

LENGYEL ANDRÁS

## Nietzsche, Freud, Kosztolányi

AZ ÉN-INTEGRITÁS BOMLÁSÁNAK GONDOLKODÁSTÖRTÉNETÉHEZ

„Minden, ami széthullik, a jelenhez, de  
talán még inkább a jövőhöz tartozik.”  
(E. M. Cioran)

1.

Ismeretes, hogy Kosztolányi Dezső Nietzschének is, Freudnak is nagy tisztelője volt, s hatásuk valamiképpen ott van életművében. (Vö. Kiss 1962, Harmat 1993, 1994, Lengyel 1998.) A *Zarathustra* íróját például – Kosztolányiné emlékezése szerint – egész életében „bámulta” (Kosztolányiné, 1990. 250.), s ez a nagyrabecstülés ma már filológiai-lag is igazolható: írásai szerint Nietzsche életműve egyetemista korától szinte haláláig foglalkoztatta (Lengyel, 1998.). Freudot a maga számára valamivel később fedezte föl (Harmat 1994. 252.), de a tízes években már tudott róla, s elismerése a „lélekelemzés” (vagyis a freudi alapítású pszichoanalízis) iránt az évek során egyre nőtt. A hetven éves Freudot köszöntő verse (amely József Attila hasonló rendeltetésű költeményét éppen egy évtizeddel előzte meg) jól mutatja azt a respektust, amelyet a személy is, teljesítménye is keltett benne. „Föld, tartsd erősen legnagyobb fiad” – írta ekkor, 1926-ban a valamennyiünkön átlátó „hősi hetvenéves”-ről (Kosztolányi, 1993. 650.). Aligha kétséges tehát, hogy abban a kulturális kánonban, amely műveiből s egyéb megnyilatkozásaiból kielemezhető, mindkét német gondolkodónak jelentős helye és szerepe van. S az is bizonyos, hogy – minden ellenkező vélekedéssel ellentétben – Kosztolányi nem tartozott a szimpla tekintélykövetők közé. Akiket igazán s tartósan becsült, azok nemcsak személyes kánonjába kerültek be, de – így vagy úgy, a maga számára – műveiket is hasznosította. Önmagát, mint már Németh G. Béla észrevette, *gondolkozónak* is tartotta (Németh, 1987. 27.), s tudatosan törekedett a számára fontos impulzusok integrálására. Az e tanulmány címében megjelölt hármas kapcsolódás valamennyi elemét és vonatkozását, persze, ma még aligha lehetne egyetlen lendülettel számbavenni – e kérdéskörnek túlzottan sok földéretlen ága-boga van. Annyi azonban már az eddigi irodalom alapján is bizonyosnak vehető, hogy a három név összekapcsolása s a három életműnek az időrend logikája szerinti egymásra vonatkoztatása sok tanulsággal kecsegtet. Freud életműve, mint ma már tudjuk, elképzelhetetlen a Nietzschéé nélkül (egy-egy kutatók szerint Nietzsche életművében már szinte minden megvan, amit az utókor a Freud nevével kapcsol össze [vö. Köhler 1998. 67.]), s Kosztolányi sem lett volna az, aki végül is lett, ha nem érik – saját tapasztalatait erősítő – impulzusok Nietzsche, majd a reá sok vonatkozásban építő Freud írásából. Ők hárman – legalább egy, de önmagában is központi jelentőségű vonatkozásban – egyetlen gondolkodástörténeti sorba illeszkednek. A három életművet szorosan összekapcsolja az úgynevezett én-integritás bomlásának általuk (is) tematizált tapasztalata. Márpedig ez a rendkívül fontos és aktuális gondolkodástörténeti fejlemény mindaddig nem kapott jelentőségéhez mért

tárgyalást a Kosztolányi-irodalomban, s így nem derült fény azokra az összefüggésekre sem, amelyek megmutathatnák e folyamat valóságos természetét, történeti-kulturális föltételezettségét. Így – egyebek közt – rejtve maradt Nietzsche és Freud ez irányú „előkészítő”, Kosztolányit intellektuálisan kondicionáló szerepe is. Márpedig a szuverén én megrendülésének és bomlásának kortapasztalata (amely a mai magyar irodalmi diskurzusban többnyire teljesen reflektálatlan evidenciaként, olykor – egyeseknél – egyenesen kvázi-követelményként szerepel) olyan – történeti – fejlemény, amelynek a naiv előfeltételezettségből való kiemelése megkerülhetetlen. Enélkül ugyanis a történeti értelmezést teljesen kiszolgáltatjuk az *idola fori* uralmának.

A „hatásokat” nyomozó gondolkodástörténeti rekonstrukció hozadéka így, úgy vélem, jóval több, mint esetleg gondolnánk. Nietzsche, Freud és Kosztolányi életművének együttes, az én-integritás megbomlására figyelő értelmezése ugyanis nemcsak Kosztolányit mutatja be úgy, mint e folyamat konzekvenciáit viszonylag nagy tudatossággal levonó intellektust, de – mintegy járulékosan – közelebb visz a folyamat mi-benlétének megértéséhez is.

## 2.

A bemutatandó problémakör tulajdonképpeni tárgyalása előtt, mintegy a lehetséges értelmezési horizont megjelöléseként, nem árt emlékezetbe idézni egy történetileg kibontakozó szocio-kulturális dimenziót. Azt tudniillik, hogy az én-integritás megbomlása, a szuverén én összezsugorodása benne rejlik a kései kapitalizmus működési logikájában – ez hatástörténetének egyik eleme. A piac-elvűség általánossá és csaknem kizárólagossá válása ugyanis (amely ma már nem kíméli az ún. intimszféra legbensőbb, legszemélyesebb viszonylatait sem), egy olyan beállítódást teremt meg, amely a döntéseit egyénileg meghozó, tehát a lehetőségek között *választó én* bázisán jön ugyan létre, de éppen ennek a választási lehetőségnek a tényleges összezsugorodását eredményezi. Igaz, a kollektivitásból kiváló, egyénileg tevékenykedő, s így egyénileg mérlegelő („gondolkodó”) én-t, a modern individuumot eredetileg éppen a piac logikája teremtette meg. S az is igaz, hogy ez az én a korábbi kollektivitás közegében formálódott ki, s egy ideig még megtartotta összefüggését, összekapcsolását vele. A kollektivitás így mint az én-t korlátozó és „összetartó” erő maradt fenn. Ezt a relációt azonban a piaci racionalitásnak, mint életvezetési modellnek az uralkodóvá, sőt kvázi-kizárólagossá válása gyakorlatilag megszüntette. Mert mit is jelent gondolkodástörténeti szempontból a piaci racionalitás? Az egyén: az én – fölismerve a piac igényeit – állandó, gyors és nemritkán szélsőséges váltásokra kényszerül, mindig alkalomszerűen („gyakorlatiasan”) reagál, a racionális költség-haszon kalkuláció során *per definitionem* a leggazdaságosabb megoldásra törekszik, a nyereség maximalizálása érdekében pedig szinte minden egyéb szempont érvényesítéséről lemond – aminek következtében azután az én a nyers önérdekre redukálódik, a saját céljaik felé törekvő rivális önérdekek tengerében. E kalkulációban pedig mindaz, ami fékezi a nyereség maximalizálását (legyen bár az az én-nek mégoly kedves, vagy „természeti” lényegéhez tartozó) szükségképpen kidobandó, elhagyandó ballasztként jelenik meg. Az én így értelemszerűen egyedül marad, döntései „helyességének” visszaigazolása, a piaci siker pedig ezt az izolált ént a korabbinál is élesebben osztja föl piacilag hasznos, és piacilag haszontalan, vagy egyenesen káros én-rétegekre. Érthető tehát, hogy a piaci logikába behelyezkedve azután, egy ponton túl az én számára már semmi egyéb nem „szent”, a piac-elvű logika

