi távolságot tartva a „többiek”-től, végül megadja Ágnes hozzáállásának alapképletét: „nem szolidáris az emberiséggel.”

Az csak a jéghegy csúcsa, hogy Ágnes valahol elveszíti a „többiekkel” való kapcsolat fontosságát. De hát közben a saját életén belül is ez történik vele. Nincs érzéke a múlandóság iránt, pontosabban az iránt, hogy a múlandóságot *mint* múlandóságot észrevegye – hogy tehát azt valaminek az elvesztéseként fogja fel. Egész egyszerűen a *folyamatos elmúlás állapotában* él – ezért tudja megrémíteni, ha életének egy szép, de *elmúlásra szánt* percét a fényképész „megörökíti”, azaz erőszakosan visszatartja, „kiszakítja az idő sodrából”. (Közben az is megvilágosodik az olvasó számára, hogyan lehet a könnyűség – elviselhetetlen: azért, ha az önkényes és görcsös – Ágnes legalábbis annak érzi – fontossá-tétellel erőszakot követnek el rajta.) És ezért csodálkozik Ágnes őszintén, amikor a húga azt kéri tőle számon, hogy-e maga után valamit a világban.

Ágnes az, aki „nem dől be” az élet úgynevezett „nagy problémáinak”. Önmagának se. Talán mert nem szeret igazán senkit – vetődik fel benne. Tévedés ne essék, valamilyen szinten „sokan fontosak számára”, de nincs olyan ember (pontosabban volt egy, de már meghalt), aki *fontossá tehetné számára az életet*. Hát akkor, hogy ne fárasztaná húga komédiázása, aki boldogan megragad minden alkalmat – amúgy teljesen őszintén – arra, hogy *saját magát* fontossá tegye. „Fáradtság” lehetne Ágnes életének kulcsszava – egy olyan ember kulcsszava, akit fáraszt mások tekintete, de a saját arca is, aki már csak magányra (nem önmagába húzódozó, szenvedő magányra, hanem békés, prózai, *fizikai* egyedüllétre) vágyik, és aki csak egy feltétellel tud bármit is fontosnak elfogadni: ha az nem hangsúlyozza saját fontosságát.

A könnyűséghez való érzék meglehetősen tudathasadásos esete a Paulé, Ágnes férjéé. Paul például megalkotja annak ideológiáját, hogyan válik uralkodóvá a „léhaság”, a dolgok könnyenvétele Európa kultúrájában, viszont magánéletében teljesen vak „a dolgok könnyűvé válásának” szempontjából. Ennek következménye- és jutalmaképpen végülis eljátszhatja Laurával – őszintén és boldogan – a Nagy Egymásratalálást.<sup>22)</sup>

<sup>22</sup> Mondom, *végülis*. Egy ideig ugyanis valami „dupla vakság” védi meg attól, hogy fogékonyá váljon önmaga Laura szemében tükröződő fontosságára. Ebben az időszakban azért nem „esik áldozatul” (a kifejezés persze nagyon erős,



Aztán meg itt van Avenarius professzor, akinek a világhoz való viszonyát szintén egyedi módon határozza meg a könnyűség. Adjuk át a szót Kunderának: „És ekkor megértettem Avenariust: ha nem tudjuk elismerni a magát fontosnak tartó világ fontosságát, ha ezen a világon belül nevetésünk nem talál visszhangra, csak egyet tehetünk: egységnek tekintjük a világot, és játék tárgyává változtatjuk: játékot csinálunk belőle. Avenarius játszik, és a fontosságot nélkülöző világban számára csak a játék a fontos. De tudja, hogy ezzel senkit se nevettet meg.”<sup>23</sup>

