

Antropoétika

Kosztolányi nyelv- és személyiségfelfogásának
kérdéséhez

Anthropoetics

On the question of Kosztolányi's conception of language
and personality

DOBOS ISTVÁN

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Magyar Nyelv-
és Irodalomtudományi Intézet, Magyar Irodalomtudományi Tanszék

egyetemi tanár

dobos.istvan@btk.ppke.hu

ORCID 0009 0003 5530 7333

A B S Z T R A K T

Kosztolányi az érzékelés észleléséről tett megfigyeléseivel két területet kapcsol össze: az antropológiát és a poétikát. Az antropoétika magába foglalja az ember lényegéről alkotott jellegadó irodalmi elképzeléseket, mindazokat a poétikailag megformált emberképeket, amelyek egy adott időszakban, a történelem irodalmi valóságában együtt léteznek. Kosztolányi művei az ember kifürkészhetetlenségét jelenítik meg. Minden emberi helyzetet a saját és az idegen, az otthonos és az ismeretlen viszony szabályoz a maga eldönthetetlenségében.

A B S T R A C T

With his observations on the perception of sensation, Kosztolányi is connecting two fields: anthropology and poetics. Anthropolitics encompasses literary ideas about the essence of human beings, i.e., all the poetically shaped images of man that coexist in the literary reality of a given period of history. Kosztolányi's works reveal the inscrutability of man. Every human situation is governed by the relationship between the self and the stranger, the familiar and the unknown, a relationship that is impossible to determine.

Antropológiai differencia

A remekművek sorát létrehozó és értelmező író az érzékelés észleléséről tett megfigyeléseivel két területet kapcsol össze: az antropológiát és a poétikát. Mi képezi az *antropoétika* tartalmát? A nyelvi műalkotásban megjelenő emberi természet genealógiája: az emberkép irodalmi változatainak elemzése a szellem, a lélek, és a test egységének alapkonstitúciójából kiindulva. Az én nyelvileg megalkotott, a szubjektum teremtet. E meghatározás minden bizonnyal magán viseli Helmut Plessner ösztönzésének nyomait.¹ Az antropoétika horizontján a cselekedetek indítékainak visszavezetése az emberi természetre az elbeszélő tevékenységében a történetmondás modalitásként jelenik meg. Az antropoétika magába foglalja az emberi lény lényegéről alkotott jellegadó irodalmi elképzeléseket, mindazokat a poétikailag megformált emberképeket, amelyek egy adott időszakban, a történelem irodalmi valóságában együtt léteznek. Kosztolányi regényeinek kivételesen összetett nézőpontrendszerre és szólamtagolásra a nyelvben létező ember végtelen interpretációjának eszméje jegyében – Helmut Plessner kifejezéséhez folyamodva – „távlatok szimfóniájaként” (als eine Symphonie von Ausblicken) jelenik meg.² Az ember „kifürkészhetetlensége” (Unergründlichkeit) a conditio humana meghatározó vonása.³ „Mert az idegen a saját, az ismerős és a titok a másokban mint másokban [...] a hátborzongató” – írja Plessner, Kosztolányi állandósult tömör személyiségmeghatározásának, az „ismerős idegen”-nek megfelelő értelemben.⁴ Nyelv- és személyiségfelfogása ezen a ponton megerősítést kapott Nietzsche-től is, akit Kosztolányi fiatalon, szenvedélyes olvasással fedezett fel, s kitartóan követett az ember mibenlétének meghatározásában: „Mindenki a legtávolabb van önmagától” (Jeder ist sich selbst der Fernste).⁵

A „nyitott immanencia” (offenen Immanenz) léthelyzetében az ember kifürkészhetetlensége, az élet felfoghatatlansága tárul fel, amennyiben vállalja a megha-

¹ Plessner emberképének biopoétikai összefüggései korai művében rajzolódnak ki. Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin–Leipzig, 1928. = *Gesammelte Schriften in zehn Bänden*, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Suhrkamp, 2003, 456.

² Helmuth PLESSNER, *Macht Und Menschliche Natur = Gesammelte Schriften in zehn Bänden*, V, *Frühe philosophische Schriften*, I, Suhrkamp, 2003, 150.

³ „Mit dem Prinzip, die Unergründlichkeit für das Wissen verbindlich zu nehmen, treten die ersten Umrisse der menschlichen Lebenssituation ins Licht. Der Mensch – in dieser Allgemeinheit auf das Menschliche hin gewagt, und ein Wagnis bleibt jede ihn in seinem formalen Charakter bestimmende Aussage – steht als Macht notwendig im Kampf um sie, d. h. in dem Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit, von Fremd und Feind.” Helmuth PLESSNER, *Macht Und Menschliche Natur = Gesammelte Schriften in zehn Bänden*, V, *Frühe philosophische Schriften*, I, Suhrkamp, 2003, 191.

⁴ „Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum ... das Unheimliche. Wenn die Formulierung erlaubt ist: Der Mensch sieht »sich« nicht nur in seinem Hier, sondern auch im Dort des Anderen. Die Sphäre der Vertrautheit ist also nicht von »Natur« begrenzt und erstreckt sich (gleichsam außergeschichtlich) bis zu einer gewissen Grenze, sondern sie ist offen und erschließt ihm dadurch die Unheimlichkeit des Anderen in der unbegreiflichen Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen. Von dieser Unheimlichkeit und Fremdheit kommt der Mensch nicht einmal durch die Humanitätskonzeption los. Uo.

⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral = Uö., Werke in drei Bänden*, München 1954, II, 763.

tározatlanság viszonyát önmagához. Minden emberi helyzetet a saját és az idegen, az otthonos és az ismeretlen viszony szabályoz a maga eldönthetetlenségében.

Képesek vagyunk-e kívül helyezni magunkat az emberi létfeltételek körén, tudunk-e érintkezni egyenrangú társként a biológiai vegetációval? Készek vagyunk-e meghallani az állatok beszédét? Alkalmas-e nyelvünk nem-emberi érzelmek, szándékok közvetítésére, megértésére? Kosztolányi értekező irodalmának biopoétikai horizontján megjelennek az antropológiai differencia legfontosabb kérdései. Az ember a természet ura, alávetettje, elszenvedője, vagy személytelen médiuma az elmúlás és keletkezés egyetemes törvényének? Teremtő, teremtet, vagy teremtmény? Az ember mint az írott természet alkotója teremtő, a nyelvvel együttműködve létesített világban teremtet, ösztöneivel, biológiai meghatározottságaival tusakodva teremtmény. Ez a reláció bonyolódik, ha a természet művészi ösztönével, s a nyelv eredendő metaforikus természetével egészül ki, hiszen mindkét Nietzsche-hez köthető gondolat erőteljesen jelen van Kosztolányi irodalomszemléletében. Az ember képes-e a természet viszonylatában rálátni saját helyzetére? Nagy Lajos *Vidám természetrajzáról* szólva Kosztolányi az állati nézőpont és hang megalkotására tett kísérlet jelentőségét hangsúlyozza az emberi önmegértés megnyitása szempontjából. (Nagy Lajos, Nyugat, 1922. április 1., *Tükörfolyosó*, 487.) Jóllehet, a műnyelvet, az emlékezet nélküli eszperantót kudarcként értékeli, az emberin túli nyelv megteremtésére irányuló kísérletet ígéretes lehetőségként tartja számon. (*Halhatatlanságunk*, Pesti Hírlap, 1933. május 28., *Nyelv és lélek*, 201.) A műnyelvnek nincs emlékezete, hiányoznak belőle az emberi szellem és érzelm „nyűtt” szavai. Tudvalévő, hogy a „nyűtt” metafora Derrida kifejezése. Nála a nyűtt az eredeti értelem előrehaladó kopását jelenti, ami szemantikai veszteséggel jár.⁶ Kosztolányinál ezzel szemben az élet jelenlétére utal. A szó eleven használata szakadatlan feltöltődést, s nem kimerülést eredményez. *Az elhasznált szó tehát nem lefokozott metafora*, ahogy Hegel, Nietzsche vagy Derrida érti, hanem sajátta tett, meghitt viszonyt fejez ki.

Az antropológiai differencia médiumává a művészet válik Kosztolányi értekező irodalmában. A *homo moralis* és a *homo aestheticus* viszonyának szerkezetét kiasztikus, egyik fogalom a másiknak lehetőségi feltétele. Kosztolányi nyelvközpontú felfogása nem tagozódik be az „esztétikai gépezet” (Agamben) által uralt rendbe. Az apollói és a dionüszoszi kultúra megkülönböztetése a lét esztétizálásának terméke a tragédia szellemét a zenéből eredeztető Nietzsche elgondolása szerint. A művészet a látszatot látszatnak veszi, esztétikai jelenségként igazolva szabadítja ki a létet a látszatok körforgásából. Az „esztétikai gépezet” a metafizika hajnalán felnyitja az emberi lét erkölcsi dimenzióját, amely újra létesíti a látszatok logikája szerint a művészen belül az esztétikai és morális megkülönböztetését, ennek felel meg a művészet a művésztért, a l'art pour l'art, a poésie pure, illetve az elkötelezett, a társadalom javítását szolgáló, tanító célzatú irodalom ellentéte. Kosztolányi felfogása ettől a mintázattól eltér,

⁶ Derrida a nyűttséget a pénz kopásához hasonlítja, akárcsak az igazságot érzéki erejüket veszített metaforáknak tekintő Nietzsche. NIETZSCHE, *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról*, ford. TATÁR Sándor, Athenaeum, Budapest, 1992, I.3, 7.

amennyiben nem újra létesíti, hanem lebontja a kételemű szembeállításokat előíró struktúrát. Az „esztétikai gépezet” fent alkalmazott fogalma kapcsolódik Georgo Agamben elgondolásához, de nem követi azt.⁷ A homo aestheticus elképzelése felől kétségesnek látszik a zöē és a bíos Agamben-féle különválasztása, mivel olyan gyökekre utal, amelyben a bíos, a művészet által formált élet nincs kizárva a természeti életből (zöē). Kosztolányi feltételezése szerint az ember eredendően nem lehetett csak és kizárólag *puszta élet*. Az antik hagyomány sem választja szét olyan élesen az emberi lét kétféle dimenzióját, mint az olasz filozófus, ahogy erre Derrida rámutat Agamben-kritikájában.⁸ Másfelől a természeti élet (zoē) jelen van a megformált emberi (*bíos*) életen belül, elsősorban mint ösztön, amelyről nem tud elkülönülni, ahogy a testi léttől sem, jöllehet, az emberit úgy állítja elő, hogy szakadatlanul megkülönbözteti magát az animális léttől. A kísérleti orvostudomány, a szociáldarwinizmus, és az örökléstan alkalmazásának tanulságai a naturalista irodalomban, továbbá a személyiség-rétegzettség Freudhoz köthető elgondolása s annak korabeli recepciója, nagy vonalakban *ebben a szellemi térben képződik meg a biopoétikának az a történeti látószöge, mely Kosztolányi számára az adott módon engedte elképzelni az élet különböző formáit, s elrendezni a köztük létesülő viszonyokat*.

Kosztolányi írásainak visszatérő témája az ember, a természet, az állatok, a gép és a nyelv kapcsolata. Tudatában volt az alapvető ellentmondásnak: minden elhatárolás, megkülönböztetés végső soron arról szól, hogy az emberi tapasztalat szerint mire képesek az állatok. Az *Aranysárkány* regényvilágában az állati és az emberi létformák közötti azonosságok és különbségek körkörös rendszere épül fel.

Önészlelésre nem képesek az állatok, az ember ellenben igen, mivel van szelleme (pneuma) és lelke (pszüché), ezért tudatában van léte végességének. A szellem, a lélek és a nyelv viszonya Kosztolányi értekező irodalmában szövevényes kérdések sorát veti fel. A szellem olyan mozgást végez, amely nem észlelhető a fizikai környezet viszonylatában. A nyelv a médiuma az elmében és a lélekben zajló eseményeknek. Az embernek van világa, tud róla, ahogy léte végességéről is, amiről az állatok nem tudhatnak, mert nem érzékelhető, ahogy maga a környezet sem, ezért – Heidegger szerint – csak „körgyűrűjük” („Umring”) van, „környező világuk” („Umwelt”) nem lehet. Heidegger a szellemről (talán) azt tételezi, hogy gonosz – fejtegeti Derrida –, ellenben az állat, mivel nincs szelleme, rosszakaratú cselekvésre sem képes.

Az irodalmi műalkotásban létesített élet – természeténél fogva – nyelvi létező. Az ember megértően tekint nyelvhöz viszonyuló létéhez. A jelenvaló lét nyelvre hangolt. Az ember képzelete sokszoros poétikai közvetítés által alakított az irodalmi olvasásban. A szövegközötti kapcsolatok hálózata, az alakteremtés, a jellemábrázolás

⁷ Agamben antropológiai gépezet fogalmának alapos elemzését a hazai szakirodalomban lásd: BALOGH Gergő, *Identitás és differencia között. Állat az irodalomban: Kosztolányi Dezső kutyája*, Studia Litteraria 2018/1–2., 219–239.

⁸ Jacques DERRIDA, *The Beast and the Sovereign, I*, ford. Geoffrey BENNINGTON, szerk. Michel LASSE – Marie-Luise MALLEY – Ginette MICHAUD, Chicago–London, The University of Chicago Press, 2009, 316.

hagyományai és kifejezőkészségei együttesen alkotják – mintegy *második természetként* – az ember poétikai médiumait az irodalomban. A nyelvművészet nemcsak újra alkotja az emberi fogalmát, de a szerves életnél felfokozottabb világot képes teremteni, s ezáltal arra készíti az olvasót, hogy megkísérelje önmagát más létformák vonatkozásában is elgondolni. Vajon mit tudhatunk a kertben lengedező virágok tűnődéséről? Kosztolányi az ember természeti létformájának viszonylagos értékét a marslakók nézőpontjából méri fel H. G. Wells: *The War of the Worlds* című regényének fikcióját felidézve, melyben „a termelés ősi hibája tárult elénk, s a könyv abban a szatirikus pesszimizmusban csendül ki, hogy az ember az igazi életben viszonyítottan csak afféle baktérium, a föld nyavalyája, fertőző betegség, mozgó halál.” (Karinthy Frigyes, Nyugat, 1916. december 1., *Tükörfolyosó*, 542.) Karinthy utópikus regénye, az *Utazás Faremidóba* (Gulliver ötödik útja) acélból készült géplényekkel népesíti be megálmodott világát. A szolaszik zenei hangokkal teremtenek kapcsolatot, s megvetik a szerves életet: „szellentyűkkel beszélnek, beszédük zene, szemük elektromos kék fény, agyuk pedig a higany és ásvány keveréke.” (Karinthy Frigyes, Nyugat, 1916. december 1., *Tükörfolyosó*, 542.) Kosztolányi antropológiai felismerése szerint az ember és az állat egyaránt gépszerűvé válhat. Látnivaló, hogy a szerves forma eszménye Kosztolányi irodalomértelmezésében olyan területekre is kiterjed, mint az ember, az állat és a gép közötti viszonyok megváltozása.

