

A TISZATÁJ DIÁKMELLÉKLETE

2005. OKTÓBER

108. SZÁM

LENGYEL ZOLTÁN

Az igazság félreértelmezései és a tanúság lehetősége Franz Kafka regényvilágában

Mert mit is jelent az a szó, hogy *igazságtalanság*? (Németül: Ungerechtigkeits – *a ford.*) A *mi igazságunk*: ezt jelenti. (Németül: unsere Gerechtigkeits – *a ford.*) Olyan igazságosságot, mely csak az én számomra érvényes, ezért aztán nem egyéb, mint az erőszak normája, vagyis: igazságtalanság.

Az igazi művészet mindig dokumentum, mindig tanúságtétel.

(Gustav Janouch: *Beszélgetések Kafkával*)¹

Franz Kafka regényeit és a bennük felvetett, illetve impliciten jelenlévő értelmezési problémákat kíséreljük meg az esszé keretein belül némiképp megvilágosítani. Megpróbálunk behelyezkedni ezen értelmezési problematika (nevezetesen az igazság értelmezhetőségének a problémája) terébe, hogy az ebben a térben megjelenő jelenségek, jelek, tanúságtételek értelmezésével a horizontot esetleg kiszélesítsük, kitoljuk. A tanúságnak mint az emberről valló tettnek vagy életnek privilegizált hely jut terminológiánkban, így elkerülhetetlennek látszik az egyébként sem irreleváns jogi és teológiai szempontok figyelembevétele és vizsgálata a tanúság megközelíthetőségénél. Megkíséreljük bevonni a fenti diszkurzusok szempontjait egy általunk preferált filozófiai beszélybe, a megértés reményében. Ez így szó szerint természetesen lehetetlen, de az esetleges részsikerrel járó kísérlet már nem tekinthető kudarcnak. A filozófiai megközelítés milyen-



FRANZ KAFKA
(1883–1924)

Kafka regényeiben (elsősorban A kastélyban és A perben, amelyekre összpontosítunk a továbbiakban is) bár az „abszolútra” való kérdés értelmessége megkérdőjeleződik, hiszen az értelem maga is kockán forog, a törekvés, igyekevés értelmessége megerősítést nyer. A kafkai „hős(ök)” is a tanúságban keresnek, ha nem is találják a szellemi megtapasztalás mélységét, ezért megalapozottnak tekinthetjük interpretatív megközelítésünk legitimitációját.

¹ Gustav Janouch, *Beszélgetések Kafkával*, ford. Tandori Dezső (Budapest: Gondolat, 1972.) 148, ill. 145.

ségének megvilágítására Paul Ricoeur-t hívjuk segítségül, akinek gondolkodására és terminológiájára a következőkben is nagymértékben támaszkodni fogunk:

Melyik filozófia vállalja föl a tanúság kérdését? A válasz: az a filozófia, amely számára az abszolútra való kérdés értelmes kérdés. Az a filozófia, amelyik igyekszik összekapcsolni az abszolút megtapasztalását az abszolút eszméjével. Az a filozófia, amelyik nem a példázatban és nem is a szimbólumban talál rá ennek a megtapasztalásnak a mélységére.²

Kafka regényeiben (elsősorban *A kastélyban* és *A perben*, amelyekre összpontosítunk a továbbiakban is) bár az „abszolútra” való kérdés értelmessége megkérdőjeleződik, hiszen az értelem maga is kockán forog, a törekvés, igyekvés értelmessége megerősítést nyer. A karkai „hős(ök)” is a tanúságban keresnek, ha nem is találják a szellemi megtapasztalás mélységét, ezért megalapozottnak tekinthetjük interpretatív megközelítésünk legitimitását.

Késő este volt, mikor K. megérkezett. A falu vastag hó alatt pihent. A várhegyet nem lehetett látni, köd és sötétség vette körül, a nagy kastélyt a leghalványabb fény sem jelezte. K. sokáig állt a fahídon, mely az országról a faluba vezetett, és fölnézett a semmibe.³