öncéllá lesz, amely önmaga – bővülő – folyamatos újratermelését eredményezi. A hagyomány pedig, amely a premodern világban még életvezetési normaként egzisztálhatott, mint értelmetlen, igazolhatatlan és akadályozó önkényes normák rendszere jelenik meg a tudatban. A következmény: az én egysége megbomlik, mind kisebb lesz az én még védhető és vállalható része, s az egyetlen – piaccal szembenálló – lehetséges személyes cél az én (piactól még érintetlen) „maradékának” átmentése – bármilyen áron és formában. Ez pedig megnyitja az utat a legszélsőségesebb és legesetlegesebb gondolati transzformációknak. Az eddigiekben vázolt dinamika, persze, így leegyszerűsítő, hiszen a valóságos életben a piac-elvűség érvénye nem mindenkire, s nem mindenkire azonos mértékben terjed ki. S számolni lehet az alaptendenciát korlátozó ellentendenciák létével is – a vallásoktól és a politika bizonyos irányzataitól a művészetekig s tovább. A piacelvűség érvényesülésének dinamikája azonban, mindent összevetve is, az én-integritás felszámolásának irányába hat, s „eredményei” mára már letagadhatatlanok.

Az én-integritás megbomlásának tapasztalata azonban, ahogy minden más tapasztalat is, nem automatikusan azonos e tapasztalat világos átlátásával. A piac, az éntől független adottságként egzisztálva, az önmegértés lehetőségét is korlátozza és deformálja. Ezt, az *idola fori* jelenségének leírásával már az egyik első újkori gondolkodó, „verulami” Bacon észrevette, később pedig a piac mindmáig legnagyobb kritikusa, Karl Marx e jelenség értelmezéseként alkotta meg a fetisiztikus képzetek létrejöttének magyarázatát, az ún. árufetizmus elméletét (vö. Márkus 1998. 227–232.). Fölfogása utóbb számos további értelmezés kiindulópontja lett, ma pedig, radikálisan megváltozott körülmények között, a posztmodern egyik ága is, lényegileg új módon az *idolumok* e lebontását, hatálytalanítását igyekszik elérni.

A dolog pikantériája, hogy a tapasztalatok szerint ez a kritikai, átvilágító megközelítés maga is része lesz a folyamat további kibontakozásának, s azt erősíti, amit tagad. Ez azonban a maga kétségtelen paradoxitása ellenére csak a kérdéskör erejét és megkerülhetetlenségét igazolja.

### 3.

A probléma öntudatra jutása, ha s amennyiben egyáltalán lehetséges, hosszú, tapogatózó, visszaesésekkel s újrakezdésekkel tarkított, alapvetően heterogén természetű folyamat. Csak erőszakkal s leegyszerűsítések árán lehet lineárisan előrehaladó, homogén folyamatként kezelni. E fejlemény a maga valóságos történeti formájában számos, egymással is hadakozó, vagy egymásról tudomást sem vevő gondolkodástörténeti alakzatot foglal magában, s leírásuk nem egyszerű feladat.

Az *egyik*, történetileg is, logikailag is összekapcsolható vonulat kétségkívül az, amelyet Nietzsche, Freud és Kosztolányi nevének együttese jelöl ki. Ők hárman nemcsak az időrend okán alkotnak láncolatot, hanem az által is, hogy a láncolat mindegyik, időrendben későbbi tagja az elődről tudva, arra reflektálva, azt továbbgondolva hozta létre saját gondolati alakzatát, s a későbbi(ek)ben az előzmény finomabb szerkezetben él tovább.

A kezdet, mint annyi más vonatkozásban is, itt is Nietzsche, aki az én-integritás megbomlásának fejleményét – már viszonylag korai stádiumban – leírta, s tapasztalatként egy rétegezett, az én-t is magában foglaló új szerkezetű entitást konstruált. Zarathustra, ismeretes, a „test nagy eszéről” beszél, amely a *Magában* artikulálódik.

S számára ez a Maga az ember igazi centruma, nem pedig az én. „Azt mondod: »Én« – és büszke vagy erre a szóra. De nagyobb az, amiben nem akarsz hinni – a te tested és annak nagy értelme: az nem mondja: »Én«, de cselekszik mint »Én«.” (Nietzsche, 1908.41.) Majd: „Gondolataid és érzelmeid mögött, én vérem, áll egy hatalmas uralkodó, egy ismeretlen bölcs – kinek neve Magad. Testedben lakik, maga a tested.” (Nietzsche, 1908.42.) Ezzel, Nietzsche interpretációjában, az én elveszti centrális helyét és szerepét, lefokozódik, „kis ész” lesz, amelyet a „test nagy esze” elementáris erővel determinál. Joggal mondja tehát Volker Gerhardt, Nietzsche egyik legutóbbi monográfusa, hogy: „Amilyen szorosan össze van nőve a Maga a testtel, olyannyira kevésbé kapcsolódik az Énhez. Az Én ugyanis a Magának azt a részét öleli fel, amit az individuum tudatosan tud magáról. A tudatnak ez a szelete különböző nagyságú lehet; Nietzsche azonban nagy hangsúlyt fektet arra, hogy viszonylag kicsinek és mindenképp ne függetlennek láttassa: az Én is csak egy szerv, amit a test – a Maga révén – céljai érdekében hozott létre. [...] Az a dolga, hogy engedelmeskedjen, amikor azt a »test nagy esze« úgy rendeli” (Gerhardt, 1998. 113.). Nietzsche fölfogásában, persze, nincs szó az én teljes eltűnéséről, változatlanul számol léteivel és szerepével, de csak mint valami lefokozott, járulékos elemmel. S az is kétségtelen, hogy ez „az En ellen” intézett nietzschei „támadás” (Gerhardt kifejezése) egy, a nyugati kultúrát konstituáló metafizikai tradíció megbontására irányult – ahogy munkássága egésze is. Gondolkodástörténeti jelentősége így abban van, hogy az én-t, mint metafizikai értelemben tételezett s eleve adottként kezelt lényegiséget tapasztalati alapon gondolatilag megbontotta, átrendezte és – determináltságára rámutatva – relativizálta.

