

Krassóy Ákos

Esemény és regény

Irodalom és filozófia kapcsolatát általában problematikusnak szokás tekinteni. Filozófiai, illetve irodalomelméleti hagyománytól függően lehet a két beszédmód különbségeiről és hasonlóságairól szólni, mégis nehéz igazán megnyugtató választ adni a felmerülő problémákra. Irodalom és filozófia kapcsolatát lehet szembenállásként jellemezni, de aligha tagadható nyilvánvaló rokonságuk sem. Továbbá amikor olyan és ahhoz hasonló kérdésekre keressük a választ, mint „hogyan *hat* a filozófia az irodalomra – elszegényíti vagy gazdagítja azt?”, „hogyan *hat* az irodalom a filozófiára: lehet-e több mint „példatár”?”, mintha a körbeforgás veszélye sem lenne elhanyagolható: az irodalmat próbáljuk a filozófiából, illetve a filozófiát az irodalomból oda-vissza definiálni. Létezne egy közös hang, amelyen mindketten beszélnek? Létezne egy perspektíva, amelyből szemlélve a vizsgálódó komolyan fel tudná mérni a különbségüket anélkül, hogy az egyiknek kedvezne? Első látásra úgy tűnhet, mintha ebben az összehasonlításban az irodalomnak lenne több veszténivalója, de a sokak által posztmodern állapotnak nevezett korban éppen ellenkezőleg, a filozófia elirodalmiasodásáról is sokat lehet hallani (Habermas). Mindazonáltal, az ilyen „zavarkeltésen” túl is nyugodtan használjuk ezeket a cédulákat az általuk jelölt megkülönböztetéssel együtt, és ez korántsem csak az angolszász tradícióra érvényes, a látszólag egyértelműbb *fiction versus non-fiction* megkülönböztetésre.

Akkor, amikor a határvidékek kérdése nem igazán tisztázott, meglehetősen egyszerűbb és jóval biztonságosabb dolog – a további vizsályt, „árokásást” elkerülendő – a közös célokra, feladatokra koncentrálni. Ahogyan a konferencia szervezői is mondják (az irodalomelmélet és a filozófia közös témái kapcsán): jó pár olyan fogalmat találhatunk, amelyek mind a filozófus, mind az irodalmár munkájának tárgyát képezik, „ám a filozófus és az irodalmár kategóriaválasztását más és más szempontok határozzák meg”. Kétségteljesen a különbség a filozófia és a *regény* relációjában árnyaltabbnak tűnik; legyen az a regénynek egy hegeli vagy akár egy demokratikus rortianus-rabelaisianus koncepciója, kiderül, hogy a műfaj kommunikatív lehetőségei hihetetlenül tágak – igen-csak komoly kihívást támasztanak a filozófiával szemben.

A FENOMENOLÓGIAI KAPCSOLAT?

Ha idealizálni akarja az ember a képet, akkor akár azt is mondhatnánk, hogy egyfelől *ott vannak az írók*, akik a szokásos ellenkezésem túl némiképp pozitívan reflektálnak a két beszédforma közösségére. Milan Kundera is arra a következtetésre jut a *Regény művészetében*, hogy egy „nagy dialógus” kezdődött meg a regény és a filozófia közt (KUNDERA 1985/2003, 167). Akár ebből az egy idézetből is levonható lenne a tanulság: Kundera íróként – mégpedig köztudottan az esszéizálás, a két forma ötvözésének híve-

ként – szívesen hangoztatja a próza és filozófia intellektuális azonosságát, azt, hogy a regény művészete képes kvázi a filozófia kelléktárát igénybe véve a filozófia nyomába eredni. Ám ugyanakkor azt is mondja, hogy a regény megőrzi a saját egyediségét, megmarad regénynek, nem vált át regényből filozófiává, hanem dialógust nyit meg a filozófiával. Ez egy kritikai hangoktól nem mentes méltatása a másik közvetítésformának (*Vermittlungsweise*, hogy egy hegeli fogalmat használjunk), úgy, hogy ugyanakkor itt korántsem „kölcsönvétele” van szó, hanem éppenséggel olyan közös bázisról, amely eredendően összeköti a regényt a filozófiával. Kundera azért méltatja a filozófiát, mert a regény alapvetően filozofikus, de *mégsem* azonos a filozófiával. Mégis hogyan képzeli el ezt pontosan Kundera?

A képlet meglehetősen egyszerű. Kunderára egyfelől egy *nyíltságos teóriaellenesség* jellemző. Azt mondja:

„A regény bölcsessége nem azonos a filozófia bölcsességével. A regény nem az elmélet, hanem a humor szelleméből született. Európa egyik nagy kudarca, hogy sosem értette meg a legeurópaibb művészetet – a regényt; sem a szellemét, sem roppant ismereteit és felfedezéseit, sem történetének autonómiáját nem értette meg. Az istenek nevetése által inspirált művészet semmivel sem tartozik az ideológiai bizonyosságoknak, hanem perel velük. [...] A XVIII. század nem csak Rousseau, Voltaire, és Holbach százada, hanem (és talán mindenekelőtt!) Fielding, Sterne, Goethe, Laclos százada is.” (KUNDERA 1985/2003, 166.)

Világos, a regény itt a rideg racionalizmus ellenpontja; implicit humorosságánál fogva nincs mit kezdenie pusztán teoretikus, ideológiai konstrukciókkal, beazonosításokkal. Ebben még talán semmi új sem rejlene. A dolog ott válik érdekessé, amikor kiderül, az antiteoretikus álláspont nem *en block* filozófiaellenességet takar. Meglehet, itt mutatkozik meg az a közös hang, amely mindkét formára jellemző; ebben a váltásban jöhet felszínre a közösség a filozófiával, vagy pontosabban szólva: *a filozofálás egy fajtájával, meghatározó attitűdjével*. Kundera a két forma közösségét a fenomenológiával kapcsolatban gondolja el; a regény törekvéseit a fenomenológiai mozgalommal rokonítja, Husserl és Heidegger munkásságával.

Teszi ezt azért, mert az irodalomban és a fenomenológiai filozófiában közös a kritikai mozzanat: a regény nagyban hasonlít a fenomenológiára, amely, Husserl kései művének meghatározó tézise szerint, a hivatásukat kiteljesíteni nem tudó tudományok válsághelyzetére adott válaszként fogható fel. Kundera Husserl 1935-ös bécsi és prágai előadásaira utal, és azt állítja, hogy van valami a regényben, amely, akárcsak a fenomenológiai látásmódban, nem állhatja „az európai tudományok egyoldalúságá(t), amelyek a világot a technika és a matematika pusztá vizsgálati tárgyává zsugorították” (KUNDERA 1985/2003, 11). Ezen elmélet szerint a regényt lehetséges a mindent átható eltárgyasításra adott feleletként olvasni, a *Lebenswelt*et meghódító tudományos eredmény vagy – a kategóriák kissé keverednek itt – a létfelejtés ellenlábasaként kezelni, amely a modernitás kezdete óta úgy fogta fel a saját ténykedését, mint missziós tevékenységet, hogy a tudományos és szellemi téren megvédje magát a redukció fájdalmas következményeitől (KUNDERA 1985/2003, 25).

Ez pedig azért lehetséges, mert a regény úgy oldja fel a krízishelyzetet, hogy, Kundera szerint, képes *felfedni* a konkrét életvilágot. A regény megpróbál visszatérni

ahhoz, ami amúgy elveszik a tapasztalatból – és itt érezni a fundamentális ontológia dominanciáját: szerinte Cervantesszel egy olyan művészeti ág kezdődik, amely „nem más, mint [ennek] az elfelejtett létnek a vizsgálata” (KUNDERA 1985/2003, 12). Kundera hozzáteszi: „Valamennyi nagy egzisztenciális témát, amelyet Heidegger a *Lét és Idő*-ben elemez [...] a regény négy évszázada [...] feltárta, felmutatta, megvilágította. [...] A regény a maga módján és a maga logikájával sorra felfedezte a lét különböző vonatkozásait [...]” (KUNDERA 1985/2003, 13.) Kundera szorosan kötődik a heideggeri projekthez. Hangsúlyozza, hogy a lét nagy történetében sosem vehet a szemlélődő külsődleges perspektívát a dolgokra, mert az ember nem alany-tárgy relációban tekint a világra. A világ része az embernek, úgymond a dimenziója, és ahogyan a világ változik, úgy változik a lét mint világban-benne-lét is (KUNDERA 1985/2003, 43). A lét tematikáját alapvetően magából az élettapasztalatból kell felfedni. Világos tehát, hogy Kunderánál egy regény nem szociológiai, történelmi, vagy ideológiai elemzésre vállalkozik, hanem elsősorban a lét rejtélyét vizsgálja. Ez a tétel tükröződik az esztétikai számvetésében is: elevenné tenni egy regényalakot mindenekelőtt annyit jelent, mint egzisztenciális problematikájának mélyére hatolni (KUNDERA 1985/2003, 43). A regény költői elmélkedés a létről, amelyben az író kísérleti egókon keresztül vizsgálja a létezés fontosabb témáit (KUNDERA 1985/2003, 153).

Saját *ars poeticájának* lényegét aztán a regényirodalom egészére is kiterjeszti. A regény megismerési képességeiről szóló fejtegetés ideállá nővi ki magát, amikor Kundera arra a következtetésre jut, hogy az a regény, amely nem járul hozzá az életvilágról alkotott tudásunk bővítéséhez, nem elfogadható – és ennyiben *nem etikus*. Kundera számára nem csak saját regényeiben, hanem egyáltalán a regényben mint olyanban is a helyzetekben feltárulkozó lényegiségek kibontására esik a hangsúly. „A regényírók, amikor új és új emberi lehetőségeket tárnak fel, a lét térképét rajzolják meg.” (KUNDERA 1985/2003, 50.) Ezzel a regény nagy történetét írja meg, amelyek mindegyike különböző módon, különböző szemszögből, perspektívából térképezi fel a lét egy-egy szeletét. A regény krónikája a „meghívások” végeláthatatlan sorából áll. A példák magukért beszélnek – Kundera négyet emel ki a sok közül: a meghívást a játékra (Diderot-nál és Sterne-nél), az álmodásra (Kafka „hatalmas felfedezéseiben”), a meghívást a gondolkodásra (Musil és Broch azon törekvése kapcsán, hogy a regényt a legmagasabb szellemi szintézis rangjára emeljék) és a meghívást az időre (Proust és Fuentes, Aragon munkásságában) (KUNDERA 1985/2003, 23–24).