Kosztolányit foglalkoztatta a kérdés, hogyan érthető meg az élő a technikai felől, azt sugallva, hogy nem tartható fenn a természetinek és a kulturálisnak az éles szétválasztása. A gép segítheti-e a szerves nyelv megtanulását? A nyelv szolgáltatja a miniat efféle technikai eszköz feltalálásához, vagy fordítva, tehát az utóbbi irányából érthető meg az antropológiai differencia, azaz a nyelvhasználat képessége? Kittlerig és Agambenig vezető kérdések.⁹ A nyelv nem pusztán gyakorlati eszköz, nem pusztán a közlés szerszáma vagy gépe, mely egy másik géppel pótolható. A nyelv titokzatos valóság, amelyben „legmélyebb ember volta tárul ki.” (A lélek beszéde, Gép és csoda, Pesti Hírlap, 1933. április 30., *Nyelv és lélek*, 194.) Foucault jövődőlését megelőlegezve Kosztolányi azt sugallja, hogy a nyelv valamikor megjelent, s történeti jelenség lévén, valamikor el is fog tűnni: „a nyelv olyan tény megnyilatkozása, aki él, s fölöttébb kérdéses körülmények közt jelenik meg a földön és távozik innen, úgyhogy nemcsak a fönti pohár vízzel van összefüggésben, hanem a csillagrendszerrel is.” (A lélek beszéde, Gép és csoda, Pesti Hírlap, 1933. április 30., *Nyelv és lélek*, 193.) Az arany-sárkány állati és technikai elemekből előállított különös *hybrid* létformára utal. Az ember technika felőli meghatározása és az állat irányából érkező definíciós kísérletek metszete René Descartes klasszikus elgondolása, mely egyenesen „automata mechanikának” tekinti az állatot.¹⁰ Novák tanár úr képtelen elfogadni, hogy, jóllehet, az ember egyedüli az élőlények között, aki felfogja a jót és a rosszat, az igazságot és

⁹ Friedrich KITTLER, *Optikai médiumok*, Magyar Műhely, Budapest, 2005, 25, 60; Giorgio AGAMBen, *The Open, Man and Animal*, ford. Kevin ATTELL, Stanford UP, Stanford, 2004, 61.

¹⁰ *The Philosophical Writings of DESCARTES*, I., ford. John COTTINGHAM – Robert STOOHOFF – Dugald MURDOCH, Cambridge UP, Cambridge, 1985, 108.

az igazságtalant, de természeténél fogva nem feltétlenül törekszik a jóra, sőt képes tudatosan kárt, fájdalmat okozni másoknak. Az ember igazságtalan is lehet, az eszét ellentétes célokra is használhatja: „így az ember erény híján a legelvetemültebb és legvadabb.”¹¹ Miféle értéktételezések kapcsolódnak az emberihez? A természet semmit nem tesz megfontolatlanul: minden teremtményt az ember *használatára* hozott létre – hangzik a humanista örökség alaptétele. Kosztolányi kérdőre vonja az eszményítő emberfelfogást. Az író más létformák viszonylatában is elképzelí regényalakjait: a *Pacsirta* címszereplőjét énekesmadár, az *Aranysárkány* hőseit a technikai és az animális kereszteződése felől értelmezve. Kosztolányi belehelyezkedik az állati nézőpontba Nagy Lajos képtelen természetrajzáról elmélkedve, s eltörli a legalapvetőbb antropológiai különbséget, lelket, beszédképességet, érzelmet tulajdonít az állatoknak, ahogy saját kuvaszának az elvesztéséről szóló írásában (*Hattyú halála*). Kosztolányi hite szerint az állatok képesek érezni, van akaratuk, közlési szándékuk, korántsem tekinthetők alacsonyabb rendűnek az embernél. Novák Antal tragédiájához – többek között – az vezet, hogy idegen tőle mindenfajta hibrid létforma, ezért közelít szigorúan észszerű, mérnöki gondolkodással – a regény címébe emelt – kevert fajtájú jelenséghez, az aranyásárkányhoz. A természettan tanára nem képes elfogadni az emberi természetbe ágyazott állatit sem.

„Márpedig beszédre egyedül az ember képes az élőlények közt” – az antropológiai differencia végső magyarázata nem marad érintetlen Kosztolányi műveiben. Az ember nemcsak hangadással képes fájdalmat és örömet kifejezni. A hallgatás teljes értékű megértést hozhat létre. (*Esti Kornél, harmadik fejezet, melyben 1903-ban, közvetlenül az érettségi után, éjszaka a vonatban először csókolja szájon egy leány; A bolgár kalauz*) Kosztolányi összetetten gondolkodott a természeti létezők (ember, állat, növény) viszonyáról. Kétségbe vonta, hogy egyértelmű szintkülönbségek, alá-fölé rendeltségi viszonyok határozzák meg együttélésüket.

Biopoétikai nyelvértelmezésének látókörein felsejlik a nyitott-lét (Offensein) gazdagságával bíró élet – Heidegger szerint – ember számára vélhetően ismeretlen területe.¹² Kosztolányi – mintha Heidegger metafizikai kísérletének a kérdésfelvetését visszhangozná – a világtalan kő, a világsgzegény állat és a világképző ember létmódja között tételezhető hasonlóságokat, illetve különbségeket mérlegeli. Sok olyan átmenetet fedez fel különböző létformák között, amelyek végső soron korlátozzák az ember kivételes egyediségét. Kosztolányi művei azonban *nem biopoétikai példázatok*. Nyitott kérdésként fogalmazódik meg bennük, mit tudhatunk meg a természeti létezés hozzáférhetetlen vonatkozásairól az emberi ittlét világa felől, és viszont.

A gyík sütkérezik a napon. Heidegger kommentárja szerint „így mondjuk, noha kétséges, hogy a gyík ilyenkor úgy viszonyul-e, mint mi, amikor a napon fekszünk.”¹³

¹¹ ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, bev., jegyz. SIMON Endre, ford. SZABÓ Miklós, Gondolat, Budapest 1968. Első könyv, 2.

¹² MARTIN HEIDEGGER, *A metafizika alapfogalmai*, Osiris, Budapest, 2004, 317; MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit = Gesamtausgabe, II, Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, Bd 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, 371–372.

¹³ HEIDEGGER, *A metafizika alapfogalmai*, 253.

Heidegger óva int a beleérző, elsietett lélektani magyarázatoktól, az emberi létmódjának fonák belevetítésétől a materiális fizikai létezőkbe és az állati természetbe. A gyík számára, amin fekszik, nem sziklaként adott. A kőzet fizikai anyaga sziklaként a világképző ember értelmezői látókörén jelenik meg. Amin a gyík fekszik, a humán ittlét számára, mint létező, egyáltalán nem hozzáférhető. A gyíknak állatként meghatározott viszonya van a napsütötte kőhöz, s ez a viszony azért titokzatos és rejtélyes, mivel ember számára végtelenül nehezen felfogható.

Az állat mivoltának a tisztázásából a világ fogalmának vezérfonalán haladva megközelíthetjük-e az ember létezési módját? A kérdésnek ez az iránya felfedezhető Kosztolányi értekező irodalmában. Az ember feszültségként éli meg, hogy el van választva, s egyszersem össze is van kötve az élőlények világával. Az emberi létezés mód részleges megértésének belátása az életösszefüggések teljesebb feltárására sarkallja az író, felnyitva az antropológiai differencia örökletes, metafizikába zárt elképzeléseit. Az élő organizmus nem válik el élesen a környezetétől, sőt, bizonyos adottságait magába fogadja, de elsődlegesen az őt körülvevő környezethez viszonyul, alkalmazkodva annak folytonos keletkezéséhez és elmúlásához. Kosztolányi műveiben a természeti világok egymástól idegenek maradnak, egyik ember a másik számára lényegében hozzáférhetetlen. Regényei e tapasztalat színrevitele révén sok mindent képesek felszínre hozni a belső világának idegenségével küzdő ember drámájából. Kosztolányi nyitott az emberi lét újra értékelése iránt: ez érinti egyrészt a humán ittlét állatival szemben fölérendelt helyzetének felülvizsgálatát, másfelől annak belátását, hogy az ember természeti biológiai meghatározottságából következően korlátozott sorsának szabad alakításában.

Heidegger-párhuzamok

Kosztolányi a nyelv természetét kutatva eszmél rá, hogy nem más létezők tulajdonságainak összehasonlításával lehet eljutni végső lényegéhez, hanem létére való tekintettel kell vizsgálni: „Az, ami, és nem más. Úgy, ahogy az almafa almafa, és csak almát terem [...] Ilyen egyoldalú a nyelv is.” (A „*soviniszta*” nyelv, Nyugat, 1933. május 1., *Nyelv és lélek*, 184.) Heidegger szerint a létezőre vonatkozó kijelentésben, léte által meghatározottan, felfedés és elrejtés mutatkozik meg. A megnevezés lényegi struktúramozzanata a „van”: „a hó változékonyan van” [„der Schnee ist wechselnd”]. A kopula mint jelentő, a nyelv alapjáig hatoló kérdést vet fel. Hol találjuk az elgondoltat?¹⁴ Kosztolányi a külső kényszernek ellenálló nyelv akaratának tiszteletben tartásával közel kerül a nyelvhez megengedően viszonyuló Heideggerhez, aki szerint, ha ráhallgatunk a nyelvre, hagyjuk, hogy a lét szóhoz jusson. A lehetséges párhuzamokat Heidegger gondolatmenetével azért indokolt tovább kutatni, mivel a nyelvhez való hozzáállás, és tárgyalásmód tekintetében több ponton is érintkezik vele Kosztolányi felfogása.

¹⁴ Uo., 394.

A nyelv eredetére vonatkozóan Heidegger megközelítésében az állat olyan élő-lény, melynek hiányzik a beszéd lehetősége, ζων ἄλογον. Az ember e definíciója átkerült az ember hagyományos felfogásába, miután a λόγος-t a latin ratió-val fordították. Kosztolányi nem fogadja el a megegyezésen alapuló nyelveredet elképzelését, mely szerint az emberek az ősidőkben a hangokat fogalmak jegyével találták volna ki, s idővel megállapodtak bennük. Ezt a magyarázati lehetőséget is felvázolja Heidegger, de nem azonosul vele. Kosztolányi sem követi a meglévő jelentéshez rendelt artikulált hang elgondolását, mely szerint az emberi hanggal történő megnyilvánulásokhoz hozzátapad a szimbolikus értelem: „A jelentés – írja a német filozófus – nem nő hozzá a hangokhoz.”¹⁵ Heideggernél a szó és a fogalom összekapcsolódása *esemény*, a megegyezés és az összetartás *megtörténik*: „Ez a [...] beszéd lehetőségfeltétele. Egy ilyen történet hiányzik az állatnál, habár hangokat ad ki.”¹⁶ Heidegger két elmélet kiindulópontját veti latra, de azoktól döntő lépések révén eltér. Az egyik szerint a szavak kinőnek, úgy képződnek, mint az organikus folyamatok. A másik szerint a szavak megállapodás alapján azok, amik.

Amennyiben a szavak az emberek egymással való megegyezéséből keletkeznek, ez azt a lehetőséget is magába foglalja, hogy nem tudnak megegyezni. A beszéd ennek a lényegi megegyezésnek az alapján tölti be szerepét: „a megérthető értésre adásában.”¹⁷ Kosztolányi a nyelv episztemológiai ingatagságát jól érzékelte. Tovább gondolta az antik szónoklattan nevezetes intését, mely szerint a beszéd nemcsak az igazmondás, de a félrevezetés retorikai eszközeként is szolgálhat. Felismerte azt is, hogy nem minden nyelvi megnyilatkozás tartalmával kapcsolatban vethető fel az igaz-e vagy hamis kérdése. A később Austin által performatívnek nevezett beszédaktusok jelentése (kérés, ígéret, parancs *etc.*) nem gondolható el a kijelentő mondat alapján. Heidegger is tárgyalja az állító, a másikat valamiről értesítő, felmutató beszéd mellett a kérést, amely elhangzásakor megvalósítja a másik megkeresését, vagyis cselekvést hajt végre.¹⁸ Heideggerrel összhangban Kosztolányi Austin előtt fél századdal megsejtette, hogy nem választható el élesen egymástól a konstatív és a performatív nyelvi megnyilatkozás.¹⁹ Kosztolányi elemzése mintha a *Tetten ért szavak* nevezetes alaptételének *visszavonásához* szolgáltatna példákat. A „Tűz van” ténymegállapító mondat megfelelő beszédhelyzetben – a színház zsúfolt nézőterén az előadás alatt – nem pusztán kognitív tartalmat közöl állító formában, hanem cselekedtető erővel bíró performatív felszólítás: „A jelenlevők fölugrálnak, dulakodva, őrijongve rohannak a vészkijárat felé, a tolongásban a nők estélyi ruháját cafatokra tépik, s a gyermekeket agyontiporják. Valóban, tűz van? Talán nincs is. Lehet, hogy

¹⁵ Uo., 376.

¹⁶ Uo., 377.

¹⁷ Uo., 378.

¹⁸ Uo., 379.

¹⁹ Szili Katalin megközelítésében az *Ige* azzal emlékeztet Austin „pragmatikájára”, hogy „a megnyilatkozások kimondásával a beszélő cselekszik, s cselekvésének célja az, hogy változást hozzon létre a világban.” SZILI Katalin, *Kosztolányi a nyelvről*, Magyar Nyelvőr 2009/1., 26.

tévedtem. Az is lehet, hogy aljas tréfát űztem, s ugrattam a többieket. De ez mind-egy. Tűz van, mert azt mondtam, hogy tűz van. Ez a mondat tűzvészt támasztott ezer és ezer agyvelőben, s az a tűzvész, noha nem érzékelhető, nem kevésbé valódi, mint az igazi.” (Ige, Pesti Hírlap, 1933. október 1., *Nyelv és lélek*, 207.) A *homo moralis* a korlátolt és elavult cselekvő, mivel a szónak van igazán tett értéke, cselekedtető ereje: „Én hiszek a szavak csodatékony erejében. A költészet nem is egyéb: szóvarázs. »Kezdetben vala az Ige.« Minden szó egy szunnyadó, burkolt tett, a tett *potentialis energiájá*-val.” – írja (Író és bátorság, Válasz Móricz Zsigmondnak, Nyugat, 1932. február 1., *Nyelv és lélek*, 558.)

