

Ha a Semmi helyének és szerepének változásairól a filozófiában *általában* véve kívánnánk beszélni, természetesen a görögöknél kellene kezdenünk, majd folytatnunk Lucretiusszal – nem is sorolom tovább. Ebben a dolgozat-

52 Angyalosi Gergely

„A SEMMI ŐSEBB”?

Bergson, az „egzisztencia-
listák” és magyar írók
a Semmiről

ban jóval szerényebb mé-
rítéssel elégszem meg, a
végtelennek látszó téma
egy kis szeletével. Éppen
azért kezdem a mondan-
dómat Bergson példájá-
val, mert ő azon ritka
filozófusok egyike volt,
aki „álproblémának” vagy
„illúziónak” minősítette a
Semmi filozófiai problé-
máját. Tette ezt a *Teremtő
fejlődés* negyedik fejeze-

tében 1907-ben, a következő alcímmel a tartalomjegyzékben: „A semmi és a változatlanóság eszméinek elemzésén alapuló vázlatos kritikája a filozófiai rendszereknek. A lét és a semmi.”¹

A változatlanósággal kapcsolatos első filozófiai illúzió az, amikor nem veszünk tudomást arról, hogy a valóság folyamatosan készül vagy bomlik, de sohasem kész. Ez az értelem általános működésével függ össze, ez utóbbi ugyanis az alakulásból csak állapotokat, a tartamból csak pillanatokat vesz tudomásul (mint ismert, ezt nevezi Bergson a gondolkodás „mozgófényképes szerkezetének”). A második illúzió vonatkozik a semmire. A spekuláció ugyanis mindig az ürestől tart a teli irányába, a hiánytól a jelenlét felé, a „valóságtaglantól a valóságos” felé. Mindig a nem jelenlévő valóságot keressük, ezért „a másodiknak hiányáról beszélünk ott, ahol az elsőnek jelenlétét tapasztaljuk”.² Másként fogalmazva: azt, amink van, annak függvényében fejezzük ki, amit meg szeretnénk szerezni. (Ezt Bergson egyáltalán nem ítéli el, sőt a cselekvés tartományában abszolút jogosultnak tartja.)

Némileg meglepő az az állítása, hogy a filozófusok nemigen foglalkoztak a semmi eszméjével, noha az gyakran a filozófiai gondolkodás rejtett mozgatója. Mégis rejtélyesnek tartja, hogy a filozófiai gondolkodás a „miért vagyok?” kérdéssel kezdődik. Még a saját munkájában is, melynek közép-pontjába a „teremtő Princípiumot” állította, kénytelen feltenni azt a kérdést, hogy miért van inkább ez a princípium, mint inkább a semmi? Miért tűnik fel úgy a lét, mint „győzelem a semmin”? A metafizika ebben a tekintetben egy húrton pendül a mindennapi gondolkodással, hiszen a „tartamos” valóság iránti megvetése szintén onnan ered, hogy a léthez a semmin át érkezik. De hogy állunk a semmi tapasztalatával? Lehet-e egyáltalán tapasztalatunk

a semmiről? Ha megpróbálkozom a magam külső és belső érzékelésének eltörlésével, akkor azt tapasztalom, hogy mindig marad valami (akár külső, akár belső tárgy), amelyet képzetem megjelenít. (Például „ha eltörlöm a belsőséget, eltörlése maga egy képzelt én számára válik tárggyá, s ez az én ezúttal az eltűnő ént mint külső tárgyat veszi észre”.³) De nem elég 53 azt mondani, hogy a semmi képszerűen megjeleníthetetlen, azt is meg kell vizsgálni, hogy elgondolható-e fogalmilag. Bergson szerint az anyagi és az eszméleti (vagyis fogalmilag elgondolt) új egyaránt „teli képzet”. „Az üresnek a fogalma [...] akkor keletkezik, amikor az önmagáról lekésző eszmélés régi állapot emlékéhez tapad, holott már az új állapot van jelen.”⁴ Márpedig minden megszüntetés behelyettesítés; ez esetben viszont a minden létező megszüntetésének (ahogyan Dienes Valéria fogalmazza magyarul) „ugyanolyan képtelenség, mint a szegletes köré”.

Elgondolni egy tárgyat azt jelenti, hogy létezőnek gondoljuk, vagyis nem vonhatjuk le belőle a lét attribútumát, mert az tőle elválaszthatatlan. Tehát csak hozzáadhatjuk a kizárását tartalmazó eszmét. Ebből az következik, hogy a nemlévőnek tételezett tárgy eszméjében több van, mint a létezőnek gondolt tárgyében, vagyis a tagadás nem szimmetrikus az állítással. Vegyük észre tehát, mondja Bergson, hogy az állító kijelentés „valamely tárgyra vonatkozó ítéletet fejez ki, a tagadó kijelentés ellenben egy ítéletre vonatkozó ítéletet”, azaz a tagadás voltaképpen másodrendű állítás.⁵ Így azután a Minden szembeállítás a Semmivel (a teli állítása a teli ellen) képtelenség, amiből az is következik, hogy a „miért van valami?” értelmetlen kérdés. Megjegyzendő, hogy Bergson itt nem hivatkozik *expressis verbis* Leibniz híres kérdésére – „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?” –, vagyis közvetlenül nem száll vitába vele, noha később többször is hivatkozik a filozófusra. Fontosabbnak tartja a gyakorlat oldaláról megvilágítani, hogy miért játszik olyan fontos szerepet a semmi az életünkben. Mint írja, a semmi nem annyira egy dolognak, mint inkább a dologhoz kötődő hasznosságnak a hiánya – életünk így ürességek kitöltéséből áll. Ha azonban a létet közvetlenül gondoljuk el, vagyis a folyamatos alakulás, a tartamosság közegeként, akkor megpillanthatjuk magunkban az Abszolútát, amely maga is tartamos. Percepciónk és értelmi működésünk mindig csak a testünk egy állapotára vonatkozik, noha a test folytonos változás; a *forma* pedig valójában nincs is, mert ez a fogalom maga a mozdulatlanság, a valóság viszont állandó mozgásban van. A forma csupán egy átmenetről készített pillanatfelvétel, amelyet egy látszólagos semmi választ el a következőtől. Ezekből alkotunk azután egy átlagos képet, és erre gondolunk, amikor lélekről vagy lényegről beszélünk.

Mint látjuk, Bergson a Semmi problémájával hasonlóképpen jár el, mint korábban a Zénón-paradoxonnal: úgy oldja meg, hogy álproblémának

minősíti, hamis posztulátumok alapján föltett kérdésnek, amelyre csak elhibázott választ lehetséges adni. Filozófiatörténeti közhelynek számít, hogy az úgynevezett „életfilozófiák” (melyeknek egyik képviselője maga Bergson lenne) bizonyos kérdésvetéseit az utókor által a könnyebbség ked-
54 véért „egzisztencializmusnak” nevezett irányzat vitte tovább. Ezt azonban éppen a Semmi kérdésköréről nehezen lehetne állítani. Heidegger, Sartre vagy Jaspers alapműveiben a Semmi vitathatatlanul az egyik főszereplő volt, de egyikük sem kezdeményezett tételes vitát Bergsonnal. Igaz, a *Lét és idő* megjelenésekor (1927-ben, amely egyben Bergson Nobel-díjának éve is) a francia filozófus hatása már összeurópai méretekben is leszálló ágban volt, a fiatal Sartre számára pedig azt a múltat képviselte, amelyen egyértelműen túl kellett lépni. Heidegger és később Sartre is hivatkozik néhol Bergson idő-konceptiójára, kisebb kérdésekben korrigálják vagy vitatják azt, de az általuk kiépített filozófiai univerzum olyannyira eltérő, hogy termékeny vitára aligha lett volna lehetőség. (Nem beszélve arról, hogy a vitát – a görög polemosz értelmében – egyikük sem kedvelte igazán.)