Az én nietzschei fölfogása kétségkívül fordulatot jelez a gondolkodástörténetben, az én ettől kezdve egyre inkább úgy jelenik meg a reflexióban, a magas kultúra diskurzusaiban, mint „kis szerszáma és játékszere” valami nála sokkal elementárisabbnak (vö. Nietzsche, 1908. 41.). Igaz, ez az új tapasztalat a recepcióban egy ideig csupán egy különös, extravagáns gondolkodó provokatív vélekedéseként értelmeződött, de Freud föllépésével – tehát viszonylag hamar, már a 20. század első évtizedében – mint *tudományos* tézis vált egyre szélesedő körben ismertté. A nietzschei én-konstrukció és az új tudományos teória, a pszichoanalitikus elmélet viszonya, persze, sokféle ágazó, bonyolult problémakör, nem tanácsos leegyszerűsíteni. Szempontunkból azonban nincs szükség a reláció teljes spektrumának bemutatására. Itt s most elegendő annak leszögezése, hogy Freud tudatában volt Nietzsche megközelítésének jelentőségével, s a maga elméletét a Nietzsche-életmű ismeretében alakította ki. Igaz, ismerünk olyan freudi kijelentéseket, amelyek tagadják, hogy elmélete megalkotásakor ismerte és fölhasználta volna Nietzsche vonatkozó gondolatmeneteit, ez a tagadás azonban, mint a filológia mára már kiderítette, a prioritásért vívott magánküzdelmének tünete, vagy – ahogy Köhler mondja – „az egyedülállóságáért érzett beteges szorongás” eredménye (Köhler, 1998.69.). Valójában az összefüggést, már korán, maga ismerte el. A Bécsi Pszichoanalitikus Társaság jegyzőkönyvében, egyebek közt van egy 1908. október 28-i bejegyzése, s ebben Nietzsche-ről a következő, meglehetősen beszédes okfejtés olvasható: „Mivel a betegség [Nietzscht] teljesen elvágta az élettől, az egyetlen kutatási tárgy felé fordul, ami megmaradt neki, és amit homoszexuálisként egyébként is közel érez önmagához, vagyis az Énhez. – Akkor kezdi rendkívüli éleselméjűséggel, mintegy endopszichikai észleléssel az *Én rétegeit feltárni*. A saját személyén keresztül egy sor fontos összefüggést tár föl. Am jön a betegség: nem éri be e felfedezések pontos feltárással, hanem az általa fölfedezett ismereteket *életfontosságú összefüggésként vetíti ki*. E psi-

chológiai betekintéshez járul még a Krisztus-ideálban rejlő tanítói és pásztori szándék [...]. *Ehhez az egészen rendkívüli teljesítményhez pedig – vagyis az ösztönök feltárásához a lélek minden rétegében – a paralízis által kiváltott fellazulási folyamat segítette.*” (Idézi Köhler 1998. 71–72.)

Ez az interpretáció szempontunkból többszörösen figyelemre méltó. Egyrészt igazolja, hogy Freud – későbbi elhárító, tagadó gesztusaival ellentétben – nagyon is tisztában volt Nietzsche ilyen irányú személyes teljesítményével. Másrészt nyilvánvalóvá teszi a közvetlen, mondhatnánk szubsztanciális összefüggést is a két elmélet között: Freud itt maga teremt kapcsolatot Nietzsche és a pszichoanalitikus elmélet között, s ő hozza összhangba is a kettőt. Ezeknél az összefüggéseknél azonban, ha lehetséges, fontosabb az a tény, hogy Freud az én-integritás megbomlásának tapasztalatát – amely saját elméletének is alapja! – egy sajátos „föllazulási folyamat” eredményeként kezeli, illetve e föllazulás egyéni megtapasztalása *kivetítéseként* értelmezi. Igaz, ezt a paralízis számlájára írja, tehát egyénlélektani eredetűnek tartja, jóllehet Nietzsche nem pusztán saját egyedi- esetleges tapasztalatait artikulálta – életműve s kora között letagadhatatlan az összefüggés. De Freud értelmezése – s számunkra ez az igazán fontos – emellett indirekt önjellemzőként is fölfogható. Ahogy, némi malíciával, Köhler meg is jegyzi: „Amit Freud dicsőítő szavakkal Nietzsche belső Énjének felfedezéséről mond, az saját magára is érvényes. »Az én rétegei feltárásának« képessége nélkül Freud nem jutott volna el a pszichoanalízis elméletéhez.” (Köhler 1998.72.) Azaz: a „fellazulás” – ha más okból s más formában is – neki is saját tapasztalata, speciális kondicionáltsága volt. (Freudnál ilyen speciális kondicionáltság elsősorban zsidó származásából, illetve a környezet erre adott szegregáló-diszkrimináló magatartásából eredeztethető.) Mindebből egy következtetés azonnal levonható. Az azonos eredményű kortapasztalat kontinuitása és a két gondolkodó rokon természetű történeti kondicionáltsága erősen összekapcsolja Nietzsche és Freud én-konstrukcióit. Ugyanakkor az sem lényegtelen, hogy a párhuzamos kortapasztalatokon túl, Nietzsche mint közvetlen gondolkodástörténeti minta is „beleszólt” Freud elméletének megalkotásába, illetve finomításába.

Ez a minta-szerep különösen jól látszik a *das Es* (mai magyar, de némileg félrevezető szóhasználat: az *ösztön-én*) kategóriájának megszületési körülményeiben. Ez a kategória „[e]gyike a lelki készülék szerkezetéről szóló második elméletben Freud által megkülönböztetett három instanciának. [...] a személyiség ösztönpólusa, tartalmai, melyek az ösztöntörékvések lelki kifejeződései, tudattalanok, részint örökletesek és velünk születettek, másrészt elfojtottak és szerettek”. „Ökonómiai nézőpontból” ez az Es „Freud számára a pszichés energia első gyűjtőtartálya; dinamikai nézőpontból [pedig] konfliktusban van az énnel és a felettes-énnel, melyek genetikai nézőpontból az ösztön-énből [vagyis a az Es-ből] különülnek el.” (Laplanche – Pontalis 1994. 361.) E kategória nélkül az úgynevezett második (tehát az elsőnél finomabb kidolgozású) topográfiai elmélet nem érthető meg, hiszen éppen ez az a kategória, mely az első elmélet *tudattalan* kategóriáját egy finomabb szerkezetűre cseréli föl, tovább bontva azt.

A kategóriát a pszichológiai irodalomba Georg Groddeck (Füst Milán – Kosztolányitól is becsült – kezelőorvosa) vezette be. *Das Buch vom Es* című, 1923-ban megjelent könyvében egyebek közt így írt: „Azon a véleményen vagyok, hogy az embert az ismeretlen éli meg. Van benne egy ösztön-én, egy csodálatos valami, mely irányítja mindazt, amit tesz és mindazt, ami történik vele. Az a mondat: »élek« csak feltételesen igaz, csak egy kis részjelenségét fejezi ki annak az alapvető igazságnak, hogy »Az embert az ösztön-én éli meg.«” (Groddeck, 1923. 10–11. Idézi Laplanche – Pontalis 1994.

363.) Ez a semleges névmással (Es) kifejezett gondolat, az én-t megélő ösztön-én gondolata, mint azt a filológia tisztázta, megfogta Freudot, s az Es-t azonnal beépítette akkortájt formálódó második elméletébe. A *Das Ich und das Es* (Az ősvalami és az én) című, még ugyancsak 1923-ban megjelent könyvében ez az átvétel már befejezett tényként, kidolgozott formában figyelhető meg. Itt Freud hivatkozik is Grodeckre, ám – s szempontunkból ez az igazán érdekes – Nietzsche elsőbbségét hangoztatva. Szerinte ugyanis e szóhasználattal Grodeck csupán „Nietzsche példáját követi, akinél ez a grammatikai műszó teljesen megszokott a lényegünkben meglévő személytelen és úgyszólván a természettől szükségszerű kifejezésére” (Freud 1937 [1923] 27., idézi Laplanche – Pontalis 1994. 361.). Ez a látszólag ártatlan megjegyzés szempontunkból sokszorosán tanulságos. Freud itt ismételtén igazolja (rendőri műszóval, mondhatnánk: beismeri), hogy alaposan ismerte Nietzsche életművét, hiszen – mint ez mára kiderült – az Es kifejezést Nietzsche nem is olyan nagy gyakorisággal használta. Azt a tényt, hogy a szó ilyen értelmű használata tőle származik, csak életművének részletekbe menő, alapos tanulmányozói tudhatták. (Az Oehler-féle Nietzsche-regiszter nem is tartalmazza e szót.) Ugyanakkor az a tény, hogy a nietszchei Es kifejezést – Grodeck 1923-i aktualizálása nyomán – ilyen gyorsan be tudta építeni 1920-tól formálódó második elméletébe, méghozzá összhangban Nietzschevel is, Grodeckkel is, kétségtelemné teszi, hogy ekkori gondolkodása valamilyen mértékben eleve nietszchei inspirációkból (is) táplálkozott. Alighanem igaza van tehát Jean Garnier-nek, aki szerint „Freud, Nietzsche-től kölcsönözve e szót, gondolkodása filozófiai igazságát tökéletesítette pszichoanalitikus vizsgálódása területén” (Garnier 1998. 66.). Azaz: „a szó választása megerősíti, hogy Freud a Trieb [ösztön] fogalmát filozófiai közvetítéssel alakította ki” (Garnier 1998.65.).