A per című Franz Kafka regény első mondatára szokás úgy hivatkozni, mint példaszzerű tételmondatra (és itt most hangsúlyozottan nem tézismondatot értünk), mint olyan felütésszerű kezdésre, amely rámutat a későbbi lényegbevágó motívumokra, s amely így mintegy a „mű” „esszenciáját” adva meg referenciális origónak tekinthető; azon első mondatot valóban lehet úgy olvasni, mint ami a bűn és igazság értelmezésének önkényes folyamatára, illetve csak-félreértelmezhetőségére utal. Anélkül, hogy részletesen megkísérelnénk ehelyütt a fenti „tradicionális” interpretáció feltehető hermeneutikai érvénytelenségét megmutatni, *A kastély* első bekezdésének kissé provokatívnak szánt felidézésével arra szeretnénk rámutatni, hogy az értelmetlenségből és a jelenségek értelmezhetetlenségéből fakadó elveszettség-élmény, a kilátástalan kiútkeresés kissé valóban programszerűnek tűnő felmutatása mindkét szöveg (azaz mind *A kastély*, mind *A per*) kezdő soraiban erőteljesen jelen van, hogy aztán minden később előforduló szituáció ezáltal kapjon egy alapvető (nemcsak pszichikai, hanem személyes, (kvázi-)filozófiai) hangolást, tonalitást. Kafkánál leginkább a logos (vagy Logos?) mögé/elé kerül kérdőjel. Az itt tárgyalt két regény is leginkább ezért lehet érvényes (ha tetszik, aktuális) ma is, a mi „korunkban”, amikor az igazság (Igazság?) megragadhatatlansága, ködbe vesző jelentése és állandó változása, önmagától is „elkülönözése” (itt a derridai *différance* analógiájára) jelenlétünk attribútuma, és ezt a problémát nem lehet elég komolyan venni, vagy nem lehet elég komolytalanul negligálni. Ahogy Paul Ricoeur írja kissé más kontextusban (bár kérdéses, hogy milyen

² Paul Ricoeur, „A tanúság hermeneutikája”, ford. Szabó István in Fabiny Tibor szerk. *A hermeneutika elmélete. Tanulmányok* (Szeged: JATEPress, 1998), 185.

³ Franz Kafka, *A kastély*, ford. Rónay György, (Budapest: Európa, 1979) 5.

kontextust kíván meg ez): „[a] jelentésért folytatott iszonyatos harcban semmi és senki sem marad ép és sértetlen.”⁴

A jelentést és az értelmet szem elől veszítő K. számára, akit ezért „köd és sötétség” burkol, „a nagy kastélyt a leghalványabb fény sem jelezte”; a kastély, mely többek között az igazság birtoklásának szimbóluma, csak hiányként van jelen, ezért K. csak a semmibe tud fölnézni (itt szimbolikusan talán úgy is olvashatjuk: önmagán túlra nézni; pontosabban: képtelen a reflexió révén az „eredendő igenlést” magában fellelni). A vastag hó alatt pihenő falu képe jelezheti a szituáció „szűzies”, tabula rasa jellegét, azaz K. „eredeti”, iniciatív helyzetét, önmagáról valló tetteinek a kezdetét, ami azonos a narratíva kezdetével (azaz K. „perével”, hiszen lényegében itt is egy K. „ellen” indított eljárásról van szó)⁵. Mindenképpen egy kiindulóponttól van szó, amely statikusnak tűnik, azonban ezt a (halott) nyugalmat megbontja, fölborítja vagy talán leginkább leleplezi a bekezdés utolsó szava, jobban mondva utolsó szintagmája, miszerint K. fölnézett a *semmibe*. Ez K. első, az elbeszélést megalapozó cselekedete. Paradoxnak tűnő módon a dialektikát a semmi indítja be, a semmi taszítja ki a szöveget a statikus nyugvóponttól. A semmi, ami néhány évtizeddel *A kastély* után, Jean-Paul Sartre legismertebb értekezéseiben „isteni” rangra emelkedett, Semmivé vált, mondhatnánk ironikusan; ez a semmi az, ami K.-t és a szöveget mozgásra, kilendülésre készíti-kényszeríti. Nem véletlenül semmi, nem véletlenül (értelem)hiány az, ami ösztönzőleg hat, mint később látni fogjuk.