De hát utóvégre miért is olyan nagy szó az, amit nagy könnyűsége „könnyűség” címszó alatt sűrítünk itt össze? A választ – azaz Kundera választát – felváltva mondja el a könyvben Paul és maga az író: a „könnyűség”-re azért érdemes egyáltalán szót vesztegetni, mert Európában állítólag nincs hagyománya. Még pontosabban: a romantikából eredeztethető európai hagyomány épphogy a nagyon-nagyon fontosnak kikiáltott, mindenképp fölé emelt eszmék, megvalósítások és alkotások kultuszára épült – a tünetcsoport alapján pedig Kundera a *hipertrófiás lélek* terminus technicusával adja meg a jó öreg Európa körképét: „Ami az emberek öklét magasba lendíti, ami puskát ad a kezükbe, ami közös harcra indítja őket igazságos és igazságtalan eszmékért, az nem az ész, hanem a kórosan megnagyobbodott lélek. E hipertrófiás lélek a benzín, amely nélkül nem forognának a történelem kerekei, Európa pedig lustán heverne a fűben, és az égen vonuló felhőket bámulná.”<sup>24</sup> A kórosan megnagyobbodott lélek kultuszának légköre az, ami a halhatatlanság vágyát értelemmel tölti meg – ez veszi rá az embereket arra, hogy „halhatatlanságuk intézőjének” tekintsék magukat, ez eredményezi az „önmagunkon való túllépés” mániáját, amely éppúgy meghatározza Bettina von Arnim életét, mint Párizsban élő kései utódját, Lauráét.

Paul bekövetkezni látja napjainkban a kórosan megnagyobbodott lélek kultuszának kimúlását. Ezért aztán lelkesen üdvözli,

valójában nincs itt szó áldozatról, csupán a könnyűség iránti *tulajdonképpen* érzéketlenségről) saját vakságának, mert még ahhoz is vak, hogy a helyzetet felismerje. Nem tudom megállni, hogy a szituáció érzékeltetésére ne hívjam segítségül Kundera mesteri hasonlatát:

„Képzelmek el a következő jelenetet: A kislány odamegy a kislátnak. Vetkőzni kezd, és azt mondja: – Doktor úr, vizsgáljon meg engem. – A kislány pedig így szól: – De kislány! Hiszen én nem vagyok doktor! Pontosan így viselkedett Paul.”

<sup>23</sup> u.o., 461.o.

<sup>24</sup> u.o., 287. o.

hogy „az emberek már manapság sem a koncerttermekből ismerik Beethoven *Kilencedik szimfóniá*-ját, hanem az Örömóda négy taktusából, amelyet naponta hallanak a ‘Bella’ illatszerreklám kísérőzenéjeként.” És egyáltalán: lelkesen üdvözi a „léhaság” korszakát, amely végre meggyógyítja a tévelygő Európát: „*A léhaság erélyes fogyókúra. A dolgok elvesztik értelmük kilencven százalékát, és könnyűek lesznek. Az ilyen súlytalan légkörben megszűnik a fanatizmus.*”<sup>25</sup>

Paulnak valahogy nem tűnik fel, hogy az ilyen „súlytalan” légkörben nem csak a fanatizmus szűnik meg, de mindenfajta mérlegelés is. És azt sem veszi számításba, hogy annak a bizonyos hipertrófiás léleknek a hagyománya még benne magában is túl mélyen gyökerezik, semhogy könnyedén túlléphetne rajta (lásd önnön magánéletét). Ráadásul, a helyzetet bonyolítandó, az író időnként megjegyzi, hogy Paul mindezt nem is gondolja teljesen komolyan. De ez már egy másik írói játék része; egy olyan írói játéké, melyet így nevezhetnénk: a könnyűség „programjának” a regényben való megvalósítása.