Heidegger 1929-ben tartotta meg *Mi a metafizika?* című előadását, amelyben a leibnizi kérdés (igaz, az utolsó mondatban és szerzője említése nélkül) a metafizika alapkérdéseként szerepel. „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a Semmi?” Ez a kérdés a tudományos gondolkodás ellenlábasként jelenik meg. Ugyanis „a tudomány semmit sem akar tudni a Semmiről” – miközben „ott, ahol a tudomány kísérletet tesz rá, hogy megfogalmazza a maga lényegét, a Semmit hívja segítségül.”⁶ Azt veszi tehát igénybe, amit elvet. Mi a Semmi? A kikérdezett az ellentétébe fordul, a kérdés megfosztja magát saját tárgyától, hiszen a válasz (a kérdéshez hasonlóan) csak értelmetlen lehet (a Semmi ez és ez „van”). Ha a logikával szembehelyezkedve mégis fel kívánjuk tenni ezt a kérdést, a következőre jutunk: a Semmi a létezők mindenségének tagadása, vagyis nem-szerű (*Nichthaftes*). De valóban egy különös fajtája-e a tagadottságnak? Azért van-e *Nichts*, mert van *Nicht*, vagy fordítva? „Mi azt állítottuk [a *Lét és idő*ben – A. G.]: a Semmi eredendőbb, mint a Nem és a tagadás.”⁷ Ha ez igaz, az értelem lehetősége a Semmitől függ – hogyan dönthetne akkor az értelem a semmi felől?

Ha tagadni akarjuk a létező mindenségét, akkor annak előzetesen adottnak kell lennie. Ha a Semmit ki akarjuk kérdezni, akkor lennie kell előzetesen – de hol keressük, hol találjuk? A létező mindenségét megragadni nem tudjuk, ebben a tekintetben Heidegger ugyanazt mondja, mint Bergson, ám hozzát teszi, hogy „magunkat a létező egészen belül leljük fel” bizonyos diszpozíciókban (*Befindlichkeit*). Ilyen például a mély unalom, amely a létezőt a maga egészében nyilvánítja meg. Akad azonban pozitív hangulati diszpozíció is. „Az ilyen megnyilatkozás másik lehetőségét hozza egy szeretett ember jelenvaló létének – nem pusztá személyének – jelenén (*Gegenwart*)

való öröm.”⁸ De a legfontosabb hangulat vagy hangoltság, „amely a legsajátabb leleplezési értelme szerint a Semmit nyilvánítja meg”: a szorongás. Nem időznék most annál a közismert heideggeri okfejtésnél, melynek során a szorongást (*Angst*) megkülönbözteti az ijedtségtől vagy a félelemtől.

A lényeg az, hogy a szorongásnak nincs konkrét tárgya, ugyanakkor 55 ebben az esetben nem csak a meghatározottság hiányáról, hanem a meghatározhatóság lényegi lehetetlenségéről van szó. „A szorongás megnyilvánítja a Semmit.”⁹ A szorongás nem a Semmi „megragadása”, az mégis általa és benne nyilvánul meg. Benne az egészében vett létező talajtalanná válik. A szorongás tehetetlen a létezővel szemben – így érthetjük azt a korábbi megjegyzést is, mely szerint ezt a hangoltságot „valami sajátos nyugalom járja át”. Benne feltárul, hogy „a Semmi a jelenvaló létet körülveszi, a Semmi létezése (*Wesen*): a semmités (*Nichtung*).” Vagyis nem a létező megsemmisítése és nem a tagadásból származik. „Maga a Semmi semmit.”¹⁰

Látható, hogy Bergson és Heidegger érvelése nem találkozik, következésképpen nem is konfrontálódhat egymással. Az előbbi azt akarta kimutatni, hogy a Semmi nem lehet empirikus tapasztalat tárgya és fogalma szerint spekulatív önellentmondást hordoz magában. Az utóbbi állítása szerint mintegy „visszajáról” nyerhetünk tapasztalatot a Semmiről, mivel a szorongás Semmijének „világos éjszakájában” keletkezik a létező mint olyan eredendő nyitottsága: hogy az létező – és nem Semmi. „Az eredendően semmitő Semmi létezése (*Wesen*): ebben rejlik: csakis ez hozza a jelenvaló létet a létező mint olyan elé.”¹¹ Mármost a jelenvaló-lét (*Dasein*) nem más, mint „beletartottság a Semmibe”. A semmi nélkül nem viszonyulhatna sem a létezőhöz, sem önmagához. „A Semmi eredendő megnyilvánulása nélkül nincs „Önmagóság (*Selbstsein*) és nincsen szabadság.”¹² Heidegger szerint ezzel világossá vált, hogy a semmi magához a létezéshez (*Wesen*) tartozik, a létező létében történik a Semmi semmitése. Ennek belátásához persze Bergsonnal szemben el kell fogadnunk azt az állítást, hogy a Semmi nem a tagadás aktuálisból származtatott pseudo-fogalom. „A Nem nem a tagadás által keletkezik, hanem a tagadás alapul a Nem-en, amely a Semmi semmitéséből ered.”¹³ A semmitő viszonyulás jóval általánosabb, mint a tagadás; ezért mondhatjuk, hogy az ember a Semmi helytartója. Ha a tudománnyal dacolva rákérdezzünk a Semmire, akkor az többé nem a létező meghatározatlan szembenálló párjaként tűnik fel előttünk, „hanem mint a létező létéhez tartozó lepleződik le”.¹⁴ Heidegger szerint így kell érteni Hegel híres mondatát *A logika tudományából*: „A tiszta lét és a tiszta semmi tehát ugyanaz.”¹⁵

Kiegészítőleg hozzá kell tennünk, hogy Heidegger a *Bevezetés a metafizikába* (1953) elején már nagyon is hivatkozik Leibniz 1714-ben megjelent

művének (*Principes de la nature et de la grâce*)¹⁶ kérdésére: „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?”¹⁷ Mi több, rangja szerint az első, mert a legátfogóbb, a legmélyebb, a legeredendőbb kérdésnek minősíti. Ez a kérdés ugyanis mindarra vonatkozik, ami nem semmi, sőt a végén magára a