Ezeknél az összefüggéseknél is fontosabb azonban, hogy az Es fogalmát Freud – megintcsak Nietzschevel teljes összhangban – lényünknek az én-nel szembeállított „és úgyszólván a természettől szükségszerű [összetevőjének] kifejezésére” használta föl. A *homo natura* elgondolása ugyanis Nietzsche-né is, Freudnak is ambíciója volt. Nietzsche ezt írta: „...föl kell ismerni és napvilágra hozni a *homo natura* ősi, félelmetes szövegét. Az embert újra a természetbe kell integrálni, diadalt kell aratni mindazon számos hívságos és zűrzavaros intepretáción, amelyek elhomályosították és eltorzították ezt az ősi, örök szöveget.” (Idézi Garnier 1998.66.). Ezt a törekvést, a természet létként való elgondolását megtaláljuk a freudi elméletben is. Ő is használta például a *homo natura* kifejezést (vö. Garnier 1998.65–66.), s nemcsak arra tett kísérletet, hogy az „embert újra a természetbe integrálja” (ahogy Nietzsche akarta), de az ösztönöket is Nietzschevel összhangban fogta föl. „...az ösztönök elmélete – írta – úgyszólván tulajdon mitológiánk, az ösztönök meghatározatlanságukban iszonyatos, mitikus lények. Munkánk során egyetlen pillanatra sem téveszthetjük őket szem elől, ám sohasem lehetünk biztosak abban, hogy pontosan észleljük őket” (idézi Garnier 1998. 65.). Az emberi eredet, amelyről a mitológia tudósít, így Freudnál maga az ösztöni Es.

Az Es kategóriájának kidolgozásával tehát ez az én-nel szembenálló, azt valamilyen mértékben mégis működtető „ősvalami” az emberi lét leírásának, elgondolásának egyik alapkategóriája lett. S ez az „iszonyatos, mitikus lényeg” az emberi lény újonnan elgondolt centrumaként megfosztotta trónjától a korábban szuverén entitásként elképzelt ént, lefokozva, kiszolgáltatva azt egy nála lényegesen nagyobb, titokzatos hatalomnak. Ezzel pedig az embert – immár saját önreflexiójában is – „az ismeretlen éli meg”. Szabadsága – ha és amennyiben van – ehhez az ismeretlen ösztönszférához, az ősv-

valami érvényesüléséhez van kötve; az én semmiféle racionális választása nem helyettesítheti ennek az én-nél nagyobb s meghatározóbb hatalomnak fölszínre törekvését.

## 4.

Mindezt szem előtt tartva jelzésértékűvé válik a régóta köztudott történeti tény: az Es első magyarítása, magyar szóval való visszaadása Kosztolányi Dezső leleménye volt. A *Das Ich und das Es* Hollós István és Dukas Géza készítette magyar fordításában (1937) ez a kategória Kosztolányi javaslatára szerepel „ősvalami”-ként. Az *ősvalami és az én* előszavában ezt Hollós el is ismerte – s azóta is így tartja nyilván ezt a szakirodalom (pl. Harmat 1994. 22.). Hogy Kosztolányi hogyan került ilyen tanácsadói szerepre, messzire vezetne elmagyarázni. Itt és most talán elég csak annyit leszögezni, hogy a húszas évek végétől éveken keresztül együtt dolgozott Hollós Istvánnal, a magyarországi pszichoanalízis „apostoli nemzedékének” e jeles képviselőjével, s ennek következménye egyfelől Kosztolányi analitikus tájékozottságának bővülése és mélyülése lett, másfelől megszületett Hollós – sajnos mindmáig kéziratban maradt – pszichoanalitikus nyelvelméleti monográfiája. Ami mindebből számunkra most fontos: Hollós nyelvi tanácsadójaként Kosztolányi a problémát értve, meglehetősen analitikus tájékozottság birtokában alakíthatta ki az Es magyar megfelelőjéül az *ősvalami* terminust. Az Es-t ugyan az újabb magyar pszichoanalitikai gyakorlat az *öszton-én* szóval „fordítja”, ez azonban egyrészt elrugaszkodik az eredeti német szó nyelvi sugallmától, másrészt egyáltalán nem hatálytalanítja Kosztolányi leleményét. Sőt, minden jel szerint, az ő szóváltása áll közelebb az eredeti német kifejezéshez. A *Pszichoanalízis szótára* magyar változata meg is jegyzi: „A magyar öszton-én kifejezés [...] azt sugallja, mintha az Es valamilyen módon [...] az én része lenne; ebből a szempontból talán szerencsésebb az »ősvalami« kifejezés” (Laplanche–Pontalis 1994. 363.). S alighanem Kosztolányi interpretációjának jogosultságát – a *meghatározatlanság* mozzanatának hangsúlyozását – igazolja Lacan újabb keletű szóhasználata is.

De – vethető föl a kérdés – minek a jelzése az Es *ősvalami*ként való, Kosztolányi adta magyarítása? Elsősorban, természetesen, Kosztolányi nyelvi érdeklődésének újabb bizonyítéka ez. Ennél azonban szempontunkból fontosabb annak a nyilvánvaló összefüggésnek a fölismerése, hogy e kategória értelmező magyarításával, a Nietzsche-t is, Freudot is jól ismerő Kosztolányi maga is egy értelmezési stratégia láncszeme lett – egy problémakör tudatos értelmezője, ha tetszik: hermeneutája. Ha tehát életművében kimutatható e problémakör jelenléte – márpedig kimutatható –, akkor bizonyosra vehető, hogy ilyenirányú „tapasztalatai”, minden személyes vonatkozásuk ellenére, *előzetes gondolkodástörténeti szűrőkön keresztül képződtek meg*. Azaz: tapasztalatainak elgondolása nem „tisztá” tapasztalat-artikuláció, hanem gondolkodástörténetileg „eltérített”, preformált élmények megrögzítése.

Az én-integritás megbomlásának tapasztalata, persze, művei tanúsága szerint, Kosztolányinál már jóval az Es freudi megalkotása előtt is jelentkezett. Ez azonban nem hatálytalanítja a fentebb mondottakat, sőt voltaképpen megerősíti azokat, hiszen Kosztolányinak – személyes élményei birtokában – az ilyesféle tapasztalatrögzítésekhez elegendőek voltak azok a nietzschei és freudi impulzusok is, amelyekkel már korán találkozott, s amelyek eleve az Es kategóriájának kialakulása felé mutattak. Ezeknek az impulzusoknak a továbbgondolásán ugyanis nemcsak Freud „dolgozott”, de – a maga speciális irodalmi igényeihez mérten – Kosztolányi is. Írásai vonatkozó részletei, mint

majd látni fogjuk, félreérthetetlenül tanúskodnak erről. A „tapasztalati” anyag formába állása, persze, az idők folyamán nála is változott, módosult: élményei maguk is változtak némileg, megnyilatkozásai alkalma, kerete és célja pedig még inkább. Amennyi mindezeket szem előtt tartva is bizonyos: életműve meglehetősen gazdag és változatos adattárat nyújt e problémakör tanulmányozásához.

