

tanulmány

LÓRINCZ CSONGOR

Nyelvigazságosság, avagy az udvariasság poétikája Kosztolányinál

Kosztolányi *Esti Kornél*-korpusza ismeretesen szerzőjének azon műve, szöveg-együttese, amelyben a modernségre jellemző értékválság, értékrelativizmus, sőt nihilizmus mint szemléleti háttér jelentkezik és kap választ különböző – nyelvi, esztétikai, etikai, antropológiai – képletek mentén. Az értékrelativizmus könnyedén kézreálló fogalma itt ugyanakkor nem pusztán axiológiai viszonylagosságot, szóródást, semmire sem kötelező relativitást jelent, hanem azt az epochális relevanciával bíró alapkérdést, hogy „hogyan keletkezhet valami az ellentétéből?”¹ Nietzsche ismeretesen ezzel a kérdéssel indította *Menschliches, Allzumenschliches* című könyvét, e kérdést így specifikálva: „például az értelmes [Vernünftiges] az értelem nélküliből, az érző a holtból, a logika a logikátlanból, az érdek nélküli szemlélődés a mohó akarásból, a másokért való élet az önzésből, az igazság a tévedések-ből?” Ezek az ellentétek „a történeti filozófia” számára – amelyet Nietzsche kortársi nézetben fundamentális jelentőségű fejleménynek tart – nem ontológiai jellegű oppozíciók, hanem történetileg képződött gondolkodási képletek, képzetek, reflexek, egyszerűen: „e szembeállításnak észbeli tévedés [ein Irrthum der Vernunft] az oka”. Így például e filozófia „magyarázat[a] szerint szigorú értelemben véve nincs sem önzetlen cselekvés, sem pedig teljesen érdek nélküli szemlélődés”, ezek pusztán „szublimációk”. Eszerint „vegytanra” van szükség, „a fogalmak és érzések [Empfindungen – inkább „érzetek”] vegytanára”, a „morális, vallási, esztétikai képzetek és érzések”, „akárcsak mindazon rezdüléseké, melyeket a kultúrával és társadalommal való makro- és mikroérintkezés során, sőt akár magányunkban önmagunkon is átélünk...” A történeti képződöttség (a keletkezésből, a „Werden”-ből történő kikülönülés) ezen archeológiája tehát nem adottnak, meglévőnek tekinti ezeket a fogalmakat, képzeteket, továbbá érzeteket, rezdüléseket (Regungen), amelyek felépítik és működésben tartják a tág értelemben vett kulturalitás világát, hanem mindenkor feltételezett ellentétükkel folytatott, nem totalizálható interakciójukból érti meg őket, ezek geneziséét magát elválaszthatatlannak tartva a mondott kölcsönhatástól. Ilyképpen bizonyos értelemben konvenciókként, akár fikciókként mutatva meg egyes feltételezett ellentétek, ellentétpárok kognitív, szemléleti, imaginárius képleteit és mintázatait. Az ellentétek erőszak következtében nyilvánulnak meg ilyenként, vagy erőszakot feltételeznek – a kognitív, fogalmi, nyelvi, jogi, morális erőszak az

„átmeneteket” és „fokozati különbözőségeket” oppozíciókként determinálja vagy kondicionálja: „Az ellentétek megszokása. – Az általános pontatlan megfigyelés ellentéteket lát mindenhol a természetben (mint pl. ’meleg és hideg’), ahol nem léteznek ellentétek, csak fokozati különbözőségek. Ez a rossz szokás vezetett bennünket arra, hogy most még a belső természetet is, a szellemi-erkölcsi világot ilyen ellentétek szerint akarjuk megérteni és boncolgatni. Kimondhatatlanul sok fájdalommasság, elbizakodottság, keménység, elidegenedés, elhidegülés jutott ezáltal az emberi érzékelésbe (Empfindung), hogy az átmenetek helyett ellentéteket véltek látni.”²²

Nietzsche a *Jenseits von Gut und Böse* elején is – a mű címének értelmében is konzekvens módon – visszatér erre a kérdésre: „Hogyan keletkezh^{et}ne valami az ellentétéből? Például az igazság a tévedésből? Vagy az igazság akarása a megtévesztés akarásából? Vagy az önzetlen cselekvés az önzésből?” Itt kiderül, hogy az ellentétek által orientált gondolkodás a hitre megy vissza: „A metafizikusok alap hitte az érték-ellentétekbe vetett hit.” Pontosan ezt a hitet vonják kétségbe „a szó minden értelmében veszedelmes Talán filozófusai”, akik szerint „kétségeink támadhatnak először is abban a tekintetben, hogy egyáltalán vannak-e ellentétek, másodszor pedig, hogy ama népszerű [volkstümlichen] értékelések és érték-ellentétek, amelyekre a metafizikusok ráütötték a pecsétjüket, vajon nem pusztán előzetes becslések-e [Vordergrunds-Schätzungen – inkább „felületes becslések”], csupán ideiglenes perspektívák...²³ Ehhez a felszíni struktúrához képest az a kérdés merül fel, hogy vajon elképzelhető-e a következő eshetőség: „lehet, hogy a látszatnak, a megtévesztés akarásának, az önzésnek és a mohó vágyakozásnak minden élet szempontjából magasabb és alapvetőbb értéket kellene tulajdonítanunk. Sőt, még az is lehetséges volna, hogy az, *ami* azoknak a jó és tisztelt dolgoknak értéket kölcsönöz, éppen abban rejlene, hogy ezekkel a komisz, látszólag ellentétes dolgokkal veszedelmes módon rokonságban áll, egybefűződve, egymásba horgolódva, sőt talán még egylényegű is velük. Talán!” A „talán” modalitása lesz az a hangnemi-hangoltsági módusz és komplexum, amelyben az ellentét alakzata feloldódik, de legalábbis elveszíti a szembeállítás axiomatikus alapjait és a benne tételezett minőségek (jelentések, értékek, tulajdonságok, vonások, jellegzetességek) vélelmezett önállóságát, tárgyi létmódját, megrendítve ezáltal az oppozíciós logika uralmát. Egy későbbi ponton Nietzsche nem rejt véka alá, hogy az ellentétek létesüléséért, az ellentételező logika inaugurációjáért végső soron a nyelv a felelős: „Még ha ugyanis a *nyelv*, itt csakúgy, mint másutt, nem is képes levetkőzni otrombaságát, s továbbra is ellentétekről beszél ott, ahol csupán fokok és különféle finomságú fokozatok léteznek...²⁴ A „talán” mozzanata mint nyelvi modalitás tehát az ellentéteket sugalmazó, sőt ellentétekben szerveződő – illetéknéppen látens erőszakot mozgósító – nyelvi grammatika, illetve pragmatikai konvenciók érvényének viszonylagosítását implikálhatja. Ennyiben a „talán” egyfajta médiumaként kínálhatja magát a keletkezés, a „Werden” mozgásából történő fordításnak, mintegy megelőzve az ellentétek grammatikájának önkényességét, vagy túlmenve azon, legalábbis olyan virtuális nyelvi dimenzióra utalva, ahol a nem mint olyanként, hanem csakis transzpozíciós, fordítási effektusokban megtapasztalható „Werden” által kitermelt fokozati különbségekhez, pl. az erő erősségének intenzitásdifferenciáihoz ebben a virtualitásban nyílhat valamiféle nem stabilizáló jellegű hozzáférés.

Kosztolányi az *Esti Kornél*ban tematikus-reflexív módon is az ellentét gondolatalkazatának inszcenírozását, ugyanakkor dekonstrukcióját végzi (kezdve már a szerzőség alakzatának és az auktoriális kompetenciák inszcenírozott megosztásától az első fejezetben), és bízvást kijelenthető, hogy mindezt Nietzsche szellemében teszi. A „talán” nyelve itatja át e szövegek textúráját, szívárog be szövetükbe számos síkon és rétegben (pl. a szövegekbe gyakran beleolvasható irónia trópusa eme „talán” egyik effektusa lehet). Gyakorlatilag minden, Nietzsche által említett ellentétpár problematizálására lehetne példákat hozni az *Esti Kornél*-novellákból és rövidtörténetekből (esztétikai síkon Esti töprengései a tizenharmadik fejezetben, etikai értelemben ugyanott, de akár az Elinger-történetben is, továbbá nem utolsósorban a nyelv síkján is: „Az igen legtöbbször *nem* is”, a bolgár kalauzzal folytatott „csevegés”-ről, a „bábeli nyelvzavar”-ról szóló novellában). Az e korpuszra jellemző játék és kísérletszerűség trópusai ismeretelméleti téttekkel bírnak, korántsem valamilyen öncélú, netán nihilisztikus magatartásra utalnak, hanem a vélelmezett ellentétek egymásba történő átcsapásának, kölcsönhatásainak, interpenetrációjának színrevitelét,⁵ ezáltal értékvonatkozásaik kimozdítását, magának az antagonisztikus struktúrának az átértelmezését realizálják. Abban az értelemben, hogy itt nem pusztán binaritásjellegű, ekként formállogikai értelemben vett kölcsönös feltételezettségről van szó, amennyiben ezek a látszólagos ellentétek ugyanazon „alapelem” (Nietzsche) kidifferenciálási mozzanataiként adódnak, ebben a történetben képződnek meg egyáltalán, alapvető módon egymásra utalva, ahol az egyik pólus önnön aktivizálásához a másikat már mindig is játékba hozta (és viszont), ám nem autonóm módon, hanem a keletkez(tet)és történése által mozgatva.

Az *Esti Kornél*ban ezért nem választhatók el a játék és experimentalitás mozzanatai az etikai kihívástól, bármennyire is ellentétesnek látszhatnak ezek egymással első látásra. A játék és a kísérletszerűség ugyanis a fenti értelemben vett értékviszonylagosság mint ellentétek leépülésének komolyanvétele, az ezáltal megnyilvánult köztes, ambivalens, ugyanakkor történésjellegű szituáltság *kihordásának* struktúramozzanatai (nyelvi, temporális, szubjektumértelmezésbeli,⁶ esztétikai, etikai síkon), nem pedig azon meghaladhatatlan szituáltság valamilyen (morális, politikai, ideológiai) transzcendálásának, teleologizálásának, ezáltal a rajta való szándékolt túllépésnek (inkább: ama helyzet uralásának) az eszközei. A nihilizmusra adott válasz nem tekinthet el a metafizikai instanciák elvesztésének mint válságnak a kihordásától. A játék és a kísérletszerűség tehát az etikai kérdésekkel kapcsolatba lépés tematikus-szenografikus mozzanata, ugyanakkor eme kapcsolódás mint mély kölcsönviszony médiuma is (amennyiben az etikai szituáltság éppenséggel nem determinált, megadható konvenciók által autorizált tényállást jelent).

A „talán” mint az udvariasság nyelve

A „talán” tapasztalata Kosztolányinál benne-létet, szituáltságot, egyfajta kivételes állapotot jelent, amelyet tehát ki kell állni, el kell viselni vagy ki kell hordani, kevésbé uralni azt vagy túllépni rajta pl. egy történetfilozófiai, üdvtörténeti, ideológus módon rögzített cél felé. Vagyis a „talán” *Esti Kornél* távlatából nem a „politikai romantika” okkazonalizmusának szubjektuma számára megmutatózó tet-

szőleges-kontingens indíttatási struktúrát jelent,⁷ hanem egzisztenciális jelentőségű kihívást nyelvi, etikai, irodalmi síkon egyaránt. Jellemző, hogy a bolgár kalauz története Esti színészkedésének, morálisan vitatható önmegjátszásának következtében jön létre a narratív szinten (és talán az elbeszélő diskurzus síkján is a tanúszkodás értelmében), hogy aztán nagyon is etikai („Arcán szívbéli megbánás tükröződött”) és egzisztenciális, sőt antropológiai (a végesség többszörös megidézése a búcsújelenetben) nyomatékkal bíró zárlatba torkollik. A kleptomán (vagy tolvaj?) fordító fiktív mesterkedései a zárlatban az elbeszélő Esti „erkölcsi felháborodását” vonják magukra (ugyanakkor nagyon is ambivalens, akár ironikus éllel megfogalmazva). Ezek a viszonylatok mindvégig a „talán” módusában maradnak (mennyire ment végbe megértés Esti és a bolgár kalauz között?, van-e jelentősége Gallus nem-identikus fordításának, és ha igen, miben állhat az?), amelyek egyébként erős allegorikus-parabolikus jelentésnyomatékkal rendelkeznek a szöveg olvasására nézve is, metahermeneutikai érvénnyel felruházva (az olvasás mint fordítás kérdéskörét illetően).

Mi sem jelzi jobban a „talán” meghaladhatatlan szituáltságának elkötelező, sőt elszenvetető hatókörét, hogy ezek a történetek mind interszjektív jelentésséggel látják el a bennük jeleneteződő dilemmatikus helyzeteket, a bolgár kalauz, Elinger vagy a sorsüldözött özvegyasszony esetében egyaránt, ha különböző módokon is. Esti személyközi viszonyoknak is kiszolgáltatódik bizonyos nyelvi értékítéletek és konvenciók felfüggesztésének nyomán (vö. ezzel pl. a kilencedik fejezet nyelvkritikai megjegyzéseit), a világképi érvényű értékrelativizmus tapasztalata nem pusztán afféle „transzcendentális hajléktalanság”-ként, de az interszjektivitás (nyelv)antropológiai mibenlétét és szociális gyakorlatait mélyen befolyásoló hatásösszefüggésként és történelmi közegeként jelenik meg (nem utolsósorban a *Számadás* ciklusban is). Nem véletlen, hogy az *Esti Kornél* egyik legfontosabb és bizonyosan leginkább explicit jellegű önértelmező passzusa az „udvariasság”-ot tematizálja és nevezi ki Esti Kornél „erkölcsi fölfogása”-nak (a harmadik fejezetben). Az udvariasság ilyen tematizálása korántsem egyedi jelenség, a korszakban számos példája felbukkan: a liberalizmus, a polgári kultúra válsága éppen az interszjektív illemformák, modor és magatartásmódok diszpozicionális előfeltételezhetőségének és konvencionális érvényének elbizonytalanodásában is jelentkezett.