Itt pedig, a fenomenológiai látásmóddal való további párhuzamok végett nagyon fontos, hogy megértsük, mi a célja a szerzőnek. Kundera lépten-nyomon azt hangsúlyozza, hogy regényei – sajátos esszéizáló karakterük ellenére – alapvetően *nem lélektani, illetve filozófiai jellegűek*. Vajon hogyan értsük ezt?

Ami először is a lélektant, pszichológiát illeti: Kundera regényeinek a célja mindenekelőtt az, hogy megragadják a karakterek egzisztenciális problémájának lényegét – „egzisztenciális kód”-ját –, és ez a tétel valójában a pszichológiától való megkülönböztetésben nyeri el jelentését. Kundera bevallottan a musili hagyományt követi, amely felláztatja a regény művészi követelményrendszerét; megszegi az írónak az olvasóval való szerződését, miszerint a hősnek teljességgel önállóan kell lennie és az író gondolatainak el kell tűnnie az illúzió teljességért (KUNDERA 1985/2003, 41). A leírás hagyományos technikái nem különösebben érdeklik – nem foglalkozik részleteiben hősei külsejével, cselekedeteinek pszichológiájával. Kundera nem

győzi hangsúlyozni, hogy regényei alapján véve nem lélektani indíttatásúak.¹ Biztos benne, hogy a pszichologizálás a regényben nem vezet sehova, és ezért más vezérelve kell legyen a kutatásnak. Azt mondja:

„De az én keresése megint csak paradoxonokba torkollik: minél erősebb az ént megfigyelő mikroszkóp optikája, annál inkább kicsúszik markunból az én és annak egyedülvalósága: a lelket atomokká bontó joyce-i lencse alatt egyformák vagyunk valamennyien. Ám ha az én és annak minden mással összetéveszthetetlen jellege az ember belső életében sem ragadható meg, hol és hogyan ragadjuk meg?” (KUNDERA 1985/2003, 33.)

Bármi legyen is a megoldás, érdemes észben tartani, hogy az nem jelenti a lélektani kutatás mellőzését. Talán inkább azt lehetne mondani, hogy Kunderánál a lélek történéseinek feltárása távlati céllal nyer jelentőséget. Mintha azt sugallná, hogy áttételesen származik haszon a regényirodalomban kibontakozó kutatásból; Kundera szerint az én keresése mindig kielégítetlenséggel fog végződni, de a jelentős íróegyénségek, miután betekintenek az én belső életének mélységeibe, „tudatosan vagy öntudattalanul mégis új irányokba tájékozódhattak” (KUNDERA 1985/2003, 33). Ennyiben a regények kívül maradnak a lélektani regényen, de ezzel Kundera nem akarja megfosztani hőseit belső életüktől – regényei „más rejtélyeket, más kérdéseket vizsgálnak” (KUNDERA 1985/2003, 35). A lélektani perspektíva mint módszer fontos (a fejlődés csúcsa Proustnál és Joyce-nál található), de önmagában nem lehet cél. Végeredményben minden regény „az én titkát kutatja” (KUNDERA 1985/2003, 31) – és úgy tűnik, ezt a kijelentést kevésbé lélektani, mint inkább megismerésbeli értelemben kell venni: egyfajta kognitív eredményről van szó (KUNDERA 1985/2003, 33). A fenti kérdésre – „vajon hogyan ragadható meg az *én* nem lélektani módon?” – adott válasz világos Kundera számára: az én helyzeteinek lényegének a megértésével.

Ez a kétélű viszony pedig jól tükrözi a transzcendentális fenomenológiának a pszichológiához fűződő ambivalens viszonyát, amelyet radikális anti-pszichologizmusként szokás jellemezni. Amint azt Rudolf Bernet mondja az *Ideen* programját vázlatosan összefoglalva: a fenomenológiába történő bevezetésnek három sarkalatos pontra kell a hangsúlyt fektetnie: az intencionalitás-gondolat tisztázásán és a fenomenológiának a tudás problémájához való hozzájárulásán túl mindenekelőtt azt kell kidomborítania, hogy miben tud mást nyújtani a pszichológiához képest. Kétségtelen, egy radikálisan új kérdezésmód kiépítéséhez a korban elengedhetetlen volt felmutatni az uralkodó pszichologisztikus megközelítéssel szemben a tudati folyamatok sajátosan fenomenologikus elemzésének lehetőségét a fenomenológiai és eidetikus redukcióban.² Eduard Marbach szerint Husserl célja abban állt a fenomenológiai redukció bevezetésével, hogy ellehetetlenítse azokat a szándékokat, amelyek a tudatot egyfajta eldologítással, naturalizációval próbálták meg a kutatás tárgyává tenni ahelyett, hogy azt saját lényegiségében (*Eigenwesentlichkeit*) – „egyedülvaló-

¹ A kötetben szereplő, Christian Salamon által készített első interjú pontosan ennek a problémának a tárgyalásával kezdődik – Kundera ajánlására: „C. S.: Beszélgetésünket szeretném regényei esztétikájának szentelni. Mivel kezdjük? M. K.: Annak megállapításával, hogy regényeim nem lélektani regények. Pontosabban túl vannak annak a regénynek az esztétikáján, melyet általában lélektani regénynek neveznek.” (KUNDERA 1985/2003, 31.)

² Szóbeli megjegyzés.

ságában”, mondhatnánk mi, Kunderával szólva – akarták volna megragadni (BERNET–MARBACH–KERN 1993, 62).

Mindazonáltal ez korántsem ilyen egyszerű; a pszichológia később nagyobb megbecsülésben részesül Husserlnél. Az 1920-as évek során és a *Válság*-könyvben is Husserl metodológiailag gondolta végig a pszichológia és a fenomenológia viszonyát, és a transzcendentál-fenomenológiai redukcióhoz a pszichológiától a transzcendentális filozófiához vezető ösvényen át érkezett el. Itt már a pszichológia megkülönböztetett figyelmet kapott a transzcendentális problémakör megvilágításában: ez ügyben elég csak a *Válság* harmadik fejezetére gondolnunk, amely a transzcendentális probléma tisztázásáról és a pszichológia ebben játszott szerepéről szól. Persze ez a fajta pszichológia nem azonos a kortársai által művelt pozitív-tudományos kísérleti pszichológiával, amely a pszichét mint természetbeli, a test oksági összefüggéseibe illeszkedő eseményt tárgyalta. A Husserl által érdekesnek tartott pszichológiát olyan tiszta, leíró, fenomenológiai vagy intencionális pszichológiaként lehetne jellemezni, amely azt tematizálja, ami lényegileg tartozik hozzá a pszichikai léthez (BERNET–MARBACH–KERN 1993, 72–73). Az út, amely a tiszta pszichológiától a transzcendentális beállítódáshoz vezet, Husserl szerint egyfajta propedeutikát nyújt a vizsgálódó számára: egész pontosan a pszichikum lényegiségeire irányuló reflexió lesz az attitűd, amelyet a transzcendentál-fenomenológiai beállítódásban fel kell venni (BERNET–MARBACH–KERN 1993, 74–75). A Kundera által is megidézett mű egy helye szerint, „meglepve látjuk, hogy pusztán a lélek sajátos lényegét szóhoz juttató leíró pszichológia eszméjének hatására szükségképpen bekövetkezik a fenomenológiai-pszichológiai epoché és redukció transzcendentálisba való átcsapása” (HUSSERL 1936/1998, 312). Ennyiben tehát Husserl új értelmet ad a pszichológiának. A modern pszichológia, amely a brit empirizmus nyomain jött létre, Husserl szerint elbukott, hiszen pontosan azzal nem foglalkozott, ami feladatát mint univerzális tudományét valójában meghatározta. Ezzel azt akarja mondani, hogy normális esetben ha a pszichológia tiszta és konzisztens módon akarta volna véghez vinni a küldetését, szükségszerűen a transzcendentális szubjektivitás tudományához jutott volna el és egy univerzális transzcendentális tudományba váltott volna át (BERNET–MARBACH–KERN 1993, 74–75).

Ami pedig a kunderai regény esetleges filozófiai jellegét illeti, a szerző többször is hangsúlyozza, hogy az egzisztenciális kód nem absztrakt módon kerül kifejtésre, hanem folyamatosan tárul fel a cselekmény és a helyzetek során (KUNDERA 1985/2003, 37–38). Az adott témát (amely az egzisztenciális kérdésfelvetést hordozza) *in concreto* dolgozza ki. A kunderai regény pár témaszóra épül, amelyeket az író folyamatosan elemez, majd meghatároz, azért, hogy a lét kategóriáivá alakítsa át őket. Ezekre mint egyfajta pillérekre épül a regény. (KUNDERA 1985/2003, 91–92.)

„Amikor a *A lét elviselhetetlen könnyűségét* írtam, rádöbentem, hogy minden hősöm jelkódja néhány kulcsszóból áll: Terezáé: test, lélek, szédülés, gyöngesség, idill mennyország, Tomašé: könnyűség, súlyosság. *A meg nem értett szavak* című fejezetben úgy vizsgálom Franz és Sabina egzisztenciális kódját, hogy elemzek néhány szót: nő, hűség, árulás, zene, sötét, fény, felvonulás, szépség, haza, temető, erő. Mindegyik szónak más az értelme a másik ember egzisztenciális kódjában.” (KUNDERA 1985/2003, 37.)