„Az élet lényegéről” szóló Arisztotelész értekezésben esik szó a λόγος-ról. Az ember kitüntető jegye a λόγος, szemben a növényi és az állati léttel. Heidegger értelmezése szerint a „mint”-struktúrán alapul az elrejtés és felfedés lehetősége a logoszban: „A „mint”-struktúra, az előzetes egységképző észrevétele valaminek mint valaminek.”²⁰

Kosztolányi szerint a szó jelentése elválaszthatatlan hangulati velejárójától. (Gombocz Zoltán, Pesti Hírlap, 1925. június 14., *Nyelv és lélek*, 55, 62.) „A szavak fogalmi értékénél mindig több és döntőbb hangulati kísérőjük.” (*Túlvilági séták*, Pesti Hírlap, 1931. március 1., *Nyelv és lélek*, 110.) A szó hangulati kísérője mellett „helyzeti értéke” is belejátszik az értelemalkotásba, amely *mozgásban lévő* folyamat. (A Téli rege új szövegéről, *Vita és tanulmány*, Nyugat, 1933. október 1., *Nyelv és lélek*, 520.) Heidegger a pusztá megnevezésről mondja, hogy megállítja a gondolkodást, amely különben *mindig mozgás*, végig gondolás, tovább haladás: „De mi az, ami itt hiányzik, amikor az ígét csak a megnevező formában használjuk, mintegy névként és főnévként: repülni mint a madár ellentétben a repülve van-nal? Mit értünk ezen a „van”-on, ami hozzájárul, vagy az ige formájában kimondható?”²¹ A „van” irányadó jelentése a *hozzájáruló jelentés* [*Dazubedeuten*]. Ez nem egy önálló jelentés, mint a megnevezése valaminek, hanem a jelentésfunkcióban, mint olyanban a lét és a „van” jelentése már olyasmire vonatkozik, ami van. A hozzájáruló jelentésben a „van” szintézist, összekötöttséget, egységet jelent.

Kosztolányi hangulati velejárója és Heidegger hozzájáruló jelentése (*Dazubedeuten*) egymásra rezonál. A nyelv lényegének megragadása, illetve a lét megnevezése ellenáll a kijelentés formájának. A nyelvnek és a létnek mintha közös volna a gyökere. A nyelv is valamilyen szintézisen alapul. Kosztolányinál ez szó, zene, kép és hangulat egysége. Heidegger szerint szintézis, összekapcsoltság mutatkozik meg a lét, a kopula többértelműségében.²² A „mint” és a lét közösségén alapul egyáltalán a valamihez való hozzámérés lehetősége. Ennél fogva a nyelv tulajdonságainak összehasonlítása más létezőkkel aligha küszöbölhető ki a gondolkodásból.

Heidegger három irányadó tétel összehasonlító vizsgálatának útján dolgozza ki a világra vonatkozó kérdést: a kő világtalan, az állat világszegény, az ember világképző. Kosztolányi szilárd meggyőződése volt, hogy az ember világhoz való viszonya,

²⁰ HEIDEGGER, A metafizika alapfogalmai, 385.

²¹ Uo., 396.

²² Uo., 413.

amellyel rendelkezik, a „világképző” költészet által bővíthető. Az irodalom kínálja az egyik legösszetettebb képzetes cselekvési mintát, az író kifejezéséhez folyamodva, „tudatos öncsalásra” készíti az alkotót és a befogadót. A nyelv nem rendelődik a logika uralma alá, lényegéhez tartozik, hogy a jelentések következtelenek: „a nyelv olyasmi, ami az ember végességéhez tartozik. Abszolút képtelenség elgondolni, hogy egy isten önmagához beszél.”²³ A nyelv nem észszerű – visszhangozza Kosztolányi alaptétele. A halál villantja fel az emberi élet lényegét, ez választja el az állattól, amelyik csak kimúlni tud. Kosztolányi korai éveitől a halálfélelemmel viaskodott, kezdettől fogva a halál titka foglalkoztatta, mondhatni, erre volt hangolva. A természet nem lehet hangolt. A természetnek legfeljebb személytől független atmoszférája lehet, amely magába vonja az embert. A hangulat a jelenvalólétben történik. Az emberi jelenvalólét mindig már hangolt lét. A hangoltság, a hangolt lét nem lelki állapotok tudomásul vétele, hanem kitettség, az ember megnyíltságának eseménye, mely lényegi módon hoz önmagunkhoz.²⁴ A hangoltság a létező megnyíltsága. Az emberben levő jelenvalólét képezi a világot: 1. előállítja azt; 2. ad róla egy képet; 3. magába foglalja, átfogja.²⁵ Kosztolányi megközelítésében a költészet nem elszigetelten használja a szavakat, a nyelv életéből kiszakítva, hanem a múltat és a jelent magába záró *hangszekrényben* szólaltatja meg a megütött hangot. Heidegger interpretációjában is az a döntő, hogy „nem egy izolált tárgyra való vonatkozás szerint ítélnünk, hanem ebben az ítéletben a már megtapasztalt és ismert egészből beszélünk ki, amit előadóteremnek nevezünk.”²⁶ A költő becsvágya a nyelv újjáteremtése. A „költőien lakozik az ember” filozófusának törekvése a nyelv megszabadítása a metafizikai gondolkodás béklyóitól: „a mondat úgyszólván már preparálva van a logika és grammatika számára.”²⁷

Kosztolányi tudatosítja, hogy a nyelvhez hozzátartozik az a lehetőség, hogy megtevesztő, sőt hamis is lehet. Az alkotó számára az irodalomban a nyelv által teremtett világ saját törvényei szerint van berendezve. A nyelvi műalkotásnak a létező valóságához fűződő viszonyulásába beleíródik a különbség. Kosztolányi alap gondolata szerint az irodalom valóság és káprázat között lebegve tudatos öncsalásra hangol, az észlelés és a képzelet ingamozgására csábít. Az értelem, az ész, a logika illetékessége nem kizárólagos a nyelvi műalkotás értelmezésében. Szükség van a belebocsátkozás képességére, hogy megértsük működésének történetét. Heidegger értelmezésében a nyelvművészet világképzése olyan esemény, amelyhez egy „készítési terv” felfedésével nem férhetünk hozzá, a „közönséges” értelem előtt rejtve marad.

Mind a filozófust, mind az íróat foglalkoztatta a kérdés, mi a különbség az írás és a beszéd között. Az ontológiai differencia fogalmához kapcsolódva Heideggernél

²³ Uo., 297.

²⁴ Lásd ezzel kapcsolatban UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* című munkájának méltányos kritikai számba vételét HEIDEGGER, *A metafizika alapfogalmai*, 348.

²⁵ Uo., 351.

²⁶ Uo., 423.

²⁷ Uo., 419.

ez ebben az esetben sem egy meghatározott különbség, amelyet a nyelv létmódján belül lehet és kell megtenni, hanem inkább olyan hordozó és vezető differencia, amely hat, működik.²⁸

Kosztolányi ismerte a nyelv eredetére vonatkozó elképzelést, mely szerint az a beszédből, gesztusok szájüregben belüli utánzásából alakult ki. Ebből a távlatból akár meg is fordítható *A hang és a fenomén* vonatkozó tétele, mely szerint „az írás már eleve a beszédben lakozott”. A gesztus leképezése, a beszéd akusztikus-fiziológiai folyamata beépül a sajátán kívüli írásba, mely a maga mozgalmasságával emlékeztet a testbeszédre. A világ-képzés egyik módozatának tekinthető a nyelvi műalkotás, mely közeget biztosít ahhoz, hogy az ember belehelyezkedjen az állat szűkös világába, majd különbségeket felszínre hozó kerülőútja végén visszatérjen önmagához. Átjárók nyílhatnak így különböző létformák között, s a tulajdonságok keresztirányban felcserélhetővé válnak. Állat és írás is egymásba fordulhat, amennyiben mindkettő eltűnik a végső értelem kisajátításában. Vajon az ember világképző tevékenysége során meg tud-e szabadulni nyelvtől is ösztönzött én-központú gondolkodásától, amellyel magát a létezők fölé rendeli?

Kosztolányi *templomi ivópohár*hoz, Heidegger *templom nélküli szentségtartó*hoz hasonlítja a nyelvet, amikor a szavak elhomályosult emlékezetét kutatja. Kosztolányi ezt írja: „Minden szó templomi ivópohár, evőedény, melyből már évezredek óta ittak-ettek ismeretlenek. Ünnepi pillanat, mikor először veszed szentségtelen kezedbe. Halottak, élők lelke rezzen át rajtad ilyenkor, és a szó valóban jelképpé válik. Aztán derengeni kezd a sötétség. Egyes fordulatokkal ismét találkozol és ismerőskül köszöntöd őket. Már félhomályban jársz, hol világítanak a betűk, és ragyognak a fogalmak. Aminek elkopott a jelentősége, a megszokottság folytán, újra feltündököl, rendkívüli fényben, megint érzed az ősi dolgokat, az Életet, a Halált, melynek keserű ízét más nyelveken már elfelejtetted, a Kenyeret, Bort, melynek zamatára már nem is emlékszel, s tudod, hogy Ember vagy.” (*Portugálul olvasok*, Pesti Hírlap, 1923. szeptember 23., *Nyelv és lélek*, 50–51.) A költői szó Heideggernél csenddel veszi körül magát, mint egy templomi szentségtartó a hétköznapi nyelvek lármájában.²⁹

Nyelv és halál kapcsolata szinte fogva tartotta a költő gondolkodását. Kosztolányi eredeti meglátása szerint a halál a költészet éltető forrása. A költő megsemmisül a nyelvben, s feltámad általa. A szavak megáradnak a titokzatos nemlét hívására. Halálhoz mért létünk vigasza a költészet. A véges élet bizonyossága költészetet fakaszt. A mulandóság tudata a költészet műzsája. Kosztolányi sejtései a *halálhoz viszonyuló lét* (Sein zum Tode) gondolatával rezonálnak.³⁰ Heidegger ezt mondja a jelenvalólét végességéről: „Saját lenni-tudásunk a halálhoz mint legsajátabb lehetőségünkhöz viszonyuló megértő létben lesz tulajdonképpen és teljesen átláthatóvá.”³¹

²⁸ Uo., 437.

²⁹ Martin HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, Debrecen, Latin Betűk, 1998, 7.

³⁰ Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, Osiris, Budapest, 2007, 304.

³¹ Uo., 355.

Ezt a fenomént sosem tudja a megértő jelenvalólét közvetlenül megtapasztalni: „A Da-sein a Semmibe való beletartottság.”³² Az ember gondol a halálra, be nem következett tapasztalatként tartja számon, mert tud arról, hogy élete véges. A végesség a léthez tartozik.

Tudvalévő, hogy Kosztolányi alapélménye az elmúlás: „Engem igazán mindig csak egy dolog érdekelt: a halál. Más nem. Azóta vagyok ember, mióta nagyapámat láttam holtan, tízéves koromban, akit talán legjobban szerettem ekkor. Költő, művész, gondolkodó is csak azóta vagyok. Az a roppant különbség, mely élő és halott között van, a halál hallgatása, megértette velem, hogy valamit tennem kell. Én verseket kezdtem írni.”³³ A költészet a halálhoz mért lét tapasztalatának hordozója. A nyelvtől elválaszthatatlan a gondolkodás, az utóbbi ugyanakkor a költészetben szélesebb értelmű, hiszen a vers nemcsak fogalmakról, de tünékeny érzelmekről, halvány emlékképekről, és tudatalatti sejtelmekről is szól. A mulandóság kísértése a költészet műzsája. A halál sztoikus tudomásulvétele, a természeti szükségszerűség szenvtelen elfogadása közel állt a *Marcus Aurelius* írójának szemléletéhez. A szokványos jelentéstársítások – a költészet vigasz az élet végességére, a költői megszólalás késlelteti a közelítő halált, megtartja az élet a végső pillanatig – nem lehetők fel Kosztolányi értekező irodalmában, amely eredeti összefüggést bontakoztat ki: a költő megsemmisül a nyelvben, s feltámad általa.

Élet és halál nem válik el élesen egymástól Kosztolányi nyelvszemléletében, ezért az élet fennmaradásának kérdése bonyodalmas összefüggések hálójában jelenik meg. Az emberi lét méltóságának egyik biztosítéka a „nyelvi túlvilágba” vetett hit. Az író, aki a formával azonosítja a nyelvi műalkotás lelkét, nem fogadhatja el, hogy nyomtalanul eltűnjék a világból, hogy „miután lélegzetem mindörökké elakad, legalább azok a szavak ne lebegjenek sírom fölött, melyeket egykor a lehetetlemmel mozgattam.” (*Hallhatatlanságunk*, Pesti Hírlap, 1933. május 28., *Nyelv és lélek*, 202.)

Nyelv és fájdalom

Heidegger a nyelv és a fájdalom összefonódásában eredeti jelenséget (Urphänomen) ismer fel. Hogyan lehet eljutni a fájdalom forrásához, mielőtt az bezárkózik egy kínzóan néma szingularitásba. A saját test megoszthatatlan fájdalma, amikor szóba kerülhet, a tehetetlenség és a végesség egzisztenciális fájdalmát eredményezi, másfelől kifejeződése mégis mintha enyhítené a szenvedést. De valójában ki beszél a fájdalomról, amennyiben az emberek csak a nyelvnek megfelelően beszélnek. A nyelv beszél. A fájdalom beszéde szól helyettünk a kimondott szóban.

Nyelv és fájdalom kapcsolata élenken foglalkoztatta Kosztolányit. Regényeinek egyik alapkérdése, hogy a fájdalom pusztán romboló erő, vagy egyfajta kegyelem, amely a jelenlét egységének extatikus átélésében részesít. Hogyan tud úrrá lenni az ember a lelki fájdalomán? A *Pacsirta* költőjére rákövült a fájdalom – mintha Trakl

³² Martin HEIDEGGER, *A metafizika alapfogalmai*, 115.

³³ KOSZTOLÁNYI Dezső, *Levelek – Naplók*, szerk. Réz Pál, Osiris, Budapest, 1998, 822.