56 semmire is, „nem azért, mintha létező lenne”, hanem azért, mert „semmiként »van«”. Számunkra ezúttal különösen érdekes, hogy ezt a kérdést, amely megnyitja a létezőt „a maga nemlét és lét közötti ingadozásában”, Heidegger a filozófia mellett a költészet számára tartja elérhetőnek: „Valóban nem lehet úgy beszélni és tárgyalni a semmiről, mintha az valaminő dolog lenne, mint odakint az eső vagy egy hegy vagy egyáltalán valamilyen tárgy. Aki igazán a semmiről akar beszélni, annak szükségképp tudománytalanak kell lennie. Ez azonban csak addig lesz nagy szerencsétlenség, amíg úgy véljük, hogy a tudományos gondolkodás az egyetlen és tulajdonképpeni szigorú gondolkodás, hogy csakis ez lehet és kell legyen a filozófiai gondolkodás mértéke is. A dolog azonban fordítva áll. Minden tudományos gondolkodás csupán levezetett és mint ilyen azután megmerevedett formája a filozófiai gondolkodásnak. A filozófia sohasem a tudományból és a tudomány révén jön létre. A filozófiát sohasem sorolhatjuk a tudományok mellé. Éppen ellenkezőleg: eléjük sorolandó be, és ez nem csupán »logikailag« vagy pedig a tudományok rendszerének valamilyen táblázata szerint van így. A filozófia a szellemi létezés egészen más területéhez tartozik, és más a rangja is. A filozófia és az ő gondolkodása a költészettel egyrendbéli. De azért költeni és gondolkodni mégsem ugyanaz. A semmiről beszélni, ez a tudomány számára minden időkre botránykő és értelmetlenség marad. Ezzel szemben a filozófuson kívül a költő is képes erre – és pedig nem azért, mert a költészetben, ahogy a mindennapi értelem véli, kevésbé szigorúan gondolkodunk, hanem mert a költészetben (itt csak az igazi és nagy költészetre gondolok) a szellem fölényben van minden puszta tudománnyal szemben. Fölénye tudatában a költő mindig úgy beszél, mintha először mondaná ki és szólítaná meg a létezőt. A költő költésében és a gondolkodó gondolkodásában mindig oly sok világtér marad szabadon, hogy abban minden dolog, minden egyes fa, hegy, ház, mádárhang elveszti közömbös és megszokott voltát.”¹⁸

A létező két jelentését különbözőteti meg Heidegger. Az első értelemben minden létező, ami létezőn *van*. A második jelentésbe beleértjük azt is, ami mintegy azt „teszi”, hogy a nevezett dolog létező, nem pedig inkább nem létező: „ami a létezőn, amennyiben létező, a létet teszi ki”.¹⁹ Ám mivel nem vagyunk képesek a létező létét külön, közvetlenül megragadni, sem a létezőn, sem a létezőben, sem bárhol másutt, levonjuk a következtetést: a lét majdnem olyan, mint a semmi, miközben távolról sem kívánjuk azt mondani, hogy a létező *nincsen*. A metafizika alapkérdésének megközelítése éppen ezért a filozófia és a költészet privilégiuma marad.

Jean-Paul Sartre a harmadik gondolkodó, akit a Semmi filozófiai megközelítésének kapcsán óhatatlanul említenünk kell. Köztudott, hogy *A lét és a semmi* (1943) sok tekintetben kapcsolódik Heideggerhez (főként a *Lét és időhöz*), mindazonáltal lényeges pontokon el is tér a német filozófus intencióitól. Ezeket az eltéréseket maga Heidegger, majd nyomában a heideggeriánusok hajlamosak voltak „félreértéseként” értékelni. A szövegek alaposabb összevetéséből azonban inkább az derül ki, hogy ahol Sartre úgymond „félreérti” Heideggert, az inkább extravagáns figyelmetlenség (vagyis más értelmet kívánt tulajdonítani egy-egy szövegrésznek, mint maga a szerző). Összességében a történet nem annyiból áll, hogy Sartre „benneragadt” a metafizikai hagyományban, hogy nem volt olyan radikális, mint „a némethoni mester”. Sartre saját, Heideggerhez fűződő viszonya az átvételekkel együtt kifejezetten *kritikus*, vagyis nem félreértésről, hanem határozott vitáról van szó.²⁰

Az egyik döntő véleménykülönbség a semmi és a tagadás viszonyának vonatkozásában áll fenn. Sartre egyetért Heideggerrel abban, hogy azért van negáció, mert van semmi, nem pedig fordítva: a tagadást a semmi alapozza meg. De elégedetlen Heidegger okfejtésével, mert szerinte nem ment elég messzire, nem járta körül a semmi termőföldjét, a tagadó aktivitást, hanem éppen ellenkezőleg, ki akarja vonni a semmit annak hatóköréből. A semmi Sartre szerint is megelőzi a tagadást egy bizonyos értelemben, de a semmi eredetét nem hajlandó az „emberi valóságon”, a *réalité humaine*-en kívül helyezni.²¹ Az ember az a létező, aki által a semmi a dolgokhoz jön; mivel az emberi létező maga a szabadság, a szabadság az, amely semmit. Sartre úgy látja, hogy Heidegger inkább arra ösztönöz, hogy a transzcendenciát (vagyis a szabadságot) a semmi irrupciójából, a létező önsemmítéséből gondolja el (amely számára egyenértékű a lét feltárulásával), mintsem fordítva. Sartre szemrehányásának a lényege tehát az, hogy Heidegger a semmitést magából a semmiből gondolja el, figyelmen kívül hagyva azt, ami magát a tudatot lényegileg konstituálja, vagyis azt a lehetőséget, hogy visszavonulhat a világtól, tagadhatja azt. (Ami egyébként a szabadságának feltétele, hiszen csak ezt követően kötelezheti el magát újra a világban.)

Heidegger szándékosan nem mint alanyt vagy szubjektumot gondolja el a *Daseint*, hanem mint ek-sztázist (*Hinaus-stehen*) a lét igazságának irányában. Sartre ezt a törekvést pontosan értette, de nem értett vele egyet: úgy gondolta, hogy a szubjektivitásból és a *cogitóból* kell kiindulni. Természetesen lehet ezt a szándékot elavult tudatfilozófiaként értelmezni, szemben annak heideggeri destrukciójával és meghaladásával – ezek az interpretációk fel is bukkantak a későbbiek során. Sartre ugyanis valóban szubjektum-filozófiát művel, de a szubjektum-fogalmat nem a Heidegger által elutasított

értelemben használja. A két filozófus kiindulópontja, mint láttuk, nem áll távol egymástól. Ahogy Sartre írja az ifjúkori főmű elején: „ha mindenhol lét van, a Semmi nem csupán elgondolhatatlan, ahogy Bergson mondta, hanem a tagadást a létből soha nem is származtathatjuk. Ahhoz, hogy nemet tudjunk mondani, a nem-létnek folyamatosan jelen kell lennie, benünk és rajtunk kívül, a semminek kísértenie kell a létet”.²² Ezt azzal egészíti ki, hogy „önmagunknak ez a világon, vagyis a valós totalitásán túli megjelenése »az emberi valóságnak« a semmiben való felbukkanását jelenti. Csak a semmiben léphetünk túl a léten. Ugyanakkor a lét a világon túli nézőpontból alakul ki a világban, ami egyrészt azt jelenti, hogy az emberi valóság a létnek a nem-létben való felbukkanásaként jelenik meg, másrészt hogy a világ »függőben van« a semmiben”.²³ Sartre ezzel a kettős semmitéssel magyarázza a szorongást, mint a világ esetlegességének a felfedezését, amely megkerülhetlenné teszi a leibnizi alapkérdést. A *cogito* azért megkerülhetetlen fogalom, mert „természete szerint arra utal, aminek híján van”. „Az emberi valóság nem olyan valami, ami először létezne, s csak ezután lenne ennek vagy annak a híján: már eleve hiányként létezik. [...] Az emberi valóság létrejövésében önmagát befejezetlen létként ragadja meg. [...] Az emberi valóság folyamatos túllépés egy olyan önmagával való megfelelés felé, ami soha nincs adva.”²⁴ Sartre végső célja valóban radikálisan más szinten helyezhető el, mint a heideggeri gondolkodás. Azt akarja kimutatni, hogy az értéktételezés, vagyis az etikai dimenzió az ontológián belül helyezkedik el, s hogy a *pour-soi*, az önmagáért-való, amely *mindig az, ami nem és soha nem az, ami*, nem egyszerűen tételezi az értéket, hanem egylényegű vele. A tudat a folyamatos önsemmítésben közvetlenül morális tudatként konstituálja magát. Bergsonnak esze ágában sem lett volna a „semmi illúziójára” alapozni bármiféle morálfilozófiát, Heidegger pedig nem is akart morálfilozófiát művelni, amelyet csak a „humanizmus” meghaladandó metafizikai fogalma alapján tartott elképzelhetőnek.