Úgy tűnik, ez közelebb visz minket a kunderai regény egy alapvető problémájának megértéséhez: a szerző művészetével szemben gyakorta fogalmazzák meg azt az ellenvetést, hogy a cselekményre és az azt átszövő – néhol igencsak terjedelmes – esszéizáló részekre épülő szöveg egyszerűen nem működik. A regény elmélkedő kérdezőként való felfogása esztétikai problémákat kreál; Kundera Broch és Musil nyomán úgynevezett *kitérőkkel* terheli túl a formát, és ez veszélyezteteti a regény művészi-tematikai megjelenését. A kérdés az, hogy az elvont gondolatnak ez a fajta színrevitele milyen mértékben kezelendő filozófiai jellegű megmozdulásként és hogyan integrálható egy regénypoétikába. A Kundera által is képviselt tradíció ugyanis pontosan azt hangsúlyozza, hogy nagyon is szükség van az „elméleti” szálra, amely a regény cselekményébe való beiktatásakor amúgy is elveszti elméleti jellegét, és ráadásul többet enged megérteni a karakterek alaphelyzetéből. Kundera – a gyanúsítgatásokra válaszul – visszatámad. Mintha azt mondaná: vajon a regény nem a megismerésre hivatott-e, és ha igen, az időnkénti elméleti injekció nem motiválja-e a cselekményt és nem emeli-e ezzel a szöveg intellektuális/esztétikai rangját? A regényforma alapvető szabadsága (legalábbis Kundera tézise szerint) nem tiltja, hogy a szerző olykor magához ragadja a szót és meglátásai közreadásával feszebbé tegye a kibontakozó cselekményt. Márpedig Kundera valami ilyesmit állít: *A lét elviselhetetlen könnyűsége* például az örök visszatérés gondolatával indul, és szerte ezzel közvetlenül sikerül exponálnia a főhős, Tomáš problémáját, amivel pedig áttételesen visszarendel minket ahhoz a kérdéshez, hogy ugyan mi is lehet az úgynevezett lélektani regényen „túl” (KUNDERA 1985/2003, 37).

Azt gondolom, hogy a titok az elmélet és a konkrét partikuláris helyzetek, példák közti viszonyban rejlik, és itt újabb kapcsolódási pontot találhatunk a fenomenológiai gondolatához. Végképp is Kundera egyfajta kísérletről beszél (a regény címszavas definíciója szerint nem más, mint olyan forma, amelyben az író kísérleti egókon keresztül vizsgálja a létezés néhány nagy témáját [KUNDERA 1985/2003, 153]), minek kapcsán látható, hogy a kunderai regény tulajdonképpen olyan *gondolatkísérletként* (Ricoeur) jellemezhető, amely az elméleti részeknek a példákhoz fűződő kapcsolatában gondol végig egy problémát. Egyfelől, amint láttuk, az elmélet van a példáért, amennyiben az a célja, hogy kibontsa a karakter problémáját és minél többet fedjen fel annak létéből a szemlélő számára; másfelől pedig a példa az elméletért: ahogy Kundera mondja, azért kell kitalálnia kísérleti én-eket, hogy megértse a kategóriáit (KUNDERA 1985/2003, 39). A témaszavak („nő, hűség, árulás stb.”) folyamatos meghatározása és variálgatása végül is elvezet a belátáshoz a hős egzisztenciális kódját illetően. Az értelem a „történetben és a történet által” mutatkozik meg (KUNDERA 1985/2003, 91). És itt nem csak az egyes, partikuláris helyzetek elemzéséről, kibontásáról van szó; Kundera bevallása szerint az egész regény egyetlen hosszú kérdést hivatott megválaszolni.³ A regény mint elmélkedő kérdés az *Élet máshol van* esetében például azt jelenti, hogy Kundera számos kérdés megválaszolását tűzi ki célul magának a költői mesterség lényegét illetően (úgy mint: mi a lírai magatartás?, mi az ifjúság mint lírai kor?, mi az értelme a hármasságnak: líraiság-forradalom-ifjúság? etc.); az író ezután egy hipotézissel kezd neki a munkának, egy meghatározásból indul ki (mint például „a költő olyan fiatalember, akit anyja arra ösztönöz, hogy megmutassa magát a világnak, amelybe képtelen belekerülni” kijelentés formájában), amelyet aztán a helyzeteken

³ Elég csak könyvei beszédes címeire gondolni, melyek mind egyfajta „szubsztantív” jellegű témával foglalkoznak. (*Azonosság, Halhatatlanság, Lassúság, Az élet elviselhetetlen könnyűsége, Nemtudás.*)

keresztül, azokat különböző szögből megtekintve, ide-oda *forogva* bont ki. A kiinduló gondolat a példák nyomán ölt formát és indul el valamiféle következtetés irányába. (KUNDERA 1985/2003, 39–40.) Úgy is fogalmazhatnánk, hogy ezzel a módszerrel a lényegi a példák során, a példából jön a felszínre – és ez a meglátás valószínűleg minden regényre vonatkozatható, nem csak a Kunderáéra, amely bevallottan többet enged meg a teoretikus hangnak. Még a legpontosabb fotografiai realizmussal megalkotott regény is valamelyest a partikuláris helyzetekben feltáruuló lényegi felé veszi útját, másként nem lenne lehetséges az olvasás – és másként nem adhatnánk választ az „ugyan miről is szól ez a könyv?” kérdésre.

A kérdés persze az, hogy vajon hogyan jön létre valamiféle kiterjedt jelentés az olvasás során; fenomenológiai nyelven szólva: a példák milyen módon vezetnek el egy invariánshoz a fantáziában. Ezzel a problémával Paul Ricoeur foglakozott részletesen; itt csak azt jelezném, hogy Kundera módszere, fenomenológiai motivációja folytán *direkt módon* hívja elő azt, amit Ricoeur is pedzeget Husserl kapcsán. Munkamódszerének sajátos jellege elvisz minket a husserli imaginatív variáció téziséhez, és ahhoz a kérdéshez, hogy az irodalmi tapasztalat miként járul hozzá ismereteinkhez. Írásmódjának sokak számára erőltetett, de mindenképpen igen őszinte jellege megelőlegzi Ricoeurnek az irodalomban feltáruuló lényegiségekről alkotott téziséjét: ahogy Ricoeur mondja, „a fikció a fenomenológiai idő és az ahhoz tartozó apóriák imaginatív variációinak kincses háza”.⁴ Kundera témája persze nem szükségszerűen csak az idő: a kunderai regény a lét más és más toposzainak az egyedi példákön keresztül való eidetikus meghatározására törekszik.

A pszichológiához való viszonyon túl tehát egy további párhuzam is rejlik regény és fenomenológia közt a példákknak a lényegihez való viszonyában. Mindkét műfaj a teória ellenlábasaként fejti ki tevékenységét, mégpedig úgy, hogy semelyikben sem lehetséges az elvont gondolkodás a példák biztosította belátás nélkül – az csak általuk és bennük tárulkozik ki. Ennyiben egyfajta rokonság mutatkozik a két vizsgálódásmód közt; Kundera módszerének egyik implicit belátása szerint ami újszerű és meghatározó a fenomenológiában, végeredményben az irodalomra is vonatkozatható. Kétségtelen, hogy a vonzerő, amelyet a fenomenológiai módszer művelőire kifejtett, nagyban köthető ahhoz a felszabadító meglepetéshez, hogy filozofálni mostantól úgymond egy gyufás skatulya kapcsán is lehet;⁵ a percepció elsőbbségének husserli tézise pedig bizonyos értelemben az irodalomban is tetten érhető. A kérdés persze az, hogy pontosan hogyan.

Ami a husserli eidetikus leírást illeti, annak kapcsán, akárcsak az irodalomban, a fantázia szerepe hangsúlyos. Ahhoz, hogy egy fenomén lényegét megragadhassuk, a tapasztalt tárgyat különböző variációban kell létrehozni. A *Karteziánus elmékedések* egyik helye szerint például az asztalt *mint olyan* esetében annak észlelését alakítjuk át; tetszés szerint szabadon változtathatjuk alakját, színét, arra törekedve, hogy csak az észlelési megjelenést tartsuk meg ugyanannak. Ily módon nem csak a lehetséges észlelések skáláját kapjuk meg, hanem az egyes észlelésekben kibontakozó azonosat is. Azzal, hogy az észlelés faktumát tiszta lehetőséggé változtatjuk át és a lehetőségek körét áthelyezzük a fantázia szabad elgondolhatóságába, egy intuitíve megpillantott eidosz áll elő, amelyet semmilyen faktum nem határoz meg. „Az észlelésnek ezen a módon elnyert általános

⁴ „Fiction, I will say, is a treasure-trove of imaginative variations applied to the theme of phenomenological time and its aporias.” (RICOEUR 1990, 128.)

⁵ Sartre esetében nem gyufaskatulyáról, hanem az általa elfogyasztandó koktélról van szó. (Lásd BEAUVOIR 1980, 141.)

típusa, hogy úgy mondjuk, a levegőben lebeg, vagyis az abszolút mód tiszta elgondolhatóság körében.” (HUSSERL 1931/2000, 84–85.) Az ilyen módon a tárgy eidetikus univerzálisába történő belátás teszi lehetővé az összes elképzelhető partikuláris számára, hogy *a priori* felismerhető lehessen, mintegy a lényeg partikularizációja az amúgy pusztán a tárgy példáján alapuló tudatban. (BERNET–MARBACH–KERN 1993, 83.)

Természetesen ez a tézis ebben a formában még nem terjeszthető ki az irodalomra. A ricoeuri gondolat sem tesz egyenlőségjelet a fenomenológiai vizsgálódások és az irodalmi gondolat kísérletek közé, csak az alapgondolathoz – amely a partikulárisnak a lényegihez való viszonyáról szól – kapcsolódik. Ahogy Tengelyi László mondja, Ricoeur az irodalmi tapasztalást egyfajta lényegihez tartozó imaginatív variációnak tekinti, *de* az irodalomban ezek a variációk inkább mint egy *modell*hez viszonyulnak, amelytől el is térhetnek. Az irodalmi tapasztalás egyik meghatározó jellemzője, hogy ezek a tapasztalatok anélkül készítenek gondolkodásra, hogy egy meghatározott gondolatot keltenének bennünk. Tehát az irodalmi szövegben sokkal inkább az egyedi tapasztalatoknak az invariáns eidosztól való *eltérése*, mint az eidosz különböző formákban (*Gestalten*) való testetöltése és megvalósulása megy végbe.⁶

Kundera „munkahipotézise” tehát valamilyen formában közelít a fenomenológiai vizsgálódásokhoz, még ha nem is lesz azonos velük. Maga is elfogadja, hogy az irodalmi módszert, amely az emberi helyzetek lényegi vonásait kutatja, általánosságokban véve „fenomenológiaként” lehetne jellemezni, de íróként, mint mondja, nem engedhet meg magának ilyen tudományos jelzőket.⁷ (KUNDERA 1985/2003, 40.) Vagyis Kundera sem gondolja azt, hogy a regény kész fenomenológia. Szerénysége mindenképp dicséretes, hiszen az explicit megfeleltetéssel mindenképp több kellene a két forma hivatásbeli rokonságánál, arról nem is beszélve, hogy ez a megfeleltetés biztos nem tette jót a regénynek. A regény úgymond „szigorú” tudományként való felfogása semmiképpen sem érdeke az írónak, aki a saját eszközeivel próbálja meg feltárni a lét elfelejtett régióit.