Sajnos, ez alkalommal az idevágó, gazdag anyagnak csak néhány, különösen fontos és/vagy jellegzetes részletét lehetséges bemutatni. Ezek azonban önmagukban is elégségesek arra, hogy az én-integritás bomlásának újabb fázisa érzékelhető legyen, s megmutatkozzék gondolkodástörténeti lényege.

Kiindulunk a *Káin* című kötet (1918) két jellegzetes novellájából célszerű. Az egyik, a *Szürke glória* 1916-ban, a másik, *Az alvó* 1913-ban született, együtt a problémakör alapszerkezetét meglehetősen pontossággal adják. A *Szürke glória* egy „nyelvtanítónő” története, gondolkodástörténeti lényege pedig az én-integritás szétesésének a prózafikció keretében való diagnosztizálása. A novella nyelvtanítónője, Marie a nyelv helyes használatának oktatója, az ember kommunikációs lehetőségeinek allegorizáló példázata –, de személyisége ebben a munkában föloldódik, elvész. Tevékenysége eredménye így kettős: munkája során elveszti én-integritását, a szavak pedig, amelyeknek használatát tanítja, kiüresednek. Miért? Az ok munkája természetében keresendő. Ő, aki hivatása szerint a beszéd, az emberi kommunikáció mestere, valódi emberi dialógus helyett csak nyelvi panelek működtetését végzi, nyelvi megnyilatkozásaiban az én-egésznek már csak a külső, személytelen „héja” vesz részt. Ezt emblematikusan mutatja a nyelvtanítás leírása. A nyelvtanítónő ugyanis a novellában leírt tanítást ezzel a kérdéssel indítja: „Szereti ön az esőt?” (A kérdés aktuális, odakint éppen esik az eső, önként kínálkozik tehát, hogy erről folyjék a szó.) Erre a kérdésre egyik tanítványa „szeretem”-mel, a másik – egy órával később – „nem”-mel válaszol, az ő – kinyilvánított, verbalizált – eső-értékelése pedig eszerint változik. Előbb így: „– Szereti ön az esőt? / – Szeretem. / – Én is. Nincs is szebb az esőnél, nemde? Akkor minden olyan érdekes, az ég, a nagyváros aszfaltja, a fák, a házak. Opálosan remegnek a színek. A szoba is intim. Ülök, ülünk a kandallónál ...” (Kosztolányi 1918. 11–12.) Majd így: „– Szereti ön az esőt? / – Nem. / – Kétségtelenül kellemetlen. Az eső született ellensége minden vidámságnak és színnek, nemde? Valóságos börtönné teszi szobánkat. Nemhiába az Isten is özönvízzel büntette az embereket...” (Kosztolányi 1918. 12.) Az ehhez a leíráshoz kapcsolódó elbeszélői narráció pedig mindezt totalizálja: „*Még nyolc órája van [a nyelvtanítónőnek] és nyolc ízben változtatja majd véleményét, a gazdagságról, a szegénységről, a házasságról, a nevelésről, a politikáról, az élet céljáról, aszerint, hogy kivel beszél. Mire bahaér, nem tudja, hogy miről mi a véleménye.* Vajon szükséges-e naponta tíz órai alvás, nem elég-e nyolc vagy öt? Mi tesz boldoggá: a pénz vagy az erény? És fel kell-e világosítani a gyermekeket, vagy sem? Már régen leszokott arról, hogy bonyolult dolgokról elmélkedjen. Azt úgy se értik tanítványai.” (Kosztolányi 1918. 12.) Ez a szituáció-függő alkalmazkodás (perspektívaváltás), számára kétségkívül a lehetséges magatartások közül az optimális, ez jár a legkisebb befektetéssel s a legtöbb haszonnal: a nyelv megtanításával. Csak így, a személyiség mélyebb rétegeinek részvétele nélkül, gyakorlatias alkalmazkodással lehet ugyanis elvégeznie munkáját. Minden más megoldás többlet-bonyodalommal járna, s a nyelvtanítás hatékonysága sem nőne. Am a tanítás eredendő célja így sem elérhető, a nyelvhasználat betegségei csak tüneti kezelésnek vethetők alá. A nyelvtanítónő pedig ezenközben érzelmileg maga is kiürül, külsővé: héjjá, burokká változik. „Nem egyszer kapta magát rajta, hogy összefüggéstelen

szavakat mormol. Már szinte névtelenül jár az utcán, mint »egyes elsőszemély« és mint »folyamatos jelenidő.« (Kosztolányi, 1918. 15.) S ő, aki beszélni már nem szeretett, kiürült szavak között volt kénytelen élni: „... szavak zümmögtek körülötte, céltalan, ostromló szavak, csörögve a száraz kergükkel egy élet körül. E halott szavak avarjában járkált kitágult szemmel, hervatagon.” (Kosztolányi, 1918. 17.) A kommunikáció, amelynek lehetőségeit is tematizálja a novella, üressé, formálissá válik számára. S e helyzetéből, minden jel szerint, lehetősége sem nyílik kilépnie. Az eleven emberi kapcsolat, a szerelem, amelynek lehetősége egy pillanatra fölvilan a novellában, elérhetetlennek, realizálhatatlannak bizonyul, önmagának a kommunikációból, a formálissá és fásasz-tóvá lett beszédből való kivonása: a *csönd* pedig csak alkalmilag, kivételesen adatik meg neki. Hogy a „szavak avarja” alatt valahol mégis egy emberi szubjektum húzódik meg, azt csak a nyelvtanítónő visszatérő álmaira való utalás jelzi. A novellában ezek az álmok, persze, összerendezetlen, kaotikus tudatelemek véletlenszerűnek ható kombinációi, de így is árulkodóak – álmában „Marie magyarul próbálja, hogy semminek se ő az oka”. S mindenképp előtt: ezekben az álmokban valóságos félelmek, szorongások jelennek meg. Az álmoknak ilyen, funkcionálisan fontos szerepeltetése egyben azt is jelzi, a novella megalkotásakor Kosztolányi az én-integritás bomlásának leírásában – a freudi intenciókkal összhangban – szerepet juttat a tudatos én alatti tudattalannak is, amelyben az emberi szubjektum – ha redukáltan és deformáltan is – még megmutatkozik.

