

SZÉPLAKY GERDA

NEM-JELENSVALÓLÉT

Egy költő filozófiai alapvetése az Énről



A nyitott szubjektum legalapvetőbb képessége nem az önmagára-vonatkozás, hanem az önnön ürességével, a nem-létével való azonosulás, amely az önmagáról való elfelejtkezés révén válik lehetségessé.

1. „TANDORI MEGHALT”

■ Tandori Dezső 2019-es halála után két évvel került elő az a vers, amelyben a költő előre megírta, mit jelent majd *nem jelen lenni*. A vers akár „posztkölteménynek” is nevezhető, hiszen érvényességét esztétikai értelemben csak egy élet-történeti esemény, nevezetesen a halál bekövetkezése után nyerhette el. De értelmezhetjük a verset nem-beszédként is, hiszen mint költői aktus, mint performatív kimondás a végső elnémulásból nyeri felhatalmazását. A vers megtalálójá, Tóth Ákos szerint a szerző a verset 2013-ban írta, és szándékosan nem publikálta, jöhllehet nem vázlatról, hanem befejezett műalkotásról van szó. Ő is felteszi a kérdést: vajon nem olyan előkészület áll-e ezen gesztus mögött, „mely a posztumusz megjelenést is a mű megtörténésének részeként értelmezi”.¹ Az Én halálának kimondása csak a halál beállta után, azaz a beszéd felfüggesztése révén válik lehetségessé. Tandori ebben az – esztétikai értelemben – utolsó költeményben, a *tandori light*-ban azzal a paradoxonnal játszik el, mely szerint a vég utáni állapotban már nincs jelen az a humanisztikus entitás, aki a kifejezésre képes volna. Ebben az állapotban a szerzővel azonosítandó költői Én-nek már nincs mit, nem lehet mit mondania – a halott Én nem beszél.

*Ha majd elmondják: „TANDORI MEGHALT” –
mert lesz ilyen, mert lesz ilyen –,
nem kell, mert nem is lehet*

*mondanom semmit
– vagy: mit? mit! –,
nem lehet, mert nem is kell.*

Beszélni, írni, gondolkodni, cselekedni csak az a „személy” tud, aki jelen van – él. Az élet problémáját a költő nem tematizálja, hanem csak azt állítja fókuszba, hogy mit jelent az az állapot, amikor a jelenlétet biztosító Én már nincs. Ebben az állapotban az Én nem-jelenléte immár nem pusztán hasonlat, jóllehet akként működik az egész költői-írói életműben, hanem „A VALÓSÁG”. De már az sincs, aki ezt felismerhetné.

*nem lesz, hogy rájövök: ez nem szellemi-hasonlatlag
van, nem, ez A VALÓSÁG lesz, csak a
valóság hol lesz.*

A halál utáni állapotnak az a sajátossága, hogy arról nem lehet számot adni – ekként bizonyosság sincs arra, hogy az még az úgynevezett valóság diskurzusának része. Csak az bizonyos, hogy a metafizikai fantáziáinkban létezik. Wittgenstein a *Tractatus* című műben azt írja, hogy amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell. Ám a halál utáni – avagy a valóságon túli – állapotról nem a transzcendens mivolta miatt kell hallgatni, hanem mert nincs, aki beszéljen, és nincs, aki írjon. Tandori szavaival: „Írnék – csak nincs ki.” A versben felsorolja mindazon dolgokat, amiket a halál után már nem lehet megtenni, mert „nem lesz, kinek, csak nekem lehetne az: nem lesz kinek buszozni, nem lesz kinek levelezni, nem lesz kinek beszélgetni. Amiként nem lesz kinek „képviselhető fogor”, nem lesz kinek „megjelenés bárhol”, nem lesz erő, sem „csekély birodalom”... Az önmaga halálához előrefutó költői Én lemond utolsó, minimálisra szűkített cselekedeteiről: nem kell többé ellátni a szeretett verébkéket, nem kell ellenőrizni az összerakott postát, nem kell bevenni a gyógyszereket, nem kell megvenni a bort, az újságot vagy elsétálni Kosztolányi szobra felé – mert immár „nincs jövő, csak jövés jön, menés”.

Tandori úgy ír ebben a versben saját halála szükségszerű elkövetkezéséről, mint az Én nem-létének beteljesedéséről. Ugyanakkor ezt a nem-létet már legelső kötetében sem úgy tételezte, mint ami a halállal fog elérkezni, ellenkezőleg, ez a nem-lét nála kezdettől fogva azt az eredendő, az Énhez lényegi módon hozzátartozó meghatározottságot jelenti, amit filozófiailag a nem-jelenvalólét fogalmával lehet leginkább kifejezni. Az Én mint nem-jelenvalólét nem egyszerűen költészetének egyik alap gondolata, hanem egy olyan filozófiai értelemben is radikális állítás, amely kivezet a metafizikus bölcseleti hagyományból. Az Én identitásképző gyújtópontja Tandorinál a „nyom”, de a nyom nem az önmagával való egybeesést szolgálja, hanem a jelenvalólét kioltódását. Ugyanakkor, mint látni fogjuk, ez a kioltódás nem számolja fel, nem tünteti el, nem szünteti meg az Ént, mert a nem-létet, a hiányt úgy építi be az identitásba mint annak geneziséét.