Viszont a direkt utalások a két fenomenológus munkáira igen érdekes következtetésekre adnak lehetőséget. Például ha csak a heideggeri kapcsolatnál maradunk, bevonják a regényformát az egzisztenciál-analitikai kutatások körébe. Érdekes lenne elgondolkodni azon, hogy a narratíva ilyen jellegű használata milyen *Dasein* módozatokról tudósíthat – vajon a lét eddig ismeretlen szeleteinek irodalmi feltérképezése jelenthet-e mégis valamiféle tudományos használatot. Kundera regényeiben és az általa preferált regényekben – a regény úgy nevezett „második félidejében” – egyaránt nagyon erős a törekvés a megértésre; a regény elmélkedő kérdezősként való felfogása (KUNDERA 1985/2003, 39) nem véletlenül kelti a tudásorientált irodalom benyomását. Egyáltalán nem elképzelhetetlen – egyfajta szigorúan tudományos rang helyett – humán tudományos használatot tulajdonítani a regénynek. Kundera üzenete szerint meglehet, hogy

⁶ Itt a „Zeitphänomenologie und Zeitroman” című előadásra utalok, amely a Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung *Geschichte und Geschichten in der Phänomenologie* című konferenciáján hangzott el (Freiburg, 29. 09. 2000, 3.). Az eredeti német változat egy A. Haardt által szerkesztett kötetben fog megjelenni (<http://www.verwaltung.uni-wuppertal.de/forschung/2005/FbA/Tengelyi01.htm>). Magyarul: TENGYELI, 2007.

⁷ A fenomenológiai címkére reflektálva a következőt mondja: „A jelző nem rossz, de használatát nem engedem meg magamnak. Rettegek a professzoroktól, akiknek szemében a művészet nem egyéb, mint filozófiai és elméleti áramlatok mellékterméke. A regény előbb fedezte fel a tudatalattit, mint Freud, előbb az osztályharcot, mint Marx, előbb művelte a fenomenológiát (az emberi helyzetek lényegének kutatását), mint a fenomenológusok. Milyen pazar »fenomenológiai leírásokat« olvashatunk Proustnál, aki egyetlen fenomenológust sem olvasott!” (KUNDERA 1985/2003, 40.)

olyan gyakorlatként kell kezelni az irodalmat, amely ha nem is definitív, de ontológiai értelemben mindenképpen hasznosítható tudást közöl az olvasóval.

Ezt a feltételezést erősítheti meg a Husserl tudományfilozófiai művével való kapcsolat is, amely direkt módon előlegzi meg a regény kvázi-tudományosságára vonatkozó tézist. Kundera a tudományok általános kudarca miatt kapcsolódik a fenomenológiai projekthez és hozza szóba a regényt – viszont látnunk kell, hogy akad egy fontos különbség is Husserlhez képest, miszerint Kundera nem tekint olyan elítélőleg a modernitás projektumára, mint a német filozófus. Szerinte a modern idők nem csak a tudományos fejlődéssel szükségszerűen együtt járó hanyatlásról szólnak (amelyet aztán az emberiség funkcionáriusai öneszmélésükben végre kiküszöbölnek), hiszen a kor kezdetétől fogva jelen van ez a szemléletmód. Ugyanaz a kor, amely teret enged az életvilág meghódításának, létrehozza a regényt mint művészeti ágat, és ez a műfaj már párhuzamosan a tudományok fejlődésével, a fenomenológia megszületése előtt munkálkodik a hibák kiigazításán. Kundera emlékeztet rá: amíg a filozófia és a tudományok meglepedeztek az ember létéről, már élt és létezett a regény, amely a keletkezett űrt volt *avant la lettre* hivatott betölteni. Rámutat, a regény „állandó, hűséges kísérője” volt az embernek a modernitás kezdete óta, és ennyiben tovább megy, mint Husserl. Szerinte a tudományokkal ellentétben a regény úgy tudott bánni a megismerés szenvedélyével, hogy ne térjen el az eredeti célkitűzéstől: képes volt az életvilágra fényt vetíteni. (KUNDERA 1985/2003, 13.) Akár azt is mondhatnánk, hogy az emberiség funkcionáriusai a vártnál korábban léptek színre, mégpedig az irodalom területén, és ennyiben a regény fejlődése direkt tudománytörténeti jelentőséggel bír.

Igaza van-e Kunderának, amikor ezt állítja? Ugyanarról az életvilágról beszél Husserl és Kundera? Vajon a husserli projekt, miszerint a tudományokat megelőző érvényesítések revidálásával a tudományok végre beteljesíthetik küldetésüket, azonos-e a Kunderaéval, amely a regényt az életvilághoz fűző szoros kapcsolatról szól, és magán viseli a heideggeri fundamentál-ontológia jegyeit is? Ugyan milyen értelemben tételezhető fel rokonság a kései Husserl tudománykritikája és a Heideggeri filozófia-kritika közt?

Nos, meglehet, itt érhető tetten az esszéista szükségszerű – és éppen ezért nem annyira fájdalmas – tévedéseinek egyike. Természetesen a direkt párhuzam nehezen áll meg: habár Husserl kései gondolkodása több ponton (pl. az interszubsztitívitás, genetikus szemléletmód, történetiség területén) előrelépésként értékelhető, és a heideggeri gondolkodással bizonyos értelemben azonos irányba mutat, azért a két projekt indítatását tekintve igencsak különböző. A *Válság* szövegén átsütő – az emberiség funkcionáriusairól és egy új tartományról, végtelen birodalomról szóló – humanista ethosz nehezen azonosítható a filozófiatörténet destrukciójával Heideggernél, amely befedtségüktől próbálja megtisztítani a lét fenomenáit. Minden azon múlik, hogy hogyan olvassuk Husserlnek az európai tudományok válságára adott válaszát. A husserli vizsgálódásoknak, ha van is némi hermeneutikai jellege, és Husserl az életvilág természetes horizontjának feltárásában (a fizikai világgal egy sajátos kölcsönhatásban álló testi és érzéki aspektusok hangsúlyozásával) lételméleti zöngéket is megpendít, attól még igen nagy a távolság a heideggeri projekttől. Husserl a tudomány előtti *létérvényességek* újrafelfedezéséről beszél, de ezt alapvetően természettudományos és nem egzisztenciális-ontológiai célzattal teszi. A *Válság* is valamiféle „felejtés” orvoslására tett erőfeszítésekről szól, de Husserlnél ezt inkább episztemológiai értelemben kell venni. Husserl kutatásai kétségkívül igen szorosan kötődnek a humán tudományos vizsgálódásokhoz – ezt a párhuzamot lovagolja meg Kundera –, viszont megőrzik

sajátosan tudománykritikai irányukat. Kundera műve kétirányú utalásában (Husserl és Heidegger művére) Husserl gondolkodásának igencsak halovány aspektusát teljesíti ki: a galileánus tudomány idealitásától mentes életvilág, a természetes beállítódás „életproblémái” helyére az ittlét fundamentális analízise kerül. Tehát kétségkívül elgondolkoztató, ahogyan Kundera a regény célpontjait jellemezve egyenlőségjelet tesz az életvilág felfedése és a létfelejtés ellehetetlenítése közé. Persze elképzelhető lenne, hogy Kundera szerint a regény nemcsak az egzisztenciális kategóriákat, hanem a tudomány alapjául szolgáló létérvényességeket is feltárja; erre azonban saját írói módszerét, egzisztencializáló nyelvezetét tekintve, valljuk be, nem sok az esély. Hitvallását tekintve egyértelmű: ha valamire, akkor regényművészetének humán tudományos használatára utal. Nagyon úgy tűnik, hogy Kundera heideggeriánus szemüvegen keresztül olvassa a husserli életvilág-elemzést – talán nem teljesen jogtalanul –, de éppen ezért mintha valami veszendőbe menne Husserl gondolataiból.

Összességében mindazonáltal nem túlzás azt állítani, hogy a fenomenológiai látásmód képes összehozni egymással regényt és irodalmat. Habár igencsak különböző metódusokat követnek, azért osztoznak a látás és az újra-leírás adományában; megfelelő módszerekkel képesek észrevenni és visszaadni a tapasztalat-összefüggésben végbementeket. Kétségkívül van valami közös egy perspektívákban és hangokban gazdag narratíva és egy éles fenomenológiai tanulmány közt, ha ugyanarról a témáról szólnak. Egy erős optikájú irodalmi szöveg és egy, az optikával foglalkozó filozófiai szöveg közt sok hasonlóság adódhat. Közös eidetikus beállítottságuknak köszönhetően a kvázi-fenomenologikus regény és a fenomenológiai filozófia képezik a kivételt a tudományos redukció buktatóival szemben, annyiban, hogy mindketten képesek visszatérni a lét alapvető dimenzióhoz és feltárni azokat.

ESEMÉNY – AZ ÚJ KAPCSOLAT?

Hacsak nem élünk a két műfaj tudományos kvalitásaival szemben továbbra is gyanúperrel. Hiszen kérdés, mit értünk itt a léttapasztalat felfedésén, felfedezésén – regényben és filozófiában. Kérdéses, mit értünk egészen pontosan azon, hogy a regény és a fenomenológia nem esik bele a kartéziánus tudományeszmény hibáiba. Vajon képesek ezek ketten teljességében visszaadni azt, ami a tapasztalatban végbemegy? Egyáltalán mihez kell itt visszamenni a vizsgálódás során? Milyen formában jelenik meg a tudás?