Ein Winterabend című versének nevezetes küszöb metaforája, „Schmerz versteinerte die Schwelle” íródna itt tovább –, ezért Íjas Miklós *megpróbál* álarcot öltetni: „Emlékeztetett kicsit Vun-Csi arcára, mely sárgára volt mázolva, vastag festékkel, és álarcot viselt. Mintha álarc lenne Miklós arcán is. Csakhogy keményebb álarc, kővé vált fájdalomból.” (269.)³⁴ Ákos a szerkesztő beszédét hallgatva tűnődik: „Mindenesetre különös figurák ezek a bohémek. Henyélnek és azt mondják, hogy dolgoznak, boldogtalanok és azt mondják, hogy boldogok. Több a bajuk, mint másoknak, de bírják, jobban állják, mint mások, mintha éltetné őket a szenvedés.” (269.) Ákost elsorvasztja a szenvedés, ugyanakkor lánya megoldhatatlan emberi helyzetének átélése fel is emeli, hozzásegíti a létezés tragikumának belátásig. Íjas a *fájdalomból* születő verseivel, a *fájdalom esztétikai feldolgozásával* akarja enyhíteni szenvedését. Sokat töpreng a fájdalom természetéről, akárcsak Ákos, aki a szerepjátszókról állítja, hogy „mind hozzáférhetetlenek”: „Mintha mindnyájan szigeten lennének, távol az emberektől [...] Vannak, akiknek csak a fájdalom marad, a kegyetlen, alaktalan fájdalom, mely semmire sem jó, semmire sem használható, csak arra, hogy fájjon, ebbe aztán beleássák magukat, mindig mélyebben hatolnak bánatukba, mely csak az övék, a végeérhetetlen tárnába, a sötét bányába, mely végül összeomlik fölöttük, és akkor ott maradnak, nincs mentség.

Ákos nem tudott figyelni fiatal barátjára, ki már mindenféle zavaros dolgokat fecsegett a szenvedés örökkévaló, dicső voltáról, részletesen beszélt verseiről.” (271.) A szó, a nyelv és a fájdalom kapcsolata, kifejezésének lehetősége és hatása foglalkoztatja költőként Íjast: „– Pihenni – szólt apa, ki gépiesen ismételte az utolsó szót, melyet hallott, mint rendesen, mikor idegeskedett, és hangjával akarta elnémítani gondolatait. Íjas ezt észrevette. Az öregúr arcába tekintett, mint előbb Ákos az ő arcába, és most annyira megszánta őt, hogy szíve összefacsarodott. A fájdalom micso-da mély, ásatag rétegeit bolygatta meg pár szava. Miklós nem hagyta abba munkáját, tovább érdeklődött, tovább kutatott.” (273.) A szöveg tropológiája a bányászat, fejtés körül forogva tárja fel a fájdalom és a nyelv szétválhatatlan kapcsolatát: a szó, mint csákány, belevág a fájdalomba, ezáltal ugyanakkor újabb éles fájdalmat vált ki. A meg nem nevezett elbeszélő iróniával fogadja a regény teremtett költő szereplőjének lelkes szolamát, mely szerint a fájdalom nyersanyag, a remekmű, a műremek ígérete az író számára: „Belülről, a lakásból motozást hallott, az öregek nyugodni tértek. Miklós biztosan látta maga előtt a nyomorult szobákat is, melyek sarkaiban söpretlen szemét gyanánt hever a szenvedés, életek pizska, évek során át fölhalmozott fájdalom. Lehunya szemét, és magába szívta a kert keserű illatát. Ilyenkor »dolgozott«.” (279.) Az irónia itt az alkotó nyelvbe vetett határtalan bizalmának szól, annak a feltétlen hitnek, hogy a fájdalom megismerhető, a másik szenvedése kifejezhető, s megosztható a befogadóval, akit a megértés közösségébe szólít: „a legnagyobb fájdalomból születik majd a legnagyobb öröm, hogy minket is megértenek egyszer, és a többi idegen emberek is úgy fogadják szavunkat, életünket, mintha az övék volna.” (279.)

³⁴ KOSZTOLÁNYI Dezső, *Pacsirta. Kritikai kiadás*, s. a. r., tan., jegyz. BUCSICS Katalin, Kalligram, Pozsony, 2013. A továbbiakban e könyvre hivatkozva csak a lapszámot adom meg.

A testi szenvedés eltörpül a lelki fájdalom mellett, szinte jelentéktelen, s elenyésző szerepet kap a *Pacsirtában*. Kibúvó és menedék is lehet a testi fájdalom a lelkiével szemben: „Aztán tegnap éjjel, egy felé, hirtelenül fájni kezdett a fogam (az, amelyet utóbb tömtek), úgy hogy fel kellett keltenem Erelka nénit is. Ne aggódjatok, nem sokáig fájt, mert rumot tartottam rá, az elmulasztotta. De félttem, hogy a fogam újra bolondozni kezd, ezért maradtam itthon Béla bácsival együtt a házat őrizni. Ő lefeküdt, én pedig meghitt szobácskámban levelet írok nektek.” (301.) Pacsirta keresi a magányt, körülveszi a fájdalom, elszigeteli, szülei minden együttérzése ellenére. A fájdalomélmény minőségéhez, testi és lelki tapasztalatának összetettségéhez képest roppant sivár mindaz, amit a nagy leszámolási jelenetben az apa kimondhatatlan fájdalomából szóhoz juttat, ezért nem nyújt „vigasztalást”. A szenvedésélmény kimondásáért folytatott nyelvi küzdelem kudarcra van ítélve, mindig a kimondhatatlan maradványa kíséri. A fájdalom „ősjelenség”, amely mintha a szubjektumon túl gyökerезne, úgy veszi körül, hatja át és zárja magába az embert. Kosztolányi regényének elbeszélő éjszakai jelenetében az együttlét, mint egy bizonyos formája a fájdalom-tapasztalat „tragikus közösségének” éppen a kifejezhetőség terén nem bizonyul hatékonynak, a köznyelvi kimondás kiüresíti a fájdalmat, s ahelyett, hogy kimenekítené, megtámadja az egyént nyelvi szorultságában. A fájdalom maga a különbség, mondja Heidegger: efféle szemléleti összetettség érvényesül Kosztolányi regényeiben is ennek az ősfenoménnek a megközelítésében.

A fájdalmas történetek újramondása szenvedést okoz, de valamiféle kárpótlást is nyújt, amennyiben a visszaemlékező újra együtt lehet fájdalmas veszteségével: „Vizy-né leült melléje. Nagyon részletesen elmesélte neki – németül – a kisleánya halálát. De ezt már annyiszor elmesélte, hogy most csak kopogó, gépies szavait hallotta, még a fájdalom vigasztalását sem érezte.” (496.)³⁵ Pacsirta igyekszik visszatartani, elrejtteni belső fájdalmát. Lelki terhét magával hordja az ember, s amikor már nem tudja eltitkolni, szégyentelenül felfedi: „Elindult tehát a kocsi ingó talaján, fülkéje felé menekülve, mintha sietne, és biztosabb, zártabb helyre akarná vinni fájdalmát. De már nem bírta. Amint a fülke elé ért, hol a fiatalember ült, meg az öreg, sovány, katolikus lelkész, és helyet akart foglalni, elejtette fájdalmát.” (43.) Nehezen dönthető el, sírása szenvedésről, vagy megkönnyebbülésről tanúskodik-e? Ahogy Íjas Miklós nevetése is kétértékű, amikor beszél családjá tragédiájáról: „Elnevette magát. Ákóst sértette a nevetés. Lehetséges-e, hogy valaki ilyen nyíltan beszél arról, ami benne van, ilyen hetvenkedve vall arról, ami fáj belül? Vagy talán már nem is fáj. Hiszen nevet.” (269.) Vajkay Ákos, lánya levelét olyan átható figyelemmel olvassa, hogy egyesül a fájdalommal, amely felfokozza érzékelő képességét, a szenvedés szinte kettészakítja, erről tanúskodik, hogy önkívületi állapotában széttépi a levélpapírt.³⁶

³⁵ KOSZTOLÁNYI Dezső, *Édes Anna. Kritikai kiadás*, szerk., jegyz. VERES András, Kalligram, Pozsony, 2010, 708–907. A továbbiakban a regényből vett idézetek utáni lapszám a zárójeltek között erre a kiadásra vonatkozik.

³⁶ Lőrincz Csongor Virginia Woolf betegségről szóló esszéjében figyel fel a testi érzékelés intenzitásának megnövekedésére a fájdalom hatására. Vö. LŐRINCZ Csongor, *Nyelvi elszívások, nyelvi események – irodalom – antropológia = Uő., Hallgatag hangolások*, Ráció, Budapest, 2021, 177.

Ernst Jünger 1934-ben megjelent *A fájdalomról* (*Über den Schmerz*) című esszéjében a fájdalom nem az emberi lét elszigetelt tapasztalatai közé tartozik, de ősjelenség: „Az élet közepette mi vagyunk a halál” (Inmitten des Lebens, sind wir des Todes). Állandóan a semmi közepén vagyunk, „a halál közepette” élünk. A fájdalom a legerősebb próbatétel, az egyik „nagy és változatlan mérce, amellyel az ember jelentősége bizonyítást nyer.”³⁷ Az élet közepette a halál közepette vagyunk: ittlétünk halálhoz viszonyított élet. „A fájdalom maga a különbség” (Der Schmerz ist der Unter-Schied selber) – írja Heidegger: *Die Sprache* című szövegében.³⁸ A különbség mibenlétének körülírásával világítja meg a fájdalom nem-emberi felfogásának értelmét: „Nem szabad antropológiailag elképzelni a fájdalmat olyan érzésként, amely a nyelvet panaszossá (wehleidig) teszi. De nem szabad az intimitást lélektanilag úgy felfognunk, mint amiben az érzékenység fészke magát. A fájdalom megkövetelte a küszöböt.”³⁹ „A fájdalom kitölti a különbség hasadékát” (Der Schmerz füllt den Riß des Unterschiedes).⁴⁰

A fájdalom hatalmával szembeni védekezésként értelmezi Jünger a technikai eszközök jól kidolgozott, kezelhetőnek hitt készleteit, amelyeknek a használata lehetővé teszi, hogy az ember elfeledkezzen arról, mi ellen is küzd.⁴¹ Nemcsak a fájdalomról, hanem a lét egészéről való megfeledkezés állapota foglalkoztatja ebben az időben Heidegger gondolkodását. A fájdalom és a nyelv közötti lényegi rokonság gondolata különböző kontextusokban fordul elő, jelesen a Jüngerrel folytatott kései dialógusában, amely a „fájdalom” mint alapszó értelmét kutatja, felidézve *A fájdalomról* (*Über den Schmerz*) című műben körülírt jelentését. A fájdalomról való gondolkodás megköveteli a nyelv lényegéhez kialakított viszony megváltoztatását. A fájdalom fogalmi megjelenítése a tudomány logikai-grammatikai nyelvén nem nyit olyan utat, amely a fájdalomnak mint a létezés alapvonásának helyt adó kifejtésébe vezet.⁴² Heidegger osztja Jünger nihilizmus-felfogását, mely szerint az maga az akarat, a szubjektum mindenhatóságába vetett hit, amely menekülés az ember metafizikai helyzetének kétes voltába való bepillantás elől. A tekintet megfordítása – a platonai anabázis – fájdalmas.

Kulcsár-Szabó Zoltán a fájdalom *nem-antropológiai* kifejeződéseként közelíti meg Kosztolányi *A vad kovács* című versét, ezért olvassa együtt Heideggernek *A nyelv* (*Die Sprache*) című esszéjével.⁴³ A fájdalom különösen szoros összefonódása a nyelvvel talán abban is megnyilvánul, hogy nem-antropológia fogalmához éppen a hozzá társítható emberi képzetek összegyűjtése révén jut el az értelmező mindkét szöveg

³⁷ Ernst JÜNGER, *Über den Schmerz* = Uő., *Sämtliche Werke*, VII, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, 143.

³⁸ Martin HEIDEGGER, *Die Sprache* [1950] = Uő., *Gesamtausgabe*, I, *Abteilung: Veröffentlichte Schriften* 1910–1976, Band 12: *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, 24.

³⁹ Uő., 24–25.

⁴⁰ Uő.

⁴¹ Ernst JÜNGER, *Über den Schmerz*, 177.

⁴² Martin HEIDEGGER, *A lét kérdéséhez* = Uő., *Üttelzők*, szerk. PONGRÁCZ Tibor, Osiris, Budapest, 2003, 369.

⁴³ KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Fájdalom*, *Alföld* 2019/11., 68–97.

felfejtése során: a *küszöb*, vagy a *kő* versbeli képzeiteit a fájdalom átélésének köznap megnevezéseire, vagyis a fájdalomküszöbre, illetve a hirtelen jelentkező, rendkívül erős, a testet kővé dermedtő fájdalomra vonatkoztatja.

Érdeemes emlékeztetni a német gondolkodó Georg Trakl *Ein Winterabend* (Szabó Lőrinc fordításában: *Téli este*) című költeményéről nyújtott első olvasatára, mely a nyelv lényegére kérdez. A költemény kérdéses sora „A fájdalom megkövesítette a küszöböt” (Schmerz versteinerte die Schwelle), olvasható úgy, hogy a fájdalom már megnövelte hordozásának a küszöbét. Heidegger figyel arra, hogy ez a szó az egyetlen a versben, amely múlt időben beszél, ennek ellenére nem valami múlta utal, valami olyasmire, ami már nincs jelen. Szabó Lőrinc fordítása pontosan illeszkedik Heidegger nehezen visszaadható magyarázatához: „A küszöb mindenekelőtt a megkövesedés folyamatában van” (Im Gewese des Versteinerns west allererst die Schwelle).⁴⁴

Heidegger szófejtéseiben minden többértelmű. Az *Egy téli este* versszövegének első, szó szerinti olvasása során veti fel a kérdést, hogyan lehetne megtörni az évezredek uralkodó nyelvfelfogás bűvkörét, mely szerint „a nyelv a belső érzelmi mozzanatok és az azokat vezérlő világkép kifejeződése.”⁴⁵ Azt tételezve, hogy a nyelv beszél, a vers nem egy jelenlévő téli estét ábrázol, hanem lehetséges jelenlétet képzel el, de a költői nyelv még így is kifejezésnek bizonyul. A küszöbön nyugvó emberi fájdalom képzetétől nem tudja távol tartani a szöveg az olvasót. Hogyan közelíthető meg a nem emberi (fogalmak szerinti) fájdalom? „A fájdalom szétszakít, szétválaszt – írja Heidegger –, de úgy, hogy közben mindent magához vonz, magába gyűjt.”⁴⁶ A vers nem meghitt érzés kifejezése, a nyelv abban szólal meg, hogy a külön lévő dolgokat és világokat „bensőségességük egyszerűségébe” hívja: „A nyelv úgy beszél, mint a csend harangzúgása” (Die Sprache spricht als das Geläut der Stille). A csend csengése nem emberi. A nyelv beszéd által jön létre. Egy ilyen bekövetkező esemény azt jelenti, hogy a csendnek szüksége van a halandók beszédére, hogy csengése hallhatóvá váljon. Az ember tehát a csend zengéséhez tartozik. Heidegger versértelmezése nyelv és fájdalom viszonyára összpontosítja a figyelmét, s az így bemutatott versbeszédet nem csupán az emberben rejlő belső lény kifejeződésének tekinti, jóllehet annak is. A fájdalom megelőzi a nyelv intencionalizálható formáit. A csend csengését megtörő halandók megszólalásának alapja a nyelv beszédéhez való viszonyulás. Az ember csak a nyelvnek megfelelően beszél. „A nyelv beszél” (Die Sprache spricht).⁴⁷ Amennyiben a nyelv beszél – Heidegger sugalmazását követve –, a halandó fájdalma a nyelv fájdalmában lakozik.