A másik novella, *Az alvó* egy, a gyakorlati élettől visszavonuló, önmagát az alvásba – álomba – visszavonó férfi története. Maga a történet elsődlegesen nem a szociológiai realitásokban mozog, hanem a címszereplő beállítódásának, illetve e beállítódás végigvitelének „fejlődésrajza” – a visszavonulástól az önkezű halálig. A középpontban így értelemszerűen megintcsak az én-integritás megbomlása, redukáltsága áll. Ebből a nézőpontból figyelemre méltó a kiindulási helyzet, a reális világból való kiesettség diagnosztizálása. Xavér, aki „elvonul a világtól, a tót hegyek közé megy lakni felső-magyarországi kastélyába, és hátralévő éveit csöndes magányban tölti el” – magára maradt, izolálódott ember. „Ismerősei már alig voltak, a barátjai a világ öt részében elszórtan éltek, nem emlékeztek rá, *elutaztatott, és senkinek se tünt föl.*” (Kosztolányi 1918. 38.) Ez a novellában éppencsak jelzett „szociológiai” dimenzió azonban, az írói probléma-kezelés árulkodó jeleként, hamarosan mintegy belülről is megjelenik. Xavér tudatos létéből – öntudatából – is kiesik. Egy nap, közelgő halálán tűnődve, sajátos lelki határhelyzetbe kerül. „Annyira elmerült a szemléletükbe [ti. élete emlékképeinek szemléletébe], hogy szája kissé kinyílt és homlokát fagyos verejték verte ki. *Azon gondolkozott, hogy tulajdonképpen mikor is ébredhetett fel.* Bús gomolyagban csavarodtak az idő szálai, nem tudta merre van az ébrenlét és az álom határa. Amikor este vetkőzött, felillant a megrémült szeme fehére, úgy érezte, hogy ezt is álmodja, az ágyat, a vetkőzödést és azt, hogy nemsokára lefekszik.” (Kosztolányi 1918. 40.) S ez a határhelyzet, amelyet önmagában értelmezhetnének a pillanat véletlenszerű, esetleges eredményének, pillanatnyi állapotnak is, csak átmenet a redukált én sajátos „önállóságának” – valójában a tudattalan fölszínrehozatalának – megteremtéséhez. A Xavér figurájában leírt redukált ént ugyanis kettős erő mozgatja, a mámorvágy és az érdekteleenné vált valóságtól való teljes eltávolodás igénye. S ez a kettős motiváció véglegesen átbillenti az álmok – az önállósuló, totálissá váló tudattalan – világába. „Idegei – olvashatjuk Xavérról –, melyek fiatalkorában elvánnnyadtak, *mámorra ábítóztak*, mely puhább és ízesebb, mint az alkohol, vagy a nikotin. Ekkor találta meg az álmot. Eleinte tiltakozott ellene, erőszakosan fennmaradt, érdeklődni próbált egy és más iránt. Később belátta, hogy *a való-*

ságból semmi sem érdekl. Az igazi élet és misztérium: az álom.” (Kosztolányi 1918. 41.) Xavér története eddig a pontig, persze, nem túl eredeti, sőt valljuk meg, akár köz-helyszerűnek is mondható. Az álomvilágba menekülés régi, már *Az alvó* megírásakor is elkoptatott toposz. A tapasztalat azonban, amelyet a novella artikulál, ennél újsze-rűbb, sőt véresen „modern”. A novella Xavérja ugyanis nemcsak az „áloméért él”, nem-csak az álom szolgálatába állítja reális élete maradványait, mindazt, ami még a világból valamennyire megmaradt számára, de álma révén szembesül önmagával is, amikor ál-mában fölbukkan hajdani, rég halott szerelme. A tapasztalat újszerűségét, újdonság-voltát az álomnak ez a középpontba állítása és önmaga lényegének fölismeretetésére való használata mutatja. Az álmait módszeresen lejegyző, értelmükön, „útmutatásai-kon” töprengő Xavér figurájában kétségkívül az „álomfejtő” Freud intenciói jelennek meg, s ezt akár írói „alkalmazásként” is fölfoghatjuk. De az önmaga elvesztett, vagy eleve csak virtuálisként létezett „igazi” énjével szembesülő redukált én a novellában sa-ját álmaival is új viszonyba kerül – s ez az, ami egy új típusú tapasztalat artikulációja. „Aludni próbált – olvashatjuk Xavérról –. Kétségbeesetten kereste az álmot. Egyre mé-lyebben akart belesüppedni, egyre sűrűbb és mákonyosabb zsibbadást vágyott, sze-gény, hogy talán ott, a halál tőszomszédságában, az öntudat vastag fátylai és takarói közt találkozik vele. Nem tudott aludni. A szemhéjai csikorogtak, nem csukódtak ösz-sze. Mikor pedig álomporokat vett be, semmit se álmodott. Az alvás nem volt pihenés, csak kétes bódorgás, mely nem vezette célhoz, eltévedt benne, úgyhogy napokig nem ébredt fel.” (Kosztolányi 1918. 45.) Az álom tehát immár visszajára fordul, nemhogy nem menedék, de útvesztő. Bizonytalan, persze, hogy e szövegben pontosan kit takar a „vele” szó: Xavér hajdani szerelmét? Vagy magát a szerelmet, azaz a szerelemre való emberi képességet? Esetleg magát az én teljességének lehetőségét? Kosztolányi itt nem foglal állást, de éppen a vágnak ez a meghatározatlansága, a „vele” többféleképpen ér-telmezhetősége növeli meg az e szóval jelölt titokzatos valaki, vagy valami jelentősé-gét. S ez, pontosabban e valaki/valami elérhetetlensége magyarázza, hogy a novella „alvója”, tovább lépve a megkezdett úton, előbb droghoz folyamodik („Este a karjába szúrta a morfiomos oltótűt” [Kosztolányi 1918. 45.]), hogy mámorhoz – álomhoz – jusson, majd, álmai intencióit követve, öngyilkos lesz. Nem kétséges, az én redukált-sága s a redukált én létének értelmetlensége/elviselhetetlensége adja meg Xavér – s a no-vella – lelki dinamikáját. Szempontunkból tehát csupán másodlagos, mondhatnánk: „életrajzi” kérdés, hogy vajon e mögött Kosztolányi Csáth Géza drogfüggőségéről szer-zett ismeretei, vagy saját élethelyzetének – narcisztikus indítékú – fikcionalizálása és „irrealizálása” húzódik-e meg. Annyi így is, úgy is bizonyos: az én redukáltságának élménye mindenképpen olyan tapasztalata volt, amely számára az én teljességének igé-nye felől értelmeződött, ám amely ugyanakkor már lehetetlenné tette az én teljességé-nek megélését, s ez az igény – a fikció keretei között, „hipotetikusán” – már a vissza-jára fordult.

Figyelemre méltó, hogy az én-integritás megbomlásának és a drogfüggőségnek ilyesféle összekapcsolása máskor is, értekező szövegben is fölbukkan Kosztolányinál. Unokatestvére halála után, még 1919-ben, az irodalmi modernizmus folyóiratában *Csáth Géza betegségéről és haláláról* címmel valóságos esettanulmányt publikált Csáth tragédiájáról. A tájékozottság, amelyet ez az írás elárul, föltűnő; aligha kétséges, hogy nem alkalmi és esetleges megnyilatkozása volt ez a cikk. A drogfüggőség lelki helyze-tének és pusztító következményeinek alapos ismerete magas fokú empátiával társul benne. Szempontunkból azonban most csak két tétele érdekes. Az egyik, amely utóbb

versben is ismétlődik és variálódik, az, hogy Kosztolányi szerint „[a] morfinizmus mindig okozat és nem ok. Mikor ő [ti. Csáth] ehhez a mérleghez nyúlt, öntudatlanul is tudta, hogy a kisebb veszélyt választja a nagyobb helyett.” (Kosztolányi 1919. 1108.) A másik megfigyelése a drog és az én-integritás megbomlása közötti összefüggést írja le: „a morfium nem hoz bódító és mennyországi lázakat, mint a hozzánemértők képzelik. Eppen ellenkezőleg hat. Összeszűkíti a szem bogarát és kisebbiti a látótér. A szellemi hatása is körülbelül ilyen. *A részletek elevenen tűnnek fel, de az egész mellékessé válik.* Ez a szer lehúzza a földre, tompává, közönyössé, elégedetté, nyugodttá, prózaivá tesz. Csáth Géza *az egészsége idején volt álomlátó, aztán csak a földre tekintett.*” (Kosztolányi 1919. 1106.) Ez utóbbi megjegyzése különösen figyelemre méltó. Egyrészt azért, mert itt válik világossá, hogy az „álomlátó” Kosztolányi értékrendjében pozitív tartalmú megjelölés. S bár nyilvánvaló, hogy az álomlátó *per definitionem* valamiféle irrealitásban mozog, mégis, a hétköznapi élet ellentétjeként, az álomlátó sajátja valami teljesség-élmény, amely – ha csak az irrealitásban is – ellensúlyozza a „reális” élet redukáltságát. Másrészt a redukáltságot, a szuverén én megbomlását ekkor még mint az „egész” együttlátásának elvesztését, illetve a részletek önállósulását írja le.