Esti Kornél udvariassághoz fűződő viszonyának elbeszélő általi bemutatása a mű nyelv- és individuumszemléleti, de időértelmezést is érintő rétegeit kapcsolja össze és reflektálhatja elvi szinten, kardinális jelentésséggel bírva szisztematikus irodalomtörténeti összefüggésekben is:

„Mindig iszonyodott attól, hogy egy emberhez – aki csak olyan, mint ő, szóval gyarló, boldogságra vágyó, s végül minden körülmények között nyomorultul elpusztuló – durva legyen, kíméletlen s tapintatlan, hogy megalázza őt önmaga előtt, hogy csak egy célzással, egy gondolattal is megbántsa, és sokszor – legalább ezt képzelte – inkább meghalt volna, semhogy azt a hitet keltse, hogy valaki fölösleges ezen a világon, s az illető, amíg elkotródik mellőle, pirultan mondogassa, »úgy látszik, terhére voltam... úgy látszik, un... úgy látszik, lenéz...»

Ez az erkölcsi fölfogása, melyet Esti Kornél később részletesebben is kifejtett egyéb műveiben, már ekkor csírázott gyermeklelkében. Tudta, hogy keveset segíthetünk egymáson, hogy boldogulásunk érdekében kénytelenek vagyunk ártani másoknak, néha halálosan is, hogy a nagy dolgokban majdnem mindig elkerülhetetlen a könyörtelenség, de épp ezért azt a meggyőződést vallotta, hogy emberiségünk, apostolkodásunk – becsületesen és őszintén – egyedül csak a kis dolgokban nyilatkozhat meg, s a figyelem, az elnézésen és megbocsátáson alapuló kölcsönös kímélet, a tapintat a legtöbb, a legnagyobb dolog ezen a földön.

Végül ezen a gondolatsoron haladva arra a sivárnak, sőt egyenesen pogánynak tetsző következtetésre lyukadt ki, hogy mivel igazán jók úgyse lehetünk, legalább udvariasak legyünk. Ez az udvariassága pedig nem udvariaskodás volt, nem bók, nem üres fecsegés. Sokszor csak abban állott, hogy kellő pillanatban, észrevétlenül elhelyezzen egy közönyösnek látszó szót, melyet valaki kétségbeesetten várt tőle, mint életének igazolását. Ezt a legkülönb erénynek tartotta. Mindenesetre különbnak, mint az úgynevezett jóságot. A jóság folyton prédikál, meg akarja váltani az emberiséget, keneteskedik, máról holnapra csodát akar művelni, a tartalmával hivalkodik, a lényegét akarja bolygatni, de bizony legtöbbször csak kongó, tartalmatlan és merőben formai. Viszont ha az udvariasság merőben formainak rémlik is, belül, a mivoltában maga a tartalom, maga a lényeg. A jó szó, melyet még nem valósítottak meg, minden szűz lehetőséget magába zár, és több, mint a jó tett, melynek kimenetele kétes, hatása vitás. Általában a jó szó mindig több, mint a tett.⁷⁸

E diszkurzív passzusok implikációi sokrétűek, minden ellenkező benyomás dacára nem könnyű őket értelmezni, noha valamiképp már intuitív szinten, az előzetes megértés síkján sem lehet eltagadni tőlük bizonyos evidencijelleget (pontosan ezért áll fenn a veszély, hogy az értelmezés mégis eltéveszti ezt a hermeneutikai előzetességet). Antropológiai nézőpont, nyelvi-performatív eseményszerűség, ennek etikai, sőt politikai implikátumai jelennek meg itt egyetlen összefüggésrendszerben. A szövegrészlet logikája szerinti kiindulópont az ember mint antropológiai lény eredendően „gonosz”, erőszakot szükségszerűen igénybe vevő, erőszaktól nem mentes létezési módja a társiasságra, a szociális dimenzióra nézvést. Ez az a premissza vagy belátás, amelyre az „udvariasság” attitűdje válaszol alapvető szociálanropológiai értelemben, amellet, hogy az individuum itt alapvetően az egymássalét perszonális dimenziójának viselkedési struktúrájában jelentkezik.⁹ Az ember kíméletlenségre, könyörtelenségre, kegyetlenségre hajlik, antropológiai létmódja eleve erre kondicionálja¹⁰ – innen vagy túl jön és gonoszon.¹¹ Feltűnő, hogy a fejtegetés hangneme, modalitása nem kárhoztatja, nem ítéli el ezt az alapvető emberi minőséget, annál is inkább, mert ez a minőség nem feltétlenül ab ovo létező tulajdonságként jelenik meg a szövegben, hanem relacionális mozzanatként: „*Kellő esetben bizonyára gyilkolni is tudott volna, mint minden ember.*”; „*boldog-*

lásunk érdekében kénytelenek vagyunk ártani másoknak...”; „...*a nagy dolgokban* majdnem mindig elkerülhetetlen a könyörtelenség...” Vagyis az „ember” nem annyira inherens tulajdonságként vagy ösztönként birtokolja a könyörtelenséget, kíméletlenséget, egyszóval a gonoszsági diszpozíciót (mint ahogy a feltételezett „jósgot” sem),¹² hanem ez egyfajta kiszolgáltatottság függvényében aktiválódik (a „boldogulásunk érdekének”, továbbá „a nagy dolgoknak” való kitettség értelmében). Ezért nem szól elítélően a passzus az „emberről”, mert nem tartván eredendően jónak (de pusztán gonosznak sem) nem érdekelt abban, hogy kárhoztassa az embert önnön – állítólag – „jó” természetének való nem-megfelelés, e megfelelés elmulasztása, valamiféle kompromittálódás miatt – transzcendens, történelemfilozófiai, morális vagy ideológiai nézőpontból. Ugyanakkor nem is igazolja vagy mentegeti a mondott minőséget, nem tünteti fel eszközként „magasabb” célok érdekében (és nobilitálja ezzel az embert), hanem inkább egyfajta járulékos, tervezhetetlen, ugyanakkor elkerülhetetlen effektusként tekint rá.

Az „udvariasság” magatartása és nyelve tehát nem egyszerűen antagonisztikus értelemben válaszol az ember erőszakra való hangolhatóságára, amennyiben itt nem pusztán inherens tulajdonságról van szó, amelyet csak aktiválni, realizálni kellene. A szóban forgó erőszak ugyanis legalább annyira bizonyos körülmények kényszerítő hatása folytán előálló vagy aktiválódó erőszak, nem pusztán valamilyen eszköz, ami fölött az emberi szubjektum rendelkezik. Így az „udvariasság” nem ellenfogalom azzal a látens erőszakkal szemben, nem ellene szegül annak, inkább egyfajta tehetetlenségre, az erőszak elkerülhetetlenségére adott válaszként értelmezhető. Ennyiben talán nem is pusztán kompenzációs logika vezérli, az ember absztrakt meghatározatlanságára reagáló „etikett”-ként (mintegy a Plessner-féle *Grenzen der Gemeinschaft* értelmében).¹³ Ugyanis az erőszak, a kíméletlenség, könyörtelenség (és szinonimáik a szöveg által sorjázva) Carl Schmitt-tel szólva mint „reális lehetőség” vannak jelen, nem feltétlenül csak a stratégiai, operatív cselekvés szintjén, de kontingens megnyilatkozások síkján is („... hogy megalázza őt önmaga előtt, hogy csak egy célzással, csak egy gondolattal is megbántsa...”). Sőt, a kíméletlenség háttérét képezi az udvariasságnak – a figyelem magatartásának mentén,¹⁴ ennyiben a „közönyös” hangnemi, modális indexe egyfajta ellenhatás a túlzott figyelem distanciát, sőt a másik méltóságát feloldó hatásával szemben avagy megelőzése annak.

Ez az udvariasság ugyanakkor hangsúlyozottan „a kis dolgok”-ra irányul, az általa reprezentált vagy színrevitt „emberiesség” „egyedül csak a kis dolgokban nyilatkozhat meg”. Vagyis egyfajta nem-szuverén összefüggésben juthat érvényre, nem a stratégiai vagy akár reprezentatív cselekvés koordinátarendszerében mozog, hanem a mindennapiság dimenziójában (és az ezzel korreláló nyelvhasználatokban). Elképzelhető, hogy az „udvariasság” ennyiben nem is feltétlenül egy „külső” eshetőséget (a szándékos, meggondolt, célorientált cselekvést vagy annak óhatatlanul erőszakos kíséreléseit) igyekszik kivédekezni, hanem a nyelvi cselekvés „belső”, innenső oldalának – egy „célzásnak”, akár önkéntelen elszólásnak és hasonlónak – tervezhetetlen perlokutív effektusaival szemben igyekszik valamiféle ingervédelmet nyújtani. A mégoly udvariasnak megtervezett magatartás és nyelvhasználat sem mentes(ít) a nyelv véletlenszerű (vagy nem is annyira vélet-

lenszerű, amennyiben éppen a megtervezettség szubverzióját aktivizáló) elszólásaitól, ahogy ezt a szövegben a „lenéz” és „elnéz” igék veszélyes fonemikus közelsége jelezheti. Éppen ellenkezőleg, gyakran éppen az udvariasság begyakorolt kliséi működnek fegyverként, sértő szándékú és célzatú beszédaktusokként, ahogy arra Kosztolányi *Udvariasság* című esszéje emlékeztet.¹⁵

Az „udvariasság” azonban nemcsak nem antagonisztikus logikát követ, de neki kompenzáló-szublimáló szerepkört tulajdonító meghatározás sem merítheti ki, amennyiben aktív-reszponzív beszédmagatartásként megy végbe, a „tapintat” nem egyszerűen defenzív attitűdöt jelent, hanem „az elnézésen és megbocsátáson alap”-szik. Esti „udvariassága” ugyanis „nem udvariaskodás volt” (az efféle úgymond „apostolkodás”-hoz képest hangsúlyozottan „pogány”, azaz nem-konvencionális mintát jelent, „a lelkiismeret kultúrája” helyett „a szégyen kultúrája” mentén tájékozódva),¹⁶ azaz nem tervezett, stratégiaileg gyakorolt attitűd, de nem is defenzív magatartás. Nem egy permanens, minden helyzetben és pillanatban kézhezálló, idézhető szokás vagy modor (ilyen értelemben konvenció), hanem szigorúan véve csak bizonyos, nem-tervezhető esetekben, „a kellő pillanatban” manifesztálódó, eme pillanat által létrehívott (kevésbé idézett vagy ismételt) viselkedésmód. A másikat annak szinguláris sorsában, nem előzetes általánosítás alapján megértő, ugyanakkor mégsem izoláló, ekképp szolidaritást gyakorló viszonyulásmód (a *Számadás* sorával szólva: „szemedben éles fényen a részvét”).

Esti Kornél szóban forgó „erénye” ennyiben felfogható talán az antik szüneszisz („megértés”, „értelmesség”) vagy szüingnomé („együttérzést”, sőt „megbocsátást” is jelenthet) mint hangsúlyosan a másik vonatkozásában végbemenő erkölcsi megértés komplexumának feltámasztásaként vagy emlékezeteként is, ezek Arisztotelész-nél a gyakorlati tudásban gyökereznek, amelynek végbeviteli módját a „phronesisz” jelöli meg.¹⁷ Ez a diszpozíció, illetve tudásfajta nem pusztán intellektuális képességet, de nem is egyszerűen empátiát, együttérzést jelent, hanem átfogóbb viselkedésmódot (ahogy ezt jelen gondolatmenet kerülgeti), „a ’hozzáállásnak’, a viszonyulásnak a megértő jellegét, amely főként a méltányosság (*epieikeia*) erényében összpontosul.”¹⁸ Esti Kornél tehát a „tapintat”-ot nem pusztán önmagáért hangsúlyozza (defenzív erényként), hanem a méltányosság, egyfajta igazságosság jegyében, azaz emögött a „jó szó” mögött nemcsak figyelem vagy figyelmesség, de megértés is munkál. Amely „jó szó”-nak ugyanakkor időbelisége, az a bizonyos „kellő pillanat” – modern jegyeket magán viselve – emfatikus módon fontos (viszont nem izolálva azt önmagában, hiszen végtére is egy egész „élet igazolásá”-nak horizontjában történhet meg).

Austinnal szólva paradigmaticus értelemben „viselkedő” performatívumról van szó, amely nála is, éppen az „udvariassági kifejezések”-kel szemben, túlmutat a „konvencionális kifejezés” határain.¹⁹ Az így jelentkező udvariasság tulajdonképpen szinte meg sem történik, szinte nem észrevehetően megy végbe: „Sokszor csak abban állott, hogy [...] észrevétlenül elhelyezzen egy közönyösnek látszó szót...” Ez a nyelvi indifferencia, magának a nyelvnek az indifferens megjelenése (azaz bizonyos értelemben nem-megjelenése) azonban nem pusztán fenomenális észrevehetetlenséget, akár a lokúciós aktus valamiféle nemlétét jelentheti (bár azt is, pl. egy halk megjegyzést vagy akár hallgatást, hallgatásaktust), hanem legalább

két minőséget. Az egyik e „szó” nem-értékelő, modális értékhangsúlyoktól mentes, nem patetikusan, tragikusan vagy elégikusan modalizált jellegére vonatkozik (mint többször a kései Kosztolányinál), arra, hogy ez a szó nem reklamál magának hangnemi-modális emotív szerepkört vagy autorizációt, lemond ezekről.²⁰ A másik e „szó” különös beszédcselekvési karakterét célozza, a „szó” nem csak nem-ítélő és nem-szuverén, de nem is exkluzív, azaz sokkal inkább „közönyös”-ként történő – Austin-nal szólva – performálását (és így, ebben a kettős értelemben nyilvánít meg valamiféle „tapintatot”).²¹ Egyfajta lemondásként tehát a „jó szó” mind modálisan átszemantizált, mind ítélő-asszertív jellegéről.