Josef K., aki azonos K.-val, mégis más, egy másik K., hasonló hiánnyal szembesül, az értelem hiányával, hiszen noha semmi rosszat (bűnt) nem követett el, mégis bűnösnek nyilvánítatik a „fölsőbb” hatalom által. A jelentés hiánya a fentiekből fakad, hiszen ha az igazság értelmezhetetlen, akkor a jelentés sem világosodhat meg. A *per*-ben megfigyelhető bizonyos fókuszeltolódás: a peres felekről (K. és a kastély, K. és a kocsmárosné stb.) – lát szólag – a címben is megjelölt eljárásra, processzusra, perre terelődik a figyelem központja. Ez a szövegben is bebizonyosodik, hiszen a per sajátosságairól, lehetőségeiről, a pert lefolytató törvényszék „misztikus” mibenlétéről hosszabbnál hosszabb elemzések, fejtegetések terhelik az olvasó befogadóképességét, leginkább az ügyvéd és Titorelli, a festő elmondásában. Ez azt eredményezi, hogy a szöveg implicite önreflexívvé válik: a narratívában/történetben egy narratív-történeti eljárás kerül vizsgálat alá. A per történetiségének az ítélethozatalban betöltött döntő szerepe időről időre mérlegelés tárgyává válik. Ez nem jelenti azonban azt, hogy a vádlott jelentősége elhalványul, története margóra íródik. A vádlottat, Josef K.-t tanúként fogjuk kezelni és értelmezni itt, egy elmosódó és bizonytalan látszó tanúként, aki keservesen és következetesen próbál tanúságot tenni igazáról, saját személyi mivoltáról, igazsága, azaz tulajdonképpeni jelenléte azonban megfoghatatlan és nem jelen-levő, hasonlóan *A kastély*beli K. igazságához: ködbe vesző. A tanú felértékelődé-

⁴ Paul Ricoeur, „Freud filozófiai interpretációja”, ford. Deim Éva, in Bókay Antal, Erős Ferenc szerk., *Pszichoanalízis és irodalomtudomány. Szöveggyűjtemény*, (Budapest: Filum, 1998) 263.

⁵ Az „abszolút”, azaz a kastély kijelenti önmagát, oly módon manifesztálódik, hogy az K. számára semmit sem, vagy éppen semmit jelent. „A tanúságban ott van az abszolút közvetlensége, mely nélkül nem volna mit értelmezni. Ez a közvetlenség úgy hat, mint eredet, mint initium; emögé nem mehetünk vissza.” Paul Ricoeur, „A tanúság hermeneutikája”, 201. Talán fölösleges hozzátennünk, hogy ez csak egy alternatív, lehetséges interpretáció, és elképzelhető, hogy még azok közül is meglehetősen esetleges.

sének és – egy másik megközelítésből – eljelentéktelenedésének lehetünk tanúi a per folyamatában.⁶ Josef K. mint tanú jelentős elsősorban: bár vádlottként hívatott el a tárgyalásra, ott is mindenek előtt önmagáról kellene vallania, amire azonban képtelen. Ha megvizsgáljuk a K. által a „kihallgatáson” elmondottakat, azt látjuk, hogy a helyzet racionális rendezésére törekszik, azonban teljesen elvétí az irányt, és félreérti a törvényszék, azaz a saját szituációjának, léthelyzetének a jelentőségét. Racionalizációs törekvése egy olyan lét-szituációból indul ki, amelynek alap-meghatározottsága a félreértelmezettség. Retorikája látszólag meggyőző és „korrekt”, legalábbis ő ezt hiteti el magával, mivel saját szerepét túlértékeli a racionalizáló szubjektum gondolkodását követve:

– *Kérdése, vizsgálóbíró úr, hogy szobafestő vagyok-e – vagy inkább, ön nem is kérdezte ezt, hanem a fejemre olvasta –, kérdése jellemző az egész ellenem indított eljárásra. Most közbevetetheti, hogy hisz ez egyáltalán nem is eljárás, nagyon igaz van, mert ez csak akkor eljárás, ha én elismerem annak. De most, pillanatnyilag, elfogadom, hogy az, némiképp részvétből. Nem is lehet ezt másképp nézni, csak részvéttel, ha az ember egyáltalán figyelmére méltatja. Nem mondom, hogy léha eljárás, de ezt a megjelölést ajánlanám önnek önismeretül. [...]*

– *[...] ami velem történt, csupán egy eset, s nem is nagyon fontos, mert én nem tartom súlyosnak, de jelzi milyen eljárás folyik sokak ellen. Értük állok itt helyt, nem magamért.*⁷

A tanúság félreértéséről van szó. „A logikai modellekre építő logika és retorika számára a tanúság az értelem elidegenedését jelenti, vagy ahogy Arisztotelész mondja a *Retorikában* egy olyan nem-technikai bizonyító eszközt, amely a szónok által kitalált érvekhez képest külsőleges.”⁸ A tanúság félreértéséből a szerep elvétele származik: K. az értelemadó, az igazságtalanság ellen harcoló „mártír” szerepét gondolja magáénak. (Bár a szerző ironikusan K. szájába adja a mondatot: „[n]em pályázom szónoki sikerre”⁹.) A „rétor” K. számára a tanúság eltávolítja az értelmet, eltakarja az ok-okozati összefüggéseket, hiszen az (a tanúság) képes volna egy olyan igazságról számot adni, amely a logikai összefüggéseken túlmutat, vagy pontosabban azokat megelőzve, prelogikus eredetként hatva, a személy eredeztethetőségét megalapozni volna képes.