Nos, Kundera tényleg megvalósítja ezt a programot – éspedig általában akkor, amikor épp a könnyűség a téma.<sup>26</sup> Például: a második rész tizedik fejezetében Goethe – jóval halála után – végleg leszámol a halhatatlanság illúziójával: ráébred annak nevetségességére. És amikor már úgy tűnne, hogy Goethét „mellbevágta” a felfedezése, Kundera az egészet elüti azzal, hogy „de a következő pillanatban elfelejtette” az egészet, mivel „öreg és fáradt volt, az emlékezete pedig rosszul szolgált.”<sup>27</sup> Ugyanez a csel érvényesül annak a kávéházi vitának a végén is, melyben Paul kifejti Európáról és kultúrájáról vallott nézeteit: az ember éppen mérlegelni kezdené a kimerítő kultúrfilozofikus okfejtést, amikor jön Kundera, és pletykálni kezd arról, hogy a vitatkozó felek tulajdonképpen nem is gondolták végig, amit elszántan vé-

<sup>25</sup> u.o., 167. o.

<sup>26</sup> Az, hogy az autógumikat lelkesen kiszurkáló Avenarius professzornak mellelleg „pazar Mercedesese” van, olcsó húzás ehhez képest.

<sup>27</sup> Megesik, hogy Kundera el is rontja az ilyen „írói cseleket”. Ez olyankor történik, ha túlságosan végig akarja vinni a szálakat, miáltal persze a gondolatmenet kissé szájbarágósra sikeredik. Ott van például Goethe és Hemingway egyik túlvilági beszélgetése. Goethe elmondja „ifjú barátjának”, hogy végleg leszámolt a halhatatlanság illúziójával, közben pedig végig azon fáradozik, hogy *kedvező kép maradjon róla a másik emlékezetében*. A „hiba” ott csúszik be, amikor Hemingway figyelmezteti is az egyébként nyilvánvaló önellentmondásra. Mire Goethe: „Ne csináljon magából hülyét, Ernest (...). Jól tudja, hogy mi most csak egy regényíró frivol fantáziájának szüleményei vagyunk, aki olyasmiket mondat velünk, amit valószínűleg sohasem mondanánk.”

denek, mindössze saját pozíciójukat próbálják biztosítani a jelenlevő társaság tagjai előtt.

### Demiurgoszok

„A másikat lenni én so-  
sem tudom.”

(Heidegger)

Megesik, hogy egy kérdés bizonyos szövegekörnyezetben *válaszként* van jelen. Vagyis, bár a kérdést magát explicite fel sem teszik, mégiscsak ő az, ami a szöveget magát összetartja. A Kunderánál megjelenő – illetve meg-nem-jelenő – egyik ilyen kérdés a következő: miért szeretjük az életrajzokat?

Az egyik lehetséges – a regényben az egyetlen – válasz természetesen a regény fő-fő ideológusától, Paultól származik. Paul Hemingway életrajzával példálózik – lássuk hát a jelenséget először Hemingway szemszögéből: „– Tudja, Johann,” – panaszkodik az író a túlvilágon Goethének – „engem szintén egyfolytában vádolnak. Ahelyett, hogy olvsnák a könyveimet, most rólam írnak könyveket. Arról, hogy nem szerettem a feleségeimet. Hogy nem törődtem eleget a fiammal. Hogy szájon vágtam egy kritikust. Hogy hazudtam. (...) Hogy bosszantottam az anyukámat.” Majd, Goethe válaszára, miszerint *ez* a halhatatlanság, így fakad ki: „Ha a halhatatlanság örök ítélkezés, akkor legyen az ítélkezésnél egy tisztességes bíró. Nem pedig egy elemi iskolai, korlátolt tanítónő, nádpálcával a kezében.”

Amit pedig Paul kifejt, az pontosan a „korlátolt tanítónő nádpálcával a kezében” álláspontja: „Végre ki kellett egyszer hangosan mondani, hogy Hemingwayről olvasni ezerszer szórakoztatóbb és tanulságosabb, mint Hemingwayt olvasni. Fel kellett mutatni, hogy Hemingway műve csupán Hemingway rejtjelezett élete, és ez az élet ugyanolyan nyomorúságos és jelentéktelen volt, mint mindannyiunké.”