A tapasztalatok sok esetben nem többek és nem kevesebbek, mint élmények: nehéz megfogni őket, pillanatok alatt elillanhatnak a tudat „hérakleitoszi folyamában”, vagy az irodalmi/filozófiai reflexió hatására egészen más arcukat mutathatják a reprodukció során. Mit jelent a megjelenőt észrevenni és visszaadni, látni és újra-leírni itt és ott? A felfedésnek értelemszerűen azt kell jelentenie a szokványos tudományosság-gal szemben, hogy a vizsgálódás – legyen az filozófia vagy irodalom – úgy képes banni a tapasztalat-összefüggéssel annak eredetéhez való visszatérésben, hogy közben nem esik bántódása – nem dologítja el, a tematizáció nem türemkedik bele a *tapasztalat* rekollekciójába, és ehhez hasonló. Anélkül kell tudni visszaadni, hogy az objektivitás, a megformáltság, a lekerekítettség látszatát kölcsönözné a tapasztalatnak. Ha úgy tetszik: semmilyen értelemben sem produkálhatja a tapasztalatot, hanem szó szerint fel kell fednie azt.

Ami a fenomenológiai tematizációhoz fűződő kételyeket illeti, nem kell messze mennünk, hiszen a fent említett *Lebenswelt* gondolat teljes mértékben ide tartozik. A *Válság*-könyvben Husserl azon felfedezéséből ered a természetes élet tudomány előtti feltárására való igény, hogy a tudományosság az általános válság közepette nem az egyetlen, végső hozzáférésünk a világhoz. A teoretikus viszony másodlagosként tűnik fel egy Husserl szerint sokkalta eredendőbb, eminens viszonyhoz képest: a tudomány csak saját alapjaival való szembenézésben szabadulhat meg egyoldalúságaitól (ULLMANN 2007, 11) – az idealizációs módszerben bizonyos fokig benne rejlő naivitásától. És ezt a tételt egészen sajátos értelemben kell venni: az életvilág megelőzi a praktikus és teoretikus viszony szétválását (uo).

Ennek szellemében a mű tudománytörténeti része után (29. §) Husserl elkezd részletesen foglalkozni az életvilág szerkezetével, annak, ahogy ő mondja, természetes horizontjával. Megmutatja például, hogy a tárgyakhoz, annak ellenére, hogy testek, mégsem csupán fizikai mivoltukban viszonyulunk. A jelenségek sokféleségének, amelyekben egy fizikai test mint azonos adódik, sajátos módon felelnek meg a hozzá tartozó kineztezések, „amelyekben megtörténhetőségükben kell fellépniük a megfelelő jelenségeknek ahhoz, hogy egyáltalán ennek a fizikai testnek a jelenségei lehessenek [...]” (HUSSERL 1936/1998, 140.) Az érzékiség, illetve a saját test énszerűen tevékeny működése (pl. emelés, hordás, lökés) lényegileg tartozik hozzá a fizikai adottság tapasztalásához, és ennyiben elsődleges is hozzá képest. A világ, hangsúlyozza, mindenekelőtt nem a tudomány által átörökített fogalmakban áll elő; vagy, jobban mondva, egy valamire való tudományban elengedhetetlen az ilyen előzetes érvényességekről szóló beszéd, amely aztán megalapozza az objektív tudományt. Kérdés persze, hogyan lehetséges bármiféle tudomány előtti tapasztalásról egyáltalán beszélni. Éppen ezért beszél Husserl a tökéletlen, tudomány előtti tudás tökéletessé válásáról, megszilárdításáról, amely egyfajta állandó mozgásként megy végbe. Úgy gondolja, hogy az aktusok a tárgyakkal való foglalatoskodás során még valamiféle nem-tematikus státuszban leledznek, és csak utólag, a reflexió során válnak tematikus-tárgyivá – egy ismét csak nem-tematikus eleven ténykedésben. Ennyiben a világ tárgyai hol tematikusak, hol nem, és mi magunk is csak néha válunk tematikussá, mint az önmagunkkal való foglalkozás tárgyai. Husserl egy amolyan fokozatos tudatosodás folyamatát írja le, amelyben „ismeretet” szerzünk a korábban még nem tudatosult „ismeretlenről”, ezek tudatossá, „ismerőssé” válnak, viszont a reflexióra várva még hátra marad valami. A megismerési aktus szükségszerűen hoz létre valami még a szó szoros értelmében meg nem ismertet. A saját magunk szubjektivitásának tárgyasulása kapcsán mondja Husserl, hogy habár tematikussá válnak a szubjektivitás aktusai, mindig marad valami, ami „nem tematikus, úgyszólván *névtelen* – nevezetesen erre a tematikára irányuló reflexiók” (HUSSERL 1936/1998, 142 – kiemelés az eredetiben).

Kétségtelen tehát, hogy Husserl kései filozófiája fontos változásokat hoz mind a vizsgálódásai módszerét, mind a tárgyterületet illetően, nem utolsó sorban a konstitúció és tárgyiasság gondolat tekintetében. A genetikus megközelítés felszínre hozza a tárggyal való intencionális kapcsolat vakfoltjait, és ez mindenképpen jelentős tény nem csak a tudományok, hanem, meglehetősen, a fenomenológia képességeinek határát illetően is. A fent elemzett szövegrész ugyanis implicit módon megmutatja a fenomenológiai pillantás igencsak komplex mivoltát, még akkor is, ha ez a komplexitás korántsem a sikerelenség tünete, hanem éppenséggel a fenomenológia ideájának – Husserl számára semmiképp sem új és kiábrándító – végtelenségét jelzi. A fenomenológia csak állan-

dó újrakezdésben és egy végtelen tudományterület kutatásaként művelendő. Viszont azt is látni kell, hogy az életvilág ilyen jellegű tárgyalása sem jelenti azt, hogy Husserl leszámolt volna néhány korábbi meggyőződésével, így a transzcendentális idealizmus gondolatával sem. Amint Ullmann Tamás is megjegyzi, az életvilág elemzése igen világosan mutatja be annak szubjektív és relatív jellegét, mégis felfedezhetőek benne a nyomai egy „életvilág a priori”-nak, amely az amúgy különböző életvilágok közös alapszerkezetére utal. Az életvilág szerkezete tehát, végső soron, a transzcendentális szubjektivitás konstitutív eredményeként értelmezhető, és ennyiben Husserl kései gondolkodása alapjait tekintve nem változott. (ULLMANN 2007, 11.)⁸

Az irodalmi narratíva, és azon belül is a modern regény hagyománya fenomenológiai allúziókkal terhes. A fenomenológia tudatközpontúsága, illetve a tudatregény interiorizált tapasztalatisága egyaránt képes lehet arra, hogy kitapinthatóvá tegye azt, ami amúgy ellenáll a tematizációnak. Ám az is lehet, hogy mindketten elbuknak.

Ami az élmények irodalmi tematizációját illeti, a fenomenológia esetében látottakhoz hasonlóan itt is némi hiányérzete támad az embernek. Röviden: első ránézésre a narratíva a filozófiához képest sokkal inkább képes a prezentáció, és ennyiben a vizsgálatra váró, önmagában adódó tudatfolyam látszatát kelteni. Egy jó könyv elhítteti velünk, hogy minden úgy adódik – úgy peregnek le a tudatesemények –, ahogyan az a könyv lapjain megjelenik. Belefeledkezünk az olvasásba: elfelejtünk a forma tudományosságának problémájával foglalkozni. Azonban a befogadói élményben előálló tudati folyamatok leírása legalább annyira terhes a re-prezentáció nehézségeivel. A művészi leírás a saját törvényei szerint, de ugyanúgy a megélt tapasztalatra épül: a tudatélmények prezentációjára és – a vele egységben definiált – re-prezentációjára. A befogadó kétségkívül otthon érzi magát a főhős tudatában, de ez még nem változtat azon a tényen, hogy amit olvas, az az önmagában adódó, és annak tematikus és nem tematikus újragyűjtésén alapul – az időtudat irodalmi megjelenítését adja. Persze elvileg nincs értelme egy irodalmi mű kapcsán a reprodukció evidenciájáról és annak hiányáról beszélni. Ahogy Husserl is jelzi, az origináris tudathoz képesti reprodukcióban lehetségesek hibák (a reprezentáció folyam maga is élményfolyam, maga is időkonstituáló) (HUSSERL 1928/2002, 62–66), de mivel egy irodalmi szöveg, mint mondtuk, nem tudományos értelemben fenomenológiai, ez a probléma nem tűnik relevánsnak. A regény célja alapvetően az imaginatív tartomány kiszélesítése és a tapasztalat teljességének biztosítása az olvasás során – nem pedig a pontosság. Viszont ha a forma az eseményhez képesti adekvátságát kutatjuk, számot kell adnunk arról, hogy ugyan hogyan képes a regény a tudatfolyam teljességében való megidézésére. A nagy regényekre kétségkívül jellemző, hogy betekintést engednek a tudat legitimebb történéseibe, feltárják az értelemképződés legapróbb rezdüléseit: a tudatot kvázi eseményében képesek megragadni. Vajon ez mind a *befogadás eseményének* lenne köszönhető? Tengelyi László a regény „hermetikus varázslat”-ról (Thomas Mann) beszél, amely valahogyan éppen azt képes érzékelhetővé tenni, amit igazából *nem* lehet megfelelő módon elmesélni.⁹

De ne feledkezzünk meg a két forma által kínált válaszokról sem. Először is, ami a fenomenológiai gondolatot illeti, az, mint tudjuk, megadta a maga válaszát a leírás

⁸ A megalkotandó új tudomány kapcsán Husserl a következőt mondja a fejezet végén: „A kérdések inkább arra vonatkoznak, hogy miként viszonyul a mindenkori tudomány előtti, majd tudományosan igaz tárgy ahhoz a szubjektivitáshoz, amely mindabban hallatja a szavát, ami előzetesen magától értetődően jelent meg.” (HUSSERL 1936/1998, 144.)