A törvényszék és a kastély a hatalmasok igazának szimbóluma, ez az igazság azonban nem megközelíthető, nem válhat értelmezés tárgyává, vagyis tulajdonképpen nincs jelen, üresnek tűnik, semminek tűnik. A kastély és a *per* törvényszéke így ugyanabba a szimbolikus mezőbe helyeződik. Ez a szimbólum a hiány szimbóluma (bár megközelítésünk szerint nincs kifejezetten egy értelemre utaló szimbólum, pontosabban: nincs kizárólagos értelmezés) – a szimbólum kettős (többszörös) értelméből, a konkrét és rejtett értelemről (mely rejtett értelem az interpretáció tárgya) kiindulva megállapítható, hogy ez esetben

⁶ Az interpretációban elsődlegesen Paul Ricoeur tanulmányához, *A tanúság hermeneutikájához* fogunk fordulni, azt mintegy értelmezési támpontként próbáljuk használni.

⁷ Franz Kafka, „A per”, ford. Szabó Ede in *Franz Kafka összes regényei* (Szeged: Szukits Könyvkiadó, 2001), 384–385.

⁸ Paul Ricoeur, „A tanúság hermeneutikája”, 202.

⁹ Franz Kafka, „A per”, 385.

a rejtett értelem az értelem-nélküliséget jelöli¹⁰. Erich Fromm szerint „[a] szimbolikus nyelven írott műalkotás kimagasló példája *A per*”¹¹, amely megállapítást itt most nem is feladatunk részletesebben vitatni, azonban részben *A kastély* újabb ignorálására felhívva a figyelmet kiemeljük, hogy ama szövegben (*A kastélyban*) figyelhető meg talán a szimbólumképzés még erőteljesebb, vagy talán nyilvánvalóbb jelenléte, főként Klamm figurájában, aki a személyesség/személytelenség ambivalenciájának szimbóluma, sőt, egyáltalán az ambivalencia, meghatározhatatlanság személyes/személytelen szimbóluma. Klamm a személyes igazság „legfelsőbb” megtestesülésének reményeként jelenik meg K. percepciójában, de állandóan változónak, illetve még „differálásában”, azaz (személyes) valóságában is végképp bizonytalannak, teljesen kiszámíthatatlannak bizonyul. Klammról mindenki tud valamit (kivéve K.-t, de ő idegen; erre a mozzanatra később még visszatérünk), vagy legalábbis mindenki úgy tesz, mintha tudna valamit, de senki sem tud biztosat, és többször is úgy tűnik, mintha összevissza hazudoznának róla. Személye pillanatról pillanatra, (személyes vagy érdekközpontú) értelmezésről értelmezésre változik, és mintha e változékonyság, vagyis a változás állandósága adná lényegi vonását. Részben hasonló vonásokat emel ki Peter V. Zima Klamm figurája kapcsán:

Valójában Kafka regényében a kastélybeli hivatalnok Klamm megfoghatatlan Próteuszként jelenik meg, aki még inkább változó, mint a róla terjedő hír: „Klammról azonban beszélünk néhanapján, én még sohasem láttam Klammot (...), de a faluban persze tudják, milyen, egyesek látták is, és mindenki hallott róla, így aztán közvetlen látásból, mendemondákból, meg bizonyos torzító hátsó szándékokból kialakult róla egy kép, mely alapvonásaiban hiteles is. De csak alapvonásaiban. Egyébként azonban változékony, és talán még csak nem is annyira, mint Klamm valódi mivolta.” Néhány lappal odébb ismét kétségbe vonják Klamm azonosíthatóságát és azonosíthatóságát: „Klammal beszél, de valóban vele beszél-e? nem csupán olyasvalakivel, aki valamennyire hasonlít Klammra?”¹² (kiemelés tőlem)