A tandori lightban olvashatjuk:

*[...] léptem lesz maga a nyom már,
saját nyomaimba — se! — lépek, abszolút nyomelem,
ezt megírtam egy hamletes könyvben*

A vers mintha azt bizonyítaná, hogy az eltűnésre alapozott Én a halállal mégis kézzelfoghatóvá tud válni, megragadhatóságát az teszi lehetővé, hogy a nyom a halál bekövetkezése okán immár „abszolútként”, azaz megmásíthatatlan, ekként rögzíthető fenoménként áll elénk. Csakhogy a nyomnak nem ez az eredendő természet, nem a jövő-horizont-nélküliség tünteti ki, hanem az eltűnéssel beteljesedő változás, a szüntelen oszcillálás múlt, jelen, jövő, lét és nem-lét között – erről szól a hatalmas életmű (mondhatni) összes alkotása, ha nyilvánvalóvá ez nem is válik minden kötetben.² A fenti versrészletben megidézt *Töredék Hamletnek* című első kötetben viszont, amit a kritika rögtön a megjelenése után úgy értékelt, mint a kortárs magyar költészet egyik csúcspontját, koncentrált módon van elénk állítva az önmaga nem-létével azonosuló Én. Akár úgy is fogalmazhatnánk: az első kötettel megkezdett, majd az utolsó posztkölteménnyel befejezett életmű önmagába záruló teljességet alkot. De pontatlan lenne ez az állítás. Mert a hangsúly nem az önmagába záruláson van, hanem a kör közepén tátongó ürességen, amiben a fordított teljesség, a végtelen mint hiány rajzolódik ki.

2. „Kioltod bárhova kerülsz”

■ Az 1968-ban megjelent *Töredék Hamletnek* harmadik kiadásában szerepel Tandori utószava, amelyben megfogalmazza saját filozófiai tézisének lényegét: „Felfogásom: ami történt, nem történt, ami van, az nincs.” Majd hozzáteszi: „ennek az érzetnek a halál nem rokona. Nem elhozója.”³ Ezt a tézist ’fejtik ki’ a kötet, mindenekelőtt az *Egy part kövei* és a *Koan bel canto* című ciklusok versei.

„[L]éptem lesz maga a nyom már” – ez a fentebb idézett részlet a *Kioltod...* című költemény parafrázisának tekinthető:

*Kioltod bárhova kerülsz.
Mióta nincs hol hagyd magad.
Nincsen hová légy: már jelenlét
nélkül ott állsz minden lehetséges nyomodban.*

A vers egy olyan tapasztalatot ír le poétikus eszközökkel, amelyeket a filozófia aligha tud megragadni a maga diszkurzív szövegvilágának keretein belül. Jól lehet egy egyszerű, a mindennapi életünket meghatározó tapasztalatról van szó, mely szerint az ember úgy van jelen minden szóban, minden mozdulatban, minden olyan, éppen folyamatban lévő most-pillanatban, hogy önmagát – mint a létezésbe beleíródó nyomot – nem képes megragadni. A megragadásra a nyomhagyás kínál esélyt, csakhogy amint véget ér az a pillanat, amelyben az Én jelenlétként megvalósul, amint beteljesedik, már meg is szűnik; ami a nyomba beleírja magát, az már nem elevenség, nem jelenvalóság.

Az eleven jelen és az eltűnés problémája a filozófiában az időiség kérdéseként áll elénk, sokan sokféleképpen próbáltak választ adni rá Parmenidészről és Hérakleitosztól kezdve Platón és Arisztotelész időfelfogásán át jelenkorunkig. Az idő megragadhatóságának paradoxonát Szent Ágoston az alábbi, egyszerű szavakkal is fel tudta vetni: „mi hát az idő? Ha senki nem kérdezi, tudom; ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom.”⁴ A 20. századra mind komplexebbé vált ez a probléma, amit mi sem bizonyít jobban, mint a fenomenológiai vizsgálódások bonyolult, mindazonáltal fontos felismerésekhez segítő nyelvezete. Husserl időkonceptiója különösen nagy hatást gyakorolt, de a bemu-

tatására itt nincs lehetőségem. Annyit szükségszerűnek tartok felidézni: Ágoston gondolataihoz híven ő is alapvetőnek tartja azt a megközelítést, mely szerint az ember – születésétől a haláláig tartó – jelenvalóléte csak az időbeliség horizontján ragadható meg, ennek nyújtja kitüntetett pontját a „most”-élmény. Kétféle emlékezetről beszél: elsődlegesről és másodlagosról. Az elsődleges emlékezet a retenciós, amely az észlelés horizontjához tartozik, s amelyben a retencionális (visszaidézhető, visszatartható) tartalmak már kívül esnek a most-on, de még eleven jelenlétük van, annak ellenére is, hogy a retenciós folyamatok folyamatosan tolódnak vissza a múltba.⁵ Nagyon hasonló ennek az emlékezési folyamatnak a leírása ahhoz, ami Tandori verseiben jelenik meg, de míg a filozófus az eleven most és a már-elmúlt közötti, meglévő kapcsolatot hangsúlyozza, addig a költő nem törekszik a visszaidézés tételezésére, hagyja az elmúltat eltűnni: „Kioltod bárhova kerülsz”. Mindenekelőtt az eltűnésnek eme „elismerése” vezeti el a költőt újszerű Én-felfogásához. Visszatérve még kicsit Husserlhez: teóriája szerint egy élmény minél távolabb esik a tudat aktuális jelenétől, annál inkább veszít elevenségéből, egyre halványabb lesz, míg végül átfolyik a másodlagos emlékezetbe, ahol elkezdődik a múlttá válás folyamata. A másodlagos emlékezetnek már nincs köze az elevenséghez, nem rendelkezik evidenciával; az emlékképek felidézése reprezentációt és reprodukciót igényel. Erről a folyamatról, amit hagyományos értelemben is emlékezésnek nevezünk, Tandorinál nincs szó, ő a felejtést építi be az identitás konstrukciójába.