*

A szükségképpen vázlatos áttekintés után vegyünk néhány példát a semmi felbukkanásairól a magyar költészetben. Az időrendet megbontva először Petri György *Hommage à Wittgenstein* című versével kezdeném. A vers félig-meddig játékos kötekedés a *Tractatus* „sírkő súlyú 7. tételével”, amely németül így hangzik: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.” Ezt a költő „szembeötlő logikai hibának” minősíti, mondván: „Ha valamiről nem lehet beszélni, akkor értelmetlenné válik a hallgatás tiltó *parancsa*. Valamit megkövetelni vagy megtiltani csak akkor értelmes, ha a címzett személynek *hatalmában áll* választani legkevesebb két alternatíva

között.”²⁵ Nyilván Petri maga is tudta, hogy ez az évődés éppen formállogikai szempontból vitatható értékű, hiszen a filozófus nem azt mondja, hogy valamiről *nem lehet* beszélni, hanem hogy adott esetben *nem tudunk* beszélni valamiről, hozzátéve, hogy ilyenkor „muß man schweigen”, vagyis kényszerűen elhallgatunk. (Vagyis nem a „sollen” ígét használja.) Perse 59
sze azt is tisztázni kellene, hogy mit jelent, amikor *tudunk beszélni* valamiről, vagy amikor erre nem vagyunk képesek. A logika szabályainak megfelelő beszédről lenne szó? Ez esetben joggal idézhetjük fel a semmire vonatkozó kérdést, amelyről láttuk, hogy hadilábon áll a hétköznapi logikával.

Szorosan ide tartozik tehát *A delphoi jós hamiscsődöt jelent* című vers:

*Hagyjuk. Nem érdekes az egész.
(A részletei sem.)
Amit írtam:
körülrásai a semminek.
Azt hittem: van itt valami,
amiért... Mi is? Amiért mit is?
Mindegy. Azt hittem. Hülye voltam.*

*A semmi szó használatától
sokáig megtartóztattam magam:
»semmi ágán«, »nichtiges Nichts« után?
(Ahogy Martin H. ízes németiséggel
tudta mondani a »semmiző semmit«.)
Erkölcsei-copyright megfontolások.
(Meg az epigonok.)
Próbáltam (azt hittem)
mondani (mondok) valamit.
Hogy miről? Hát, tudjátok, erről a...*

Majd a folytatásban megerősíti: „Nem volt, nincs, nem lesz legyen”. „Nincsen szó semmiről”. „És semmi. Mindig semmi. / Ismétlődő, értelmetlen jelek”. „Én mindenesetre így / leszek mindentől / ha nem is szabadabb, / *mentesebb*.” Nem lehet tudni, hogy „Krónikus üzemzavar? Kétségbeesett üzenet?” Mint látjuk, pontosan a Wittgenstein-féle beszédképtelenséget lépteti színre a semmivel kapcsolatban, de egyáltalán nem a „beszédes hallgatást” választja, amit a filozófus szemére vet, hanem a „semmit-mondást”. Szabó Gábor ezt általában is jellemzőnek véli Petri költészetére: „Úgy vélem, az életmű jelentős részét jellemzi a jelenvalóban lévő – hol a metafizikum hiányának pozitív kategóriájaként felfogott, hol a létezőkben rejlő hiányként

értett – semmi megmutatásának igénye, a legkönnyebben tetten érhetően persze azokban a sorokban, amelyek meglehetősen egyértelműséggel utalnak ennek problematikusságára.”²⁶

60 Szabó ugyanitt megjegyzi, hogy „Heidegger mellett a *Reménytelenül* megidézésével az a József Attila is a semmi hagyományának figurájaként említődik, akinek költői befolyásától történő szabadulását (megsemmisítését) oly meghatározó élménynek nevezte Petri.”²⁷ Nem sikerült teljes bizonyossággal kiderítenem, hogy József Attila híres metaforájának előképeként ki jelölte meg először Csokonai *Dr. Földiről egy töredék* című versét. Talán Szauder József, aki alapvető tanulmányának (*Az estve és Az álmok keletkezése*, 1969) mottójában már kiemelte a nevezetes sort: „itt a föld [...] lóg a nagy semminek ágán”.²⁸ Megjegyzendő, hogy ebben a szövegben nem bukkan föl József Attila neve, de ha szabad egy személyes emlékre utalnom, Szauder 1970 körül egy előadásban összekapcsolta a két költő nevét. Szigeti Csaba 1978-ban szintén megemlíti a Csokonai–József Attila-párhuzamot, Fodor András 1971-es megjegyzésére hivatkozva.²⁹ Kommentárját ebbe az egy szóba sűríti: „Meglehet”. De e képzet véleményünk szerint más szellemi tájakról eredeztethető. A magyar költészetben évszázadok óta formálódó, vissza-visszatérő kép a világ ágán ülő ember látomása. S tán legkorábban az 1582-ben kiadott Bornemisza-énekeskönyvben (*Énekek három rendben*) fordul elő. Így kezdődik az ismeretlen szerző *Az emberi életnek árnyékképpen való elmúlásáról* írott éneke: „Ó melly igen rövid volt lám ez világ, / szinte olyan az égen mint egy csillag, kit be fedez éj után az napvilág. // Szorgalmasson az ember ez világon, / morhát keres, kincset gyűt minden módon, / azt nem tudgya, hogy úgy ül mint egy ágon.” Szigeti a *Reménytelenül* költőjénél is könnyűszerrel kimutatja a „világ-ág” rím előfordulásait már a húszas évektől kezdve, ebben a tekintetben tehát meggyőző a fejtegetése. Konklúziója azonban annál ingatagabb lábakon áll. „Valószínű, hogy az életművében már korábban érlelődő-formálódó »világ ágán« képzetet helyettesítette be József Attila e versében a »semmi ágán« metaforával. A semmi – bár jellegzetesen XX. századi életérzés kifejezője – itt nem az egzisztencialista gondolkodás szótárából kölcsönzött fogalom. Itt a *világ minősült át, lett önmaga tagadásává*. Az emberidegen, lebomló, széthulló világon vacogó létet szemlélik József Attila szelíd csillagai.”³⁰