A *nyelv a versben* (1952), Georg Trakl versének tárgyalása (*Die Sprache im Gedicht* (1952) *Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*) az „összegyűjtés” szöveg helyeit,

⁴⁴ Martin HEIDEGGER, *Die Sprache*, 24.

⁴⁵ „die Sprache der vom Menschen vollzogene Ausdruck innerer Gemütsbewegungen und der sie leitenden Weltansicht.” *Uo.*, 19.

⁴⁶ „Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt.” *Uo.*, 27.

⁴⁷ *Uo.*, 26.

sűrűsödési pontjait veszi figyelembe, mint a vers beszédének forrásait. A gondolkodás és a költészet közötti párbeszéd célja a nyelv lényegének feltárása. *A lélek tavasza* (Frühling der Seele) című versben ez áll: „A lélek idegen a földön” (Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden). A vers címe, *A lélek tavasza* nem a halhatatlan lélek természetfeletti otthonát sejteti. „A lélek idegen a földön” Heidegger olvasatában azt jelenti, hogy *a lélek egy idegen*. Trakl költészetének nagyon sok szöveghelyére mutat rá Heidegger villanásnyi időre, s a lélek megjelenésének képeit összegyűjtve bontakoztatja ki a fájdalom és a nyelv eltéphetetlen kapcsolatának főbb mozzanatait. Kosztolányi versbeszédének fájdalom-értelmezése szempontjából a *Derűs tavasz* (*Heiterer Frühling*) harmadik részének első sora érdemel különös figyelmet: „Oly fájdalmasan jó és igaz, ami él.” (So schmerzlich gut und wahrhaft ist, was lebt, Ily fájdalmas-jó s igaz, mi csak él, Tatár Sándor ford., Jó és igaz, mi él, s mindegyre fáj, Erdélyi Z. János ford.) A versszak így folytatódik: „És csendben megérint egy öreg kő:” (Und leise rührt dich an ein alter Stein:). Heidegger fájdalom-értelmezésének lényeges mozzanata, hogy a kő után kettőspont áll; a „csendben” a kőbe rejtett, megkövült fájdalom hangja hallatszik:

Örökre veletek leszek, igen!
Ó száj! ki a fűzben rándul s beszél.

(Tatár Sándor fordítása)

Wahrlich! Ich werde immer bei euch sein.
O Mund! der durch die Silberweide bebt.

A szenvedés az egyetlen látszat – írja Heidegger az idézethez kapcsolódva –, amelyben az „igaz” rejtőzik: a mindent átható fájdalom: „A fájdalom minden létező lényegének kegye” (Der Schmerz ist die Gunst des Wesenhaften alles Wesenden).⁴⁸ Itt a fájdalom azért kegyes, mert a kezdődő lét tavaszának derűjébe hangol: „Oly fájdalmasan jó és igaz az, ami él.” Heidegger a fájdalom és a nyelv összefüggéseit állítja Trakl költészetéről adott értelmezései középpontjába, melynek lényegét az antropológia nézőpontjából talán az alábbi állításban lehetne összegezni: *a fájdalomban a sajátból és az idegenből is van valami, ennél fogva egyszerre összeköti és elválasztja átélőjének világát az én-nel és a nem-ényszerű létezővel*.

A fájdalom nyelve miként nyilvánul meg nem emberi fájdalomérzetként Kosztolányi költészetében? A nem élményként vagy érzésként értett fájdalom fogalmához megnyílik-e az út az antropológiai hatáseffektusokon túl vezető olvasásban? Kosztolányi korai költészetében visszatér a fájdalmas lélek képe, de nem azonos, sőt olykor nehezen eldönthető értelemben. Az *Őszi koncert* (1912) megfordítja az emberinek tükröt tartó évszak jelképének szokványos szerkezetét:

⁴⁸ Martin HEIDEGGER, *Die Sprache im Gedicht* = Uő., *Gesamtausgabe I*, 60.

Lábujjhegyen járjunk most mindketten,
mert fájdalmas lelkembe meggyötörve,
bámulva nézi önmagát az ősz,
mint egy kísérteties, mély tükörbe.

Az ősz ismeri fel magát a fájdalmas emberi lélek tükrében, s nem a fájdalomérzet vetül ki a tájba. Tóth Árpád *Őszi chanson*-fordításában a lélek fájdalmától szabadulni vágyó lírai én az elmúlás megváltását hozó őszhöz fohászkodik:

tedd, vérző ősz, nehéz fájdalomaimra
és életemre komoly koszorúd.

A nyelv fájdalmat okoz, a szó, a beszéd hallgatása fájdalmas, még ha érthetetlen is, mint a szenvedés testi megnyilvánulása, a sírás:

A nő szól:
Ne sírj, ne sírj. Ah, én nem értelek,
csak azt tudom, hogy fáj s valami jajgat.
Szavaid sokszor félve hallgatom,
csodálkozom az elröpült dalon,
s idézem a világgá szállt siralmat,
mely a szivedből jött – érintve szádat –
és mély, mint a halál, a jaj s a bánat.

A költői nyelvben megszólaló fájdalom a lírai ént személytelen médiummá formálja, a világ fájdalmának hanggyűjtő helyévé:

A végtelenség bús hárfája lettem,
és összegyűlt minden jaj a szivemben,
s mostan viszik-viszik e kis dalok,
és belezüllnek, meghalnak sóhajtón.

Kosztolányi számos költeménye olvasható Heidegger egyetemes fájdalom-fogalma felől. Méz című versének sugalmazása szerint az élet lényege a fájdalom. A tapasztalatok végső összegzése fájdalmas tudást eredményez, ugyanakkor elszenvedése által a töredék, a részleges helyett valamiféle egész keletkezik, amely egyfajta teljesség-élményhez juttat:

ó könny, te élet mély esszenciája,
megölt virágok méze, fájdalom.

A fájdalom tapasztalata az én önmagán kívül kerülésének az egyik lehetőségét hordozza. A *Párbeszéd magammal* című költeményben ez áll:

És sokszor látlak ágyadon,
 ha átkarol a fájdalom,
 s mégis márványhideg az arcom,
 s mikor te alszol, én nem alszom.

Az idegen és a fájdalom szétbogozhatatlanul összefonódik Kosztolányi költészetében. A *Mások* titkokat rejtő, szép vers. Az idegen olyan lenne, mint a fájdalom? A fájdalom idegen, de van benne valami a sajátból is:

És hogyha késeket döfnek szívembe,
 nem vérzenek.
 És ők nevetnek hangos hahotával,
 ha vérezek.
 És ők alusznak, ha az éjbe bolygok
 kínok alatt.
 És hogyha alszom majdan síri párnán,
 nem alszanak.
 Szavuk, szavuk,
 melyet szegény szájuk ájulva mond,
 olyan hideg,
 és idegen az arcukon a gond
 s oly idegen ruhájukon a gomb.

Heidegger és Jünger nihilizmusról folytatott vitájában a fájdalom elől való menekülés a lét egészéről való lemondás egyik megnyilvánulási formája.⁴⁹ A *Méregk litániája* című versben az intimitás leépülésének jeleként fájdalomcsillapítókkal ápol az ember meghitt viszonyt:

Fejfájasztó homályos délutánon
 az *antipyrin*-hez esedezünk.
 Egy perc s fejünk a semmiségbe törpül,
 és óriási lesz pici kezünk.

A fájdalom nyelvét megszólaltató *Méregk litániája* szóképeinek forrása a betegség. Az élet „óriás seb.” Kosztolányi dekadens hangulatú költeményeiben a tudatmódosító szerek mellett a szenvedés vált ki felfokozott érzékelést. A fájdalom a fenséges dimenziójához kapcsolódhat a modern irodalomban, amennyiben nyelvi tapasztalata az érzékek különös intenzitását idézi elő. Az idő feltartóztathatatlan múlásának fájdalma, a semmitől való szorongás, az idegenség átható élményével együtt teszi emlékezetessé a *Hitves* című verset, amelyben a hálótárs titokzatos idegenné válto-

⁴⁹ Vö. Alina NOVEAU, *Über den Schmerz. Heidegger – Jünger – Lenz*, International Journal on Humanistic Ideology 2020/1., 137–153.

zik, a hálószoza sírkamrává, s a hitves, akár a síron a fájdalom, kőszoborrá dermed, mint a szenvedő Krisztus anyja.

A fájdalom – Heidegger felfogásának szellemében – mindent áthat Kosztolányi: *Csomagold be mind* című versében, s még a szeretetnél is nagyobb igazság. A „gyatra” földi lét, és a belső világban épülő „fájdalmas műremek”, anyag és lélek ellentéte meghaladhatatlan, ezért „titokzatos művésznő” az anya, aki erre a világra hozza a gyermekét:

Titokzatos, örök művésznő,
[...]
boldogtalan játékra készítő,
csodára nevelő...

A személyiség egységének felbomlása határozza meg a modern irodalom antropológiai tapasztalatát. A fájdalom szenzóriumbot kínál a személyiség elvesztett egységének a helyreállításához, amennyiben az érzékelés és az érzéklet egységet alkot, megegyezik a fájdalomban: az én-fájdalom. Az én fájdalom? A kérdés adható válasz annak függvénye, hogy az ember önmegtapasztalása elválasztható-e a fájdalom differenciális létmódjától a nyelvben. Ennek megfelelően azt kell mondanunk *az én ígért a fájdalom nyelvén*: „A fájdalom kitölti a különbség hasadékát” (Der Schmerz fügt den Riß des Unterschiedes).⁵⁰

Anyanyelv és idegen nyelv

Kosztolányi számára nem kétséges, hogy létezik emberi hang, ezért nincs különösebb kockázata a műnyelv létrehozását célzó kísérleteknek. Milyen hangja van a lélektelen mesterséges nyelvnek? – teszi fel a kérdést Kosztolányi. Agamben számára már nem magától értetődő, hogy létezik emberi hang, „olyan [...], mint ahogy a cripelés a tücsök hangja.” A technikai médiumok közegében nem határozható meg az ember még mindig úgy, mint „az az élőlény, amelynek nyelve van.” A telefon és a logosz közötti kapcsolat erre nem jogosít fel. Kosztolányi a természet adta anyanyelv és a tanult idegen nyelv elsajátításának egymást tükröző játékát tanulmányozva jut el antropológiai következtetésekhez. A saját és az idegen nyelvi világ dinamikus kölcsönhatásában keletkezik a személyiség azonossága: „aki nem ismer idegen nyelveket, az az anyanyelvét sem ismeri [...] de aki az anyanyelvét sem ismeri, az ember sem lehet. Nemzetközi ember nincsen. Az politikai fogalom, annak is ábrándos és korcs.” (*Kis Mezzofantika*, Pesti Hírlap, 1922. szeptember 17., *Nyelv és lélek*, 44–45.) Kosztolányi felismerte, hogy a fordítás *a saját nyelv idegenségének* megtapasztalásában részesíthet, ezért is mérlegelte rendszeresen, hogyan szólaltatnak meg magyar műveket idegen nyelveken. Másfelől azt vallotta, hogy saját anyanyelvünk régebbi örökségét is fordítanunk kell, holt készletét életre kell kelteni. A kimondatlannak

⁵⁰ HEIDEGGER, *Die Sprache*, 24.

is hangot kell adni: Vajkay Ákos, a címertan kutatója, lánya levelének belső fordítása révén fejti fel, milyen lelki fájdalmat rejtenek magukba az idegen szavak, miről beszél hallgatagon az örökké síró madár vércseppjeiből sarjadó azálea említése. A hiány, a kimondhatatlan, a megnevezhetetlen Kosztolányi regényeinek eredendő nyelvi tapasztalata, ezért *szövegei már eleve fordítást igényelnek*, az értelmező részéről a nyelvi hézagok, törések, repedések kitöltését. Az olvasó miközben igyekszik áthidalni a nyelvek közötti távolságot, fordításának beíródása révén az idegenség újabb tapasztalatát állítja elő, amelynek megszüntetésére közvetítőként vállalkozott. A nyelv határait nem rajta kívül, a kimondatlan referensének irányában kell keresni, hanem magában a nyelvben.

Kosztolányi a nyelv teljesítőképességének felszabadításában a képzelőerő szerepét hangsúlyozza, melynek révén ki tudjuk aknázni rejtett kincseit. A szavak emlékezetének a mélyére ásva ismeretlen világok nyílnak meg előttünk, ezért vetítsük bele énünket, s rajta át, „mint egy színes, bűvös üvegen – nézzük a világot, a mélyére tekintsünk, meglássuk benne korok rétegszerű lerakódását, nemzedékek keze munkáját, sok száz és ezer ember formáló lelkét.” A szavak élete megelevenedik Kosztolányi számára a történeti szótár átlapozásával, mintha regényt olvasna. (A–Aszó, Élet, 1914. március 22., *Nyelv és lélek*, 23.)