A filozófiai időkonceptiók és Tandori időfelfogása között a legfontosabb különbséget a nyom jelenségének értelmezése adja. A költőnél a nyom nem a jelenlét megőrzését, hanem a nem-jelenlét felmutatását szolgálja. De ez nem veszteség: az Én saját nem-jelenvalólétének keresztül önmagával azonosává válik. Egy radikális differencia határozza meg a szubjektum struktúráját, lét és nem-lét, van és nincs különbsége, ugyanakkor ezek egyszerre jelennek meg benne. Az elevenség kioltódásával az Én nem válik semmivé; saját élményei lenyomataiként megőrzi ugyanis önnön elfelejtett, nem-jelenvalóltté váló töredékeit. Az identitás Tandorinál azt jelenti, hogy az Én nem-jelenvalóltté darabokra széthullva tartja egyben önmagát, mégpedig a megragadhatatlanban, a nincs-ben: „nincs hol hagyd magad”, „nincsen hová légy”. Ha nem lehetséges a jelenvalóltté számára a jelhagyás, azaz nem őrizhető meg a jelenlét, akkor csak a felejtésnek van relevanciája. „[O]tt állsz minden lehetséges nyomodban”: az Én, akit a költő önmaga egyes szám második személyű másikként megszólít, elfelejtettként áll ott a megtörténés előtt potenciálisan még létező nyomban. Tandori a felejtést állítja középpontba. A felejtés az, amiről a költészet minden bizonytalansággal tud mondani, mint a filozófia, melynek téloszát az azonosságra, az egybeesésre, a lényegre való rámutatás adja.

Bölcseleti hagyományunkban Platónról kezdődően a nyom olyan fenoménként van meghatározva, mely lehetővé teszi az emlékezést s ekként az önmagával való azonosság, az identitás megalkotását. Tandori viszont a nyomhoz az eltűnést és a felejtést kapcsolja, megkérdőjelezve az ezzel kapcsolatos dogmákat.

Mint ismeretes, Platón az emlékezést összekötötte a megismeréssel, ilyen módon a tudással, a logosszal, az igazsággal; a mindezekkel szembeállított felejtés nála negatív jelentéstartalmat hordoz. Platón legismertebb emlékezettana a viasztábla-metaforára épül. A *Theaitétosz* című dialógusban beszél Szókratész az emlékezet viasztáblájáról, amely úgy őrzi „érzeteinket és gondolatainkat”, „ahogyan a pecsétgyűrűk lenyomatát lenyomatjuk”. S „amit egyszer belevés-

tünk, arra emlékezünk, és azt tudjuk, amíg csak a képe rajta marad a táblán; de ami elmosódott, vagy nem tudott belevésődni, azt elfelejtjük és nem tudjuk”.⁶ Ez a viasztábla Mnémoszüné, az istennő adománya, az emlékezésért ő felel. Mnémoszüné a neve a Hádész egyik folyójának, az emlékezet vizének is. Azoknak a lelkeknek, akik meghaltak, túlvilágra kerülésük előtt inniuk kellett a Léthéből, a felejtés vizéből. Az emlékezet vizéből azonban csak azok ihattak, akik kiválasztottak voltak arra, hogy hozzájussanak a legtisztább tudáshoz. A Hádész-beli két folyó mítoszában alapultak a boiótiai Trophóniosz jóshely szer-tartásai, amelyek a halálba való beavatást szolgálták, s amelyek során az „isten-félőnek” két kútból kellett innia: a Léthé vizéből azért, hogy elfeledje az emberi életet, Mnémoszüné vizéből azért, hogy képes legyen visszaemlékezni arra, amit a másvilágon látott.⁷ Ezt a történetet igazolja Ér katona híres mítosza is, melyről Platón *Államán*ak utolsó könyvében olvashatunk. A záró rész írja le, miképpen megy végbe a lélek visszatérése a végzet (*Ananké*) által uralt földi létezésbe: miután a lelkek szörnyű szomjúságtól kínoztatván áthaladnak Léthé perzselő sík-ságán, elérnek az Amelész (*Gondtalan*) folyóhoz, melynek vizét semmilyen edényben nem lehet felfogni. Miután ebből isznak, elfeledik azt, amit az ideák világában láttak, s a feltámadást megelőző mély álomba merülnek. Amelész folyóját Platón egy helyütt Léthének nevezi.⁸ Ismeretes az e történethez kapcsolt „lyukas edény” mitikus képe is, amelybe a síron túli elítélteknek rostával kell hordaniuk a vizet.⁹ Léthé a rostán átfolyó vizet, a felejtést, a be nem teljesített életet jelenti, Mnémoszüné pedig az emlékezést, az igaz tudás megszerzésének a lehetőségét.

Akár az ismeretelméleti, akár a mitológiai emlékezőtanokat vesszük alapul, kijelenthetjük: Tandorinál nem lehetséges az emlékezés. A viasztábla nem őrzi meg a pecsétgyűrű lenyomatát, amiként a rostán is szüntelenül átfolyik a víz. Mindent az eltűnés tart a hatalma alatt, ami a bemutatott filozófiai-mitológiai hagyományban a lét értelmének elfelejtésével azonos. Tandorinál azonban éppen az eltűnés vezet el a lét feltárlásához.