Láttuk, hogy a „világ” és a „semmi” már Hegel számára is felcserélhető bizonyos filozófiai összefüggésben. Mindazonáltal a „semmi ágán” vagy a „világ ágán” üldögelni nem ugyanaz. A tizenhatodik századi ismeretlen költő metaforája feltehetően az emberi élet törekenységét és mulandóságát veszi célba, s ennek fényében a világi javak hajszolásának hiábavalóságát állítja. Ezzel szemben már Csokonai fordulata is kozmikus látomást vetít elénk, József Attila pedig mintha magát a pascali víziót ragadná meg képileg. „E végtelen

térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el.³¹ Szigeti Csaba tehát azt a nehezen argumentálható álláspontot képviseli, hogy József Attilánál a „semmi ága” voltaképpen a „világ ága” metafora kifordítása, noha ez az említett Csokonai-sorok esetében nyilván eszébe sem jutott volna. „Látod-e, mely kicsiny itt a föld, félrésze vizekkel / Béfoglalva setét zöldes, félrésze világos, / S mint félérésű citrom hintálva tulajdon / Terhe nyomásától, lóg a nagy semminek ágán.” Hiszen ebben a versben egyáltalán nem tűnik el a világ: Linné „egy nagy öregbítő csövet” ad „Földi” kezébe, amelyen keresztül egyszerre láthatja a bolygót és az azt körülvevő mérhetetlen űrt, vagyis a semmit. A „félérésű citrom”, amely saját súlya alatt „hintál” a semmi ágán, félreérthetetlenül előrevetíti a semmibe való visszazuhanás képét. Ez pedig költői válasznak tekinthető a leibnizi kérdésre: „Miért van inkább valami, mint semmi?” Anélkül, hogy biztosak lehetnénk abban, hogy a József Attila-sor forrása valóban Csokonai volt, megállapíthatjuk, hogy a benne feltáruló utalásrendszer alapján ez utóbival rokonítható. A filozófusokat pedig annyiban idézheti fel, hogy közel áll a *Dasein* Semmibe való „beletartottságának” gondolatához. A jelenvaló-létet ezúttal a testből kiszakított, de nagyon is élő szív képviseli, amely az ágon kuporog a kozmikus hidegben, amelyet a köréje gyűlő csillagok szelíd (együttérző vagy furcsálkodó) „tekintete” szemernyre sem tud enyhíteni. A pascali borzadást a strófa ezáltal meghatványozza.

Lengyel András *József Attila „semmi”-képzetéről* című tanulmányában megállapítja, hogy a költőnél a „semmi” érzéki entitásként jelenik meg. „József Attilánál a »semmi«-nek dimenziója és ismertetőjegyei vannak s ez az érzéki »semmi« többnyire űr-szerű. De – egyezően a fizika által leírt űrrel – ez az űr nem teljesen üres. Az ürességben nála mindig jelen van, sőt kering valami anyagszerű elem.”³² Hozzáteszi, hogy „itt lényegében nem a szó szoros értelmében vett űr-leírásról van szó, hanem az ürességérzés kifejezéséről, megérzékítéséről, a képzet mögött rendre meghúzódik egy azonosítás: »Űr a lelkem«. Ez ugyan így, explicit formában csak egyszer, a »Költőnk és kora« (JAÖV 2:409–410.) egy helyén mondódik ki, de implicit formában majd mindig ott van. A lélek tehát, miközben azonosítódik az űrrel, maga is a »semmi« megjelenési formája lesz. A »semmi«-képzet alapszerkezete így triadikus: az űr, a lélek és az absztrakt »semmi« viszonylataiból épül fel.” Hogy ez a képzet „implicit formában majd mindig” ott lenne József Attilánál, meglehetősen merész állítás. De abban egyetérthetünk Lengyellel, hogy a költőnél a „semmi” „teoretikusan preformált képzet”. A teoretikus alapokat Bergsonnál véli felfedezni, de a bergsoni filozófiáról tett kijelentései sajnálatos módon nem tűnnek megalapozottnak. A francia filozófus gondolkodásáról szólván aligha azt kell kiemelnünk, relativizálta az antik filozófia

abszolútumait. Az a megállapítás sem tartható, mely szerint „nyilvánvaló, hogy a dezintegrálódó énben megjelenő »semmi« gondolati megkonstruálásának lehetősége minden olyan gondolatmenetben megvan, amelyik intellektuálisan következetesen épül Bergsonra”. Ennek egyik példá-

62 jaként a pszichoanalízist említi, mondván, hogy az csak a bergsonizmusban rejlt lehetőséget „mélyítette el, vitte tovább”. Nos, a freudi én-topográfiák távoli hasonlósága a Bergson-féle „felületi én” és „mély én” megkülönböztetéssel enyhén szólva nem kielégítő ennek az állításnak az igazolására. Ezen kívül az általa emlegetett „triadikusság” nem sok segítséget nyújt semmi-ügyben, hiszen az „úr”, a „lélek”, illetve az „absztrakt semmi” nehezen különíthető el egymástól. Nem is beszélve arról, hogy mi az „anyag-szerű” ezekben a fogalmakban. A „*Költőnk és korá*”-ban ezt olvassuk: „Úr a lelkem. Az anyához, / a nagy Úrhöz szállna, fönn.” Milyen értelemben azonosul az úr a lélekkel? A nagy Úr, aki anyaként jelenik meg, azonos lenne az „absztrakt semmivel”? Megannyi megválaszolatlanul maradt kérdés.

A 20. századi magyar költészet leghíresebb „semmi-verse” alighanem Kosztolányi Dezső műve, az *Ének a semmiről*, amely eredetileg *Kereplő* címen jelent meg a Pesti Napló 1933. június 4-i számában:

*Amit ma tartok, azt elejtem,
amit ma tudtam, elfelejtem,
az arcomat kezembe rejtem
s elnyúlok az üres sötétben,
a mélyen-áramló delejben.*

*Annál, mi van, a semmi ősebb,
még énnekem is ismerősebb,
rossz sem lehet, mivel erősebb
és tartósabb is, mint az élet,
mely vérrel ázott és merő seb.*

*Szokatlan-új itt ez a köntös,
pár évre szóló, szűk, de göncös,
rossz gúnya, melyet a könny öntöz,
beh otthonos lesz majd a régi,
a végtelen, a bő, közömbös.*

*Én is öröktől ebbe voltam,
a semmiségre ráomoltam,
míg nem javultam és romoltam,
tanulni sem kell, tudjuk ezt rég:
eltünni és feküdni holtan.*

*Ha félsz, a másvilágba írd át,
verd a halottak néma sírját,
tudd meg konok nyugalomuk ídját,
de nem felelnek, úgy felelnek,
bírnak mi is, ha ők kibírnák.*

63

*Pajtás, daloldj hát, mondd utánam:
Mi volt a mi bajunk korábban,
hogyan jártunk a föld porában?
Mi fáj szivednek és szívednek
Caesar, Napoleon korában?*