A szó közönyösként adja magát, elrejtí „tartalmát”, „lényegét” (ahogy picit később olvasható), technikaibb jellegű, beszédaktuselméleti kifejezéssel: illokúciós funkcióját vagy erejét. Vagyis ahogy az „apostolkodás” csak „pogány” módon válósulhat meg (ha egyáltalán, ez ugyanis nyitva marad), úgy a „becsületesen és őszintén” történő beszéd mint „tapintat” megnyilatkozása csak olyan elrejtés, disszimuláció (egyfajta tettetés, színlelés) árán nyilvánulhat meg, amely éppenséggel teatrális effektust feltételez! Ahogy az a bolgár kalauz-fejezetben történik: „Azt kellett elhithetnem, hogy született bolgár vagyok, és bolgárul legalább úgy tudok, mint a szófiai egyetem irodalomtanára. Ennélfogva kissé fásultan és hányavetin viselkedtem. Főképp nem fecsegtem [...] De a társalgást, melynek igézetes lehetősége már a levegőben lebegett, közvetlenül a fejünk fölött, valahogy mégiscsak meg kellett indítanom. Ásítottam és sóhajtottam. Egyszerre vállára tettem kezem, magasba vontam szemöldököm, úgy, hogy mindkettő egy-egy óriási kérdőjelle görbült, s fejemet fölvetve ezt mormogtam: – Na?”²²

Ez a teatrális effektus vagy szimuláció avagy a „persona” maszkot-öltése – mint „pretending”²³ – az udvariasság-passzusok szerint az intenció, illetve az illokutív funkció elrejtéseként, továbbá éppenséggel egy identifikálható beszéd szerep és konvenció (ismétlésének vagy idézésének) visszavételeként nyilvánul meg, nem pedig a megelőlegezett perlokutív hatás szolgálatában áll („mint az úgynevezett jószág” esetében, amelyik „folyton prédikál, meg akarja váltani a világot, keneteskedik [...] a tartalmával hivalkodik...”).²⁴ Azért, hogy megfeleljen – rezponzív módon – a másik szingularitásának egy kivételes, a kreatúra kiszolgáltatottságát megnyilvánító állapotban²⁵ („kétségbeesetten várt[al] tőle, mint *életének* igazolását”),²⁶ illetve magának a beszédesemény egyediségének (ezek aligha választhatók szét). Ez a visszavétel magának az így létrejövő, artikulálódó szónak mint „gyenge”, „erőtlen”²⁷ performatívumnak tiszteletben tartásaként is megnyilvánul, nemcsak a másikkal szembeni igazságosságként (aki ezt a szót „kétségbeesetten várt[al] tőle, mint *életének* igazolását”), hanem magának a szónak a kultúrájaként, ápolásaként (a permanens „udvariasság” vagy „prédikálás” általi elhasználás kikerüléseként, az ezektől való megóvásaként a szónak). Ahogy Heidegger fogalmazta pár évvel később: „Sőt a lényegi szónak, hogy megértsék és így mindenki számára közös birtok legyen, közönségessé kell tennie magát [...] A szó mint szó ezért közvetlenül soha nem nyújt biztosítékot arra, hogy lényegi szó-e vagy szemfényvesztés. Ellenkezőleg – egy lényegi szó a maga egyszerűségében gyakran úgy fest, mint valami lényegtelen. És másfelől, ami a lényeg látszatát ölti magára, csupán valami épp fel- és utánamondott. Ekképpen kényszerül a nyelv arra, hogy magát állandóan

egy maganemzette látszatba állítsa és ezzel legsajátabbját – az igazi mondást [das rechte Sagen] – veszélyeztesse.”²⁸ A „közönyösnek látszó” mozzanata Kosztolányinál éppen ezt a „közönségessé” tevést hivatott végrehajtani (különösen, hogy a „közöny” nyelvújításban képzett szavát valószínűleg éppen a „közönség” kifejezésből vonták el, sokáig a „közös”, „közönséges” jelentésben használták).²⁹ Heidegger ezt az összefüggést a nyelv oldalán átfogó érvennyel így fejtette ki: „De a nyelv nem csupán a veszélyek veszélye [Kosztolányinál ez volna a „tapintatlan”, „megbántó” ereje a szónak, a Heideggernél általában kevésbé jellemző interszubjektív nyelviségben], hanem önnönmagában önmaga számára szükségképpen folytonos [fortwährendel] veszélyt rejt.”³⁰ Esti Kornél (vagy az elbeszélő, netán implicit szerző) nézetében erre a veszélyre reagálhat „udvariasság” és „udvariaskodás” megkülönböztetése, nem pusztán valamilyen interszubjektív empátia vagy érzékenység értelmében. Ez az udvariasság mint igazságosság mozzanata (gyakorlása) igazi „nyelvigazságosság”,³¹ vagyis a nyelvvel szembeni, magához a nyelvhez kötődő, a nyelvből táplálkozó, a nyelv által (elő)hívott igazságosság mozgása (kevésbé valamilyen kanti „kötelesség”, „kommunikatív ész” maximájának vagy akár erénynek a végrehajtása).³² Ezért visszafogott, visszatartott, lemondó, tartózkodó³³ performatívum az udvariasság eme fenotípusa.

Ez a „közönyösnek látszó szó” ekképpen tehát – az austini modorban fogalmazva – nem nevezhető explicit performatívumnak, megvonja magát az explicit-ségi formulától,³⁴ ekképpen nem rituális, ceremoniális jellegű,³⁵ ennyiben felfüggeszti az „udvariaskodás” konvencióinak érvényét, ugyanakkor éppen szimulált létmódja feltételez teátrális, színlelési mozzanatot. Sőt ily módon megvonja magát az illokutív erő megnyilvánulásától is, egyfajta nem-illokutív performatívumnak tartható, amely nem autonóm módon cselekszik, hanem csak válaszol a „kétségbeesett” „várás”-ra. Ha az „udvariasság” mint szó illokutív jellegű, úgy ennek a vélt illokúciónak a feltételezett perlokúció – „életének igazolása” – megy elébe paradox módon, mint „kétségbeesett” hívás. Amely perlokúció feltételes marad, ugyanis a „szót [...] mint életének igazolását” szerkezet sem egyértelmű: lehet vonatkozó-értelmező, vagyis referenciális viszony (a „szó” mint olyan az „igazolás”), de hasonlító, vagyis tropológiai jelentéssel is bírhat (a „szó” olyan, azt a – hiperbolikus – szerepet játssza, mintha „életének igazolása” lenne). Ez az eldönthetetlen, „talán”-jellegű („minden szűz lehetőséget magába zár”-ó?) kettősség referencia és trópus között a feltételezett perlokúciót egyfajta „mintha” effektusával impregnálja, kontaminálja (vagyis a „mintha” nem egyszerűen valamilyen hasonlatozó-esztétizáló minőséget jelent, különösen a „közönyös” prózaiságot sugalló hatásfunkciójában, hanem referencia és trópus, aktuális és virtuális beszéd, Heideggerrel szólva a beszéd „közönséges” és „igazi mondást” manifesztáló indexeinek morfológiai megkülönböztethetlenségét). Ez a kettősség és a nyomában feltámadó nem-rögzíthető oszcilláció azt a másikat, ugyancsak „talán”-szerű eldönthetlenséget mintázza vagy másolja, amely abban rejlik, hogy az „életének igazolása” mint perlokutív effektus (mint egyfajta adomány) végső soron csakis a másik számára nyilvánulhat meg, olvasható vagy érthető ilyenként. A „közönyösnek látszó szó” kimondója számára nem feltétlenül az (mármint a másik „életének igazolása”), hiszen ha ez tudná, mit is mond ki (a másik számára!), perlokutív hatállyal, akkor ismét csak

szuverénként cselekedne. Ha az „életének igazolása” ilyképpen nem a feltételezett illokutív funkció sajátja, akkor az „életének igazolása”-effektus (amely alighanem túl is megy a perlokúció hatókörén) csakis a másik számára léphet fel ilyenként, nem feltétlenül a szó mint illokutív erőt kifejtő beszédaktus felől. Ekképpen viszont ez a szó lényegileg *fordításon* megy keresztül, a másik már mindig is mintegy lefordítja magának ezt az amúgy „közönyösnek látszó szót” (ahogy materiális síkon is: a „látszó”-ból „szó” lesz). Ez a szó csak ezáltal válhat igazzá (vö. „igazolás”, ennek igei-tranzitív értelme!), nyerhet el valamilyen igazságértéket.³⁶ A fordítás tehát igazságeseemény feltételezője. Az, hogy itt implicit értelemben fordításról van szó, azt mutatja, pontosabban: maga a fordítás közbejötté manifesztálja, hívja elő, akár teremti azt a fontos összefüggést, hogy az „életének igazolása” ugyanakkor nem tulajdona a másinak (nemcsak szubjektív-attributív, de jogszerű értelemben sem), különben nem „vár”-ná azt „kétségbeesetten”. A „közönyösnek látszó szó” mint a másik „életének igazolása” ekképpen cselekvő értelmű, vagyis egyfajta igenlése lehet a másik egzisztenciájának,³⁷ igazat adás (nem pedig „igazolás” valamilyen autorizáció értelmében). Vagyis ez az „igazolás” az egész „életre” irányul, Nietzsche szavaival nem az individuumra mint kész eredményre, teloszra, hanem az individuumra mint „*az egész eddigi életre egy vonalban* és nem annak *eredményére*”.³⁸ Az „élet” eme processzualitásjellegű trópusa akár bioetikai horizontokat is megnyithat, ám nem a biológiai élet, hanem az emberi méltóság értelmében (vö. „emberiességünk”),³⁹ amely itt hangsúlyozott módon nyelvigazságosság, a „közönyösnek látszó szó” függvénye. Ezzel az „emberiesség” egyszerre vonatkozik e szót kimondó, pontosabban: „elhelyező” (mintegy elejtő) Estire mint beszélőre, ugyanakkor ezáltal a másik emberiségének egyfajta affirmációjára, amely emberiség jellemzően nem szubsztanciaként, tulajdonságként, potenciaként, hanem hívásként („kétségbeesetten várta”) adódik, ebben a hívásban, az erre a hívásra való ráutaltságban tételezhető. Ezen a síkon Esti „erkölcsi fölfogása” politikai-antropológiai jelentésösszefüggést nyit meg.

A nevezett fordítást – mint nem-birtoklás indexét vagy megnyilvánítóját – nem egyszerűen a másik mint autonóm cselekvő szubjektum hajtja végre, hanem bizonyos értelemben az egzisztenciája (legalábbis ez hívja ki a fordítást), vagyis az „életének igazolása” szerkezet innen nézve genitivus subiectivus-ként is érthető, vagyis maga az „élete” által végrehajtott, nem egyszerűen az erre az életre kívülről irányuló „igazolás”-ként. Ugyanakkor éppen a „közönyösnek látszó” alulretorizált, prózai,⁴⁰ modálisan depatetizált, nem-illokutív mozzanata, a „szó” önvisszavétele – egyfajta hallgatás – utalhat arra, hogy ez a „jó szó” igazából talán azért „jó”, azért „több, mint a tett”, mert a másikat annak egzisztenciájában éppen ezen igenléstől függetlenül hagyja lenni, eme affirmálástól eltekintve – vagy még az előtt – igenli (eme egzisztencia „nem-igeneltségében, feltétel nélküliségében, függetlenségében minden igenléstől”).⁴¹ Azaz: eme nem-igenlő igenlésben annak adományozásában, ami nem sajátja a „közönyösnek látszó szó”-nak, „a nem-birtoklás adományozásában”.⁴² A „talán” nyelve ezt az összefüggést implikálhatja, belőle fakadhat: az „ad(ományoz)ódás” és a „van” közötti differencia valamifajta fenntartásával.⁴³

Elvi síkon a „talán” nyelve nem kevesebbet jelez, mint a „kötelesség” Kant által morálmegalapozó helyzetbe állított érvényének felfüggesztését (mely szerint a

„kötelesség” és az ebben foglalt tartozás tenné kényszerítővé pl. az udvariasság magatartását is). Az így konceptualizált és praktizált udvariasság Derrida szerint éppen nem-udvariasság is lehet, ekképpen az udvariasságnak éppen eme struktúrával (kötelesség és tartozás összekapcsolódása) szemben kell kifejtene ellenállást.⁴⁴ Adódik az észrevétel, hogy a „közönyös(nek látszó)” modalitása éppen ezen ellenállás nyoma, ez írja be azt mint a kötelesség és főleg a tartozás axiómájának felfüggesztését. Ezzel a nem-udvarias udvariasság mint invenció tárulkozik fel, jelen összefüggésben alkalmasint egyszerre a másik „kétségbeesett” hívásának és a „kellő pillanat”-nak történő megfelelés jegyében (e két mozzanat egyébként nem feltétlenül ugyanazt jelenti, nem biztos, hogy reciprocitás áll fenn közöttük). Az erre a hívásra válaszoló szó, az ennek a pillanatnak megfelelő viselkedés nem tartozás kiegyenlítéseként értik magukat. Ugyanakkor a szabálynélküliség, a szabályon való túllépés mint invenció éppen a „talán” jegyében (nem pedig a felelősség kötelesség alapján determinált fogalmának hatókörében) képződhet meg.