[...]
*Ha majd mindenem lemarad
egy hirtelen rámnyílt határon,
befogad, hol nincs folytatásom,
mindenem a helyén marad.*

*Elvesztik elmúlásukat,
nincs mi következzen mire,
átváltásuk már örök,
két fele nélkül összeér.
(Csak elhomályosítom)*

Ebben a versben a költői Én egy határ megnyílásáról beszél, mely befogadja, melyben mindene „helyén marad”, annak ellenére, hogy „mindene lemaradt”, és „nincs folytatása”. A szüntelenül jelen lévő és megnyíló határ nem a tapasztalatot hasítja ketté, az folytatálagos; nem is az időiséget választja szét előtt-re és után-ra, hanem egy olyan törésvonalat épít be az identitás belsejébe, amely lehetővé teszi az örökös oda-vissza lépést, az örökös oscillálást jelenvaló és elmúló, van és nincs között. Az identitás alapja ezért nem az állandóság, hanem

a változás. Ebben az idő nélküli perspektívában az elmúlás nem valaminek az elvesztését jelenti, hanem a „lemaradó” rész „helyén maradását”, az eltűnőnek az Én-be való beépülését. A létezők „elvesztik elmúlásukat”.

A tékozlóban ezt olvassuk:

*Hogy vissza ne térhess sosem,
el sem hagyhatod teljesen.
Órzd belőle valamit,
és továbbbszökni kényszerít.*

Tandori itt is az elmúltban, a már-nem-jelenlévőben való megmaradásról beszél. Máshol azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a múlt időbe belefeszülő Én a belőle kihullt nem-jelenvaló-lét-darabokat hordja tovább magában, ezért az Én nem tételezhető egész-létként; az egységes szubjektum helyén az elfelejtett pillanatokra széthulló létező áll. „Aki elveszti egészét, / megleli részeit”, olvashatjuk az *Egy sem* című versben, amelyben szintén egy feloldhatatlan paradoxon van megfogalmazva. Az ellentét itt már nem pusztán az elmúló részek és az örök változás által megteremtett folyamatosság között feszül, hanem töredékesség és egészlét között. Mindkét ellentétpár esetében egymást-feltételezésről van szó. Ugyanezt a paradoxont fejezi ki a *Már...* című vers egyik sora: „Csak egészben nem férek át önmagamon.”

A Tandori által felmutatott, szétdarabolódott Énben ott visszhangzik a szubjektumfilozófia válsága. A metafizikai tradícióban hosszú időn keresztül a szubjektum volt az általános alany, ám pozíciói a 20. századi filozófiában meggyengültek, egyszerűben minden oldalról támadások érték. Főként a kontinentális filozófiában sokasodtak meg azok az elméletek, amelyek megkérdőjelezték e korábban stabil középpontnak tűnő szubsztanciának az érvényességét. A szubjektum szétrobbanásának s a vele teremtődő filozófiai válságnak számtalan oka feltárható, melyek közül az Isten által magára hagyott modern individuum megszületését nevezhetjük a legfontosabbnak. Isten halálát Friedrich Nietzsche fogalmazta meg, de a kijelentés egy hosszú folyamat eredménye, melynek hátterében az újkor „torzszülöttje”, a hatalmat mindinkább magának akaró ember áll; e folyamat következményeinek felismerése már Hegel filozófiájában is ott van. A hatalom birtoklásával járó magára hagyatottság, a végesség s a világban való otthontalanság gondolata szülte meg a 20. századi „válságsubjektum”-elméleteket.

Az Én darabokra hullásának gondolata mögött például azt a jelenséget ismerhetjük fel, amit Derrida disszeminációként nevezett meg; a „megszámlálhatatlanná” váló *jelentés(ek)* hátterében az idea egységének szétrobbanása és az igazság illúzióvá válása áll. A szubjektum, ami addig középpontként szavatolni tudta az „egyetlen” jelentést, decentralizálódik. A decentralizált szubjektum elmélete Lacantól származik, aki szerint a mindenkor azonosnak tételezett tudat kimozdul önmagából a vágy és a halálösztönök tudattalan rétegei felé. Foucault elméletében a szubjektumot a hatalomnak és a szexualitásnak nevezett társadalmi gyakorlatok „eltárgyasítják”, így a szubjektumon belül megosztás jön létre, s csak a különféle jelölődési gyakorlatok és diskurzusok alanyaként válik felmutathatóvá. Foucault ezért nem is szubjektumról beszél, hanem a „szubjektivitás genealógiájáról”. A posztstrukturalizmus azt a kérdést helyezi előtérbe, hogy a szubjektum vajon mennyire birtokosa annak a nyelvi rendszernek, amelyen ke-

resztül konstituálódik. A strukturalista nyelvészet még egy általános grammatikát feltételez, amelyhez a beszélő szubjektum ökonómiáját rendeli, a poszt-strukturalizmus azonban megkérdőjelezi az önmagával identikus szubjektum lehetőségét. A szemiotikai és poszt szemiotikai teóriák a beszélő-fenntartó alanyt immár nem határolják el a testiségétől, hanem megalkotják az „esendő, folyamatban lévő szubjektum” fogalmát. Ez a szubjektum a megnyilatkozás nyitott terében, a jelölő és a jelölt közötti nyitott résben a vágytartalmakkal együtt tud kifejeződni – ennek alapvető leírását nyújtja a Kristeva által kidolgozott szemiotikus jelölődés elmélete. Merleau-Ponty a *Munkajegyzetek*ben a meg születés, azaz a tapasztalás pillanata előtt álló, üres szubjektumra mutat rá: „Az én igazából senki, tiszta anonimitás, ilyen kell, hogy legyen, minden objektívációt és megnevezést megelőző tiszta alany, hogy ő lehessen minden szellemi művelet Végrehajtója, a tapasztalás egészének üres tanúja.”¹⁰ S folytathatnánk még a sort...