Báthori Csaba 2015-ben írt egy esszét a versről *A hit férőhelyei* címmel.³³ Ebben inkább a párhuzamokat keresi az európai és a magyar költészetben, illetve magának a költőnek az életművében (például az *Esti Kornél énekének* felidézésével) mintsem válaszokat adna a szöveg által felvetett kérdésekre. Szinte kötelességszerűen idézi József Attila szavait: „Kosztolányi egész költészete egy kicsit ének a semmiről.” Nem teszi hozzá, hogy ez a jellemzés Kosztolányi állítólagos szociális nihilizmusára vonatkozik, vagyis nem a meghalás-semmire és még kevésbé a filozófiai értelemben vett semmi-fogalomra. Az első versszakról furcsa megjegyzést tesz: „Tehát amit elejtek, a semmibe hull; amit ma tudok, elfelejtem, megsemmisül. De már az áramló delej a buddhista nirvánát idézi, azt a pillanatot, amelyben a halandó – hogy megszabaduljon a lét bizonytalan, üres és szenvedést szenvedésre halmozó állapotától – másállapotba kerül, megpróbál eloldódni a világtól, törésre viszi a dolgot, és elképzei saját spirituális újjászületését az űrben.”³⁴ Kérdés, hogy az „üres sötét” és az „áramló delej” miért a buddhista nirvánát idézi föl az értelmezőben, hogy érti azt, hogy a halandó „másállapotba kerül”, és miből gondolja azt, hogy a vers alanya „elképzei saját spirituális újjászületését az űrben”. Az ősismerős rímpár kapcsán ő is megjegyzi (ahogy előtte és utána mások is), hogy – akárcsak az ismerősebb–merő seb páros – egyébként Kosztolányinál többször is előforduló elem. (Ez kimondatlanul is azt a feltételezést hordozza magában, hogy a vers úgynevezett gondolati szála a rímek sodrásában jött létre, ami természetesen nem zárható ki, de nem sokat jelent.) „A tapasztalat, hogy a nemlét világa »ősebb«, nem olyan eredeti, mint első pillantásra tűnik: a népek közmondásosan tudják, hogy a többség a holtaké, a láthatatlan nagyobb, mint emez a szféra, s hogy a semmi időben is tetemesebb kiterjedés, mint ez a véletlenül látható világ.” Az *Ének a semmiről* különossége azonban éppen abban áll, hogy az emberi léthez viszonyított „semmi” fogalma (noha kétségtelenül főszerepet játszik) összemósodik a

Új Forrás 2024/2 – Angyalosi Gergely: „A semmi ősebb”?
Bergson, az „egzisztencialisták” és magyar írók a Semmiről

filozófiai értelemben vett alapvető semmivel, amellyel Bergsonnál tagadólag, Heideggernél és Sartre-nál igenlőleg találkoztunk. Hima Gabriella nyomán ő maga is állítja, hogy „Heidegger és Kosztolányi semmi-fogalma fedi egymást”. Jómagam ezt azért nem merném kimondani, függetlenül a 64 költő konkrét filozófiai ismereteitől, amelyekről amúgy sem tudunk sokat. Ami a közhelyeket, a *toposzokat* illeti, Szigeti Csaba egy másik tanulmánya egy évvel korábban éppen arra hívta fel a figyelmet, hogy ez a költemény nagyon is tudatosan építkezik ezekből, s így hozza létre a maga sajátos atmoszféráját.³⁵

Németh G. Béla mindenesetre leszögezte a *Számadás*-ciklusról írott tanulmányában, hogy Kosztolányi bizonyosan nem tanulmányozta rendszeresen a filozófusokat, még az ifjúkorában igen népszerű Nietzschét és Schopenhauert sem.³⁶ Négy csoportba osztja a Kosztolányi-verseket, mondván, hogy a negyedik csoportba „a közös emberi sorshordozás, a közös emberi létvállalás szerepei, magatartásformái tartoznak”. Az *Ének a semmiről* természetesen ennek a problematikának az egyik lehangsúlyosabb költői megszólaltatása. Németh kiemeli, hogy a „*halotti állapot, a nem-lét, léttelenség* tényének feldolgozása”, a nem-lét tényének tudata, e tudat folytonos jelenléte nélkül Kosztolányi szerint nem lehet az „életet teljesen és teljessé élni”.³⁷ Hozzáteszi még, hogy mindez több, mint tisztán rációs *életpietás*, s kevesebb, mint az intellektus teljességét befogó és kibékítő *religiozitás*. Ezzel azonban véleményem szerint kitorlí a kozmikus vagy abszolút semmi problematikájának még a sugalmazott jelenlétét is a versből, a fogalmat a születés előtti és a halál utáni nem-létre korlátozva. Szegedy-Maszák Mihály (németyes fenntartásokkal) ugyanezt az értelmezést erősíti, amikor felhívja a figyelmet a *Meztelenül* című kötet két darabjára, mint az *Ének... előzményeire* (*Aki ma meghalt... 1927; Utolsó kiáltás, 1924*).³⁸ Az utóbbi versben valóban nincs másról szó, mint a két semmi közé szorult emberi lét nyomorúságáról:

*Én nem hiszek semmiben.
Ha meghalok, a semmi leszek,
mint annak előtte, hogy
e földre születtem. Szörnyű.
Hozzád kiáltok majd utolszor.
Légy jó anyám, örök sötétség.*

Báthori idézett tanulmányában rejtélyesnek találja az ötödik strófát. „Miért mondja: *verd* a ... sírját. Talán büntetést érdemelnek? Vagy csak verésre reagálnak? Vagy a szinonima egyszerűen ütögetést, lágy noszogatást jelölne? Miért: *tudd meg ... nyugalmuk írját?* Talán a nyugalom betegség volna? Vagy a holtaknak szüksége volna gyógyírra? De hiszen éppen eszményítjük

mozdulatlan léleknyugalmukat, s éppen hazájukba, a semmibe akarunk költözni...³⁹ Szigeti Csaba idézett tanulmányában ezzel a szöveghellyel kapcsolatban Schopenhauerhez utalná vissza az olvasót. „A *Szerelem, élet, halál* magyar fordításának legelső kiadása 1882-ben jelent meg, 1918-ban már javított kiadásként a negyedik. A két világháború között igen népszerű és jól érthető olvasmány volt, ismerete már-már kötelező. Ebben Schopenhauer így fogalmazott [a kiemelés tőlem – Sz. Cs.]: abban a kérdésben, hogy »többet ér-e az élet a nemlétnél, ha a tapasztalás és a megfontolás szóhoz juthatnak, bizonyára a nemlét fog nyerni. *Ha kopogtatnánk a sírokon*, s megkérdeznők a holtakat, föl akarnak-e újra kelni – fejüket ráznák.« Schopenhauernél némán, de fejrázással válaszolnak a halottak, a magyar költőnél »nem felelnek, úgy felelnek«. A holtak válasza mindkettejükénél megvan, mindkettejükénél néma válasz, és a leghatározottabb állásfoglalás a semmi mellett a valami, a nemlét mellett a lét ellenében. A retorikus fordulat is közös: *kopogtatni a sírokon* vagy *verni a halottak néma sírját*, így kérdezni és venni tudomásul a nem-válasz választ.”⁴⁰