Hogy az egész mögött alapjában véve mi rejlik, azt a legjobban talán Goethe egyik álma példázza, amelyet Hemingwaynek mesél el a túlvilágon. Álmában a költő éppen bábjáték formájában adja elő Faustját, amikor hirtelen észreveszi, hogy a nézőter teljesen üres. Nem érti a dolgot; végül hátrafordulva döbbenet észleli, hogy a nézősereg a színpalak mögött ülve *őt magát* figyeli: „Én pedig rádöbbenem, hogy a Faustom őket egyáltalán nem érdekli, és a színház, amit látni akarnak, nem a színpadon mozgató bábsereg, hanem én magam! Nem Faust, hanem Goethe!”

A példázatban a közönség és az alkotó (azaz a megfigyelő és a megfigyelt) közti űrt a teremtéshez való viszonyulásuk mikéntje adja. Az alkotó kiváltsága, hogy úgyszólván „bensőségesebb” viszonyban van a léttel: nem egyszerűen *van*, hanem egyszersmind *létrehoz. Létre hoz*. A közönség pedig hatalmának titkát keresi, Így születik „az alkotó műve az alkotó rejtjelezett élete” mottójú legenda, amely azt az illúziót nyújtja, hogy az alkotó életében megtalálható a titok kulcsa – és így kerül közszemlére az alkotó élete. Maga az alkotó pedig körülbelül azt a kiszolgáltatottság-érzést éli meg, amit annak idején Ágnes, akinek tétlenül kellett néznie, amint életének egy szép, de elmúlásra szánt pillanatát erőszakkal „kiszakítják az idő sodrából”. Főleg ha kellően figyelembe veszi, hogy halálával végképp kicsúszik a kezéből a gyeplő, és többé valóban semmi beleszólása nem lesz annak a képnek az alakításába, amelyet nélküle is „életben” tartanak.

Amikor viszont a játék, mint ahogy Paul készségesen elmagyarázza, kizárólag arra megy ki, hogy bebizonyítsuk: az alkotó élete „ugyanolyan nyomorúságos és jelentéktelen volt, mint mindannyiunké”, akkor már nincs egyébről szó, mint saját (kellően felnagyított és kiszínezett) félresikerültségünk rávetítéséről egy olyan életre, amelyhez semmi, de semmi közünk.

A jelenség mögötti mozgatórugót kutatva végül megintcsak Európa „hipertrófiás lelkéhez” jutunk, mely esetünkben a halhatatlanság utáni vágy tünetében nyilvánul meg. Eszerint a beteljesüléstől megfosztott vágy bosszúja az a folyamat, melynek során vágyunk tárgyának birtokosait jelképesen magunk alá gyűrjük.

Más módszer a halhatatlanságvágy kiélésére a Bettina von Arnimé. Ez is a teremtő ember életéhez kapcsolódik, de sokkal rafináltabban. Elvégre nem a másik jelentéktelenné tévése a cél, hanem épp önmagunk *kiemelése* a tömegeből az egyetlen módon, ahogy az alkotó halhatatlanságának a közelébe juthatunk: nevünknek az ő nevével való szoros összekötözésével. A teremtés ebben a játékban a halhatatlanságot a más közvetítésével elnyerni akaró ember számára nem más, mint a halhatatlanná válás egyszerű, ámbár kockázatos eszköze, amit szépen meg is hagy másnak, hogy ő maga biztosabb módszert keressen.

Amikor Paul azt magyarázza, miért kell bebizonyítani Hemingwayről, hogy nyomorult volt, meg van róla győződve, hogy valamiféle „kultúrdemokratizmus” nevében cselekszik, hogy tehát álláspontjával azoknak az igazságos fellázadását támogatja, akiket évszázadokon át jelentéktelenségbe taszított „az Európát jelentő ötven név” uralma. (Ez a másik pont a magánéletén kívül,

ahol Paul saját „hipertrófiás lelke” hallatja a hangját, feltételezve, hogy Európa „jelentéktelenségbe taszított” millióit egyáltalán érdekli a maguk jelentéktelensége.)