⁹ Például, ami Lévinast illeti, a regény valamilyen formában beavathat az abszolút „elnarrálhatatlan”-ba (*L'inénarrable*), a másik feleletigényével való szembesülés eseményébe. (TENGYELI 2007, 301.)

problémájára a tapasztalat fogalmának finomításával, illetve az élménynek a tapasztalattól való tulajdonképpeni megkülönböztetésében. A francia fenomenológusok egészen pontosan a fenomenon *esemény* jellegének előtérbe állításával próbálták megújítani a husserli vállalkozást. Az intencionalitásban adott tárggyal való foglalatoskodás (a husserli tárgyiság tézis) helyett a létrejövő, még nem meglevő fenomenonra irányítják a figyelmüket. A dolog mint olyan dinamikus értelmezésével a velünk megtörténő élmény-tapasztalat kerül előtérbe. Mondanom se kell, ez a folyamat tulajdonképpen a kései Heidegger gondolkodásának következtetéseit bontja ki: a *Lét és Idő* jelenvalólét analitikájával szemben a kései Heidegger óvakodik a léttapasztalat korábban gyakorolt tematizációjától. A hagyományos metafizika mint reprezentatív építmény kerül górcső alá. Az *Identitás és differencia* kötetben például az ontológiai differenciáról szólva a szerző az egyszerű megfeleltetés helyett a létező és a lét kibogozhatatlan egymásrataltságát próbálja meg felmutatni, és a teljes kibontás helyett ennek megőrzésére törekszik. Ez pedig – kategóriarendszerén keresztül (*Er-eignis*, de ugyancsak *Austrag*, *Ge-stell*, *Sprung* stb.) – igen meghatározónak bizonyult a fenomenológia francia recepciójában.

Lévinas például korai művében pontosan Heidegger alapján kritizálja a husserli intencionalitást, annak túlzott intellektuális jellege miatt, és ezt követően a létező által a lét felvételét, annak eseményét írja le. Ahogyan az *Idő és a Másik* kötetben mondja a halál fenomenójával kapcsolatban: az esemény az, ami úgy történik meg velünk, hogy abban semmi *a priori* sincsen – anélkül megy végbe, hogy akármilyen tervünk, indíttatásunk lehetne.¹⁰ De ami a legérdekesebb: a *Létezésről a létezőhöz* című könyvben többek közt egy regénybeli példán – Oblomovon – keresztül próbálja meg leírni az ontológiai differenciában előálló eseményt: Goncsarov főhősének radikális lustasága (*paresse*) és tragédiája Lévinas szerint nagyszerűen illusztrálja a magammal való viszony súlyát, a létezéssel való szerződés megkötésének elhúzódó szükségességét. A lustaság ugyanis semmiképpen sem egy a fájdalomhoz hasonlítható pszichológiai tartalmat, hanem a lét felvételével szembeni averziót, az önmagam birtoklásának nehézségeit jelöli. (LÉVINAS 2002, 38–39.) Lévinas itt és a fáradtság, indolencia-elemzésben igen termékenyen bontja ki az időtudat fenomenológiáját: a fáradtság egyfajta *késésként* értelmezhető önmagunkkal és a jelennel szemben. Szerinte, amit mi az *élan* dinamizmusának hívunk, az nincsen a jövő anticipációjában konstituálva mint a klasszikus vizsgálatokban. Az erőfeszítés a jelen erőfeszítése, amely ugyanakkor a jelen mögött „kullog”, és ez némiképp megelőlegzi a későbbi „múlt, amely sosem lett jelen” tézist.

Másodsorban a regény is tartogat nem várt válaszokat a leírás problémájával kapcsolatban. Ehhez viszont jobban ki kell domborítani Kundera fenomenológia kritikáját is.

Igen, a „kis megalázott, sokszor lebunkózott” Kunderának is van mit mondania azzal kapcsolatban, hogyan őrizhető meg az esemény¹¹; a válasz a fenomenológizáló regénynek a filozófiához képesti többletében keresendő. Gondoljunk csak a következő idézetre, melyet Hermann Brochtól vesz át: „Feltárni azt, amit csak a regény tárhat fel – ez adja a regény jogosultságát, egyedül ez.” (KUNDERA 1985/2003, 13.) Úgy tűnik, a regény ideálja (ez a fránya „csak”) egyértelműen a regény filozófiával szembeni kitüntetettséget igazolja, és ennek véleményem szerint nem más az oka, mint hogy Kundera az ese-

¹⁰ „[...] sans que nous puissions avoir le moindre project [...]” (LÉVINAS 2002, 62.)

¹¹ Néha tényleg az az érzése az embernek, hogy a filozófusok némi lekicsinyléssel közelítenek Kundera munkájához (vö. VAJDA 1993).

ményszerű megóvására gondol. A sok hasonlóság ellenére a regényt előbbrevalónak tartja a filozófiához képest, és ez azért lehetséges, mert szerinte a regény jobban bánik az eseménnyel, mint a filozófia. Habár Kundera erősen kötődik a fenomenológiai programhoz, úgy gondolja, hogy az irodalmi tematizáció megfelelőbb módon viszonyul a tapasztalat-összefüggésben végbementekhez. Ha egy pillanatra jobban akarjuk érteni a szerzőt, mint ő saját magát, azt mondhatnánk, hogy Kundera a regény filozófiával szembeni többletét a tapasztalat *contra* élmény relációban találta meg, mégpedig azért, mert a regény szerkezete egészen pontosan azt az egyszeri és látszólag kommunikálhatatlan valamit tudja visszaadni, ami, mint láttuk, olykor elsatnyadhat a fenomenológiai tematizációban.

Persze ez a Kundera-olvasat – még ha megalapozott is – nem hoz semmi merőben újat, hiszen nem tesz mást, mint hogy látszólag a késői Heidegger által kitaposott művészetértelmezés ösvényén haladva megpróbálja a regényt az esemény szószólójaként tekinteni. Kundera, mondhatnánk, Husserl felől indul, majd íróként akarva-akaratlanul eljut a korai Heideggerhez, akár csak később a fordulat utáni Heideggerhez is, aki a művészetet direkt módon állítja vizsgálódásai középpontjába. Újdonság ebben nincs – az újdonság maximum abban van, ahogyan Kundera ezt teszi: korántsem magától értetődő módon a regény cervantesi hagyományát tartja a Lét adekvát kifejezőeszközének.

Ami a regény a fentiekben tárgyalt tudományosságát illeti, nem szabad elfelejteni, hogy Kundera hevesen tiltakozik a „tudományos” jelző ellen. Művészetét ennyiben kreatív kettősség jellemzi, és a kérdés az, hogy mihez kezdünk ezzel a kettősséggel, ha a regény bármiféle kvázi-tudományos érvényességét pedzegetjük. Sőt mi több, bármiféle belátás a regényben kibontakozó tudás jellegéről az esemény mibenléte miatt sem lehet teljesen érdektelen.

Mint láttuk, Kundera egyfelől olyan regénypoétikát vezet be, amely esztétikailag mindent alárendel az egzisztenciál filozófiai/etikai célkitűzéseinek. A lélektani realizmus két évszázada alatt lefektetett elvekkel szemben Kundera regényeiben alapvetően *hiányos leírást* használ, mintha csak a tudományos, filozófiai célnak: a lét alapsztruktúráinak bemutatásához készítené elő a teret, fittyet sem hányva arra, hogy – Musilhoz hasonlóan – nem fogják igazi regényírónak tekinteni. (KUNDERA 1985/2003, 41.) És a szerző állítása szerint ez a felfogás a regény összességére is kiterjesztendő: ha elhagyjuk Kundera saját, problémáktól korántsem mentes esztétikáját, akkor is megmaradnak az egész regényirodalom hasznáról szóló gondolatai, amelyek pontosan és figyelmet érdemlően definiálják a forma ontológiai funkcióját. *Ugyanakkor* ezzel párhuzamosan megszólal egy meglehetősen tudományellenes hang is, amely a regény relatív és többértelmű nyelvét szegezi szembe az ideológiák ellentmondást nem tűrő, dogmatikus nyelvezetével. (KUNDERA 1985/2003, 15.) A megismerésre való felhívással egyidejűleg – némiképp meglepően – Kundera a regényt az istenek nevetéséből eredezteti, szellemét a sokféleség szellemével azonosítja. Az általánosításokkal, sőt mindenféle bölcsességgel szemben a dolgok bonyolultságát, a megismerés nehézségeit és az igazság megfoghatatlanságát hangsúlyozza. (KUNDERA 1985/2003, 26.) Habár egyértelmű a husserli hagyatékhoz fűződő szimpátiája, bírálja is azt. Talán nem meglepő, hogy a humor művészetét hirdető íróember olykor nem tud mit kezdeni Husserl kifejezetten száraz, minden szellemességet nélkülöző nyelvezetével. Kundera beismeri, hogy ki nem állhatja az akadémikus sallangokat (itt ne gondolhatnánk a fenomenológiára?); kirázza a hideg, ha a regény nagy témáival egyetemi professzorok pepecselnek.

Egyfelől persze ezt a kettősséget könnyen kezelhetnénk pusztá ellentmondásként: ahogyan azt Rorty állítja, Kundera regényelmélete egyszerű félreértése a fenomenológiai gondolatnak, hiszen az szerinte nem tesz mást, mint az esszencializmust a pluralizmussal próbálja meg ötvözni – Husserl és Heidegger vizsgálódásaival teljesen összeegyeztethetetlen módon. Azt mondja:

„Itt, a könyve elején Kundera úgy gondol a husserli életvilágra és a heideggeri világban-való-létre, mint amelyek »a világot a technikai és matematikai kutatás pusztá tárgyaivá redukáló európai tudományok egyoldalúsága ellen lépnek fel«, és mindkét fogalmat lezseren a saját, »az emberi viszonyok lényegi relativitására« vonatkozó tézisének felelteti meg. De ez a megfeleltetés félrevezető. Husserl és a korai Heidegger ragaszkodtak ahhoz, hogy a *Lebenswelt*, illetve az *In-der-Welt-Sein* alapvető, lényegi szerkezetéig jussanak el.” (RORTY 1991, 76. *Saját fordítás* – K. Á.)