## 5.

A Csáth betegségéről írott esettanulmány szempontunkból alapvető tézise („A részletek elevenen tűnnek fel, de az egész mellékessé válik”) egy évtized múlva az *Ilonka* című novellában bukkan föl újra. A novella szóban forgó helye már-már a tanulmány vonatkozó részének egyszerű megisméltése, kissé bővebb, részletezőbb megfogalmazásban. Itt a főszereplőről a következőt olvashatjuk: „Fölgnyulladt képzelete, mely nem merete megvilágítani a riadalom góciát, éles sugárkéveket lövellt maga köré, s látott mindent, nem úgy mint azelőtt, hanem *részletekben, elaprózva, mint a valóság széthullott szilánkjait*, és ezeket szemlélte, *hogy ne legyen kénytelen fölfogni az egészet, melynek már nem volt értelme*, ezekkel bíbelődött, hogy ne szögezzé szemét arra, ami kibírhatatlan lett volna.” (Kosztolányi 1981. 83.) Ha összevetjük a két szöveghelyet, aligha kétséges, hogy a két tünet azonos. Itt is, ott is ugyanazt a jelenséget rögzíti az író – az „egész” szétesését, a figyelemnek az önállósuló részletekre összpontosulását. A két leírás között mégis óriási a különbség. A korábbi leírás a drogfüggőség következményeit diagnosztizálta, s problematikusnak tudta, az utóbbi, a novella-béli megfigyelés pedig egy „normális” riadalomról tudósít. S ha az eltérő kontextusra is figyelünk, a különbség még nagyobb: ami 1919-ben a *leépülés* tüneteként szerepelt, az 1928-ban már az – önmagához való – emberi *fölemelkedés* jele. Igaz, ebben a reagálásmódban változatlanul megvan a szétesés mozzanata; a novella legutóbbi elemzője, Tamás Ferenc joggal beszél arról, hogy az idézett részletben jellemzett aggódó apa számára a kórház „alászállás egy másik világba, a szorongás és a tehetetlen vergődés pokoli mélyvilágába” (Tamás 1998. 4.). Szétesése mégis emberi emelkedés, hiszen ő, a gazdag nagykereskedő, „a kiszámítható dolgok világának sikeres honpolgára” (Tamás Ferenc) csak a riadalom óráiban kerül érzelmeit is eláruló „emberi” viszonyba gyermekével. S amikor a veszély elmúlik s már nem kell aggódnia a kislányért, régi énye visszaáll. Ám ez a normalizálódás az elbeszélői értékelés szerint veszteség: „Már ismét egy volt minden, ami széttöredezett, a szilánkok összerakódtak, egészgé váltak. Elzász, Salló, Angéla nővér, a kapus [tehát a kórházi személyzet] eltűnt. Belőle pedig újra az a nagy koncepciójú üzletember lett,

aki annak előtte. [...] *Visszakapta az életét. De a világot megint elvesztette.*” (Kosztolányi 1981. 87.)

Hogyan magyarázható ez az eltérő megítélés, *ugyanannak* ilyen diametrálisan különböző minősítése? Az egyik lehetséges magyarázat életrajzi. Kosztolányi a novella írásakor már maga is drogélvező volt, ő maga is élt a „szer”-rel (vö. Szegedy-Maszák 1998. 163.). Ez, nem kétséges, magatartás- és nézőpontváltással járhatott. Ennél a magyarázat-lehetőségnél azonban szempontunkból fontosabbnak látszik egy másik. Az *Ilonka* főhősnének, Vencelnek minősítése ugyanis arra enged következtetni, hogy Kosztolányi az elszemélytelenítő viszonyokba való tökéletes („siker”) beilleszkedést, s az egész-elvű tudat ilyen, beilleszkedéssel járó változatát még a valóságos megpróbáltatások okozta szétesésnél is rosszabbnak tartotta. A beteg gyermekért érzett aggodalom, a tagadhatatlan szétesés ellenére, valóságos, mélyen emberi érzelmek, a sikeres üzlet-ember sikerre vezető „nagy koncepciójú” világlátása pedig legföljebb „hasznos” konstrukció, amely – természetéből következően – kizárja a valódi érzelmek gyakorlásának lehetőségét.

Ez a magyarázat utat nyit Kosztolányi „kései” fölfogásának centrumához. Számára ugyanis a költészet, amelyet mindig is elsőrendű személyes kérdésként kezelte, nem a tudatos én terepe, hanem az alatta meghúzódó, magát az én-t is működtető *ősválami* maradéktalan kifejezésének lehetősége volt. S mint ilyen, az emberileg lehetséges szabadság terepe és eszköze (ellentétben például a politikával). Az *Ábécé a nyelvről és lélekről* című, az Új Idők 1927. december 18-i számában megjelent esszéjében ezt – az anyanyelv kapcsán – meglehetősen nyíltsággal ki is mondta: „Csak anyanyelvemen lehetek igazán én. Ennek mélységes mélyéből buzognak föl az öntudatlan sikolyok, a versek.” (NyéL 75.) Egy másik írásában, amely eredetileg előadásként hangzott el 1926-ban, az „új” költőt azzal jellemezte, hogy „[a]z öntudat volt századának jellegzetes vonása. Amint maga köré tekintett, észrevette, hogy körötte az olvasók alig egy fél század alatt félelmetesen megokosodtak. Figyelték idegszálaik sajgását, agytekerceik legtitkosabb rezzenését.[...] Ő maga is félelmetesen öntudatos volt. Magát áltatta volna, ha ezt művészi nyegléséből letagadja. Korától a világos, legendarontó öntudatot végzetes ajándékkal kapta.” (NyéL 485.) Am ezzel az öntudattal, vélte, költőként – azaz az ember igazi lényegét kifejező médiumként – semmire sem lehet jutni, „hiszen” a költő „munkája öntudatlan.[...] Az ő élménye messzebb van, az *öntudatlan országában*. Ha megtalálta, már elvesztette, ha megértette, már nem érti, ha eszébe jut, már elfelejtette. Csak úgy bukkanhat rá, hogy *az emlékezés és önelemzés maga a művészet érzéki beteljesülésévé válik*, s voltaképpen akkor tudja meg, hogy mire akart emlékezni, hogy mit akart magáról kideríteni, mikor verse már elkészült.” (NyéL 485.). Az alkotás tehát szerinte – a pszichoanalitikus terápiához hasonlatosan – az „öntudatlant” teszi tudatossá, a tudatos ént az öntudatlan tudatosításával gazdagítja, – az öntudatnak ebben csak ellenőrző, korrigáló szerep juthat. Nem véletlen tehát, hogy pár évvel később, 1932-ben – ha lehet – még egyértelműbben szögezte le, hogy az írók „nem értelmükkel teremtenek, hanem ösztönükkel.” (NyéL 425.). Az alkotó „egy másik korban gyökeredzik [s nem saját jelen idejében], s mélyen rejtett homályos emlékei, melyekből egyedül alkot és alkothat, mind arra utalnak”. „Ez a régi anyag, mely a csecsemőkor és gyermekkor szinte történelem előtti idejében rakódott fölbonthatatlan rétegekben lelkére, számára sokkal fontosabb az új, sebtében fölszedett adatoknál, melyekkel legföljebb egy hírlapíró tudna valamit kezdeni. Egy cirógatás, melyet mint négyéves kislány kapott valakitől, vagy egy sérelem, melyet olyan korban szenvedett, mikor még nem is

eszmélt, döntőbb lelki hajlandóságára és hovatarozandóságára, mint az, hogy »tanulmányozza-e a nap nagy kérdéseit« (NyéL 425–426.).