Ennyiben ez a „közönyösnek látszó szó” inkább a másikhöz való eredendő odafordulás mint archi-performatívum, igentmondás vagy affirmálás (afformatívum) mintájának feleltethető meg. Feltételezhető tehát, hogy ez a „közönyösnek látszó szó” tulajdonképpen nem beszédaktus, ezért is lehet – mint „a jó szó, mely még nem valósítottak meg, minden szűz lehetőséget magába zár”⁴⁵ – „több, mint a tett”. Így mondhatni egyfajta végtelen ígéret formáját ölti magára a „talán” ezen nyelve, a keletkezés ártatlanságának valamiféle szimulációjával, adódás és megérkezés közötti differencia fenntartásával.

Ez a szó alkalmasint szembe is helyeződik az ígéret (például a vigasztalás ígérvényének) beszédaktusával („A jóság folyton prédikál...”), ezért annyiban több, mint a tett, hogy – újfent Nietzsche szerint – ígéretnek igazából csak tettek vonatkozhatnak, csak tetteket ígérhetünk.⁴⁶ Amennyiben ez a szó egyfajta gondoskodás funkcióját gyakorolja, akár valamifajta gyógyítása a másik „kétségbeesésé”-nek,⁴⁷ annyiban strukturális értelemben talán megfeleltethető a heideggeri „elébeugró-felszabadító gondoskodás” paradigmájának, amely a „beugró-uralkodó”-val áll egyfajta ellentétben (ez „átveszi a ’gondot’ a másiktól”, „a helyére állhat, *beugorhat* helyette”).⁴⁸ A „közönyösnek látszó szó” ugyancsak a másik – mint másik – egzisztenciájára irányul („életének igazolását”), nem „valamire” („ami a másik gondoskodásának tárgya”), ami cselekvés, empirikus értelemben vehető tett függvénye lehetne. Ezért ez a szó nem annyira referencializálja, de nem is transzcendálja a mondott „életet” valami rajta túlira (ez legalábbis függőben marad), mint inkább valóban csak visszaadja újfent gondként a másiknak⁴⁹ (a „közönyösnek látszó” prózai modalitása a heideggeri „tárgyilagosság” analogonja lehet). Kosztolányi egyik idekapcsolható írásában, a *Gyöngédség* címűben a „hetekig élet és halál között lebeg[ő]” narrátor betegségét egy, őt nem meglátogató barátjának „távol maradó figyelme, ez a *közöny*be bújtatott gyöngédsége” gyógyítja meg. „Amikor fölépültem, *szórakozottan* mentegetőzött: hogy »sok dolga volt«. Nem is köszöntem meg neki a figyelmét. Ilyesmit nem lehet megköszönni. Hálám is a *közöny* álruháját viseli, mint az ő gyöngédsége.”⁵⁰

Ha az „életének igazolása” mint perlokutív effektus csak a másik számára követhet be (vagy nem követhet be), úgy pontosan ebben az értelemben,

hogy e szó – mivel az óáltali fordításra, a másik nyelve általi fordításra utalja rá magát – visszaadja számára a gondot. Alighanem ezért „több” a szó, „mint a tett”.

A „kétségbeesett várás” ugyanakkor egy, a szövegben nem jelzett implicit beszédcselekvés – vagy akár csak valamely modális árnyalat avagy a hanglejtésben megnyilvánuló affekció – visszaigazolására is vonatkozhat, pl. egyfajta gyónására, így mondott „várás” az ennek megfelelő, a megnyilatkozás és intencionális értéke közötti viszonyt helyreállító tanú hívására irányul.⁵¹ Vagyis a „közönyösnek látszó szó” ezt a tanúszerepet töltheti be (ahogy a bolgár kalauz is talán egy ilyen gyónást tesz Esti Kornél számára, aki valóban csak igenekkel és nemekkel válaszolgat rá). A „kétségbeesett várás” ennyiben áthelyeződik a beszédcselekvés nyelvi-performatív szintjére, és a mondottak hitelesítését, visszaigazolását, illokutív értékük meghitelezését várja, még valamilyen tartalmi megerősítés előtt vagy azon túl.

Ebben az udvariasságban mint nyelvi igazságosságban ugyanakkor vélhetőleg ott kísért a kiinduló politikai-antropológiai premissza, mely szerint „igazán jók úgyse lehetünk”. Ez az igazságossági, a másik „életét [számára] igazol”-ó aktus egy-szersmind látens módon a nem-igazságosságot is megidézi (de legalábbis a beugró-uralkodó gondoskodás puha erőszakát), az erőszakot, a könyörtelenséget, kí-méletlenséget és így tovább.⁵² Nem képes ezt feledtetni – ha képes lenne rá, akkor tulajdonképpen szuverén aktus, képesség (és nem készség) függvénye volna. A „jó szó” mint prózai indexekkel rendelkező szó nem arra hivatott, hogy kimondó-ját nárcisztikus módon „igazán jó” ember színében tüntesse fel, ez lenne ugyanis a mértéktelen tettetés vagy alakoskodás, képmutatás, a teátrális mozzanat antropológiai következménye, ami mintegy szublimálná az emberi szubsztanciát, jobbá tenné azt (vagy az udvariasságból az ember jó természetére következtetne, erre vezetné vissza). Ezzel szemközt a „közönyös szó” szimulációja éppen az efféle antropológiai visszacsatolás ideológiai funkcióját hatástalanítja, a hamis tanúság (az antropológiai mibenlétre és axiológiára vonatkozó tanúság) ellenében. Egyfajta színlelésre, szimulációra van szükség tehát (ami ugyanakkor a szégyen indexe), hogy ellene hasson vagy megelőzze a hamis tanúskodást – újabb ellentétéről derül ki, hogy csak látszólag ellentét. Mindennek háttérben az a szubjektumfelfogásbeli összefüggés rejlik, mely szerint a külsővel nem áll szemben valamilyen belső, szubjektívitás értelmében vett szubsztancia vagy akár tulajdonság,⁵³ az udvariasság maszkja mögött nem tételezhető valamilyen ezzel szembeállítható vagy azt megerősítő belső attribútum.⁵⁴ Sőt, az „udvariasság” ezen konceptualizációja Esti Kornélt igazi „tulajdonságok nélküli emberré” avatja, ahol a tulajdonságok hiánya éppen a szubsztanciális hordozó mint szubjektívációs instancia nemlétére, legalábbis fiktív, „hipotetikus” voltára mutathat (akárcsak Musilnál,⁵⁵ ennek itt is alapvetően pozitív értelme van, jelen kontextusban az egymássalét perszonális-viselkedő jellegének értelmében). Ez az udvariasság így sem külső, sem belső tulajdonságot avagy „erényt” nem konnotál, irodalmi valenciája ekképp ismerszik fel (amennyiben nem vezethető vissza valamely konkrét erénytanra, annak értékeire, szabályaira, fogalmaira, autoritására).

Ugyanakkor a címzett oldalán, a perlokutív síkon sem idézheti elő a „jó szó” a megszólított „igazán jó” emberként történő bemutatását: ugyan az „életének igazolása” a másik számára való megbocsátásként is megnyilvánulhat (a szöveg hozza is az idevágó kifejezéseket: „az elnézésen és megbocsátáson alapuló kölcsönös kí-

mélet”), a „szüngnomé” értelmében. Valamilyen vétség után a vétkes gyakran várja úgy a megbocsátást, mint „életének igazolását”. A „közönyös” nem-axiológikus hangoltsága viszont ugyanúgy ellene hathat ennek az antropológizáló beszédin-dexnek és ökonómiai nyomatékának, mint a „jó szó” performálójának oldalán.

Az „igazán jók úgyse lehetünk” kitételére reagáló „udvariasság” beszédmagatar-tása ugyanakkor kifejezetten nyelvi síkon nem másra, mint az „igazán” nem sike-rülő beszédcselekvés lehetetlenségére válaszol. Vagyis a politikai antropológiai problémaösszefüggés átfordítható nyelv(elmélet)i mozzanatba is, mintegy specifi-kusan nyelvi lehetetlenséget allegorizálva. Ahogy „igazán jók úgyse lehetünk”, úgy igazán sikerült beszédaktusokat sem hozhatunk létre (ahogy Austin művének is ez volna egyik fő belátása, mely szerint éppen a nem-sikerült cselekvés mutatja meg, mi is a cselekvés valójában).⁵⁶ Ezért sem képes a nyelv mintegy („igazán”) kijavíta-ni, kompenzálni antropológiai hiányosságokat. Sőt, mélyebb szinten tekintve a mondott lehetetlenséget: egy ilyen sikerülés éppen hogy felfüggesztené, felszá-molná a nyelvi történet erejét (vagy inkább erősségét), legalábbis gyengítené azt, vagyis így derül ki, hogy a „jó szó” korántsem pusztán kompenzálja a performatív sikerülés nem-képességét. Jóval inkább a „talán” mint pozitív minőség struktúra-mozzanataként nem másra utal, de még inkább válaszol (mint egyfajta hívásra), mint az adományozódásnak minden „van”, megérkezés, lezárulás, aktus, operatív jelleg, sőt illokutív funkció előtti (vagy azon túli) potencialítására (nem is annyira erre mint különálló, netán polemikusan ellentételezhető szubsztanciára, hanem differenciájára a „van” mozzanatától, pl. egyfajta, emebben – és nem máshol – kí-sértő maradékra). Ennyiben a „jó szó” mint a nyelv hívására hallgató szó egyúttal a nyelvvel szembeni igazságosság mozzanata is lehet?

Maga a „közönyösnek látszó szó” sem mentesítheti magát ugyanakkor mara-déktalanul az erőszak, pl. egyfajta nivellálás, a másik „kétségbeesését” lefokozó tri-vializálás, sőt: a disszimulációban (egyfajta elhallgatásban) fogant potenciális ha-mis tanúság mozzanatától, amely akarva-akaratlan bekövetkezhet. A „viselkedő” performatívumokra Austin szerint, tulajdonképpen könnyen belátható módon, „különösen jellemző, hogy nemcsak a balfogásokra érzékeny[ek], hanem az őszin-tétlenségre is.”⁵⁷ Ez az a mozzanat, amikor a nyelv – Heidegger szerint – látszattal veszi körül magát, ezáltal éppen lényegét, az igazi mondást veszélyeztetve. A „kö-zönyösnek látszó szó” könnyen pusztán csak „közönyös” (ezáltal lefokozó, sértő stb.) szóként jelenhet meg, értelmeződhet a másik horizontján. Ezért reagál ez a szó kezdettől fogva a nyelvi viszonylatra is, nem pusztán a másikra: a másik felé tanúsított mégoly elkötelezett magatartás sem garantálja a beszédcselekvés sikerét. Ennek a látens horizontnak viszont mélyebb értelme is lehet: a „közönyös” nyelv-pragmatikai mozzanata a hermeneutikai téttel bíró odafordulás nem csak „udvari-as/csiszolt”, de „udvariatlan/csiszolatlan” effektusát vállalja magára,⁵⁸ tulajdonkép-pen akár azt az igazságtalanságot, amely minden nyelvígazságosságban ott rejtő-zik, amennyiben utóbbi lényegében talán nem egyéb, mint ama igazságtalanság valamifajta felvállalása (nem egyszerűen szemben állva azzal polemológus mó-don).⁵⁹

kompenzációs szerepe van az így értett udvariasság nyelviségének, pl. vélhetőleg nem egyszerűen „az affektusok semlegesítésében” érdekelt.⁶⁰ Nem is sorolható be egyértelműen „a hűvösség magatartásainai” alá,⁶¹ noha kétségkívül egyfajta magatartásról van szó, és a „közönyös” vonásának – mint a „kétségbeesett” modális jellemzőjére hangsúlyozottan deretorizált megnyilatkozással válaszoló – megjátszása nem áll távol a „hűvösség” jelentésmozzanatától. Erős interszjektív és etikai indexekkel való felruházása, sőt elsődleges motiváltsága viszont alighanem túl is viszi az újtárgyas jellegű magatartásokon. Mindenesetre az, hogy alapvetően rezponzív – kevésbé antagonisztikus-kompenzatív – jellegű beszédmozzanat, amely nyomatékos módon „kétségbeesés”-re válaszol, egy individuális „élet igazolásá”-nak értelmében ama egzisztens hangoltságú hívásnak igyekszik megfelelni,⁶² nos, ez a motivációs elem alapvetően dialogikus jellegű beszéd- és kifejezésmagatartássá avatja (amely opció mintha hiányozna a Lethen-féle „hűvösség magatartásainai”-ból). Alapvetően fontos itt tehát az a rezponzív viszonylat, miszerint a „kétségbeesett”-ben jelzett hangnemiségre – fordítás útján – csak megfelelően hangolt ráhallgatás képes válaszolni.⁶³ Egyfajta ígéret a „jó szó”, amely a másik „rászorultságának [a promisszív biztosításra] felel meg”.⁶⁴ Különös viszont, hogy a „közönyösnek látszó” disszimulációs mozzanata éppen nem a „kétségbeesett” tonális nyomatékát visszahangozza, alighanem éppen azért, hogy ne zárja le a „bánat”, az egzisztencia hívásának értelmezhetőségét, a hozzá való viszonyulást⁶⁵ (vagyis a „közönyösnek látszó szó” kimondója önmagában, saját hangolt tudatában is fordítást hajt végre a másik hanghordozásának meghallása mint annak virtuális megismétlése és a „közönyös” prózai módusza között – az igazságosság tehát majdhogynem egybeesik a fordítás végbevitelével).