Ezek a teóriák mind ott visszhangzanak a Tandori által megfogalmazott Énfelfogásban, ami jó néhányal szoros rokonságot is mutat – ezek kifejtésére itt nincs terem. A poétikus eszközökkel felmutatott szubjektum legfontosabb karakterjegye az, hogy a felejtés fenoménjén keresztül nyilatkozik meg, ami viszont egészen más, mint ami a bölcséleti tradícióban dogmaként él. A felejtés Tandorinál ugyanis nem írható le a hagyományos idői struktúrák keretei között: nem múlt, jelen és jövő kronológiai egymásra következésére épül, hanem egymásba vetül, s a nem-létben összeér. Az Én annyiban létezik, amennyiben odatartja magát a nem-létbe.

A nem-léthez tartozása okán Tandori tézisének leginkább a korai Heidegger autentikus jelenvalólétről vallott felfogásával állíthatjuk párhuzamba. Annak ellenére is, hogy a *Lét és időben* a létfelejtés a fentiekkel ellentétes előjelű: ott a felejtés hanyatlást jelent. Ugyanakkor Heidegger az autenticitás kapcsán a versekben kifejtettekhez nagyon hasonló, a lét megértésére nyitott, a halálhoz előrefutó, azaz a saját véggel, a nem-léttel számot vető létezőről beszél, mely a jelenvalólét (*Dasein*) autentikus létmódját képezi. Csakhogy Heideggernél az autentikus létmód emlékezést jelent: a tulajdonképpeniségre mint önmagával való azonosságra való emlékezést. Tandori poétikus filozófiájában nincs tulajdonképpeniség. Heidegger azt állítja: „A halállal a jelenvalólét a maga legsajátabb létképességében áll küszöbön önmaga számára. Ebben a lehetőségben a jelenvalólét számára egyenesen saját világban-benne-létére megy ki a játék.” Azaz „többé-nem-lenni tudása” „legsajátabb lenni tudásának lehetősége”.¹¹ A halál ilyen módon a jelenvalólétet világban-benne-létének értelméhez, „igazságához”, legfőbb „gondjához” köti. A halálhoz viszonyuló lét ezért a „tulajdonképpeni egzisztencia” legsajátabb lehetősége. Tandorinál ezzel szemben a jelenvalólét legsajátabb lehetősége a felejtés és az eltűnés. Heidegger a felejtést az akárkibe való belevesztettségként értelmezi, melyből ki kell szabadulni; Tandorinál a felejtés a jelenvalólét eredetére történő felismeréshez vezet. Heideggernél ezért a felejtés ellenében megszólal a lelkiismeret hangja, mely a tulajdonképpeniségre hív fel; Tandorinál viszont a kiüresedés jelenti az önamával való egybe(nem)esés lehetőségét.

Mint ismeretes, Heidegger filozófiájának komoly recepciója született Japánban,¹² ami jelzi, hogy a keleti bölcséleti teóriák képviselői ezzel a nyugati filozófiai tradícióba illeszkedő életművel, különösen a *Lét és idővel*, szellemi rokonságot tételeznek. Alighanem még inkább ezt tételeznék Tandori Dezső itt elemzett verseivel kapcsolatban. Hiszen ezekben Tandori arról az ürességről be-

szél, amit a zen buddhizmusban *satoriként* neveznek meg. Nem véletlen, hogy Tandori a *koan* használja versformaként, ami eredetét tekintve a zen buddhizmushoz köthető. A *koan* egy olyan mondásforma, ami nem vezethető vissza racionális megalapozottságra. A *koan* a buddhista meditáció tárgya, mellyel a szerzetes állandó szellemi kapcsolatban áll, s mely elvezet a szavakkal ki nem fejezhető megvilágosodásélményig, a *satoriig*. A *koan* a paradoxonnal való szembenézés formája. Láthattuk, Tandori filozófiai tézise, mely ebben a kötetben fogalmazódik meg legerőteljesebben, egy paradoxonra épül. E paradoxon szerint a jelenvalólét önnön nem-jelenvalólétével azonos.

3. „félrehajol egy teljes tenyérnyi szélből”

[...]

Feledhessen, ami leszek

Az legyen, aki nélkül.