Az érett Kosztolányi álláspontja tehát világos: „az ösztön és értelem titkos párviadalában” (NyéL 107.) – maga is elfogadva a szubjektum eme tagoltságát, megosztottságát – számára az „ösztön” volt az elsődleges és az autentikus. Az „ösztönt” – szabatosabban nyilván az ősvalamit – tekintette az alkotás alapjának is, s ennek – művészi – kifejezése, érvényrejuttatása adta meg számára a szabadság élményét. Ugyanakkor szemében a tudatos én, az „értelem” – történetileg adott sajátos használata következtében – másodlagossá, kiegészítő-ellenőrző szerepűvé redukálódik. Ez figyelemre méltó gondolkodástörténeti fejlemény a magyar irodalomban. Nem azért, mert ez a redukció megtörténik Kosztolányi gondolkodásában – ez voltaképpen csak a nietzschei és freudi tézisek átvétele és alkalmazása. Az újdonság, a lényeges elem az, hogy elfogadva a redukció tényét, az emberi lény szabadságának egyetlen lehetőségét immár maga is csak az „ősvalami” lehetőségig szabad áramlásában, kifejezhetőségében látta. Am az ősvalaminek ez az én rovására való fölértékelése nem hatálytalanította azt a tapasztalatát, hogy az ősvalamiben magában is benne rejlik az önrombolás, sőt a halál lehetősége. Sőt, mint novellái mutatják, a történetileg adott körülmények között, a konkrét viszonyok által alakítva ez az ősvalami is sajátos transzformációkon keresztül juthat csak fölszínre. A szabadság (élménye) és a halál így szorosan összekapcsolódik, s a tudatos én ebben a folyamatban legfőljebb csak utóvédharcot folytathat. Az értelemmel átlátható s tudatosan alakítható világ pedig csak kényszerek rendszereként értelmezhető, a szabadság e kényszereken kívül vagy túl, de mindenképpen valahol máshol van.

A Kosztolányi-novellák tekintélyes hányada voltaképpen az ősvalami áramlása során egyedileg létrejövő tudati transzformációk (s következményeik) rajza, a lehetőségek hipotetikus – fikcionális keretekben történő – kipróbálása. Gondolatkísérletek, a prózafikció formájában és kereteiben. A novellák ilyen nézőpontú egységes elemzése, meggyőződéses, nagy és tanulságos anyaggal szolgál majd az érdeklődőknek. S a Kosztolányi egyéni kreativitása nyomán fölismerhetővé váló, az én-integritás megbomlását dokumentáló gondolatalakzatok teljes rendszere is majd csak akkor válik igazán érzékelhetővé, megmutatva a prózapoetikai megoldások lelki-gondolati bázisát.

Az persze, már az eddig mondottak alapján is nyilvánvaló, hogy Kosztolányi beállítódása belekapcsolódik egy nagy gondolkodástörténeti vonulatba, s azt viszi tovább, amit Nietzsche elkezdett s Freud folytatott. Saját világa nyelvi megkonstruálásához, persze, szüksége volt a saját tapasztalatokra, gondolkodása dinamikáját ez az egyéni életút során megképződő „saját tapasztalat” szolgáltatta. De hogy ezek a tapasztalatai milyen konkrét gondolkodástörténeti alakzatokká álltak össze, azt az elődök által létrehozott, s számára orientáló gondolati sémákként szolgáló korábbi alakzatok határozták meg. Az én-integritás megbomlásának Kosztolányi adta leírásai tehát semmiképpen nem valamiféle – társadalomban érvényesülő – „természettörvény” öntudatra jutásaként értelmezendők, még ha ennek látszatát a pszichoanalízis tudományként való elismerése mintegy meg is teremtette. Alakzatainak rendszere a személyes (kor)tapasztalatok és az előzetes gondolkodástörténeti hagyomány nyelvileg realizálódó összjátékának eredménye, amelyet újabb, eltérő természetű tapasztalatok, ha megképződnek, bármikor érvényteleníthetnek.

Vagy, ha folytatódik a trend, ismételten igazolhatnak, megerősíthetnek, megrögzíthetnek.



## IRODALOM

- FREUD, SIGMUND 1937  
*Az ősválami és az én.* Ford. Hollós István és Dukes Géza. Bp.
- GARNIER, JEAN 1998  
*A filozófia státusza Nietzsche és Freud szerint.* Kalligram, 3.sz. 55–66.
- GERHARDT, VOLKER 1998  
*Friedrich Nietzsche.* Debrecen
- GRODDECK, GEORG 1923  
*Das Buch vom Es. Psychoanalytischen Briefe an eine Freundin.*
- HARMAT PÁL 1994  
*Freud, Ferenczi és a magyarországi pszichoanalízis. A budapesti mélylélektani iskola története, 1908–1993. 2. kiad. Bp.*
- HARMAT PÁL 1993  
*A sekélység és a mélység. Kosztolányi és a pszichoanalízis.* Orpheus, 2–3.sz. 25–40.
- KISS FERENC 1962  
*A beérkezés küszöbén. Babits, Juhász és Kosztolányi ifjúkori barátsága.* Bp.
- KOSZTOLÁNYI DEZSŐ 1918  
*Káin.* Novellák. Bp.
- KOSZTOLÁNYI DEZSŐ 1919  
*Csáth Géza betegségéről és haláláról.* Nyugat, II. 1105–1109.
- KOSZTOLÁNYI DEZSŐ 1981  
*Hét kövér esztendő.* Novellák. Sajtó alá rend. Réz Pál. Bp.
- KOSZTOLÁNYI DEZSŐ 1993  
*Összes versei.* Sajtó alá rend. Réz Pál. Bp.
- KOSZTOLÁNYI DEZSŐNÉ 1990  
*Kosztolányi Dezső.* Bp.
- KÖCHLER, JOACHIM 1998  
*Freud utóvédharca.* Kalligram, 3.sz. 67–74.
- LAPLANCHE, J.-PONTALIS, J.-B. 1994  
*A pszichoanalízis szótára.* Bp.
- LENGYEL ANDRÁS 1998  
*„...csillogó felületek gyöngyhalásza”. Kosztolányi Dezső nietzschei „vázgondolatai”. Forrás, 9. sz. 45–69.*
- MÁRKUS GYÖRGY 1998  
*Ideológiafogalmak Marx munkásságában.* In: M.Gy.: *Metafizika – mi végre?* Bp. 219–258.
- NÉMETH G. BÉLA 1987  
*Szerep, játék, föltételeesség. Kosztolányi fölfogásának néhány eleme.* In: *A rejtőző Kosztolányi.* Szerk. Mész Lászlóné. Bp. 16–27.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH 1908  
*Im-igyen szól a Zarathustra.* Ford. Wildner Ödön. Bp. (Reprint is)
- NYÉL  
*Kosztolányi Dezső: Nyelv és lélek.* Sajtó alá rend. Réz Pál. Bp.–Újvidék, 1990.
- SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY 1998  
*Irodalmi kánonok.* Debrecen.
- TAMÁS FERENC 1998  
*Kosztolányi Dezső: Ilonka.* A Tiszatáj diákmelléklete, 53. sz., május, 1–12.