Az író beleolvad a nyelvbe, nem áll ellent szellemének, hagyja, hogy helyette műveljen csodát. A *nyelvre hagyatkozás* áthallással Heideggert idézi, ezért érdemes itt csak egy pillantást vetni a vonatkozó fontosabb szöveghelyekre. A jelenvalólétbe merülő ember számára úgy nyílik mód, hogy a lét igazságának közelébe jusson, ha ráhagyatkozik a létezőre, vagyis lenni hagyja.⁵¹ Ez a ráhagyatkozás tesz képessé bennünket arra, hogy odahallgassunk a nyelvre, meghalljuk a beszédét minden megszólalást megelőzően. Már mindig is hallgatunk a nyelvre, halljuk, mert hagyjuk magunkat beletartozni. Kosztolányi nyelvművészetről szóló értekező irodalmában a német bölcselőhöz hasonlóan azt vallotta, hogy a(z) *nyelvbe* beleszületünk, belebocsáttatunk, s abból soha ki nem léphetünk. A nyelv sajátjává tesz minket.⁵² A nyelv Heideggernél „maga tekint ránk.”⁵³ Kosztolányinál „engem használ.” (*Nyomdapestek*, Nyugat, 1915. augusztus 1., *Nyelv és lélek*, 283.) A fentiekben vázolt párhuzamokból levonható következtetés abban összegezhető, hogy az író és a bölcselő nyelvfelfogása között több kapcsolódási pont fedezhető fel, jelesül a beszélő nyelv gondolata. Ehhez mindjárt érdemes hozzátenni, hogy Heidegger beszélő nyelv fogalmához nem a köznapi értelemben vett beszélgetés nyújtja a megfelelő kiindulópontot: „nem egyszerűen beszéljük a nyelvet; *abból* beszélünk” – mondja Heidegger.⁵⁴

A Kosztolányi-filológiában meggyökeresedett álláspont szerint a nyelvet beszédként felfogó Humboldt meghatározó hatást gyakorolt az író szemléletére. Ez a meg-

⁵¹ Martin HEIDEGGER, *Az igazság lényegéről* = Uő., „...költőien lakozik az ember...”. Válogatott írások, T-Twins – Pompeji, Budapest–Szeged, 1994, 47.

⁵² Vö. Martin HEIDEGGER, *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, Latin Betűk, Debrecen, 1998, 250.

⁵³ Uő.

⁵⁴ Uő., 238.

állapítás kétségtől helytálló, de talán érdemes e tételt árnyalni azzal, hogy legalább olyan jelentős szerepet kap a nyelvi létezés Heideggerre emlékeztető gondolata Kosztolányi értekező irodalmában. Humboldt a nyelvet a beszédből kiindulva fogja fel, s a lényegét energiaként határozza meg, tehát olyan tevékenységként, amelyben alkotó erő munkál. Heidegger Humboldt interpretációja szerint a nyelv nem más, mint „a szellem örökké megújuló munkája, hogy az artikulált hangot képessé tegye a gondolat kifejezésére.”⁵⁵ Humboldt szerint nyelvnek csak e beszéd totalitását tekinthetjük. Heidegger hivatkozik Humboldt ismert meghatározására: „a nyelv nem pusztán csereeszköz a kölcsönös megértéshez, hanem valódi világ, amit a szellemnek önmaga és a tárgyak közé kell állítania erejének belső munkája révén.”⁵⁶ Döntő különbség a két bölcslő felfogása között, hogy míg Humboldt a nyelv lényegét (ugyan) energiaként határozta meg, de Leibniz szellemében nem választotta el a szubjektum tevékenységétől, addig Heidegger *eseménynek* tekintette, melyhez nem viszonyulhatunk cselekvő alanyként.⁵⁷ Kosztolányi ennek szellemében ismételt, megannyi változatban nyomatékkal hangsúlyozta, hogy az író nem rendelkezik szabadon a nyelv fölött. A nyelv létmódjának megragadása az az ösztönző erő, mely Kosztolányi irodalmi gondolkodásának egyértelmű irányt szabott.

A nyelv költői tapasztalata nyitotta meg Kosztolányi számára azt, amit szellemnek nevezett. A nyelv önmegmutatkozásának eseménye nem biztosítja tartósan szellemének – vagyis nem fenomenológiai értelemben vett lényegi természetének, jelentésteremtő erejének – a közvetlen jelenlétét, inkább feltárulkozás és elrejtőzés egymástól elválaszthatatlan kettős mozgásában ad hírt magáról.

A nyelv Kosztolányi elképzelése szerint rendelkezik azzal a képességgel, hogy megteremtí saját jellegét és megőrzi önmagával való azonosságát minden körülmények között: „Az, ami, és nem más. Úgy, ahogy az almafa almafa, és csak almát terem ... az almafa az alma sovínisztája. Isteni egyoldalúság van benne. Természete az, hogy [...] egyéniségét korlátlanul érvényesítse.” (A „sovíniszta” nyelv, Nyugat, 1933. május 1., *Nyelv és lélek*, 184.) Az önteremtéshez kapcsolódik Hölderlin verse, amelyben arról az eljövendő időről beszél, amikor az istenek megjelennek az emberek számára, s a szó szárba szökik, mint a virág:

[...] nun aber nennt er sein Liebstes,
Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn.
[...] s amikor már kész a szeretetre,
lámcak, akár a virág, szárba szökik szava is.

A szó úgy jön létre, mint a virág, tehát keletkezésük módja szerint hasonlóak. Kosztolányinál a szó és a virág analógiájára a nyelv és az almafa közötti hasonlóság nem eredetük vagy megjelenésük, de lényegük szerint, identitásuk azonossága alapján

⁵⁵ Martin HEIDEGGER, *Az út a nyelvhez* = Uő., „költőien lakozik az ember”, 229.

⁵⁶ Uő., 231.

⁵⁷ Uő., 232.

jön létre.⁵⁸ A nyelv természetét semmi más nem határozza meg, mint saját léte, nincs szüksége utánzásra, hogy azzá váljon, ami. A nyelv nem úgy keletkezik, mint valami más, „mint a virág.” Egyetlen tapasztalat határozza meg létmódját, az önmagával való azonosság. A nyelv öntörvényű természete elvileg meghatározható metafora nélkül. Látnivaló ugyanakkor, hogy Kosztolányi névátvitellel él annak érdekében, hogy a nyelv teljesen szó szerintivé váljon, tehát az legyen, ami: a nyelv, akár az almafa.

Kosztolányi nyelvszemlélete és személyiség-felfogása szorosan összefügg. Az író szerint az értelem nem elsődleges meghatározója a nyelvnek, ahogy az ember létezés módjának sem. A természettudomány átvilágította testünk egyes szerveinek a titokzatos működését. Belső világunkat részleteiben egyre jobban megismerjük, „csak éppen azt nem értjük, hogy az egész mire való.” „Az egész élet ... – ebben a boszorkányos koordináta-rendszerben – [...] érthetetlen.” (XIII. Délmagyarország, 1917. május 20., *Nyelv és lélek*, 286.) Az ember cselekedeteinek nem a tiszta ész a rendezőelve, ahogy a nyelv is inkább lélektani szabályoknak engedelmeskedik. Ennek értelmében a nyelvi magatartásformákat nem érdemes a logosz szabályaira hivatkozva korlátozni. A felszabadult *játék* létjogosultsága nem vonható kétségbe a szavak világában sem: „Sokszor úgy fejezzük ki magunkat, mint a gyermekek, messzire mutató célzásokkal, merész és laza utalásokkal. Az ilyen kifejezések az értelem fényében talán esztelenségek, de azért nyelvileg helyesek lehetnek.” (*Használati utasítás*, Pesti Hírlap Nyelvőre, 1932., *Nyelv és lélek*, 156.) A szabálytalanság, a következetlenség, a szeszély jelen van a nyelv életében, amelyre a racionális gondolkodás nem képes magyarázatot adni: „a nyelv, melyen a felnőttek pontos gondolataikat közlik, maga gyakran úgy gondolkozik, mint egy négy-öt éves gyermek, laza, elnagyolt, vakmerően ugrándozó utalásokkal vagy merőben fölöslegesnek tetsző, szajkószerű ismétlésekkel.” (*A magyar nyelv*, Pesti Hírlap, 1935. július 19., *Nyelv és lélek*, 252.) A költészet előbb fedezte fel a tudattalant, mint a tudomány. A mai kor költői misztikus történeteikkel elbizonytalanítják az öntudat és a tudattalan közötti választóvonalat, kiszélesítik a valóságot, befelé tágítva kérdésessé teszik, hol húzódnak az én határai. (XIII., Délmagyarország, 1917. május 20., *Nyelv és lélek*, 287.) „A vers érzéki csoda” – a műalkotás antropológiai értelemben az élővilág egy szeri és megismételhetetlen egyede, kisebb egységekre nem osztható, tartalma az, hogy önmagával egyenlő: „egyszerű titokzatosságában úgy él, akár a búzamaz, mely csírázni képes.” (*Abécé a versről és költőről*, Új Idők, 1928. január 15., *Nyelv és lélek*, 434.) „Az, amit nem érthetünk meg teljesen: a költészet” – vallja Kosztolányi. A művészet részleges megértése azonban nem veszteség vagy hiány, de semmi mással nem pótolható határtapasztalat, amelyben *részesül* a befogadó, tudásban gyarapodva. (*Abécé a versről és költőről*, Új Idők, 1928. január 15., *Nyelv és lélek*, 434.) A mű pusztá

⁵⁸ Paul de Man a romantikus kép intencionális szerkezetéről készített elemzésében azt hangsúlyozza, hogy „Hölderlin nemcsak bármilyen véletlenszerű költői szóról beszél, hanem egy olyan autentikusságról, amely úgy teljesíti be legfőbb hivatását, hogy a léter nevezi meg jelenlétként.” Paul de MAN, *Olvasás és történelem*, Osiris, Budapest, 2002, 20.

létezése, az, hogy csak van, maga a csoda, mint a patak vagy az erdő. Ebből következően az író hasonlít az alkotó természetéhez: „elénk tárja a dolgokat, s eltűnik mögöttük. [...] Azzal hat, hogy amit művel, az érzékletes.” (*Káté az írásról*, Pesti Hírlap, 1928. október 14., *Nyelv és lélek*, 448.) A csoda értelme biopoétikai szemlélettel kibontva az, hogy a mű világra jön, s létezik, ahogy „folyton változó szerves életünk valamely szeszélye folytán bármely pillanatban nem áll meg a szívünk verése.” (*Abécé a prózáról és regényről*, Új Idők, 1928. április 7., *Nyelv és lélek*, 443.) A természet mintája takarékos fogalmazásra ösztönzi az írókat, inkább a dolgok felmutatására, mint részletes körülírásukra.

Nyelv és személyiség *Az antropeotika vége?*

Költő az, „akinek a szavak fontosabbak, mint az élet.” (*Gyermek és költő*, Pesti Hírlap, 1930. július 13., *Nyelv és lélek*, 451.) A szerző nem áldozza fel az életét a kifejezés tökélyének elérése kedvéért, mert nem is választhatna más utat, élete pusztán az írás mellékterméke, viszont amit leír az él.

Az antropeotikának arra a kérdésére, hogy képes-e az ember felülemelkedni énközpontú szemléletén, úgy látszik a történelmi korszakváltás adta meg a választ. Ortega diagnózisát megelőzve a *tömegek korának* nevezte Kosztolányi saját élet idejét: „a tömegek – legkülönfélébbek és a legkülönfélébb jelszavak alatt – még sohasem érezték magukat oly pokolian jól a karámban, mint manapság.” (*Egység és kétség*, Pesti Hírlap, 1933. február 26., *Nyelv és lélek*, 566.) Kosztolányi pontosan megkülönböztette a személyiség válságának kettős aspektusát: művészeti, illetve eszméletörténeti vonatkozását. Az én kitüntetett szerepének hitelvesztése eszerint *kétértékű* Kosztolányi felfogásában. Költészettörténeti szempontból a személytelen lírai beszédmodok megjelenése és térnyerése a megújuló modernség időszerű fejleménye, a lírai kifejezés egyik kellően ki nem aknázott lehetősége. Az én visszahúzódása eszméletörténeti értelemben a szubjektum általános válságának megnyilatkozása, mely a személyiség kiszolgáltatottságára figyelmeztet, az egyént maga alá gyűrő tömeg uralmának fenyegető veszélyére. Az én helyébe lépő elvont közösség személytelen, arctalan tömeg. Kosztolányi egyaránt kárhoztatja mind a képviselési beszédmod személytelenségét, mind pedig a versbeli én mértéktelen felnövesztését. Költői kísérelgetésének ugyanakkor továbbra is szerves része a lírai személytelenség modern alakváltozatainak keresése, s kimunkálása. Kosztolányi érzékeli a szélsőséges kollektivisták ideológiák térhódítását, és figyelmeztet a legfőbb veszélyre, a személyiség önállóságának korlátozására, melyet az európai kultúra egyik alappillére ellen intézett támadásként értékel: „Az emberiséget néha a századok során rabul ejti egy rögeszme, egy kényszerképzet. Ilyen rögeszme, ilyen kényszerképzet ma az, hogy a közönzés önzetlenség, és a köz zsarnoksága szent, az a gondolat, mely hovatovább – világnézetre való tekintet nélkül – általános elmebetegségévé fajul ennek a kornak.” (*Egység és kétség*, Pesti Hírlap, 1933. február 26., *Nyelv és lélek*, 567.) Az egyén önálló-

sága megszűnt, helyébe a csoporttudat lépett. A személyiség méltóságát felszámolta a nyájösztön, a kollektív önáltatás. (*Egység és kétség*, Pesti Hírlap, 1933. február 26., *Nyelv és lélek*, 567.) A „nemzetépítő politikában” közvetlen szerepet vállaló író önként feladja szellemi függetlenségét, s aláveti magát egy napi érdekeket szolgáló közösség akaratainak: „Nem hiszem, hogy az író bármiféle pártpolitikának leköthetné magát, mert ezzel hivatását és hitét tagadná meg, eladná azt a fölényt, hogy mindent és mindenkit egyszerre érthessen meg.” (*A magyar írók helye a nemzetépítő politikában*, Magyarország, 1934. április 1., *Nyelv és lélek*, 569.) A harmincas évek történeti távlatából visszatekintve Kosztolányi számára felértékelődik az elefántcsonttorony, a magányos lélek menedéke, a független gondolkodók magasba törő lakóhelye: „Mindennütt a politika lett úrrá, az igyekszik alkotni, de úgy, hogy közben a szellemet megbénítja.” (*Irodalmi levél*, *Az istenek meghaltak – Európa újra csöndes*, Pesti Hírlap, 1935. március 10., *Nyelv és lélek*, 576.) A hatalom terjeszkedése ebben a közegben kitermeli az *elvakult cselekvőt*, a homo moralist, akivel szemben a *szabad szemlélődő*, a homo aestheticus eszköztelennek látszik. Azok a harcosok, akik ma politikai lövészárkokba kényszerítik az írókat, tisztázatlan erkölcsi kötelességekre hivatkoznak. (*A magyar írók helye a nemzetépítő politikában*, Magyarország, 1934. április 1., *Nyelv és lélek*, 569.) Kosztolányit nem töltötte el bizakodással a kortárs antropológia elképzelése, melynek jegyében Gottfried Benn – Gehlen meghatározása nyomán – az embert nem befejezett, de kiteljesedésben lévő lénynek, „még nem véglegesen kialakult állat”-nak nevezte, s ebben a létformában egyszersmind az immateriális javak továbbadásának egyre táguló lehetőségét fedezte fel: „A keletkezés plaszticitása új dimenziót hódít meg, a szellem emancipációja újonnan kitáruló terek felé tapogatózik.”⁵⁹ Benn számára nyelvelméleti megfontolásból kétségbe vonhatatlan a modern vers *monologikus* jellege. A német költő megközelítésében minden társalgás háttérben ott rejtőzik a *metafizikai üresség*. A nyelv nem teszi lehetővé a kapcsolatteremtést. A monologikus modern költészet az *ismeretlen önmagunkkal való találkozáshoz* biztosít nyelvi közeget.⁶⁰ Kosztolányi modern személyiségfelfogását az én tükörszínjátékában keletkező *ismerős idegen* visszatérő képzeje fejezi ki.