Ugyancsak „demokrata” hajlamait véli kiélni, amikor a műalkotások tökéletességének fontosságát tagadja, elmerengve annak hiábavalósága fölött, hogy például Mahler, amikor már csak két hét állt a rendelkezésére *Hetedik szimfóniájának* bemutatójái, nekiállt és áthangszerelte az egész darabot: „Minden át van dolgozva, át van érezve, semmi sincs a véletlenre bízva, de ez a nagy tökély meghaladja emlékezetünk kapacitását, meghaladja a koncentrációképességünket, úgyhogy a legádázabban figyelő hallgató is csak egy századrészt ért meg a szimfóniának, és pedig biztosan azt a századrészt, amely Mahlernek a legkevésbé volt fontos.”

Pedig hát Paul minden, csak nem demokrata. Elvitatja a hallgatótól a mű értelmezésének szabadságát, egyértelműen a tökéletesség imperatívusza felől közelítve meg a kérdést, azonkívül, a tökéletesség „felszentelt papjának” állítva be az alkotót, elvitatja tőle azt, ami leginkább hasonlatossá teszi a közönségéhez: azt, hogy ő maga is *értelmező*.

Mahler ugyanis nem azért dolgozza át a legapróbb részletekig a szimfóniáját, mert tudja, hogy *milyennek kell lennie* a tökéletes műnek, hanem azért, hogy megtalálja azt a formát, amely az értelmezőt előreláthatólag a legközelebb viszi ahhoz, amit ki akart fejteni. (Épp ezért fölösleges a hallgató részéről a mű tökéletes áttekintéséről álmodozni. *Az a szerző dolga.*) És teheti ezt azért, mert művével nem köti össze semmiféle eredendő „értés” vagy „tudás” hanem éppúgy értelmeznie kell azt, mint másnak. Ha nem lenne meg ez az állandó értelmezői státusa, az alkotónak nem kellene azzal törődnie, hogy azt, amit mondott és azt, amit mondani akart, állandóan közelebb hozza egymáshoz. Akkor indulásból kész műveket hozna létre és soha eszébe sem jutna holmi áthangszerelésekkel tölteni az idejét.

A szerző és a mű közötti kapcsolat nagyon hasonló lehet ahhoz a viszonyhoz, amely önmagunkhoz fűz minket. Az általam létrehozott szöveget például úgy ismerem, *mint magamat* – de annál aztán csöppet sem jobban: én ismerem ugyan a lehető legjobban az alakulását, a rejtett szándékait, a buktatóit, de nem tudom megítélni. Ebből a szempontból hiába vagyok magam is értelmező: mivel elsősorban belülről ismerem, kénytelen vagyok az értelmezés során úgyszólván *belülről kifelé* haladni, miközben mások ugyanezt *kívülről befelé* teszik – az értelmező státusa felől a teremtő státusa felé, amennyiben úgy ítélik meg, hogy érdemes a szöveget a maguk számára *újrateremteni*.

*Balogh Brigitta*

Szinte közhelyszámba megy, hogy a szöveg az állandó értelmezettség miatt soha nincs „kész”. Ezért merhattünk annak idején a párbeszéd-monológ játék leírása során a szöveg „ittlétéről” beszélni. Aminek viszont – szemben az értelemmel – menthetetlenül végső formát kell kapnia, az a szöveg – úgymond *fizikai* – megjelenése. Ez a végső „fizikai” forma végig azoknak az értelmezési lehetőségeknek a számbavétele által alakul, amelyeket az éppen adott forma lehetővé tesz. Ez az alakulás és állandó átalakulás, amelynek a végére előbb-utóbb pontot kell tenni – és amely ezen a néven szintén szerepelt a párbeszéd-monológ játék leírásánál – *a szöveg belső története*.