Ha ez az udvariassági nyelvi viselkedés (nem egyszerűen „tett”) nem pusztán az affektusok semlegesítését hajtja végre, úgy az „önmagát formába hozás” aspektusának sem feleltethető meg maradéktalanul.⁶⁶ Nem szuverén udvariasságról van szó, de nem is lehívható, ismételhető, mint olyanként idézhető konvencióról egy defenzív felfogás jegyében.⁶⁷ Ez a viselkedési minta inkább magának a nyelvnek egyfajta alap nélküli, alap-talan eseménye lehet, kevésbé a cselekvésre, a „tett”-re visszavezethető, abból eredeztethető, azzal korrelálható vagy arra célzó performatívum. Inkább a „nem-cselekvés” mozzanata „a cselekvésben”⁶⁸ az így értett udvariasság, Heideggert parafrázálva azt lehet mondani, hogy a lényegi szó itt hallgatást is jelent, amely nem-cselekvés éppen arra utal vissza, annak árát jelzi, (a)hogy a nyelvnek közönségessé kell tennie magát (pozitív értelemben), azért, hogy lényegi értelemben mondani tudjon.

A „közönyös(nek látszó)” mint hangolt módusz értelmében⁶⁹ így tehát inkább egyfajta nem-állító, nem-predikatív, nem-felszólító nyelv az így értett „udvariasság” mint a másinak meg-felelő igazságosság nyelve. Ez a nyelv „észrevétlenül” „elhelyezett” – azaz szó szerint szituatív, *belyi* értékkel bíró – szót jelent, akár, csupán-csak a szó hangoltsági (nem-írható), gesztusjellegű, fatikus (nem annyira konatív) funkcióját, kevésbé valamilyen kimondott tartalmat, üzenetet, felhívást, „beugrást” (a beugró-uralkodó gondoskodás funkcióját). Nem képesség, inkább magatartás vagy viselkedés függvénye, ugyanakkor hangsúlyosan *nem* habitualizálható magatartást nyilvánítva meg. A tulajdonképpeni vagy igazi szó mintegy el-jövetelben

marad, ezt a „közönyösnek látszó szó” nem mondja ki, avagy csak egyfajta hallgatóként adja, pontosabban: pusztán megelőlegezi (mintegy önmaga után vagy kimondatlanul önmagában). A „közönyösnek látszó szó” a nyelvi igazságosság egyfajta preambuluma. Éppen azért veszi vissza magát mint kimondott, kijelentett szót a „közönyös” móduszában, mert a másik életére mint titokra válaszol valamiképpen (fentebb látható volt Kosztolányi bizonyos cikkei alapján, hogy a potenciális „gyónások” az étellel mint titokkal kerülnek korrelációba), nem pedig birtokába veszi azt nyelvi eszközök (pl. performatív [ön]autorizáció) révén.

Ez a szó lehet egy egyszerű „igen” is, mint a bolgár kalauzról szóló fejezet végén, ahol az elbeszélő Esti szerint a kalauz „arcán mély megbánás, szívbeli töredelem mutatkozott” – a „kétségbeesett várás” „a jó szó”-ra? –, és elvileg ez indítja Estit a „néma pillantás”-ra, valamint a szóra („Majd bolgárul csak ezt kiáltottam feléje: *Igen.*”), amely – valamiféle epifániát előmozdítva – „varázszerővel hatott”.⁷⁰ Így a „közönyösnek látszó szó” nemcsak a kijelentés vagy akár a beszédaktus modelljeitől, de majdhogynem a verbális nyelvtől távolodik el, annak margóin szituálódva: fatikus-mimikus kifejezések formájában, amelyek az itteni specifikus értelemben vett udvariasság effektusai. Olybá tűnik, mintha igazából ezek hatnának, performálnának, kevésbé a szemantikus beszéd.⁷¹ A hangolt viselkedés indexeként határozzák meg a verbális nyelv közlési mozzanatait, mintegy az ezek közötti határon oszcillálva, ahol tehát a nyelv(iesülés) határait, de a viselkedés nyelviségét is joggal lehet feltételezni. Mi sem mutatja ezt jobban, mint a „látszó szó” repetíciója: a „szó” már a közönyösnek látszás hangnemi-mimikai szimulációjában elkezdődik, már a szó kondicionálja ezt a szimulációt, ugyanakkor a „közönyösnek látszó” illetően hatásmozzanata egyáltalán nem pusztán effektusa a szónak, hanem annak lényegi megmutatkozását feltételezi (a heideggeri „közönségessé tétel” értelmében). A „talán” nyelve nem utolsó sorban az ilyen átmenetek nyelviségét is mozgósítja, a nyelv határain játsza.

A bolgár kalauz történetének parabolája mély jelentéstani interferenciát hoz létre a harmadik fejezet fejtegetéseivel, a feltűnő ellentét vagy aszimmetria értelmében: Esti nem érti a bolgár beszédet, vagyis nem állhat fenn kommunikatív reciprocitás (még kevésbé valamilyen kozmopolita konverzacionalizmus) a kalauzzal, míg a „kétségbeesett” vs. „közönyös” feltűnő, már-már hiperbolikus ellentéte éppen arra utalhat, hogy ezek között nem intencionális, jelentéstani vagy perlokúciós adekvációt kell feltételezni. Vagyis a „közönyösnek látszó szó”-ban implikált nyelvigazságosság ígéretét nem reciprok viszony fűzi a „kétségbeesett várás”-hoz, amihez csak illeszkedne, amihez képest egyszerűen beigazolódna: így az, hogy a „közönyösnek látszó” eleve nem hordoz értékhangsúlyt, éppen ezt a nem-tetikus, nem jogszerű ígéretet jelenti.

A kilencedik fejezet fölöttébb alkalmas példa lehet a „jó szó” temporalitásának műfajpoétikai következményeire avagy műfaji beágyazottságára, a novella időszervezetének, a novellisztikus pillanatnak az értelmében.⁷² Különösen, hogy a hirtelenség, „az abszolút jelen” diszkontinuus időbelisége poétikai kitüntetése regionális irodalomtörténeti összefüggésekben is beszédes lehet, Kosztolányit ismét csak Musillal rokoníthatja.⁷³

zárlata mint a novellisztikus kompozíció kitüntetett locusa vitt színre: „Az utolsó pillanatban mégis megesett rajta a szívem. Amikor bőröndjeimet már átadta a hordárnak, s én lefelé lépkedtem a lépcsőn, egy néma pillantást vettem feléje, mely ezt fejezte ki: »Az, amit tettél, nem volt szép, de tévedni emberi dolog, ez egyszer megbocsátok.« Majd bolgárul csak ezt kiáltottam feléje: *Igen*.” „Az utolsó pillanat”-ban többféle idő kereszteződik és avatja azt különösen összetett temporális konstellációvá, egyúttal a nyelv idejévé, a nyelv által létesített idővé, pillanattá: jellemzően tranzitorikus momentum, a lépcsőn lefelé lépkedés mozzanata értelmezi az utolsó pillanatot, utóbbi nem pusztán statikus lezárást, végpontot jelöl. Ebben „az utolsó pillanatban” történik meg a „néma pillantás” és a szó, az „Igen” kimondása, amely azt nyelvi horizontba helyezi, potenciálisan a „megbocsátás”, egyfajta igazságosság horizontjába. Ugyanakkor a mégoly egyszeri pillanatot is mechanikus repetíció, a léptek folyamata osztja meg, nyelvi-textuális síkon a „le”, „lép” hangsor gépies ismétlődése darabolja fel (különösen feltűnő feszültségben állva a rögtön utána következő „néma” mozzanatával), amely ezt az „utolsó pillanatot” a halál anticipációjának vonzásába helyezi (az alvilágba lefelé tartás mitikus konnotációival). Ebben „az utolsó pillanatban” tehát a jövő előidejűsége visszhangzik, egyfajta iteratív morajként (ennek felel meg a kalauz – képének – fotografikus kimerevítése a legutolsó két mondatban). A „jó szót” tehát nem valamilyen intenció, tulajdonság, netán erény váltja ki, hanem mintegy a jövő előidejű emlékezete a jelen mint „utolsó pillanat” kitüntetésével, ugyanakkor meghasításával.

Innen nézve tűnhet fel a harmadik fejezetbeli passzusok centrális mondatának többféle idősíkjá: „*Sokszor* csak abban állott, hogy *kellő pillanatban*, észrevétlenül elhelyezzen egy közönyösnek látszó szót, melyet valaki kétségbeesetten várt tőle, mint *életének* igazolását.” Iteratív, egyedi és tartamszerű időmódusok másolódnak egymásra, transzformálódnak egymásba a „kellő pillanat” kairotikus mozzanatában. Itt a „sokszor” nem valamilyen tetszőleges ismételhetőséget, netán permanenciát jelent, hanem az igazságosságot mint mozgást éppen a különböző idősíkok között: ugyan egy konkrét „élet” hívására válaszol, egyedi rezponzív aktusként („kellő pillanatban”), mégsem merül ki pusztán ebben, hanem potenciális exemplaritást nyilvánít meg („sokszor”), az igazságosság virtuális politikai (közösségiség), illetve politikai-antropológiai („igazán jók úgyse lehetünk”) jelentőségét. Összességében ez a „pillanat” nem egyszerűen időbeli tartam, hanem az igazságosság pillanata, az egyéni „élet [...] igazolása”-nak, megerősítésének, lepecsételésének, (nietzsche-i értelemben vett) szentesítésének performatív mozzanata. Ugyanakkor vizuális-szimulatív vagy ismétlésként is megnyilvánulva a „közönyösnek látszó szó” teatrális-szimulatív módusában.

Végül: a *kellő pillanatban észrevétlenül* elhelyezett *közönyösnek látszó* (legalább kettős módon disszimulált) szó implicit módon ellenállást fejthet ki az írhatósággal szemben, akár az irodalmi notációval szemben, és az irodalmi kommunikáció olyan modelljére enged következtetni, amely nem az asszertív-operatív beszéd retorikus elaborációjára szavaz (vö. „keneteskedés” kritikája), hanem felveszi magába a nem-írhatóság kihívásait is. A szó egyértelmű „tett”-ként való azonosíthatóságának ugyanis le-írhatósága, nyelvi-textuális jelölése lehet a mediális alapja.

Az írhatóság kérdésessége, ezáltal az aktusként történő definiálhatóság viszonylagossága arra a tágabb alapvető összefüggésre irányíthatja a figyelmet (amely összefüggés jelen vizsgálódás középpontjában állt), hogy a viselkedő performatívumok bizonyos értelemben a performatívumok mesterpéldájaként foghatóak fel. Nem pusztán cselekvésre irányuló, cselekedtető, hanem a viselkedést célzó, „viselkedtető” performatívumok ezek, amelyek alighanem egy minden aktus-szerűséget megelőző dimenzióra engednek következtetni (ezért pl. a hallgatás-aktusokhoz is csak eme tágabb alapozás felől lehet hozzáférközni: a hallgatás ambivalenciája éppen annak kevésbé operatív, mint inkább „viselkedő” jellegében rejlik). Abban az értelemben, hogy éppen a viselkedés síkja az, ahol intenció és megnyilatkozás, belső aktus és közlés, szív és száj szétválasztása viszonylagos, ezért ezek mutatják leginkább a performatívumok erejét és gyengeségét. Az ilyen performatívumok „elszenvedése” a szubjektum által jóval inkább hathat annak nyelvi létmódján keresztül szomatikus-mentális-affektuális diszpozícióira, pontosabban hangolhatja ezeket, mintsem pusztán cselekvésre indítaná az alany(oka)t. A cselekvés (a „tett”) inkább következménye, effektusa lehet a viselkedés ilyen hangolásának, modifikálásának a viselkedtető performatívumok (a „jó szó”) mint akár valamifajta memgeneráló operativitás révén. Ugyanakkor mindig megmarad látens módon valamiféle „talán” mozzanata, ami abból fakadhat, hogy a viselkedő-viselkedtető performatívumok mindig reszponzív jellegűek, Austinnal szólva „a másik viselkedésére vagy sorsára reagál”-nak, vagyis nem önhatalmú módon inaugurálják önmagukat, hanem legalább annyira kapják is a másiktól végbevitelük motivációját, annak hívását. A viselked(tet)ő performatívumok a másik nyelve (ami éppenséggel hallgatás is lehet) általi hívásban jöhetnek csak létre, kaphatnak valamiféle ellenjegyzést ettől a hívástól. Hogy ez a tényállás milyen következményekkel járhat a beszédaktusok, tágabban a nyelvi performativitás elmélete számára, már másik tanulmány témája lehetne.

JEGYZETEK

1. Friedrich Nietzsche, *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*, Budapest, 2008, 19. *Menschliches, Allzumenschliches*. Uő., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 2*. Berlin/New York, 1980, 23–24. (A következő idézetek ebből a műből származnak.)

2. *Menschliches, Allzumenschliches*, 582.

3. Friedrich Nietzsche, *Jón és gonoszon túl. Egy jövőbeli filozófia előjátéka*. Máriabesnyő/Gödöllő, 2010, 7–8. *Jenseits von Gut und Böse*. Uő., *Kritische Studienausgabe 5*. 16–17. Kosztolányi ismerte Nietzsche művét: „A Nietzsche-féle Jenseits von Gut und Böse erkölcsiségét már jól láttam akkor is, mikor először hallottam róla...” (*Levelek – Naplók*, Budapest, 1996, 34.)