Az antropocentrizmus válsága

Kosztolányi antropológiai diagnózisát a korszak válságfilozófiáival lehet keretezni a hatástörténeti szempontból legfontosabbnak bizonyult szerzőkre és művekre szorítkozva.⁶¹ Nem az íróra gyakorolt esetleges hatások bizonyítása a cél, hanem párhuzamok feltárása *strukturálisan hasonló* megközelítések között.

Benn átfogó szellemi helyzetértékelése szerint a teremtés jövőtlensége lépett be az emberi tapasztalatba, a „negyedidőszak” – egy földtörténeti kor az emberiséghez

⁵⁹ Gottfried BENN, *Líraproblémák*, Holmi 1991/8., 966–967.

⁶⁰ Uo., 968.

⁶¹ Gregor STREIM, *Das Ende des Anthropozentrismus. Anthropologie und Geschichtskritik in der deutschen Literatur zwischen 1930 und 1950*, De Gruyter, 2008, 440.

kötve – elmúlt.⁶² Egy teljes átalakulást előidéző esemény felé tartunk.⁶³ Az 1920-as évek végének kulturális és tudásválsága következtében az irodalom és a filozófia egy bizonyos szegmensében mélyreható változás következett be az emberről, illetve az emberi létről szóló diskurzusban. Ennek egyik legfontosabb jegye a *szubjektum túlzott önbizalmának bírálata*, valamint a *történelemtől való elfordulás*. Kosztolányi személyiség-felfogása és nyelvszemlélete kapcsolódik az új gondolkodási modellhez. Az individuum átláthatatlanságának gondolata, lényegi titkának megfejthetetlensége mennyi formában megjelenik műveiben. Az ember *levezethetetlen* lény a korabeli filozófiai antropológia értelmezésében. Kosztolányi a személyiség lényeges jellemzőjének tekintette meghatározatlanságát. Az ember megkülönböztető jegyei kapcsán Max Scheler „világra való nyitottságról” és „egzisztenciális távolságtartásról”, Helmuth Plessner „excentrikus pozicionalitásról”, Arnold Gehlen „különleges helyzetről”, Martin Heidegger pedig „Daseinről” (jelenvaló létről) beszél. Kosztolányi írásainak egyik alapélménye, hogy az ember rejtélyessé vált önmaga számára.

Kosztolányi gondolkodására is jellemző a történelem értelmének, céljának a megkérdőjelezése. Alapvető meggyőződése volt, hogy nincs fejlődés a történelemben. A társadalmi haladásba vetett hit megalapozatlan. Kosztolányi racionalizmuskritikája és haladás-ellenessége abban a szellemi mezőben helyezhető el, amelyet Karl Mannheim: *Ideológia és utópia* (1929), Karl Jaspers, *Az idők szellemi helyzete* (1931) és Ernst Robert Curtius, *A német szellem veszélyben* (1932) című írásai határolnak körül. Bár eltérő, sőt, esetenként ellentétes tudományos és ideológiai pozíciókat képviselő szerzőkről van szó, történet- és utópiaellenes érvelésmódjukat tekintve mégis hasonlóak. Mindannyian azt a célt követik, hogy olyan új gondolkodási modelleket nyújtsanak, amelyek eligazítást adnak, ugyanakkor a szellem vitalista megvetése ellen is fellépnek. Kosztolányi antropológiai szemléletétől teljességgel idegen volt a *vitalista irracionális*mus.

Az *egzisztenciális antropológia* húszas-harmincas években keletkezett szövegeiben ismételtelen előkerülnek az ember decentralizálásának és eltávolításának az elképzelései. Kosztolányi gondolkodói viszonyulásának sajátossága, hogy személytelen beszédmód, tárgyias líra kialakításával kísérletezik, a poétika „embertelen” perspektívájától költészeti megújulást remél, ezért sem helyezi át a személytelenség művészeti fogalmát a korszak általános kultúrkritikai diskurzusába. Az értékek viszonylagosságának jól ismert gondolata nemcsak Nietzschehez köthető, ahogy ez közmegegyezés-szerűen elfogadott a Kosztolányi szakirodalomban, hanem a húszas-harmincas évek válságdiagnózisainak filozófiai kontextusához is. Mannheim tudásszociológiájához, Jaspersnek az emberi tudathoz való reflexív odafordulást hirdető elgondolásához, vagy Curtius „új humanizmusához.”⁶⁴ A kor filozófiai ant-

⁶² Gottfried BENN, *Der Ptolemäer, Berliner Novelle* (1947) = Uő., *Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke*, szerk. Bruno HILLEBRAND, Frankfurt am Main, 1984, 204.

⁶³ Jean GEBSER, *Ursprung und Gegenwart, I: Beitrag zu einer Geschichte der Bewußtwerdung*, Stuttgart, 1949, VII.

⁶⁴ Karl MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1930², 5, 41; JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*,

ropológiája a legkülönbözőbb kiindulópontokból egyazon cél felé törekszik: az ember lényegének meghatározására. Ludwig Steinecke a *Literarische Welt* 1931-es számában összegezte a tudomány és a világnézet válságára irányuló reflexiókat, s arra a következtetésre jutott, hogy az ember története során először vált rejtélyessé önmaga számára, már nem tudja, ki is valójában, s a „lehető legnagyobb idegenséggel” szemléli az embernek nevezett lényt.⁶⁵ Az ember kifürkészhetetlensége a korszak válságfilozófiáinak toposza. Kosztolányi nem látott életképes eligazodást sem a pozitivistá szcientizmusban, sem a metafizikusan orientált életfilozófiákban. Regényeinek tanúsága szerint Kosztolányi korántsem volt meggyőződve arról, hogy a „*conditio humana*” megváltoztatható.

A filozófiai antropológia új irányát két, közel egyidőben megjelenő mű alapozza meg ekkor: Scheler, *Az ember helyzete a kozmoszban* (1928) és Helmuth Plessner, *Az organikus és az ember stádiumai* (1928) című könyve. A filozófiai antropológia megközelítése kettős kritikaként jellemezhető, mind az idealista emberkép, mind pedig a naturalista antropológia vonatkozásában. Mindkét szerző arra tesz javaslatot, hogy az emberi fogalmának lényegi meghatározását mind a természettörténeti, mind pedig az esztétikátörténeti szempontot feladva a testi és a lelki sajátos kapcsolatában kell keresni. Plessner a sajátosan emberit a természettől való reflexív eltávolodásban, saját létének tudatában ismeri fel, s az „excentricitás” központi fogalmával írja le. Szemben az állattal, az ember „távolságot tart saját testétől”, és különbséget tud tenni „külső, belső mező és tudat” között. A filozófiai antropológia embere tehát sem természetileg, sem történelmileg nem determinált, hanem az jellemzi, hogy képes elhatárolódni saját testétől és környezetétől.⁶⁶ A test és a szellem viszonya alapvető antropológiai kérdésként van jelen Kosztolányi értekező irodalmában. A test–lélek dualizmus gondolati alakzatától való elfordulás nemcsak a filozófiai antropológiát, de Kosztolányi felfogását is jellemzi, mely oldja a természetnek és a kultúrának a szembeállítását.⁶⁷ Jaspers olyan szellemi attitűdöt hirdet, amely az életcélokból való, állandóan megújuló kiábrándulásként írható le, vagyis olyan magatartásként, amelyben a világtól való távolságtartás a cselekvést vezérlő alapelv. Kosztolányi harmadik személyű elbeszélőjét a távlatok váltogatása különbözteti meg, ritkán nyilatkozik meg közvetlenül és egyértelműen, jobbra ironikusan viszonyul az elbeszélte világ teremtményeihez. Az egzisztenciális döntés pátosza – a válságfilozófiákra jellemző modalitás – távol állt értelmezői attitűdjétől.

Kosztolányi nyelvszemléletének fontos összetevője a *hangulat*, amely a szavak fogalmi jelentéséhez járul. Antropológiai szempontból a hangulat létmód: a szereplők

Berlin–Leipzig, 1931, 14; Ernst Robert CURTIUS, *Deutscher Geist in Gefahr*, Berlin–Stuttgart, 1932, 10, 13, 90.

⁶⁵ Ludwig STEINECKE, *Wissenschaft und Weltanschauung*, Die literarische Welt 1931. május 15., 1. Foglalkozik az írással JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, 6, 17.

⁶⁶ Helmuth PLESSNER, *Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin–Leipzig, 1928, 5, 14, 31, 288.

⁶⁷ Itt legfeljebb utalni lehet arra, hogy Plessner milyen nagy mértékben támaszkodik Jakob von Uexküllre és Frederik J. Buytendijkre. Vö. Helmuth PLESSNER, *Macht und menschliche Natur: Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltsicht*, Berlin, 1931, 59, 90.

alaphangoltsága eredetibb módon határozza meg világhoz való viszonyukat, mint az akaratuk. Édes Anna szorongása, Vizyné depressziója, Pacsirta rejtőzködő magatartása nem múló lelkiállapot, hanem alaphangoltság. Kosztolányi kortársai közül a korábbiakban már tárgyalt Heidegger foglalkozott egzisztenciális analitikájának keretén belül a hangulat fogalmával, mellette az életfilozófiai antropológiában, Otto Friedrich Bollnow, *A hangulatok lényege* (*Das Wesen der Stimmungen*) és Hans Lipps, *Az emberi természet* (*Die menschliche Natur*) című művében játszik fontos szerepet a hangulat mint „attitűd”, „világnézet”. A hangulat a testi-lelki központra, az emberi lény magjára irányul, amelyben a psziché, a fizikum és a környezet összefonódik.⁶⁸ Bollnow szerint a hangulatok az emberi lény „alapkonstitúcióját” alkotják, bennük az én és a világ még osztatlan egységben van. A hangulatok alapvetően különböznek az érzésektől, amelyek intencionálisak és tárgyhoz kötöttek. „A ködös és határozatlan hangulatok – írja Kosztolányi – ma benn vannak mindnyájunk vérében, s akkor lennének természetellenesek, ha mindenáron a régi, egészséges, természetes emberek rajzát adnók.” (*Az élet másol*, Budapest Napló, 1906. június 21., *Nyelv és lélek*, 321.) Bollnow a *tájélményt* és különösen az *irodalmi tájábrázolást* említi a hangulat „világokat felnyitó” szerepének bizonyítékeként. Hangulat azért kapcsolódhat egy tájhoz, mert valami közös, érzéki és fogalmi között lebegő tartalom hatja át, amely együttesen átfogja az embert és a világot.⁶⁹ Kosztolányi Balassi tájleírásait elemezve lényegében a hangulat összekötő szerepével magyarázza a versek korokon átívelő hatását. A táj hangulata kapcsolja össze a mai olvasót Balassi költészetével. Bollnow az egzisztenciális ontológia kritikájában Binswangert követi: a semmit megnyilvánító szorongás, elszigetelő hatása miatt elmélyíti az ember válságát. A félelemmel szemben az eredeti időbeliség tapasztalatának másik formájára, az *emelkedett hangulatra* irányítja Bollnow a figyelmet, mely által az ember sajátos szabadságra tehet szert. Kosztolányi nyelvművészetének meghatározó alaphangulata az áhítat, az ámulat, a csodálkozás. Az író kortársa, Binswanger megközelítésében az ember rendkívül instabil lényként jelenik meg. A betegség, a melankólia, a skizofrénia lehetősége mindig már benne rejlik létstruktúrájában, és fennáll a veszélye, hogy zavaró tér- és időtapasztalat, eszmei kiábrándultság vagy ürességélmény révén kiesik a világból.⁷⁰ Novák tanár úr nem képes feldolgozni az őt ért igazságtalan megaláztatást, ezért öngyilkosságba menekül.

A válságfilozófiák politikatörténeti töréseket áthidaló diskurzusok. Kosztolányi műveiben az embert maga alá gyűrő történeti korszakváltozások sora jelenik meg: az első világháború, Budapest román megszállása, a történelmi Magyarország szétesése, a vörös terror, a rákövetkező megtorlás időszaka, a békeszerződés következtében a szülőföld elvesztése. Ennek az időszaknak a szellemi kihívására Jaspershez

⁶⁸ Otto Friedrich BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main, 1943², 19, 24.

⁶⁹ *Uo.*, 25.

⁷⁰ Ludwig BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 145 (1933), 598–647; Ludwig BINSWANGER, *Über Ideenflucht*, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 27 (1931), 203–217.

hasonlóan Kosztolányi sem a történelmi folytonosság helyreállításának humanista szólamával válaszol.

Kosztolányi nem hitt az emberi természet felszabadítását célul kitűző korabeli utópiákban, sem Jung, sem Marx elképzelése *nem hagyott nyomot* munkásságában.⁷¹ Ortega ellenben többször hivatkozik. Ortega, *A mi korunk feladata* (1928) című írásában a széttöredezett valóság helyreállítását tűzi ki célként. Az ember válságát részben az okozza, hogy a világ végtelen számú, egyformán igaz és egyformán érvényes „perspektívára” esett szét, s ennek az összefogására lenne hivatott a „*vitális perspektivizmus*.” Ortega a nézőpontok összességét az élet valóságának megmutatkozásként értelmezi, ezt hivatott kifejezni a vitális jelző. Ortega nézőponttanát azért érdemes szóba hozni, mert széles körben nagy hatást gyakorolt a maga korában. Kosztolányi értékviszonylagosságot hangsúlyozó gondolkodásmódját a szakirodalomban eddig kizárólag Nietzsche perspektivizmusából eredeztették: minden érték adott értelmezői távlat függvénye. Ortega „vitális perspektivizmusa” is kínál új távlatot Kosztolányi alapvetően ironikus gondolkodói magatartásának másként értéséhez. Kosztolányinál éppen a nézőpontok váltogatása kap meghatározó szerepet, összjátékukban, a „nézőpontok szimfóniájában” azonban nem kerekedik felül a „vitális perspektíva”. A kortársak közül Móricz narrátora egyesíti vitális nézőpontból szereplőinek az önállóságra törő szólamait, jelesül *Az Isten háta mögött* zárlatában: „Magasabb igazságokat! Ismeretlenebb sikereket! Hatványozott ideggyöngyöröket! Örületet! Örületet, mert megöl a valóság.”⁷² A korabeli politikai utópiák kritikáját Ortega is megfogalmazta. Curtius az evilági prófécia „kimérikus jellegéről” beszélt.⁷³ Kosztolányi is elhatárolódott minden olyan eszmehirdetéstől, amely egyfajta földi eszkatológiára emlékeztetett.