Rortynak Kunderára a regény előjogainak visszaszerzésért vívott harcában van szüksége: a regény demokratikus utópiájának megszilárdításakor jól jön a narratíva relatív és többértelmű igazságáról szóló tézis. És első látásra még igaza is lehetne; ha jól belegondolunk, Kundera Husserl/Heidegger olvasatában nem egy furá megjegyzésre bukkanni, és ennyiben Rorty talán nem téved, amikor az oda nem illő elemektől megtisztítva próbálja Kundera téziséből megőrizni a hasznosíthatót.

A regény rehabilitálásának reményében Rorty egyebek közt arra az igen egyszerű tényre hívja fel a figyelmünket, hogy Kundera annak ellenére beszél a regény és a lét-felejtés-ellenes heideggeri projekthez fűződő szimpátiájáról, hogy abban Heidegger nyíltan a lírának szánja a főszerepet, és a narratívát egész egyszerűen alsóbbrendű műfajként kezeli. Mint tudjuk, Heideggernél a művészet központi szerepet tölt be a fordulatban, és ennek kapcsán az esemény meghatározó kifejezőeszköze a költészet lesz, amihez nem igazán illeszkedik Kundera *regény pro in-der-Welt-sein* tétele. Amint Andrew Gibson is rámutat, már a *Lét és Idő* bevezetése szerint sem elegendő „meséket mondani” a lét után való kutatásban; ez pedig általában véve rossz hír mindazoknak, akik a narratívára fogadtak, így Kunderának is. Gibson utal a *Műalkotás eredetére*, mely szerint a létezők igazsága működésbe léphet ugyan a műben, de semmiképp sem mint a valóság imitációja vagy leképezése, hanem úgy, hogy az igazság mint esemény (*Ereignis*) megy végbe, mint ami nem bizonyítható vagy vonható le következtetésként a korábban történetekből. A lét problémájának kifejtésekor a Létet nem definiálhatjuk úgy, hogy más entitásokra vezetjük vissza – mintha a létnek valamiféle entitás jellege lenne. A jól ismert heideggeri tézis szerint hagynunk kell, hogy a lét saját magából, teljesen új helyen táruljon fel. A narratíva ezzel szemben egy olyan formaként működik, amely mindent az uralma alá akar hajtani: rendszerezésre, egységesítésre törekszik, közömbösíteni akarja az eseményt. (GIBSON 1996, 184–185. – Gibson a *Lét és Idő* 2. paragrafusára utal.) Ugyan hogyan is lehetne akkor a narratíva adekvát kifejezője az eseménynek?

Gibson ennek ellenére hangsúlyozza, hogy nem félreértésről van szó; komolyan kell vennünk Kunderának a regény egyszerre lényegi és relatív mivoltáról szóló javaslatát. Szerinte éppen attól lesz Kundera érdekes, hogy úgy olvashatjuk, mint egy Heidegger elleni próbálkozást a narratíva védelmére, amely mindenek dacára képes az eseményt adekvát módon közvetíteni. A regény képes lehet véghezvinni azt a heideggeri projektet, amely elvileg kizárólag a líra hatáskörébe tartozik. (GIBSON 1996, 194.) Ehhez azt kell bizonyítani, hogy a regény Heidegger szándékai ellenére

igenis megbízható. Ez azt kell, hogy jelentse, hogy a lét-felejtés leküzdése kapcsán vont párhuzamon túl a regény sajátos tudásközvetítő képességének és ennek burkolt kifejtésének kell figyelmet szentelni.

A regény etikájáról szóló tézis például egészen újszerűen, az esemény jegyében is olvasható. A fent említett megjegyzés, miszerint a regény, amely nem a lét eddig ismeretlen területét fedi fel, nem morális, azt is jelenti, hogy a regény az ismeretlent hivatott felfedezni: mintegy a létet egy eddig ismeretlen területén, eseményszerűségében kell, hogy felmutassa. Azon túl, hogy a regény a lét egy-egy szeletéről szóló elmélkedés, az is fontos, hogy minden egyes felfedezés szükségszerűen az újdonság erejével hasson, mivel valami eddig ismeretlenre lett figyelmes vagy egy ismert témát képes eddig ismeretlen módon megragadni. A regény történetéhez csak azáltal csatlakozik egy mű, hogy valami újat, az eddigiekkel nem azonosíthatót hoz. A narratíva homogenizációs tevékenysége a műfaj történetében oldódik fel. Ennek szellemében kell érteni, hogy a regény Kundera hitvallása szerint felfedi a tudást: tehát éppenséggel nem produkálja azt. (GIBSON 1996, 194.) És itt a regény tudományosságát illető kérdésre is választ kapunk. A regény egyetlen erkölcsé a megismerés, de ezt a szót („megismerés”) fémes hangzása ellenére nem tudományos értelemben kell venni: a regény a lét vonatkozásait – tudjuk meg később – elsődlegesen mint szépséget tárja fel. Véleménye szerint az emberi léthelyzetek felfedése az eddig soha-ki-nem-mondott hirtelen felragyogó fényével jár, és itt nem véletlen gondolhatunk Heideggerre, a műalkotásban végbemenő igazságtörtetésre. A megismeréshez tartozó fény – amely a nagy regényekből sosem hiányzik – adja a kutatás lényegét, nem a tudományossága. (KUNDERA 1985/2003, 158.)

Gibson tézisét a kunderai regény eseményjellegéről megerősítendő felidézhetjük, hogy Kunderának a fenomenológia és annak tudománykritikája irányában viselt szimpátiája alapvetően a tudományos szemléletmód reduktivitásával szembeni ellenérzéséből fakad, *valamint abból*, hogy belátja, a kritika nem csak a természettudományokra vonatkozik.

„[...] a redukció termesei öröktől fogva pusztítják az emberi életet: végül a legnagyobb szerelem is nyomorúságos emlékek csontvázává sorvad. A modern társadalom jellege azonban ijesztően fölerősíti ezt a sorscsapást: az ember élete társadalmi funkcióvá zsugorodik, egy régi nép történelme néhány eseménnyé, majd azok irányzatos interpretációjukra [...]” (KUNDERA 1985/2003, 25.)

Az ember a mindennapokban a redukció örvényében él és ebben igencsak része van a humán tudományoknak is: gyakorta azok sem tudnak mihez kezdeni az életvilág redukálatlan egészével. A regény feladata szüntelen fényt vetíteni az életvilágra: az események helyett az eseményt *mint olyat* kell megvilágítani. Ebből egyenesen következik a regény ideáltipikus jellege is. A regény eseményalapú definíciója igen magas elvárásokat fogalmaz meg a formával kapcsolatban, amely további érvel szolgál Gibson javaslatával mellett. Kundera Heideggerhez hasonlóan igen szűken definiálja az adekvát forma fogalmát. Magától értetődő ugyanis, hogy a regény is elbukik – azt is „megrágnak a redukció termesei” (KUNDERA 1985/2003, 25) – ha csak a már megszokottat, az ugyanaz egyszerűsítéseit, kliséit terjeszti. Ha a regény nem teljes nyitottságában adja vissza témáit, maga is a redukciót erősíti fel (uo.). Ennek megfelelően a regényirodalomnak is csak egy része felel meg az eseménynek; az

a regény, amely utat enged a konformizációnak a szó szoros értelmében nem *mű*, hanem „aktuális esemény csupán, mint annyi más esemény, olyasmi tehát, aminek nincs jövője” (KUNDERA 1985/2003, 26).

Ez a szöveg helyét is megmutatja, hogy mihez kezdünk a Rorty által felemlegetett és inkonzisztensnek vélt részekkel, így az emberi viszonyok relativitása és az életvilág lényegi szerkezetének állítólagos összeegyeztetlenségével. Kundera ugyanis a tudomány redukív általánosságával szembeállítja a regény szellemének sokféleségét. Úgy gondolja, hogy a redukció ellen csak úgy lehet fellépni, hogy nem feledkezünk meg a megismerés nehézségeiről és az igazság lényegi megfoghatatlanságáról – tehát egy olyan beállítódásban, amely az uralkodó tudományos szellem számára *eo ipso* terhesnek tűnik. Kunderának az emberi viszonyok lényegi ambivalenciájáról és relativitásáról szóló tézise lényegében a husserli életvilág evidenciáját idézi meg. A regény többértelműségét az életvilág redukálatlan többértelműsége szerint kell érteni. Amikor Kundera a dolgok bonyolultságát hangsúlyozza, tulajdonképpen a tudományos módszerrel együtt járó reduktivitás, leegyszerűsítés ellen beszél. Az „ember gondolkodik és isten nevet” (KUNDERA 1985/2003, 164), mondja Kundera, és ebből a kijelentésből a husserlihez hasonló tudománykritikus hangvételt kell kihallani, amely az idealizációs módszer naivitásától mentes világ elsődlegességét hirdeti. A természetes beállítódás nem tűrheti a tudományosság önmagát indukáló kategóriarendszerét, a teoretikus beállítódás látszólag magától értendő evidenciáját.¹²

Tehát Rorty téved, amikor Kundera szövegéből a regény pluralitására vonatkozó tézist olvassa ki. Az „egyedi” szó különböző olvasatairól van szó: attól még, hogy egy narratíva elősegíti az *individuális*/egyedi kifejeződését, nyugodtan közömbösítheti a szinguláris/egyedit. Habár mind Kundera, mind Rorty a regény polifóniáját állítja regényelméletének előterébe, teljesen mást értenek alatta. Rorty félreérti Kundera teóriaellenes alapállását, amely, mint kiderül, sokkalta fenomenologikusabb és semmiképpen sem adja oda magát a regény átpolitizált konceptumának. A magyarázat igen egyszerű: Kundera számára a szinguláris-egyszeri és nem az individuális-sajátosság képezi a radikálisan mást a totalitáshoz képest. (GIBSON 1996, 192–193.)¹³

¹² Sőt azt is mondhatjuk, hogy a tétel a kései Husserl gondolkodásában már csírájában benne rejlik esemény gondolatára utal, hiszen az egyfajta „tudomány-előtti” tapasztalásról is szólhatna. Ugyebár Kunderánál a regény csak akkor felel meg a vele szemben támasztott követelményeknek, ha a létnek egy még nem tematizált szelét mutatja be, tehát egy bizonyos értelemben „nem-tematikus” módon fedi fel tárgyát. Felhívása egy olyan regényről szól, amely azontúl, hogy szervesen kötődik hagyományához, lényegében teljes újdonságként – kvázi tudomány-előtti módon – prezentálja a témáját. Hangsúlyozza, hogy a regénynek a még nem ismertről kell szólnia, azaz egy korábban még nem tudatosult ismeretlenről, amely éppen ezért érintetlenségében enged belátást az életvilág szerkezetébe. A regény attól regény, hogy a névtelen eseményt tematizálja. Az ismeretlen csak ezután válik tudatossá – a hagyomány részévé, ha úgy tetszik – és hívja elő más regényeknek a tudatost megelőző feltárására irányuló tevékenységét, az új szövegek születését. Gibson szerint a kunderai regény-történetet ennyiben az események történeteként is tekinthetjük. A regényelmélet az egységesítés helyett az egyes regény példák különbségeinek megőrzését hangsúlyozza – minden egyes forma radikális szingularitását vetítve előre. Egy regény csak úgy lehet a hagyomány részese, hogy váratlan, előre be nem kalkulált módon nyit meg valami újat. (GIBSON 1996, 194–195.)