4. *Jón és gonoszon túl*, 25. *Jenseits von Gut und Böse*, 41.

5. „Ha tudnánk, mennyi keménységre, kegyetlenségre, vad egészségre van szüksége annak, aki érzésekkel foglalkozik. Aztán, aki gyöngéd, az szükségszerűen durva is. A gyöngédség csak egyik rejtett alakja a durvaságnak, a durvaság viszont csak egyik rejtett alakja a gyöngédségnek. Bizony, a jóság és rosszaság, az irgalom és kegyetlenség igen furcsa viszonyban állanak egymással. Elválaszthatatlanul együtt működnek, az egyik el se képzelhető a másik nélkül [...]. Ellentétek az igaz, két ellensarki vég, de mindig természetes kölcsönhatásban vannak s a körülmények szerint változnak, egymás nevét veszik föl, keringenek, átalakulnak, mint a pozitív és negatív villamosáram.” (Kosztolányi Dezső, *Esti Kornél*, 264–265.) Hasonlóképpen fogalmazott Kosztolányi egy, Tolsztojról írott esszéjében: „Érzéseink közel sem olyan egyirányúak, határozottak, mint valaha vélték. Azok szakadatlanul keringenek, átala-

ulnak, mint a villamos áram, pozitívva és negatívva. A szeretet gyakran álarcos, önmagát burkoló megnyilvánulása a szilaj gyűlöletnek. Ami finomságnak rémlik, az talán csak ravasz durvaság, és megfordítva. Az erők kölcsönösen hatnak egymásra, föl sem ismerhetők mindig, annyira változtatják ruháikat.” (Kosztolányi Dezső, *Szabadkikötő. Esszék a világirodalomról*, Budapest, 2006, 130–131.) A korszakban jellemző „polaritás” gondolatalakzatához vö. Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a.M., 1994, 40–44. „Az »élet« szerkezete szerint poláris, ez a polaritás nem mechanikus kettészakítást, dualizmust jelent, hanem sokkal inkább egy mágnés pólsaihoz hasonlítható, amelyek éppen kettősségükben elválaszthatatlan egységet alkotnak.” *Uo.*, 42. Lethen az „elektromagnetikus erőter metaforáját” Walter Benjaminsnál, Bertolt Brechnél és Joseph Rothnál is megtalálja, *uo.*, 210.

6. Ehhez vö. pl. Lengyel András, *Genézis és kompozíció viszonya az Esti Kornél-ban. Kosztolányi kísérlete az én-integritás bomlásának kompenzálására* = *Uő., Játék és valóság közt: Kosztolányi-tanulmányok*, Szeged, 2000, 212–238. Kosztolányi Nietzsche-olvasmányaihoz ld. *uo.*, 54–99.

7. Vö. ezzel Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin, 1921.

8. Kosztolányi, *Esti Kornél*, 59–60.

9. „Az »egymássalét világa« [Mitwelt] tehát sosem tisztán önmaga számára jelentkezik, hanem mindig struktúraösszefüggésben belül, melynek formális tagolása az *önmaga – másokkal – világban-való-lét*. Az »önmaga« azonban ebben a szerkezeti képletben nem kimondott »én magam«-ot jelent, hanem a valamivel szembeni magatartás [sich-verhaltens-zu...] kimondatlan szubjektumát. A miért és kivel való viselkedésben vagyok én magam egzsiztens.” „Az embertársak [Mitmenschen] nem úgy jelentkeznek, mint önmagukért való *'individuumok'*, hanem mint *'personae'*, akik »szereppel« bírnak, azaz egymással-létük világán belül és annak számára, amelyből aztán önmagukat perszónálisként határozzák meg.” Ebből következik továbbá: „Így pl. az individuum morális minőségei nem is annyira benne magában mint egyedi lényben alapozódnak meg, hanem abban, hogy ez az egyedi lény lényegszerűen másokkal szemben viselkedik. 'Egoisztikus' vagy 'jóraivaló' valaki faktikus értelemben csak azért lehet, mert vele együtt mások is ott vannak, akikkel szemben önző vagy jóraivaló lehet. Az egoizmus, akár a jóság, nem valamely individuális szubsztancia önmaga számára fennálló belső tulajdonsága, hanem csak emberi »élet-megnyilatkozás«-ként az, ami.” Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, 1928, 48, 51–52. Vö. Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*, 61.

10. Az idézett bekezdések előtti passzus éppen ezt teszi világossá: „Pusztán ezzel mégse magyarázható magatartása [...]. Sok kegyetlenség lakozott benne, sok vérengző, gonosz ösztön [...]. Kellő esetben bizonyára gyilkolni is tudott volna, mint minden ember.” (Kosztolányi, *Esti Kornél*, 58)

11. A korszak hasonló antropológiai gondolatalakzatához pl. Carl Schmittnél (az emberrel „veleszületett jóság” anarchisztikus gondolatával szemben) vö. Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*. 73. Vö. Schmitt, *A politikai fogalma*, Budapest, 2002.

12. A szöveg nem azt mondja, hogy „mivel jók úgyse lehetünk”, hanem azt, hogy „mivel igazán jók úgyse lehetünk”. Jellemző, hogy Christina Viragh német fordítása eltünteti az „igazán” határozót (*Ein Held seiner Zeit: Die Bekenntnisse des Kornél Esti*, Berlin, 2004, 53.).

13. Vö. Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924) = *Uő., Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften 5*, Frankfurt a.M., 1981, 7–133.

14. Horkay Hörcher Ferenc érzékeny észrevételei szerint: „Esti Kornél ízlésére vall, s az ízlés szem-szögünkéből s a novella értékvilágában is központi jelentőségű, hogy tudja: a túlságosan is pontos figyelem kegyetlenné is válhat. »Jól nevelt« önismeretére jellemző, hogy tisztában van vele: »sok kegyetlenség lakozott benne, sok vérengző, gonosz ösztön«. Az elbeszélésben ennek a kegyetlenségnek is funkciót szán a szerző. Ez jellemzi rögtön saját módszerét is, azokban a fontos pillanatokban, amikor kíméletlen őszinteséggel ábrázolja a csúfot, az elesettet: Esti otthonát gondolkodás nélkül »ragadosan-szemetes galambdúc«-nak nevezi, s az undorral küzdve mutatja meg nekünk a beteg kislány »vérszegeny ínyét«, »ritkásan álló, romlott fogacskáit, melyek benn a szájában feketésen csillámlottak« [...] A tágabb összefüggést tekintve megállapíthatjuk: a kegyetlenség képezi azt a háttérrel, amely előtt, mint sötét paraván előtt, az udvariasság erkölcsfilozófiájának alapelemei megmutatkozhatnak...” Horkay Hörcher Ferenc, *Az udvariasság filozófiája*, Új Forrás, 1996/1, 59. Vö. még Bengi László megjegyzéseivel, amelyek az ironia nem kizárható jelenlétét mérlelik a főhős viselkedése és „erkölcsi felfogása” között: Bengi László, *Saját jelek és idegen szavak. Esti Kornél úti kalandjairól* = *Uő., Elbeszélt balál. Kosztolányi-tanulmányok*, Budapest, 2012, 51–52. A jelen dolgozatban tárgyalt értékatmenetek, a »ta-

lán” nyelvének fenotipikus effektusai azonban nem pusztán a viszonylagosság általános szemléleti megállapítását hivatásztani alátámasztani (ismerős ez az értelmezői lépés Szegedy-Maszák Mihály Kosztolányi-elemzéseiből), hanem a *nyelvi esemény* (leginkább a nyelvígazságosság) létfeltételeként nyerne értelmezést. Abból kiindulva, hogy ez az esemény egyfajta elszenvedést is jelent a szubjektum számára, alakítja már eleve annak szubjektívációját (ugyanakkor nem függetlenül az ő valamilyen nyelvi tevékenységétől) – ezért nem képes kívül kerülni azon és pusztán átfogó relativitás esetének tartani azt (ez mint defenzív attitűd ugyanis belül maradhat azon a nihilizmuson, amin Kosztolányi éppen hogy túllép).

15. „Az életküzdelem sohase szűnik meg. Akkor is áll, amikor mosolyogva köszöngtünk egymásnak, s ide-oda dobáljuk bókjainkat. Az udvariasság is csak egyik fegyvere.” *Udvariasság* (1933) = Uő., *Nyelv és lélek*, Budapest, 1999, 161. De már a fiatal Kosztolányi kitért az udvariasság (budapesti) ambivalenciájára, keresve az udvariasság autentikus (jellemzően pillanatnyi) megnyilvánulásait, ld. *Jó emberek* (1908) = Uő., *Álom és ólom*, Budapest, 1969, 321–324.

16. Ehhez a váltáshoz a lelkiismerettől a szégyen kultúrájához a vonatkozó korszakban vö. Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*, 26–35. Jellemző, hogy lelkiismeretének gúnyos ekhója nem annyira „valamit” közöl Esti számára, mint inkább megszegyenítő hatással jár az önmagához fűződő viszonyában (az özvegasszony-fejezetben): „Ahány betű, annyi falat kenyér – »kalács«, süvöltött benne valami, »kalács, kalács, te gazfickó.«” (*Esti Kornél. Tizenharmadik fejezet*) Persze a „kenyér” helyettesítése a „kalács”-csal ugyancsak híres történelmi idézet, és ráadásul ott is a rászorultság összefüggésében fordul elő.

17. Vö. Hans-Georg Gadamer, *Aristoteles: Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt a.M., 1998. De ld. már Gadamer, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Budapest, 2003², 248–261. Egy hermeneutikai udvariasságkonceptióhoz (udvariasság itt a „csiszoltság” értelmében) gadameri alapokon vö. Cynthia Nielsen, *The Hermeneutics of (Im)politeness: A Gadamerian Perspective*. (Megjelenés előtt, https://www.academia.edu/38231183/Hermeneutics_of_Im_politeness_A_Gadamerian_Perspective)

18. Simon Attila, *Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész Poétikájának hatáselemletében = A hermeneutika vonzásában. Kulcsár Szabó Ernő 60. születésnapjára*, szerk. Bónus Tibor és mások, Budapest, 2010, 26.

19. Olybá tűnik, mintha Austin művében a viselkedő performatívum (Behabitives) képviselné valamiképp a nála általában feltűnően hiányzó vagy nem funkcionalizált másokra irányulását a beszédaktusoknak: „Ahhoz, hogy egy kijelentés performatív megnyilatkozás legyen, vonatkozzon akár érzésekre, akár attitűdökre is – e performatívumokat ’viselkedőknek’ fogom nevezni –, nem elég, ha *csupáncsak* egy érzés vagy beállítódás konvencionális kifejezése.” „A viselkedőkkel az emberek viselkedésére és sorsára reagálunk, valamint magatartásmódokat alakítunk és fejezünk ki mások múltbeli vagy jelenlegi viselkedésével kapcsolatban.” John L. Austin, *Tetten ért szavak*, Budapest, 1989, 91, 153. Vö. még 93.

20. Nem alapozva meg tehát az e szolidaritáson túli, azt transzcendáló szerepkonstrukciót:

„Nem vagy magad – jobb néked erre, hidd el,
sok furcsa ember néz bámulva rád,
nem üdvözöl téged, nem istenít fel,
nem göngyöli a lelkét sem alád,

csak rád tekint fásulva, tompa hittel,
rokon közönnyel s néha kezét ád,
de ha ezekkel a testvéreiddel
élsz majd, elámulsz. Nagy ez a család.”

(*Számadás 2.*, kiem. L.Cs.)

A „szemedben éles fény legyen a részvét” (a harmadik szonettben) tehát erre a látottságra („csak rád tekint...”) válaszul (majdhogynem lévinasi értelemben), nem önhatalmúlag irányul a „szenvedők”-re.

21. Kosztolányi utleírásainak egy helyén „hallgatag”, „közönyös” és „tapintat” rokon értelmű viszonyba kerülnek: „Az emberek hallgatagok, közönyösek, amennyiben nincs szükségem rájuk. Valami úri közöny ez, amely a tapintathoz hasonlít.” *Londoni levelek* (1927) = Uő., *Elsülyedt Európa*, Budapest, 1996, 103. Már egy 1905-ös cikkében Goethével „világhatalom”-nak nevezte a „tapintat”-ot (*Heti levél = Álom és ólom*, 42.). Máshol a „közöny” mintegy a természet gondolkodásaként, természeti erényként jelenik meg, és hangsúlyozottan az „apró-cseprő dolgokra” vonatkozik (Osvátról van szó, a róla írt nekrológiában): „Közöny volt ez? Közöny volt, az a közöny, mely a természet bölcsessége. Amikor hírül vittem neki, hogy egy kiváló író, akit mindig nagyra tartott, letette a tollat, s nem szándékszik többé írni,

vállat vont. Nem dajkált ő senkit. Csak apró-cseprő dolgokban buzdított. A nagy, döntő dolgokban senkit se buzdított, mert tudta, hogy ez úgyis hiábavaló. Személytelenül tekintett ránk, akár a természet.” (1930) Uő, *Egy ég alatt*, Budapest, 1977, 177.