A „tudományos világkép” és az „új embertan” válsága összekapcsolódik az 1920-as években. A relativitáselmélet és a kvantummechanika messzemenő ismeretelméleti következményeként megrendül a kauzalitás egyetemes érvényessége, mely minden jelenséget egy időben megelőző hatás eredményeként magyaráz. E szellemi változásokkal összhangban Kosztolányi kétségbe vonta, hogy az emberi cselekedetek mozgatórugói a természettudomány módszereivel megismerhetők, s cáfolta az ok és okozat összefüggésének érvényességét a lelki történések, megnyilatkozások, tettek indítékainak feltárásában. Erwin Schrödinger, *Was ist ein Naturgesetz?* című, 1922-es zürichi székfoglaló előadásában, amely az elmúlt évtizedek fizikai kutatásait összegezte, arra a végkövetkeztetésre jutott, hogy a „folyamatok túlnyomó többségénél, melyek állandósága az általános kauzalitás posztulátumának felállításához

⁷¹ Megalapozatlan és félrevezető Kosztolányi szerepének felnagyítása az ún. „Marx-fordításban”. Nem bizonyított, hogy Kosztolányi Marx *Tőkéjéből* egyáltalán lefordított valamit, ugyanis erről nem áll rendelkezésre se kézirat, se nyomtatott szöveg. A kifizetési jegyzék fennmaradt, amely nyilvánvalóan igazolja, hogy Kosztolányi formális szerepet töltött be a Marx Fordító Bizottságban. Vö. ARANY Zsuzsanna, *Kosztolányi Dezső élete*, Osiris, Budapest, 2017, 206.

⁷² MÓRICZ Zsigmond, *Az Isten háta mögött*, Osiris, Budapest, 1999, 127.

⁷³ CURTIUS, *Bevezetés* = ORTEGA Y GASSET, *Die Aufgabe unserer Zeit*, ford. Helene WEYL, Zürich, 1928, 17.

vezetett, a megfigyelt szigorú szabályosság közös gyökere a véletlen.”⁷⁴ Kosztolányi nemcsak az oksági rendben kibontakozó történetmondás lehetőségébe vetett bizalom megingását észlelte, de az észszerűség szerepének elbizonytalanodását is a művészet befogadásában. Kosztolányi irodalomértelmezésének biopoétikai ihletettsége jól illeszkedik a korszellemhez. Az 1929 végétől 1932 elejéig megjelenő *Die Kolonne* című folyóiratban összekapcsolódott az antropológia, a természetfilozófia és az irodalmi programalkotás a történelemtől való elfordulás programja jegyében. A lap nem képviselt koherens és határozott művészeti irányt, de elfordult mind az avantgárd formabontástól, mind pedig a dokumentarista realizmustól, s azt hirdette, hogy *szükség van a varázslatra, és a csodára*. A *Die Kolonne* körnek az esztétikai kulcsfogalmai Kosztolányi nyelvművészetről szóló diszkurzusának is az *alapszókincséhez tartoznak*. Franz Roh műkritikus 1925-ben megjelent *Nach-Expressionismus (Az expresszionizmus után)* című könyvében az új ábrázoló festészetet a „lét csodájának” felfedezéseként mutatja be.⁷⁵ Ez a „misztikával” érintkező beszédmód eltérést jelez az „új tárgyas” reprezentációs felfogástól, amely hasonló módon a harmincas évek irodalmi programnyilatkozataiban is megtalálható. Kosztolányi nyelvszemléletében is felfedezhető efféle kettősség: egyfelől az „új tárgyaság”, személytelenség, objektivitás programjának elfogadása, másrészt a költészet csodájának, mágiájának, varázslatának igénylése között. Látnivaló, hogy *a nem antropocentrikus törekvéseket is szemléleti sokszínűség jellemezte a húszas-harmincas évek irodalmában*, ezért is nehéz történeti távlatból egy bizonyos korszakalakzatba foglalni őket.

Kosztolányi költészetével kapcsolatban az „organikus kód” a szerves élet nem mechanisztikus szemléletét jelenti, melynek mintáját követve a nyelvi műalkotás saját öntörvényű kauzalitásnak van alávetve, ez utóbbi által ad hírt magáról a nyelv „szelleme.” Driesch, *Az organikus filozófiája* című, 1928-ban új kiadásban megjelent könyvében ezt az álláspontot képviseli.⁷⁶ Heisenberg a hullámrészecske-kettősség felfedezésével meghaladta a régi materialista felfogást, erre alapozva Jünger *az anyagot élőlényként értelmezte*. A szubjektum és a tárgy szétválasztását feladva a természet törvényeit a *teremtő észlelés* egy formájaként fogta fel.⁷⁷ Kosztolányi antropológiája szerint a műalkotásban szakadatlan vita zajlik nyelv és gondolat, anyag és szellem között: „hol az egyiket kell pótolnod valamilyen mesterséges leleménnyel, hol a másikat” (*Jellem és cselekmény*, Pesti Hírlap, 1935. január 13., *Nyelv és lélek*, 488.)

A kultúratudománynak a húszas években bekövetkezett fordulata, mely Gottfried Benn esszéiben megnyilvánul, lényeges, eddig nem kellő figyelemben részesített kontextusa Kosztolányi antropológiájának szemléletének. Benn a haladáshit és a fejlődés-felfogás katasztrófájaként élte meg a háborús összeomlást. Kosztolányinál ez már

⁷⁴ Erwin SCHRÖDINGER, *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, 7. Auflage, Oldenbourg, Scientia Nova, 2012.

⁷⁵ Franz ROH, *Nach-Expressionismus, Probleme der neuesten europäischen Malerei*, Leipzig, 1925, 30.

⁷⁶ Driesch pozíciójáról a biológiai holizmus történetében lásd Karen GLOY, *Das Verständnis der Natur, II: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*, München, 1996, 154–197.

⁷⁷ Gregor STREIM, *Die Krise des Anthropozentrismus*, 117–153.

korábban bekövetkezett, amelyet a szülőföld elvesztése miatt érzett személyes fájdalom súlyosbított a húszas években. Egyik alkotó sem a háború utáni korszak válságának gazdasági, politikai és társadalmi dimenzióira fordította figyelmét. Benn a teljességre törekvő, rendszeralkotó elméletek leáldozásaként értelmezte, Kosztolányi a humanista embereszmény kudarcaként. Kosztolányi végig gondolta a kor művészeti irányzatainak poétikai programjait a futurizmustól az aktivizmuson át a poésie pure-ig. Az énközpontú lírai beszédmódot idejétmúltnak vélte a húszas években, s a személytelen, tárgyias poétika irányába tájékozódott. Benn a művészi folyamatot deperszonalizációként, megtisztulásként és absztrakt újratereztetésként fogta fel. A korábbi emberi lény véget ért, központ nélkülivé vált, ezért diszkurzív változatokkal kell újra komponálni.⁷⁸ A középpont elvesztésének tapasztalatából valami átszűrődött Kosztolányi antropológiai gondolkodásába, legalábbis az arany-sárkány különféle értelmezéseinek diszkurzív alakzataiban fellelhetőek effélének a nyomai. Benn később használta az „abszolút próza” fogalmát, amely a kifejezés világáról a harmincas években folytatott esztétikai-antropológiai reflexióival szoros összefüggésben alakult ki.⁷⁹ Az „abszolút próza” kísérlet egy pszichológiai és kronológiai kontextus nélküli szöveg megalkotására, mely saját „vonatkoztatási keretet” tervez, mást, mint a tér-időbeli kauzalitásnak elkötelezett lélektani regény. A regénynyelv határainak kiterjesztése foglalkoztatta Kosztolányit. Az *Esti Kornél* olyan kísérleti regényként is olvasható, mely felszámolja a jól megformált, előre haladó történet időrendjét és szoros, ok-okozati összefüggéseinek kibontakozását, s helyette a metaforikus kapcsolódást juttatja érvényre. A címszereplő nem egységes jellemként, hanem minden esetben – Benn kifejezéséhez folyamodva – „egyfajta médiumként jelenik meg”, amely befogadja és átalakítja a benyomásokat.

Kosztolányi az elbeszélést színre viszi, s az előadás felé közelíti az *Édes Anna* című regényében. Kosztolányinak Freud pszichológiájára és a természettudományos megismerés korlátozottságára utaló megjegyzései alapján levonható a következtetés, mely szerint összefüggést tételezett a lélektani motivációs rend, az idő és okságelv felfüggesztése valamint a világ leképezhetőségét viszonylagossá tevő fizikai és matematikai elméletek között. Benn szerint mindkettő ugyanarra válaszol: a valóság ábrázolásának válságára. Ennek megfelelően az abszolút próza a hagyományos tér-idő, és oksági összefüggések feloldásával, majd az egyes elemek formai elvek szerinti rendszerezésével konstruálja újra a világot. Benn maga többször is párhuzamot vont a művészi elméletek változása és a természettudományos gondolkodás új fejleményei között. Az összefüggést abban látja, hogy *mindkettő a valóságkép elbizonytalanodására felel*. Benn a maga számára folytathatatlanak ítéli a szintetikus szemléletmódot: az „összkép, a teljesség, az élet egysége” már nem felel meg a kornak. Az összefüggő

⁷⁸ Gottfried WILLEMS, *Benns Poetik der „Phase II” und die Problematik der Postmoderne* = Gottfried Benn 1886 bis 1956, *Referate des Essener Colloquiums*, Frankfurt a. M., 1989. *Akten internationaler Kongresse auf den Gebieten der Ästhetik und der Literaturwissenschaft*, szerk. Horst Albert GLASER, VII, 17.

⁷⁹ Moritz BASSLER, *Absolute Prosa*, = *Expressionistische Prosa*, szerk. Walter FÄHNERS, Bielefeld, 2001, 59–78.

egészet kereső gondolkodás helyett a *prizma* működéséhez hasonlítja a megfelelő töredékes látásmódot, amely a dolgokat fizikai-érzéki elemeikre, színekre bontja. Az irodalom absztrakt fordulatát a Cézanne által előidézett „tekintet átalakulásához” viszonyítja. Kosztolányi *tükörszobá*hoz hasonlítja az *Édes Anna* regényvilágának mentális terét. Benn prizma metaforája és Kosztolányi *tükörszoba* hasonlata *strukturális analógiát* alkot.

A fent elemzett kétféle diskurzus, Kosztolányi nyelv- és szubjektumértelmezése, illetve az ember válságáról szóló korabeli *filozófiai antropológiák* szerkezeti hasonlóságai alapján összekapcsolhatók a biopoétika értelmezői horizontján: ezt az összefüggérendszerért érdemes lesz a továbbiakban korszakképző mozzanatként mérlegelni.

B I B L I O G R Á F I A

- Georgio AGAMBEN, *The Open, Man and Animal*, ford. Kevin ATTILL, Stanford UP, Stanford, 2004.
- ARANY Zsuzsanna, *Kosztolányi Dezső élete*, Osiris, Budapest, 2017.
- ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, bev., SIMON Endre, ford. SZABÓ Miklós, Gondolat, Budapest, 1968.
- BALOGH Gergő, *Identitás és differencia között. Állat az irodalomban: Kosztolányi Dezső kutyája*, *Studia Litteraria* 2018/1–2.
- Moritz BASSLER, *Absolute Prosa, = Expressionistische Prosa*, szerk. Walter FÄHNERS, Bielefeld, 2001.
- Gottfried BENN, *Líraproblémák*, Holmi, 1991/8.
- Karen GLOY, *Das Verständnis der Natur, II: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*, München, 1996.
- Martin HEIDEGGER, *A lét kérdéséhez = Uő., Útjelzők*, szerk. PONGRÁCZ Tibor, Osiris, Budapest, 2003.
- Martin HEIDEGGER, *A metafizika alapfogalmai*, Osiris, Budapest, 2004.
- Martin HEIDEGGER, *Az igazság lényegéről = Uő., „...költőien lakozik az ember...” – Válogatott írások*, T-Twins – Pompeji, Budapest–Szeged, 1994.
- Martin HEIDEGGER, *Die Sprache* [1950] = Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, I, Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, Band 12: *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- Martin HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege = Uő., Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, Latin Betűk, Debrecen, 1998.
- Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, Osiris, Budapest, 2007.
- Ernst JÜNGER, *Über den Schmerz = Uő., Sämtliche Werke, VII.*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980.
- Friedrich KITTLER, *Optikai médiumok*, Magyar Műhely, Budapest, 2005.
- KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Fájdalom*, Alföld 2019/11.
- LÓRINCZ Csongor, *Nyelvi elszenvedések, nyelvi események – irodalom – antropológia = Uő., Hallgatók hangolások*, Ráció, Budapest, 2021.
- Paul DE MAN, *Olvasás és történelem*, Budapest, Osiris, 2002.
- Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral = Uő., Werke in drei Bänden*, München, 1954.
- Friedrich NIETZSCHE, *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról*, ford. TATÁR Sándor, Athenaeum, Budapest, 1992.
- Helmuth PLESSNER, *Gesammelte Schriften in zehn Bänden, IV: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Suhrkamp, 2003.
- Helmuth PLESSNER, *Macht Und Menschliche Natur = Gesammelte Schriften in zehn Bänden, V, Frühe philosophische Schriften, 1*, Suhrkamp, 2003.
- Erwin SCHRÖDINGER, *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, 7. Auflage, Scientia Nova, Oldenbourg, 2012.
- Gregor STREIM, *Das Ende des Anthropozentrismus: Anthropologie und Geschichtskritik in der deutschen Literatur zwischen 1930 und 1950*, De Gruyter, 2008.
- SZILI Katalin, *Kosztolányi a nyelvről*, Magyar Nyelvőr 2009/1.