A feltételezés semmiképpen sem nevezhető jogosulatlanak. A magam részéről azonban nem feltétlenül folyamodnék a német filozófushoz. Már Erdélyi János gyűjtésében is szerepelt a *Kalapom szememre vágom* című népdal, amely még konkrétabban hajaz a Kosztolányi-strófára. „Kalapom szememre vágom, / Mellette hervad virágom, / Sirva nézem. / Így múlik el ifjuságom, / Ma holnap oda világom, / Oh be érzem! / Fogd meg pajtás, a vasvesszőt, / Verd meg véle a temetőt, / Mert nem kedvez semmi szépnek, Semmi épnék. // Addsz a pajtás, a vasvesszőt, / Hadd kérdem meg a temetőt: / Hol fáj neki. / Oda sujtok, hadd érezze / A fájdalmat, s ahoz mérje / A miénket. / Ottan olly csendesen nyugszik, / És a gondtól megmenekszik, / Párnáján sok hív szerető, / Jó temető!”⁴¹ A történelmi Magyarország több régiójában is a gyűjtők látókörébe került ez a dal, amely a húszas–harmincas évektől magyar nótaként is népszerű volt. Ennek a szövegnek az alapján Báthori kérdései könnyen megválaszolhatók. Nem a halottak „érdemelnek büntetést”, hanem a halál „tárgyi megfelelője”: a temető, a maga elviselhetetlen és elfogadhatatlan érzéketlenségével. A második strófában az abszurditástól sem visszariadva keresi a beszélő a temető érzékeny pontját, mintha élőlény lenne, és át tudná érezni az élők fájdalmát. A „nyugalmuk írja” nyilvánvalóan arra vonatkozik, hogy milyen balzsammal idézi elő a halál zavartalan és megzavarhatatlan nyugalmukat. Mindazonáltal szó sincs ennek a halotti nyugalomnak az eszményítéséről, vagy a halottakhoz költözés vágyáról. A megszólaló mintegy önmagát biztatja azzal, a semmibe (vagyis a mindenségbe) költözés, a test korlátainak levetkőzése kibírható lesz, mint azt a holtak nyugalma is tanúsítja: „tanulni sem kell, tudjuk ezt rég: / eltűnni és feküdni holtan”.

Az utolsó versszak „Pajtás” kifejezése néhány elemző szerint „önmegszólítás”; ez viszont teljes félreértés. Miért kettőződne meg a beszélő én, hogy aztán felszólítsa önmagát: „dalolj hát, mondd utánam”? József Attila nem így értette ugyan a „pajtás” szót, de szintén félreértelmezte a 66 funkcióját. „Kosztolányi huszonhárom évvel ezelőtt írta meg »a szegény kis gyermek panaszait«, de ma is »pajtásához« (akkor úgy látszott, nincs, kit pajtásának nevezzen!) intézi ezeket a könyve-záró szép sorokat [...].”⁴² A „pajtás” megszólítás társat, sőt sorstársat jelent, és mint azt József Attila nyilván jól tudhatta, távolról sem csak egy gyerek szólíthatja így a cimboráját. Cikkének alap gondolatát (Kosztolányi infantilis nihilizmusának felmutatását) kívánhatta ily módon megerősíteni. Az utolsó strófa látszólag nyitva hagyott kérdését, mint arra sokan felhívták a figyelmet, a *Vendég* című novella tökéletesen megválaszolja. „– Mi bajom volt nekem Napoleon korában? – ordítottam magamon kívül. – Mi a fene bajom volt nekem Nagy Sándor korában és XIV. Lajos korában és a Fáraók és V. Károly és II. Lipót korában? Semmi bajom se volt, semmim se hiányzott. 2000-ben ismét nem fog nekem hiányozni semmi és 3000-ben se és 5000-ben se és aztán soha többé nem fog hiányozni nekem semmi, semmi. Csak most – üvöltöttem – csak itten.”⁴³ Ha figyelmen kívül hagynánk ezt az intratextuális utalást, az utolsó két sor jelentése alighanem akkor is egyértelmű volna, vagyis arra a közhelyre futna ki, hogy a még nem megszületetteknek ugyanúgy nem fáj semmi, mint a halottaknak. Ez az egyértelműség nyilvánvalóan poétikailag és esztétikai hatását tekintve is erőtlenebbé teszi a költeményt. Erőtlenebbé, mint ahogy azt az első versszak alapján gondolhatta a befogadó.

Zárásként visszatérnék a kortársi jelenidőbe, egy olyan költő révén, akit pályája kezdetétől izgatott a semmi „valamilyensége”. Tandori Dezső szenvedélyes Wittgenstein-olvasóként mintha az idézett Petri-vers gonosz-kodására is reagálna. A *Bölcsességek* című szöveg ekképpen idézi meg a filozófust: „Egy hozzám nagyon közeli valaki jelentős bölcsessége.”

Két eset: amiről nem lehet beszélni... hallgatni kell róla.

Ha eltekintünk a világi jelentéstől itt, marad: rendben, nem beszélünk róla.

De hátha nincs is, nincs meg készen, csak akkor lenne, ha beszélnénk róla.

Bölcsességünk akkor mire vonatkozott?⁴⁴

Tandori tehát szembenéz a valamiről „nem lehet” vagy „nem tudunk” beszélni megfogalmazás többértelműségével, amit Petri az állítólagos „logikai hiba” kimutatása végett nem vett figyelembe. S egy lépéssel tovább is megy, amikor a „beszédben” rejlt valóságteremtés lehetőségét pendíti meg. „Legjobb azt játszani, hogy ezt egyáltalán nem írom. De még az sem az abszolút – Wittgenstein szava – nyelvjáték!” Ebben a lezárásban megint összeér Petrivel,

aki szemrehányást tett a *Tractatus* szerzőjének: „*elégé beszédesnek mondható a hallgatásod*”. Eszünkbe juthat a halottak fejrázása Kosztolányinál (és Schopenhauernál), vagy a „nem felelnek, úgy felelnek” „nyelvjáték”. A következő darab, melynek címe $\frac{1}{2}$ *töredék*, már közelebb kerül a semmi nyelvi szituációjának problémájához. „Aminek sem elmondhatóként, se elmondhatatlanként nincs önazonosa” – olvassuk a felütésben. 67

Az Elmondható csődje a következő.

A rózsa: a rózsa = a rózsa.

Ezt már megbeszéltük.

De az Elmondható: elmondhatatlan.

Mégis azt hisszük: elmondható.

Ebből derül ki, hogy elmondhatatlan.

Ez önazonosságának csődje.

Nincs.

Formális logika szerint, persze, így is elmondhatatlan.

Lásd Beckett Semmije, ami valami.

*Lásd a magunk valamijét, ami semmi, aki semmi.*⁴⁵

Tandorinál az elmondhatatlan az elmondás által nyilvánítja meg önmagát, vagyis azt, hogy „elmondhatatlanként nincs önazonosa”. A Gertrude Stein-utalás, leegyszerűsítve, éppen azt példázza, hogy a „rózsa” kimondhatatlansága a híres önismétlő állítás nélkül nem válna láthatóvá.

A *Nem egészen pontos párhuzam I.* Tandori sokat hangsúlyozott „egzisztencializmusát” világítja meg, a szavak köznapi jelentését groteszk módon kifordítva.

Nappal semmi feladatom.

Kínlódom.

Madárkámmal ez legalább páros,

csodálatos

dögunalom.

Élő unalom!

De éjszaka:

ott a nagy feladatom.

Aludni.

A semmi a szabadság,

a valami, ha csak alvás is,

a kötöttség.