22. A „meg kellett indítanom” kétértelműsége érdemes a figyelemre: Esti nemcsak a társalgást indítja el, de a kalauzt indítja meg közvetett módon, a beszélgetés (a benne elhangzó pl. vallomás által) – egészen a sírásig (vö. Kosztolányi, *Esti Kornél*, 178). Nincs semmilyen társalgás valamilyen indulat mint affektus nélkül, azaz valamilyen performatívum általi előidézettségi, elszenvedési effektus nélkül. – A „társalgás” „igézetes lehetősége már a levegőben lebegett, közvetlenül a *fejünk* fölött”, így tehát amikor Esti „fejé”-t „fölvetve” szólítja meg a kalauzt, akkor tulajdonképpen magát a „társalgást”, annak „igézetes lehetőségét” is megszólítja (avagy eme lehetőség által megigézve vagy hívva fordul oda a kalauzhoz). A jelenet deiktikus viszonyrendszere így megkettőződik: egyaránt fordul oda a kalauzhoz és a beszélgetés lehetőségéhez (Löwith diktumával szólva egyaránt viszonyul a másikhoz és magához az interperszonális viszonylathoz – *Das Individuum*, 79. – ám itt, fontos kitétel, az ígéret, a lehetőség, a virtualitás, a szó „minden szűz lehetőséget magába zár”-ó módusában). Az „igézetes” a „csoda” jelentését is konnotálja, amelyet Esti szólama, az elbeszélés vagy a novella szövege (ezek persze egymásra nem redukálható nyelvi-textuális szintek) mintegy tanúsít, az egymás nyelvét nem beszélők kölcsönös megértésének fiktív csodáját (vagy pedig az elhitézés mozzanatát).

23. „A *prae-tendere* a latinban sosem távolodik el nagyon a szó szerinti jelentéstől, amely szerint egy tárgyat egy másik elé tartunk, hogy emezt védjük, elrejtjük vagy palástoljuk (disguise): még abban a figuratív értelemben is, ahogy Ovidiusnál állnak, „*praetendens culpa splendida verba tuae*”, a szavak a homlokzat, amelyek elrejtik a büntettet.” Austin, *Pretending* = Uő., *Philosophical Papers*, Oxford, 1979³, 208.

24. A „közönyösnek látszó” mozzanata így ellene hat valamilyen, a másik szingularitását gyorskezően áthasonító (azt így csupán mimikri tárgyaként kezelő) együttérzés modálisan rögzített indexének.

25. A „persona” és a „kreatúra” kölcsönösségéhez a korszakban vö. Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*, 40 szerk 44. A „persona”-fogalom elterjedtségéhez az akkori szociálantrópológiában és -filozófiában (Mauss, Löwith és mások) *uo.*, 60 szerk 64. Werner Krauss a jezsuita Gracián magatartástanát értelmező írásában éppen „látszat” és „lét” oppozíciójának felbomlását reflektálja: „A létnek szüksége van a látszatra. Ami nem jelenik meg, az kívül marad az érvényességen. A lét nem csökken a látszat gyarapodása révén, ellenkezőleg, utóbbi megkettőzi a lét tartalmát.” Lethen, *uo.*, 62.

26. Beszédés Christina Viragh németesítése az „életének igazolása” helyett: „Selbstwertgefühl”, „önértékudat” (*Ein Held seiner Zeit*, 53.). Az „élet” csupasz-kreatúraszzerű jelentése sokkal elemibb komplexumot szólít meg, mint a „Selbstwertgefühl” individualisztikus-értékkalkulus-jellegű tudata. Ugyanakkor mégsem teljesen elhibázott a fordítás, amennyiben az „életének igazolása” kevésbé valamilyen transzcendens autorizációra vonatkozik, inkább evilági-immanens (pl. interszubjektív) értelme van.

27. Vö. Jacques Derrida, *Performative Powerlessness*, Constellations Volume 7, No. 4, 2000, 466–468.

28. Martin Heidegger, *Hölderlin és a költészet lényege* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, Debrecen, 1998, 39–40. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* = Uő., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M., 37.

29. Ld. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára II. kötet*, Budapest, 1970, 637.

30. Heidegger, *Hölderlin és a költészet lényege*, 39. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 37.

31. Vö. Werner Hamacher, *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt a.M., 2018.

32. „Mint egy krízis végbevitel, amelynek csak önmagán nyeri el kritériumát, mint a nyelv döntése a nyelv számára, mint a nyelv döntése magánvaló és magáértvaló módon, az igazságosság nem pusztán erény, alkalmasság vagy kiválóság, hanem maga a mozgás, amelyben a társadalom élete minden elemében folytonosan és koherenciáját mindig újra létesítve maga mozgatja, ragadja meg és tartja önmagát – nyelvi módon.” Hamacher, *Sprachgerechtigkeit*, 16.

33. A német „Verhaltenheit” értelmében (ebben pl. a „Verhalten”, „magatartás” szó is benne van), amely kifejezés a korszakban mind Plessner, mind pedig később Heidegger számára fontos volt (Plessnerhez, ismét a *Grenzen*-könyv kapcsán vö. Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*, 112.).

34. Vö. Austin, *Tetten ért szavak*, 53, 75, 85.

35. Vagyis nem elérhető a szociológia, a viselkedéskutatás vagy az etnometodológia számára, amelyek alapvetően rituálék, a „rituális idióma” struktúramozzanatait vizsgálják, vö. Erving Goffman, *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt a.M, 1982,

97–254. Vö. még Fritz Breithaupt, *Kulturen der Empathie*, Frankfurt a.M., 2009. Az udvariasság mint írónia „indirekt beszédaktusá”-hoz vö. Burkhard Meyer-Sickendiek, *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*, Würzburg, 2005, 232–234.

36. Vö. Hans Lipps, *Die Unverbindlichkeit der Sprache. Werke IV.*, Frankfurt a.M., 1977, 116.

37. Vagyis nem pusztán a másíknak mint olyannak (írják ezt bár nagy kezdőbetűvel, a Másíknak – picit rejtélyes, ha nem misztikus ködbe burkolva annak „alakját”), hanem a *másik egzisztenciájának*. Ez az a pont, ahol Heidegger felől talán túl lehet haladni Derridán (de akár Heideggerre tett kifejezett utalás nélkül is, ahogy az Hamacher nyelvigazságosság-könyvében megfigyelhető).

38. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* = Uő., *Sämtliche Werke. KSA 12*, 378.

39. Vö. Ernst-Wolfgang Böckenförde: „A méltóság, amely egy kész lényt kitüntet, nem választható el és szakítható le annak saját történetétől, sokkal inkább magába kell foglalnia ezt.” *Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte* = Uő., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M., 2006, 397–398.

40. Kosztolányi Csáthról írott Nyugat-beli nekrológiában a „közönyös” a „prózai”-val kerül szinonimikus kapcsolatba, vö. *Csáth Géza = Egy ég alatt*, 468.

41. Hamacher, *Sprachgerechtigkeit*, 360.

42. Uő., 362.

43. Vö. (mégis) Derrida megjegyzéseivel, *Politik der Freundschaft*, 71.

44. „Egy ‘baráti’ vagy ‘udvarias’ gesztus sem baráti, sem udvarias nem volna, ha tisztán és egyszerűen rituális szabálynak engedelmesskedne. De a rituálisan illendő viselkedés kerülésének *kötelessége* parancsolja azt is, hogy túllépünk magán a *kötelesség* nyelvén. Nem csak kötelességből szabad baráti-nak-barátságosnak vagy udvariasnak lenni.” Ám: „A barátság, akárcsak az udvariasság ‘kell’-jéről tehát keveset mondunk, ha azt mondjuk, hogy *nem kell a kötelesség osztályába tartoznia*. Nem kell egy szabály és főként nem egy rituális szabály formáját öltenie.” Végül: „Az udvariasság fogalmának belső elmentmondása, mint minden normatív fogalomé, amelynek példájául szolgálna, az, hogy magában foglalja a szabályt és a szabály nélküli találekonytságot. Szabálya az, hogy ismerjük a szabályt, de soha nem tartjuk magunkat ahhoz.” Jacques Derrida, *Esszé a névről*, Pécs, 1993, 16–17. (Ford. módosítva – L. Cs.)

45. Ezen a ponton is szembevetendő, hogy Kosztolányi nem kevésbé egyfajta „Möglichkeitssinn”-ben, „lehetőségérzék”-ben (a „realitásérzék” mellett) érdekelt, mint osztrák kortársa, Robert Musil. Ld. ehhez Németh G. Béla megállapítását: „ez az egoistán individualistának, arisztokratikusan művészkedőnek titulált költő a próféta-prédikátor-vátesz poéták öntelt, parancsnokló kinyilvánításaival és megföllebbezhetetlen ítélethirdetéseivel szemben minduntalan az eszmét cserélő odafordulás, a tépelődő kérdezés, a köznapi személyek közti (interperszonális) konverzáció »demokratikus« hangnemében szólal meg, azt emeli magas költészetté. »Elmondanám ezt néked, ha nem unnád«: hányszor hangzik föl kötetében ez a meghallgatást kérlelő hangnem!” *Hosszmetszetek és keresztmetszetek*, Budapest, 1987, 219–220. Továbbá: „Amikor az udvariasságról, a kölcsönös, a belátó előzékenységről és a kölcsönös, a belátó alkalmazkodásról úgy beszél az *Esti Kornél*-ban, mint végső erényről, akkor voltaképp a lehetőség és a szabadság kölcsönös és belátó megőrzéséről szól.” (*Játék, feltételeesség, keresés [Kosztolányi fölfogásának néhány eleme]* = Uő., *Hosszmetszetek és keresztmetszetek*, 227.) A „belátó” az Arisztotelész-féle „szüneszisz”-nek felelhet meg.

46. „Cselekedeteket ígérhetünk, de érzéseket nem; ezek ugyanis akaratlanul működnek. Ha valaki megígéri valakinek, hogy mindig szeretni vagy gyűlölni fogja, vagy hűséges lesz hozzá, olyasvalamit ígér, ami nincs a hatalmában; olyan cselekedeteket ígérhet viszont, melyek többnyire ugyan a szeretet, a gyűlölet [és a hűség – ez kimaradt a fordításból] következményei, de más indítatásokból is származhatnak: mert egy cselekedethez többféle út és indíték vezet.” *Emberi, nagyon is emberi*, 50. *Menschliches, Allzumenschliches*, 76.

47. „Ám a nyelv tulajdonképpen csodája mégis az lesz, amikor valakinek sikerül – talán minden előírás ellenében – megtalálnia a megfelelő/helyénvaló [rechte] szót vagy elfogadni a másiktól a jó szót. Ez akkor »a helyes«.” Hans-Georg Gadamer, *Behandlung und Gespräch* = Uő., *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a.M., 2010, 173. Ez a szó így egyfajta diagnózis és kezelés – a kéz ráfektetése, a „palpatio” értelmében.

48. „Ezzel szemben fennáll a lehetősége egy olyan gondozásnak [Fürsorge], amely nem ugrik be a másik helyett, hanem inkább a másik egzisztenciális létképességét illetően *elébeugrik* annak, nem azért, hogy levegye a válláról a ‘gondot’, hanem éppen hogy azt mint voltaképpeni ‘gondot’ visszaadja

neki. Ez a gondozás, amely lényege szerint a tulajdonképpeni gondot – a másik egzisztenciáját – illeti, nem pedig *valamit*, ami a másik gondoskodásának tárgya, hozzásegíti a másikat, hogy a maga számára gondjában áttekinthetővé és a gond számára szabad legyen [...] Csak ez a tulajdonképpeni összetartozás [Verbundenheit] teszi lehetővé azt a valódi tárgyilagosságot [rechte Sachlichkeit], amely a másikat a maga szabadságában önmaga számára hozzáférhetővé teszi.” *Lét és idő*, 252–253. *Sein und Zeit*, 122. Vö. Löwith összefoglalásával, *Das Individuum*, 80–81.

49. Ahogy az *Eszmélet 10.*-ben a „meglett ember” „életét” „mint talált tárgyat” „visszaadja bármikor” („ezért őrzi meg”).

50. *Sötét bújócaska*, 127. (kiem. L. Cs.) Amely kötet címe a „közönybe *bújtatottan*” kifejezés felelő új jelentést nyerhet.

51. Kosztolányi útirajzainak egyike, *A legnyomorultabb* című (Velenca, 1925) kívánkozhat ide: „Hogy kijöttem, a néneke már a kishídon botorkált, visszafelé, egyedül. Ekkor ezt gondoltam: – Szegény, gyónni akart valakinek, feltárta az életét, melynek titkát nem bírta tovább. Néha a vallomás oly szükséges, mint egy darab kenyér. De ennél nem láttam nyomorultabb embert.” Utána azonban meg is fordul ez a távlat: „Fönn a kishídon azonban így szóltam magamhoz: – És te? Mi mást művelsz te is, mint hogy megállítod az utcán az idegeneket, kik az üzletekbe iparkodnak, mesélsz-mesélsz nekik, folyton magadról, árulod lelkedet azoknak, akik ügyet sem vetnek reád. Ki tudja, hogy kettőtök közül nem te vagy-e a nyomorultabb?” (*Elsüllyedt Európa*, 83.) Kosztolányi egy további szövege (a számos másik közül) az utazásról mint mások magatartásának megfigyeléséről, implicit közlésigényük meghaladásáról szól: „Azok, akik megszólítják útítársukat, aprópénzre váltják a szenzáció aranyait. Én észrevétlenül vizsgálom az embereket. Sok-sok ismeretlen és titokzatos élet ölel körül. Aztán találgatni kezdek. Ki lehet ez az ember? A ruháját, a gombjait bámulom, s az arcvonásából, a szeme rebbenéséről próbálom kiolvasni a titkát. A hozzávetésemet esetleg kiegészíti a hangja. Ilyen hangja csak egy pénzes embernek lehet. Ez a szarvasfej az óraláncán agrár hajlamokra mutat. Ez az ápolt, manikűrözött kéz izlést és hiúságot árul el. Nyomon vagyok. Nemsokára aztán megszólítja a mellette ülő urat. Közönyös dolgokról beszél, de én tudok a szavak közt olvasni, és a hangja remegése többet mond, mintha áradozva gyónná fülembe életét. Mire megérkezem, már jó ismerősöm, anélkül, hogy egy szót is váltottam volna vele.” (*Csevegés az utazásról s az utasokról* [1909] = *Uő.*, *Álom és ólom*, 389.) A „megszólítás” és a „közönyös dolgok” tehát „a hangja remegése”-n keresztül mégis potenciális-feltételes, a „mintha” létmódjában jelentkező gyónásként, vallomás- vagy tanúságtételként értelmeződnek az utazó megfigyelő számára – ami pl. a „kétségbeesett várás” mozzanatát is adott esetben pusztán egy ilyen affektív-elszenvedési materiális effektusra, a hang remegésére vonatkoztathatja.