S én – mint aki félrehajol

egy teljes tenyérnyi szélből –

(Koan bel canto)

■ A Tandori-féle szubjektumnak e vers utolsó sora nyújtja a legpontosabb meghatározását: olyan Én, „aki félrehajol egy teljes tenyérnyi szélből”. Eszerint a szubjektum eredendően a szélbe, az ürességbe tartozik, amelynek ugyanakkor önmagányi határt („tér voltam nélküled, tér, önmagányi” [*Té már fuldoklasz*]), egy tenyérnyi mértéket szab. A tenyérnyi létezésből kell időnként félrehajolnia, kilépnie, eltűnnie, hogy helyén ott maradhasson a „nélkül” – vagyis a nélküle teljességgel kinyíló üresség. Az ürességre nyitott szubjektumot nem lehet a tudati egység vagy a tulajdonképpeniség felől elgondolni. Inkább a felől a most-pillanat felől közelíthető meg, amely az identitás nullpontját hordozza magában. A nyitott szubjektum legalapvetőbb képessége nem az önmagára-vonatkozás, hanem az önnön ürességével, a nem-létével való azonosulás, amely az önmagáról való elfelejtkezés révén válik lehetségessé. A felejtés nem a hanyatlás értelmében merül fel, hanem úgy, mint a szüntelen széthullás erejével rendelkező, majd abból újrateremtődő identitás lehetősége: „Áthullok eszméletemen. / Állandóan következem.” (*Minden hogy kitágult*); „Elenged, és érintései tűnt / nyomaiból még egyszer megteremt: / úgy, ahogyan az ő számára megszűnsz.” (*Elenged...*) A most-pillanatban történő, szüntelen széthullás által az Én a kezdet ürességéhez érkezik el. Az Énbe önnön voltta-vált, már-nincs darabjai épülnek be – nem-jelenvalólétté avatva őt. Az eltűnés ilyen módon a nem-jelenlétben (mint a széthullott részekben) való *önmagára találást* jelent; ez adja a felejtés legmélyebb értelmét. A felejtés egyúttal lehetővé teszi a szüntelen változást, melyből a nem-jelenvalólét elevensége fakad: „Sínhelye vagy csak egy változásnak. / Ha jelenléte vagy – megölné.” (*Chanson spirituelle*) A felejtésben megalapozott szubjektum nem bevégzett, dologszerű entitás, hanem nyitott. A szubjektum nyitottsága és elevensége nem azt jelenti, hogy az élet sodrása uralja, hanem hogy van és nincs szüntelen váltakozása követi egymást benne. A nyitott szubjektum nem tud folyamatosan jelenlévő lenni, mert az kime-revítene, az az örökös kezdet lehetőségét eltörölné – „megölné”. Csak a tűnt nyomokból lehetséges szüntelenül újrateremtődni, amit Tandori több helyen is az Én „egygyé-levésének” nevez: „Egygyé-lette halálos, akinek / minden rajta-kívülség: halála.” (*Eredendő*)

A „rajta-kívüliség” akár az Én metafizikus megkettőződésére is utalhatna. A versek között számos olyat találunk, amelyben a költői alany egyes szám második személyű megszólítást alkalmaz, ezekben az Én önmagához beszél, amiből az Én dialogikus felfogására következtethetünk. Különösen hangsúlyos ez a dialogikusság a *Koan I.* című versben:

*Tőled távolabb-e?
Hozzád közelebb-e?
Tőled se, hozzád se.
Távol se, közel se.*

A kimondást végrehajtó s ekként ipszeitássá váló „közeli” Én mint jelenlét önmaga Másikjával, önmaga nem-jelenlétével, a „távolival” áll szemben; valójában azonban nincsenek sem térben, sem időben kijelölhető pozíciók. Ezért nem is tudhatjuk, hogy mi alapján lehetne megkülönböztetni a két Én-t.

Ez a nyelvi-ontológiai szituáció Fichte és a kora romantikusok Én-felfogását idézi. Fichte feltételezi ugyan az Én-ben előálló differenciát, de aztán azt fel is oldja, amikor a kettősséget egy abszolút Én-ben egyesíti: „Úgy, mint az Én van, saját magában, szükségképpen előáll benne egy rajta kívüli lét, az utóbbinak alapja az előbbitől függ: Én-tudat [*Selbstbewusstsein*] és tudata [*Bewusstsein*] valaminek, ami nem mi magunk vagyunk – szükségképpen össze van kötve [...]”¹³ Ehhez Novalis a Fichte-stúdiumokban kritikailag viszonyul, és felteszi kérdést: „Tételezheti-e egy Én önmagát mint *Ént* egy másik Én vagy nem-Én nélkül? Hogyan helyezhető szembe az Én és a Nem-Én?”¹⁴ A kora romantikus gondolkodó úgy véli, hogy az Én vonatkozása a külsőre olyan megkülönböztetésen alapul, amely nem oldható fel, hanem csak végtelen közelítés maradhat. Novalis a *Virágpör* című töredékfüzérben fogalmazza meg azt, hogy az ember kívül tud kerülni magán, sőt minden pillanatban képes arra, hogy „érzékfeletti lényvé váljon”.

Am Tandorinál az Én „rajta-kívülisége” nem az érzékfeletti lényvé válás képességét jelöli, hanem az érzékelhető, átélhető világon belüli kívülséget: a jelenvalólét nem-jelenvalólétét. Mindazonáltal ennek a tapasztalatnak is transzcendentális vonatkozásai vannak.

*Ráomlasz mindenedre. Űrnél
tágabb hiányod kiszakad
belőled és egyszerre felragyog,
most már benned ragyog fel az, ami
még az előbb láthatatlan te voltál.
Ráomlasz mindenedre: most már
akárhonnan körülvehet –
(Ráomlasz...)*

A vers rávilágít: az önmaga jelenlétét kioltó Énből a nem-lét „űrnél tágabb hiányként” szakad ki. A hiány nem negativitásként áll elő, hanem úgy, mint „ragyogás”. Önnön nem-létét megtapasztalva az ragyog fel az Énben, ami ő maga volt addig is – láthatatlanként. A láthatatlan sugárzását nem-jelenvalósága teszi lehetővé. De ki vagy mi ez a láthatatlan? Kinek vagy minek a ragyogásáról ír a költő?