¹³ A regény eseményszerűségéhez egyébként igen jól illeszkedik, amit Bagi Zsolt az irodalmi nyelv meghasonlott karakterének nevez, igaz, a forma-funkció különösebb meghatározása nélkül, tehát egyaránt vonatkoztatva regényre, lírára: „Az irodalmi nyelv meghasonlott karakterét egyetlen olyan elmélet sem képes eltalálni, amely azt az értelmezések pluralitásában keresi. Az értelmezések pluralitása semmilyen értelemben nem oka és még csak nem is egyértelmű következménye az irodalmi nyelv meghasonlásának. Az értelmezések pluralitása éppúgy fennáll egy egyáltalán nem meghasonlott, egy kommunikatív, azaz interszubjektív előállott tárgy esetében is (például bármilyen életesemény esetében), ennek feltételezésével, egyszerűen nem kerülünk közelebb az irodalmi nyelv sajátosságához. Lényegi különbség van ugyanis a nem-egyértelműség és a több-értelműség között.

Persze ehhez hozzá kell tenni, hogy Kundera itt egyáltalán nem vet számot az esemény filozófiai feltérképezésével. Kundera úgy utal a regény eseményszerűségére, hogy egy pillanatra sem említi meg a fenomenológiában végbement változásokat, az esemény tematizálatlan megragadására tett erőfeszítéseket, és így szükségképpen a fenomenológia általában véve a rossz oldalra kerül. Kundera hiperkritikus hangnemet üt meg a filozófiával szemben, és ami igazán fájó: a kritika – a nűánszok híján – az újjászülető fenomenológiát is érinti. Tulajdonképpen az igazi kihívást a kunderai elmélet ott támasztja, ahol a fenomenológiai filozófia *mint olyan* érvényességét vonja kérdőre, hiszen egyes-egyedül az érdekli, amit *csak* a regény tárhat fel – ezzel kétségtelenül a végletekig feszítve regény és filozófia viszonyát. Kundera az irodalom primátusát hirdeti, és ebbe közvetve a filozófia, és így a fenomenológia alsóbbrendűségét is beleérti. Gondoljunk csak bele: ami a fenomenológia ortodox koncepcióját illeti, minden további nélkül akceptálható a művészi forma felértékelődése, viszont az esemény fenomenológiáját illetően valamelyest megilletődve állunk a kunderai kritika előtt. Nem lehet, hogy túl messze megy Kundera? Nem lehet, hogy az ellenségeskedés kiújulása helyett inkább a rejtett rokonságra és az általa nyújtott biztonságra kellene eszen a hangsúly? Ugyan milyen joron támad vissza fő szellemi partnerére egy a regény elméletéről írt szöveg? Ilyen és ehhez hasonló kérdéseket vet fel *A regény művésze*, amelyeket persze könnyedén a szőnyeg alá söpörhetnénk Kundera látszólagos tudatlanságára hivatkozva.

Ugyanakkor Kundera maga válaszol erre a kihívásra. Olvasat kérdése, hogy mennyire vesszük komolyan a kunderai kritika néhol kifejezetten szarkasztikus, a filozófiára nézve dehonesztáló megjegyzéseit. Az alá-fölérendeltség helyett talán csak a regény másságát hangsúlyozza: nem véletlenül beszél a regény autonómiájáról. Ha úgy tetszik, regényelméletében a fenomenológia projektjének kiszélesítésére tett javaslatot érhetünk tetten. Kundera fenomenológia-olvasatának egyik fő problémája az *egzisztenciális kategóriák instabilitásával* kapcsolatos (GIBSON 1996, 194); kiváltképp érdeklik azok a regények, amelyek a lét meghatározhatatlan egyediségével, furcsaságával foglalkoznak. A regényforma képességeit nagyon jól illusztrálja az, ahogyan elemzéseiben a sikamlósabb, filozófiai értekezésbe nem igazán illő fenoménokat emel ki bizonyos regényekből. Például a sterne-i kiszámíthatatlan-kalkulálhatatlan, vagy a „kafkaí”, a bürokratikus világban megbúvó fantasztikum (KUNDERA 1985/2003, 121) bemutatására való törekvése mind arra utalnak, hogy itt a fenomenológia vizsgálódási területének kiszélesítése megy végbe, hiszen nem csak az akadémiai fenomenológia által fontosnak vélt fenoménok kerülnek tárgyalásra. A kunderai regény fenomenológiáját többek közt a témaválasztás szélessége különbözteti meg a fenomenológiai filozófiától, és itt némiképp igazolva láthatjuk Kundera azon állítását, hogy az *események* bizonyos fajtája után tényleg csak a regényíró mutat érdeklődést.

Láthatjuk, a filozófiailag tematizált esemény és irodalom kapcsolata mindenképpen túllép az egyszerű szembenálláson. Irodalom és filozófia sokban hasonlít egymás-

Míg többértelműsége *ugyanannak* a tárgynak a többféle értelmezését értjük, addig az irodalmi nyelv meghasonlottsága folytán előálló nem-egyértelműség esetében éppen a tárgy identitásával, ugyanazságával akadnak problémák. Míg az értelmezések pluralitása feltételezi a mű identitását, mint aminek több értelmet lehetséges tulajdonítani, addig az irodalmi nyelv működése folytán az identitás meghasonlik.” (BAGI 2006, 93–4.) Az esemény probléma tehát a szöveg identitásának problémájába torkollik; egy a lényegét érintően ontológiai kérdés olvasáselméleti problémákat takar.

ra: a *tapasztalat* megismerésétől az *esemény* megismeréséig sokféleképp hasonlíthatnak egymásra. Ha a tapasztalati bázis nem is lehet közös pont, meglehetősen, az esemény az lesz.

Az is igaz viszont, hogy ez korántsem a teljes kép. Sok múlik azon, vajon tényleg hiszünk-e Kundera Heidegger újraértelmezésére tett javaslatának a regény *Lichtungjáról*. Kundera gondolkodása rejtett motivációinak felismerésével a narratíva egy kétségkívül érdekes, de legalább annyira problémás fogalmához jutottunk el. Ha a legrosszabb forgatókönyv érvényesül is, és az esemény abszolút tematizálhatatlannak bizonyul majd mind a filozófiában, mind az irodalomban, bizonytalanná válik a két forma rokonsága, akkor is megmarad Heidegger emlékeztetője, miszerint *az esemény felejtése az esemény legszorosabb lényegéhez tartozik*.¹⁴ Legyen az regény vagy filozófia, a feladatuk közös kell legyen: a létfelejtés ellehetetlenítése.

IRODALOM

- BAGI Zsolt 2006. *Az irodalmi nyelv fenomenológiája*. Budapest: Balassi.
- BEAUVOIR, Simon de 1980. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard.
- BERNET, Rudolf – MARBACH, Eduard – KERN, Iso 1993. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- GIBSON, Andrew 1996. *Towards a postmodern theory of narrative*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HEIDEGGER, Martin 1974. Die onto-theo-logische verfassung der metaphysik. In *Identity and Difference*. (Kétnyelvű kiadás.) New York: Harper and Row.
- HUSSERL, Edmund 1928/2002. *Előadások az időről*. Ford.: Sajó Sándor és Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund 1931/2000. *Kartezianus elméletek*. Ford.: Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- HUSSERL, Edmund 1936/1998. *Az európai tudományok válsága I*. Ford.: Berényi Gábor et al. Budapest: Atlantisz.
- KUNDERA, Milan 1985/2003. *A regény művészete*. Ford.: Réz Pál. Budapest: Európa.
- LÉVINAS, Emmanuel 2002. *De l'existence à l'existants*. Paris: Vrin.
- RICOEUR, Paul 1990. *Time and narrative*. Chicago: Chicago University Press.
- RORTY, Richard 1991. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: The Cambridge University Press.
- TENGYELI László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.
- ULLMANN Tamás 2007. A fenomenológia alapfogalmai: Husserl. Oktatási segédanyag. <http://www.fenomenologia.hu>
- VAJDA Mihály 1993. *A posztmodern Heidegger*. Budapest: T-Twins – Lukács Archívum – Századvég.

¹⁴ „Wir sprechen von der *Differenz* zwischen dem Sein und dem Seinden. Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende. Das ist die *Vergessenheit* der Differenz. Die hier zu denkende Vergessenheit ist die von der Verbergung her gedachte Verhüllung der Differenz als solcher, welche Verhüllung ihrerseits sich anfänglich entzogen hat. Die Vergessenheit gehört zur Differenz, weil diese jener zugehört. Die Vergessenheit befällt nicht erst die Differenz nachträglich zufolge einer Vergesslichkeit des menschlichen Denkens.” (HEIDEGGER 1974, 116–117.)