Ebben a versben Heidegger és Sartre árnya is sajátos fénytörésben tűnik fel. Heidegger a *Mi a metafizika?*-ban beszélt az unalom diszpozíciójáról, amelyben „magunkat a létező egészén belül leljük fel”. „Bármilyen szétaprózottnak tűnjenek is azonban a hétköznapok, a létezőt, ha árnyszerűen is, mindig az »egésznek« valamifajta egységében tartják meg.” A *mély unalomról* van szó természetesen, amely „a létezőt a maga egészében nyilvánítja meg”. De ide tartozik Heidegger következő megjegyzése is, amelyet már idéztünk korábban. „Az ilyen megnyilatkozás másik lehetőségét hozza egy szeretett ember jelenvalólétének – nem pusztá személyének – jelenén (*Gegenwart*) való öröm.”⁴⁶ A „szeretett ember” itt nyilvánvalóan „a szeretett madár” személyével helyettesítendő. A sartre-i sugallatot a semmi és a szabadság összekapcsolásában vélem felfedezni. A létező a maga egészében a semminek az „élő” unalom által létrejövő tapasztalatában tud ez esetben megnyilvánulni, ez a diszpozíció pedig a szabadságot teszi megélhetővé – visszájáról, hiszen a betegeskedő testtel és a sérült verébbel való mindennapos kínlódásról aligha a szabadság jut rögtön eszünkbe. A „verébkével” való kapcsolat a nem-elmondható kategóriájába sorolódik, hiszen az „ellátom” és a „szeretem” olyan „világi” kifejezések, amelyek csak arra jók, hogy ezt a nyelvi semmit, a meg-nem-nevezhetőt mondhatóvá tegyék. „A szavak: hiányok helyetti álhiányok.”⁴⁷ A Semmi problémája eszerint mindenestül nyelvi természetű.

¹ A magyar kiadást idézem: Henri BERGSON, *Teremtő fejlődés*, ford. DIENES Valéria, Bp., Akadémiai, 1930, 338.

² *Uo.*, 249.

³ *Uo.*, 254.

⁴ *Uo.*, 258.

⁵ *Uo.*, 262.

⁶ Martin HEIDEGGER, *Mi a metafizika?* ford. VAJDA Mihály = M. H., „...költőien lakozik az ember...”: *Válogatott írások*, Bp.–Szeged, T-Twins, 1994, 16.

⁷ *Uo.*, 18.

⁸ *Uo.*, 20.

⁹ *Uo.*, 22.

¹⁰ *Uo.*, 24.

¹¹ *Uo.*, 25.

¹² *Uo.*, 26.

¹³ *Uo.*, 27.

¹⁴ *Uo.*, 30.

¹⁵ G. W. F. HEGEL, *A logika tudománya*, ford. SZEMERE Samu, Bp., Akadémiai, 1979, I, 58.

¹⁶ *Œuvres philosophiques de LEIBNIZ*, texte établi par Paul JANET, Paris, Félix Alcan, 1900, tome premier, 723 – 731.

¹⁷ Martin HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, ford. VAJDA Mihály, Bp., Ikon, 1995. 3.

¹⁸ *Uo.*, 14.

¹⁹ *Uo.*, 16.

²⁰ Erről lásd Alain RENAUT, *Sartre : le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

- ²¹ Henry Corbin fordította így a *Dasein* terminust már 1931-ben. Ezt a megoldást később Sartre is átvette, noha valóban eléggé távol áll a heideggeri intencióktól.
- ²² J.-P. SARTRE, *A lét és a semmi*, ford. SEREGI Tamás, Bp., L'Harmattan, 2006, 446.
- ²³ *Uo.*, 55.
- ²⁴ *Uo.*, 153.
- ²⁵ PETRI György, *Sár*, Pécs, Jelenkor, 1993, 24.
- ²⁶ SZABÓ Gábor, *Hamiscsöd és anyaghiba: Petri György hiánypoétikája*, Forrás, 2010/1, 81.
- ²⁷ *Uo.*, 83.
- ²⁸ SZAUDER József, *Az estve és Az álom keletkezése*, ItK, 1969/1, 1.
- ²⁹ SZIGETI Csaba, *A semmi ágán*, Bölcsész, 1978, 58.
- ³⁰ *Uo.*, 64-65.
- ³¹ Blaise PASCAL, *Gondolatok*, ford. PÖDÖR László, Bp., Gondolat, 1978, 90. (206. bejegyzés) A 205. bejegyzés még szorosan ide tartozik. „Ha elgondolkozom rajta, milyen rövid ideig tart az előtte volt és utána következő öröklétbe vesző életem, milyen kicsi az a tér, amelyet betöltök, sőt az is, amit látok, az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenségében elmerülve, megrémülök, és döbbenetlenül kérdezem, miért vagyok éppen itt és nem másutt, mert ennek nincs semmi magyarázata, miért inkább itt, mint ott, miért éppen most és nem máskor. Ki helyezett engem ide? Kinek a parancsára és kinek a határozatából rendeltetett számomra éppen ez a hely és ez az idő? Memoria hospitis unius diei praetereuntis.” *Uo.*, 89.
- ³² LENGYEL András, *József Attila „semmi”-képzetéről*, Tiszatáj, 1997/12, 77.
- ³³ BÁTHORI Csaba, *A hit férőhelyei: Kosztolányi Dezső: Ének a semmiről*, Tiszatáj, 2015/6, 92-100.
- ³⁴ *Uo.*, 98.
- ³⁵ SZIGETI Csaba, *A kettészelt semmi toposza Kosztolányi Dezsőnél és ma*, Kortárs, 2014/2, 51-65.
- ³⁶ NÉMETH G. Béla, *Az elgondolthatatlan álorcái: A szerep jelentősége Kosztolányi Számadásában* = N. G. B., *Századutóról - századelőről*, Bp., Magvető, 1985, 299.
- ³⁷ *Uo.*, 306, 308.
- ³⁸ SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Kosztolányi Dezső*, Pozsony, Kalligram, 2010, 385-386.
- ³⁹ BÁTHORI, *i. m.*, 99.
- ⁴⁰ SZIGETI, *A kettészelt semmi... i. m.*, 59. Kosztolányi *Vendég* című novellája (1930) alátámasztja ezt az értelmezést: „A halottak nagyon jó helyen lehetnek. Legalább is évezredek óta még egyetlenegy se kéredezkedett vissza. Kibírják őket sokáig, nagyon sokáig. Ja igaz, mért nem támasztod föl a halottakat? [...] Majd én megmondom, hogy miért nem támasztod föl a halottakat. Azért, mert ők nem is akarnak föltámadni. Költségted te mind-mind, de ők csak rázzák a fejüket, szomorúan. Azt felelik neked, amit most én, hogy nem kell, nem kell.” = K. D. *Elbeszélései*, Bp., Magyar Helikon, 1965, 914.
- ⁴¹ ERDÉLYI János, *Népdalok és mondák: Magyar Népköltési Gyűjtemény*, Pest, 1846, I, 317. A BTK Zene-tudományi Intézet katalógusában C 907 Bartók-rendi szám alatt szerepel. (Vikár Béla gyűjtése.) <http://systems.zti.hu/br/hu/browse/74/> Erdős Richárd és Venczell Béla előadásában 1910 körül már lemezfelvétel is született. A dal később magyar nótaként is elterjedt.
- ⁴² JÓZSEF Attila *összes tanulmánya és cikke, 1930-1937*, Bp., József Attila Társaság – L'Harmattan, 2018, II, 918.
- ⁴³ KOSZTOLÁNYI, *Vendég, i. m.*, 914.
- ⁴⁴ TANDORI Dezső, *Jaj-kiállítás*, Bp., Scolar, 2011, 59.
- ⁴⁵ *Uo.*, 60.
- ⁴⁶ HEIDEGGER, *Mi a metafizika?, i. m.*, 20.
- ⁴⁷ TANDORI Dezső, *Verébkém = Jaj-kiállítás, i. m.*, 180.