*Egyre kevesebbet tudok
magamról? vagy mintha napba kellene
nézmem, bármerre fordulok – egyetlen
érzékkel vett körül valami
isten? és most már egyre többször
verődöm vissza ugyanúgy, amíg majd
mindenemet végképp egyféleként
kapom vissza? [...]
(Egyre...)*

Tandori itt egy olyan választ kínál fel, mely szerint a ragyogás „az egyetlen érzékkel körülvevő istenből” fakad. Ám istent kis kezdőbetűvel írja, és kérdőjelet illeszt utána. A vallásos tradíciótól eltérő írásmód arra int minket, hogy ne a hagyományos értelemben vett, szakrális megalapozottságú ember- és világképre asszociáljunk. Az idézett versekben a sugárzás gyújtópontját nem a transzcendentális létként tételezhető (nagy kezdőbetűs) Isten adja, hanem a nem-jelenvalólétként meghatározható Én; legalábbis a költői alany azt nyilatkoztatja ki, hogy az Énjét körülvevő aurában ő maga verődik vissza. Máshol még nyilvánvalóbban fogalmazza meg, hogy a sugárzás belülről – nem kívülről, nem felülről! – érkezik, s önmagába tér meg.

*[...]
Mije maradhatsz? annak, ami már
nem is rajtad át való menekvést,
de a legbelső pontot keresi
ami belőled még elérhető,
hol sugározni kezdhet, mert egyetlen,
s csak önmagához ér, ami övé –:
[...]
(Elenged...)*

Az önmagáról elfelejtkező Én nem számolódik fel, nem tűnik el, ellenkezőleg, a legbelső pontot elérve „önmagához ér”, és sugárzani kezd. Ez a sugárzás s az ennek nyomán az Én köré vetülő aura az identitással azonos. Tandori poétikusan megfogalmazott filozófiai tézise szerint a felejtésre alapozott, nyitott szubjektum számára akkor következik be az ipszeitás, akkor beszélhetünk az Én létrejöttéről, amikor önnön nullpontjába érkező átlép saját nem-jelenvalóléte megtapasztalásának állapotába. A nem-jelenvalólétként való megvalósulásban tárul fel ugyanis számára az „úrnél tágabb hiány”, amibe eredendően tartozik. Az Énnek az önnön hiányával való egybeesését a költő máshol egyenesen az ipszeitás pillanataként írja le: „Így keletkezik egy személy, még csak híjának a helyén se.” (*Félreérted*) A személy keletkezése a hiány-alakzathoz köthető tehát: „híjának a helyén se”. A hiány az a létmodalitás, amiben az „isten” az emberi létező számára felragyoghat. Az emberi létezőt ugyanis (akit eddig szubjektumnak, Énnek, nem-jelenvalólétnek neveztünk) az a szakadék határozza meg, amelyben az Istentől való elválasztottsága van megalapozva.

Mi ez a hiány? Ez is egy olyan kérdés, amit sokan megfogalmaztak a filozófiatörténetben, más és más perspektívában próbálva választ adni rá, sokszor idegenséggént nevezve meg. Schopenhauer például arról írt főművében, hogy

mindannyiunk lelkének mélyén szörnyek lakoznak, amelyek megszüntethetetlenül idegenek számunkra. Platón jóval korábban beszélt az ember szörnyetegmivoltáról, amikor rámutatott az ember kettős természetére: az ember vajon szörnyeteg-e, „aki Tüphónnál is bonyolultabb, és nála is jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és nem tüzes jelleg jutott osztályrészül”.¹⁵ Schopenhauer ezt az ember lényegi vonásának tekintett szörnyetagszerű idegenséget az akaratnak feleltette meg. Freud, aki a bennünk lakó szörny nem-metafizikus magyarázatát kívánta megalkotni, ebből bontotta ki a maga vágy-elméletét. A vágyat úgy tette le, mint valamiféle „idegen anyagot”, embertelen, sűrű közeget, amelybe születésünkkel belemerülünk; mint egy csapást, ami kezdettől fogva leselkedik ránk. A vágy az az emberhez eredendően hozzátartozó sajátosság, ami lehetővé teszi a szubjektivitás megképződését, jóllehet egyáltalán nem „személyes dolog”, inkább olyasvalami, mint egy testünket megszálló vírus.

Lacan ezt a „dolgot” Valósnak nevezi, és a szubjektum megragadhatatlan magjaként írja le. A Valós egy „őseredeti seb”. Az a seb, amit az ödipális paradicsomból való kiűzetésünkkel szereztünk, illetve amely a természettől való elszakadásunkkor keletkezett – ebből a sebből tör föl és ömlik elő szüntelenül a vágy. Ezt a sebesülést elfojtjuk magunkban, mégis ott munkál bennünk lényünk kemény magvaként, pontosabban olyan magként, ami hiányzik belőlünk, s ami ezért megragadhatatlan. Lényünk lényegi karakterét a hiányzás adja. Lacan több írásában is kifejti, hogy a hiány negatív módon tesz minket azzá, akik vagyunk: arra a pontra mutat rá, amelyen a reprezentáció szüntelenül hibázik és összeomlik. Lacan a hiány transzcendentális jelölőjét fallosznak nevezi, s a kielégíthetetlen vágy jelölőjeként azonosítja. A fallosz akkor kezd el transzcendentális jelölőként működni, amikor „levágják”, vagyis amikor nyilvánvalóvá válik a hiány – a hiány minduntalan kitéríti azt a szimbolikus mezőt, amire a szubjektum a létezését alapítja. Lacan hiány-fogalma a szubjektum transzcendentális szerkezetére irányítja a figyelmet: „Azt a szintet keressük, amelyen a szubjektum megtalálható még önnön kialakulása előtt, az a szubjektum, amely gondolkodik és elhelyezi magát a gondolkodásban”.¹⁶ Lacannál a hiánynak a szubjektum metastruktúrájában van központi szerepe.