Legalább két további alapvető megfigyelés adódik itt: 1. az utazásban kondicionált percepció az olvasás kikerülhetlenségének jegyében tehát konjektúrákra („hozzávetésemet”) van ráutalva, nem egyszerűen jelenléte vagy ennek effektusait tanúsítja (hanem a „titok” faszcinálja). 2. Ez a percepció mint interszubbjektív tapasztalat látens, potenciális vagy virtuális, törekeny performatívumokra, legalábbis hívásokra („gyónás”) fülel, ezért végső soron nyelvi impregnáltságot és érdekeltséget mutat (még hozzá „anélkül, hogy egy szót is váltottam volna vele”, itt a „váltottam” visszautal az „aprópénzre váltják” kifejezésre fentebb a szövegben). Ilyeténképpen az „idegen” Simmel által hangsúlyozott határátlépési mozzanatát viszi színre, éppen az implicit „gyónás” értelmében vett tanúságtételekre vonatkozóan (Georg Simmel, *Exkurzus az idegenről = Az idegen. Variációk Simmeltől Derriáig*, Biczó Gábor, Debrecen, 2004, 56–60). Ez a viszonylatrendszer az irodalmiság vonatkozásában helyezkedik el: az explicit elhatárolódás vagy tartózkodás a másik „megszólításának” mint „a szenzáció aranyai”-nak „aprópénzre vált”-ásától az irodalmi önprezentáció jegyében történő ráhallgatást evokálja. Mint egyfajta hallgatást is (silentium), lemondást a nyelvi észlelésnek mint ráhallgatásnak a kommunikáció által létesített ökonómiai képletbe való rendezéséről. (Kosztolányi útirajzaihoz vö. Szirák Péter: *Az utazás melan-kóliája. Kosztolányi irodalmi útirajzairól* = *Uő.*, *Ki említ megérkezést? A régi és a két világháború közötti magyar irodalmi útirajzról*, Budapest, 2016, 46–57. Továbbá Bengi, *Az utazó Kosztolányi. Képek és jegyzetek az utazásról = Elbeszél balál*, 9–41.)

52. A „kellő pillanatban” kifejezés visszautalhat a rokon értelmű, ám szemantikai környezetét illetően azzal éppen ellentétes megfogalmazásra: „Kellő esetben bizonyára gyilkolni is tudott volna, mint minden ember.”

53. Itt „az udvariasságról – mint nyelvről – mondottak jelentéshorizontja már jellegzetesen másod-modern származású. Az előtér és háttér típusú kettőzést viszonylagosítva Esti lényegében azt a mélyen

gyökerező eurotradíció meggyőződést hárítja el, hogy az én lényege az empirián („viselkedésmód”) túl helyezkedik el. Vagyis hogy a ’belső’ személyiségtartalom, mint az individuuum ’lényege’, értékesebb a csak viselkedésből leolvasható ’külsőnél.’ Kulcsár Szabó Ernő, *Törvény és szabály között. Az elbeszélés mint nyelvi-poétikai magatartás a húszas-harmincas évek regényeiben* = Uő., *Beszédmód és horizont. Formációk az irodalmi modernségben*, Budapest, 1996, 86. Kosztolányi szubjektumfelfogását korábban Barta János értelmezte ezen az alapon: „Ne képzeljünk az élet mögé struktúrát, vázat, magánvaló erőket, amelyek a mélyben, valami titkos célszerűséggel értelmet adnak ennek a fájó, felszínén üres, értelmetlen életgomolygásnak; ne vetítsünk e mögé a gomolygás mögé semmit: se morált, se logikát, se semmiféle értelmet vagy igazságot...” Barta János, *Vázlat Kosztolányi arcképéhez* = Uő., *Klasszikusok nyomában*, Budapest, 1976, 444.

54. „A maszk olyan lehetőségeket léptet felszínre, amelyek nem az ember belsejében rejtnek, hanem külső formákban juttatódnak neki.” Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*, 163.

55. Ulrich, Musil regényének főhőse mintegy hipotetikus életet folytat, egzisztenciája a „lehetőség-érzék” jegyében kísérletező „esszéizmus” horizontján nyer értelmezést, ahol még Isten is a „Conjunctivus potentialis” módján beszél az általa teremtett világról (vö. *Der Mann ohne Eigenschaften* I. Hamburg, 1957, 257–261, 19.).

56. Vö. Austin, *Pretending*, 219.

57. Austin, *Tetten ért szavak*, 153.

58. Vö. ezzel Nielsen, *Hermeneutics of (Im)politeness*.

59. Vö. Hamacher, *Sprachgerechtigkeit*.

60. Vö. Helmut Lethen/Caroline Sommerfeld, *Schein zivilisiert = Höflichkeit*, szerk. Brigitte Felderer – Thomas Macho, München, 2002, 158.

61. Vö. Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*. Vö. még Thomas Keller, *Verhaltenslehren der Kälte und Höflichkeit – Zivilität und Nonkonformismus der Zwischenkriegszeit in Deutschland und Frankreich = Der gepflegte Umgang. Interkulturelle Aspekte der Höflichkeit in Literatur und Sprache*, szerk. Dorothee Kimmich – Wolfgang Matzat, Bielefeld, 2008, 107–139.

62. A „kétségbeesett” mozzanata visszamenőleg felerősíti a „kellő pillanat” jelentését: nem pusztán „helyes”, „megfelelő”, de „kellő” pillanatról van szó, egy „kell”-ről, a „nem-váró” igazságosság effektusáról.

63. „Már a hanghordozásban is észelve megértünk [vernimmt] valamit. Létezik a másik eredendő megértése affektusainak emberi voltában. De nemcsak abban az értelemben, hogy az én természetemnek is olyannak kell lennie, mint az övének, hogy bánatát [Kummer] meghallgatva [vernehmend] hangoztassam el újra magamban [wiederklingen zu lassen] – hanem megfelelően hangolva is kell lennem.” (Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt a.M., 1938, 111.) Itt természetesen nem a „bánat” mint olyan hangoztatódik el újra, hanem annak hangnemi-modális indexe.

64. Lipps, *Bemerkungen über das Versprechen* = Uő., *Die Verbindlichkeit der Sprache*, 105.

65. Vö. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, 117.

66. Vö. Lethen, *Sich in Form bringen. Der Wille zum Abschied von der Nervosität in der Philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner und Arnold Gehlen = Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, szerk., Ulrich Bröckling és mások, Tübingen, 2004, 73–84.

67. Ennek jegyében érvelnek Lethen–Sommerfeld (*Schein zivilisiert*) és Aleida Assmann (*Höflichkeit zwischen Geselligkeit und Gesellschaft*), vö. *Höflichkeit*, 155–173, 194–204.

68. Alice Lagaay, *How to Do – and Not to Do – Things with Nothing. Zur Frage nach der Performativität des Schweigens = Performanzen des Nichttuns*, Barbara Gronau – Alice Lagaay, Wien, 2008, 31.

69. Kosztolányi erősen hangsúlyozta a nyelv ezen felszínjellegének, árnyalatszerűségének retorikai-jelentéstani hatását: „minden igazi nyelvi közlés” „az árnyalatok árnyalatán fordul meg.” *Bábel tornya. Nemzeti és nemzetközi nyelv* = Uő., *Nyelv és lélek*, 177. Ugyanakkor más, persze kevésbé exponált helyen „a hangsúly” mint „az ember természetes nemzetközi beszéde” jelenik meg, mintha kivonva ezáltal a fordítás szükségességének hatálya alól (a hangsúly ezáltal a „gesztus” szerepét töltené be, kb. mint Balázs Béla filmelméletében), vö. *Észak Velencéje = Elsüllyedt Európa*, 199.

70. Ezek még Kosztolányi mércéjével mérve is (rövid, de) varázserejű mondatok, szintaktikai, dikciós, szinonimikus, fonikus-melodikus, stilisztikai síkon egyaránt: „Ez a szó varázserejével hatott. A kalauz megenyhült, földértült, a régi lett. Arcára hálás mosoly suhant.” (Kosztolányi, *Esti Kornél*, 185) A kalauz kettős értelemben is képpé merevedik e szó nyomán, egyrészt „fesztes vigyázzban tisztel”-egve, másrészt „az ablak-

ban” állva. Ez a kép egyfajta mementóként íródik be a szövegbe(n). Ugyanakkor a szót nem feltétlenül csak interperszonális vonatkozású intenció írja be, hanem a „*lefelé lépkedtem a lépcsőn*” tanatopoétikus repetíciójának materiális moraja, ennek diktátuma – egyfajta akaratlan nyelvi hangoltságként.

71. Löwith megfogalmazásában: „Az emberi beszéd eme kimondatlan, ám nagyon is világos kifejezését minden személyes megértés használja, amennyiben azt halljuk meg, *hogyan* beszél valaki, még azelőtt, hogy belemennék abba, *amit* mond [...] És a mindennapi beszélt nyelv a maga részéről már azzal a nem-kifejezett szándékkal él, hogy a megszólítottat nem annyira értelmes szavak révén győzze meg, mint inkább hangulatszerűen beszélje rá valamire és befolyásolja. Az egymással beszélők ’tulajdonképpen’ nem a kimondott alapján értik meg egymást, hanem a kifejezett beszédértelmen túl és azon keresztül. Amit szándékolt szavaik csak habozva mondanak ki vagy elrejtene, az az arckifejezés és hang [Stimme] akaratlan kifejezésében fedeztetik fel.” *Das Individuum*, 125–126.

72. A „pillanat” irodalmi kitüntetéséhez a modernségben ld. pl. Claudia Öhlschläger, *Augenblick und lange Dauer. Ästhetische Eigenzeiten in epischen Kurzformen der Moderne und Gegenwart = Figurationen des Temporalen. Poetische, philosophische und mediale Reflexionen über Zeit*, szerk. Uő. – Lucia Perrone Capano, Göttingen, 2013, 93–106. Vö. alapvetően azonban még mindig Karl Heinz Bohrer, *Das absolute Präsens. Die Semantik ästhetischer Zeit*, Frankfurt a.M., 1994, 160–175.

73. Legalábbis ha követjük Karl Heinz Bohrer tézisét: „Nem látszik véletlennek, hogy a történeti jövő idő kitorlése és a lemondás az eszmeregényről példászerűen az angolszász-angol-ír modernségben megy végbe: az »angol empirizmus minden univerzálé iránti megvetésével« kedvezően hatott erre mint intellektuális klímára, míg főleg a német, nem német nyelvű, kulturális szféra univerzaliztikus preferenciáival útjában állt a próza ilyen forradalmának az abszolút jelen jegyében. A két, eme mintától eltávolodó nagy képviselőjét a német nyelvű klasszikus modernségnek, Musil és Kafkát jellemző módon mint az osztrák-magyar társadalmi és állami szféra tagjait nem határozták meg az idealisztikus-univerzaliztikus paradigmák, hanem éppen fordítva inkább a megismerést szkeptikusan kezelő bécsi empirizmus, amely pontosan az időegységek folytonosságát és azonosságát is problematizálta.” *Das absolute Präsens*, 167. Musilhoz vö. *uo.*, 167–170.

JUHÁSZ TAMÁS

A férfiak titkos társasága

HATALOM, ESZKÖZ ÉS IDEÁL A *TEMPLÁRIUSBAN*

A Krúdy-legendáriumnak van egy eleme, amelynek pusztá létezése, ellentmondá-sossága, különös tartalma kiindulópont lehet a szerző 1925-ös művéhez való köze-lítés során. Ez a nevezetes kard-affér. Számos változata van, és nem egyetlen, ha-nem legalább három incidensre vonatkozik. Az egyik szerint egyetlen tiszt, bizo-nyos Jeszenczky huszárszázados kötött a fiatal íróba egy kocsmában – Krúdy ott helyben elveri, majd a rákövetkező párbajban is megleckézteti a támadót –, egy másik kocsmai epizódban két tiszt inzultál többeket – az író ezeket is lefegyverzi, majd megveri –, egy harmadikban pedig az utcán, karddal hátulról támadó tisztet gyűr le gyorsan és hatékonyan. Azaz bár kevesen jósolnának ilyen végkimenetelt, minden esetben a hivatásos tollforgató győzedelmeskedik a hivatásos kardforgató felett. A beszámolók szervesen illeszkednek az íróról szóló narratívák szinte töké-letesen bináris rendszerébe, amelyben az egyik anekdota igaz volta szükségszerű-en ki kellett oltsa egy másik állítás vagy jellemzés igazságát. Hiszen, a visszaemlé-kezések alapvető paneljaira tekintve, kicsi az esélye annak, hogy valaki egyszerre legyen bohém és aszkéta, társasági és hallgatag, nagyívó és józan életű, íróasztal