A Tandorinál kibontakozó hiányfenomén nem a nyelvet, nem a szimbolikus rendet, nem a társadalmat vagy a kultúrát strukturálja, de még csak nem is a tudat-tudattalan bonyolult viszonyát – megelőzi az emberi szubjektivitást. Genezise valahol még korábban van, a szubjektivitás felfakadása előtti, közbeni és utáni ürességben, a kimondás csendjében, a némaságban.

*Némaság a hang helyett.
De a némaság mi helyett?
(Koan III.)*

Ugyan hogyan lehetne ezt a némaságban megalapozott hiányt felmutatni? Csak arról vagyunk képesek beszélni, amit a hiány okoz bennünk. Valójában a filozófia mást se csinál, mint hogy arról beszél, amit a hiány léte megeremtett az emberiség eredendő karaktereként. Tandori versei azt sugallják, hogy Isten hiánya az, ami visszaverődik bennünk, s megeremti a távolságot, a reflexivitást, a gondolkodást, a nyelvet, a metafizikát, a kultúrát, a vágyat, s még sorolhatnánk. Az ember számára saját léte mindenekelőtt Istentől való elválasztottság-

ként, az Isten-hiány felszámolhatatlan tudásaként fogalmazódik meg. Ezért ve-szi körül önmagát az ember a hiány ragyogásával, ezért válik a hiányaurában tündökölvé maga is istenné – kis kezdőbetűvel írt istenné. Szemben például az állatokkal, amelyek önmaguk teljességével kitöltött – oktalan s ezáltal boldog – lényeknek tűnnek; míg mi, emberek a hiányban vagyunk megalapozva. Éppen ezért csakis a hiánnyal, azaz saját nem-jelenvalólétünk pillanatról pillanatra el-múló tapasztalatával szembesülve lehetünk képesek megérteni önnön ürességre nyitott mivoltunkat.

■ JEGYZETEK

1. Tóth Ákos: *tandori light*. <http://www.muut.hu/archivum/36685>
2. A későbbi kötetekben éppenséggel a környező világba való belevezetés különféle módozatai fogalmazódnak meg (verebekkel, mackókkal, lóversenyekkel stb. való foglalatосkodások), mint evidencialitások, tulajdonkép-pen a felismert nem-lét-tapasztalat ellenében – nem letagadva azt, hanem visszajáról mutatva rá.
3. Lásd Tandori Dezső: *Töredék Hamletnek. Utószó*. Fekete Sas, Bp., 1999. 124.
4. Szent Ágoston: *Vallomásai*. (Ford. Dr. Vass József). Szent István Társulat, Bp., 1995. 319.
5. Lásd erről Edmund Husserl: *Előadások az időről* (Sajó Sándor és Ullmann Tamás fordítása). Atlantisz, Bp., 2002.
6. Vö. Platón: *Theaitétosz* 191 d (Ford. Kárpáty Csilla). In: *Platón összes művei II*. Európa, Bp., 1984.
7. Vö. Pauszaniász: *Görögország leírása I-II*. (Ford. Muraközi Gyula) Attraktor, Bp., 2000., 9. könyv, 39. fejezet, 8.
8. Vö. Platón: *Állam* (Jánosi István fordítása), X. könyv. *Mi vár az igazságosra a túlvilágon?* XVI.
9. Lásd erről Kerényi Károly: *Mnémoszüné – Lészmoszüné*. In: *Uő: Humanistische Seelenforschung*. Langen-Müller, München, 1966.
10. Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan* 275.
11. Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő* (Ford. Vajda Mihály és mások). Osiris, Bp., 2001. 291.
12. Lásd ehhez Athenaeum 1994. II. 3; továbbá: *Heidegger and Asian Thought* (Edited by Graham Parkes). University of Hawaii Press, Honolulu, 1987.
13. Johann Gottlieb Fichte: *Második bevezetés a Tudománytanba, olyan olvasóknak, akiknek már van filozófi-ai rendszerük*. In: *Uő: Első és második bevezetés a Tudománytanba – A Tudománytan, vagy az úgynevezett fi-lozófia fogalmáról* (Kopasz Gábor fordítása). Debrecen-Gyula, 1941. 32.
14. Idézi Valastyán Tamás: *Törekenység és ragyogás*. In: *Uő: A keresés ritmusa*. Gond-Cura, Bp., 2007. 41. Lásd továbbá erről ugyanott: *Az inspiráció alakzatai*. (főként 25-29.)
15. Platón: *Phaidrosz* (Kövendi Dénes fordítását Simon Attila dolgozta át). 230a.
16. Jacques Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Translated from the French by Alan Sheridan). Penguin Books, Middlesex, Harmondsworth, 1977. 20.