Zima továbbá Karel Kosík nyomán rámutat, „hogy csehül a 'klam' 'csalás'-t, 'csalódás'-t jelent, és Kafka, aki tudott csehül, ennek minden bizonnyal tudatában volt”¹³. Klamm alakja valóban illuzórikusnak tetszik, azonban ez nem implikálja azt, hogy nem is létezik, hiszen miközben minden jel arra mutat, hogy nem létezik, ezzel egy időben ugyanazok a jelek mutatnak arra, hogy létezik, így a létezés/nem-létezés kétsége esetében föloldhatat-

¹⁰ Természetesen itt is némiképp a Ricoeur-i terminológiából indulunk ki, ld. Paul Ricoeur, „Nyelv, szimbólum és interpretáció”, ford. Martonyi Éva, in Bókay Antal, Erős Ferenc szerk., *Pszichoanalízis és irodalomtudomány. Szöveggyűjtemény*, 243–250.

¹¹ Erich Fromm, „Franz Kafka”, ford. Papné Bánfai Beáta, in Bókay-Erős szerk., *Pszichoanalízis és irodalomtudomány. Szöveggyűjtemény*, 159. Bár a szimbolikus mező hangsúlyozása jogosnak tekinthető, magát a regény nyelvét erős túlzásnak tűnik szimbolikusnak minősíteni. Ez és az ehhez hasonló megjegyzések is táplálhatják a Kafka-kultusz „misztérium”-gerjesztő játékát, amely akarva-akaratlan a tisztánlátás elködösítésére megy ki. Milan Kundera erős vitriollal beszél a Max Brodra visszavezethető Kafka-kultusz hívőiről és gerjesztőiről, ld. 17. jegyzet.

¹² Peter V. Zima, „Hašek és Kafka: ambivalencia, bírálat és válság”. Ford. Fried István, in Fried István szerk., *Monarchia a századfordulón (Monarchia-irodalmak és irodalmak a Monarchiáról)*, (Szeged: JATE BTK Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 1991), 25.

¹³ Ibidem.

lanná válik. Klamm ezáltal az elvesztett és megtalálni vágyott igazság személyes-személytelen jelképévé válhat.¹⁴ Valójában olyan jelképpé, amely nincs is jelen, vagyis hiányával jelez. Érdemes megfigyelnünk továbbá a kaffai szövegben azokat a kifejezéseket, amelyek a tanúság „hétköznapi” szemantikájához kapcsolhatók: a fentebb kiemelt szövegrészek a szemtanúságot, fültanúságot, valamint a tanúság intencionalitását hangsúlyozzák. Utóbbi mozzanat megkülönböztetett figyelmet érdemel: ad absurdum a „torzító hátsó szándékok” alapján megrajzolt kép „alapvonalaisában” hitelesnek minősítettik: az igazság csűrés-csavarása, a hamis tanúság bűne a mindennapi beszélyben (Heideggerrel mondva: fecsegésben) relativizálódik. A jogi diszkurzus önmagát bontja le a köznapi nyelvben, hiszen itt olyan bűnről,

[a] hamis tanúságról van szó, mely nem szűkíthető le a látott dolgok elbeszélésében elkövetett hibára. A hamis tanúvallomás a tanú szívéből fakadó hazugság. Ez a hamis szándék olyan végzetes a jogszolgáltatásban és az egész jogi diskurzus menetében, hogy minden erkölcsi kódex a legsúlyosabb bűnök közé számítja. Azok a szigorú sankciók, amelyekkel bizonyos törvények a hamis tanút büntetik, jól jelzik azt a mélységes felháborodást, amit a hamis tanúvallomás vált ki a köztudatban. Ebből fakad a kérdés: ki az igaz tanú, ki a hiteles tanú?¹⁵

A hamis tanúság olyan szándékok által irányított hazugság, amelyek hatalomvágyból vagy olyan „elfojtott” szorongásból fakadnak, amely a társadalmi pozícióhoz való ragaszkodásból ered stb. Olyan hipokrita magatartás, amely *A kastély* világában mindennapos gyakorlat, így e világ keretein belül e magatartás képmutató volta föl sem tárul, azaz az a lehetőség, hogy a(z) (nem-)igazság (a kastély, Klamm stb.) valójában nem-igazság föl sem merül mint lehetséges alternatíva. Nemhogy „mélységes” közfelháborodás, de még észrevétel, felismerés (recognition) sincs. Azaz: a tanúság itt megfosztatik az autenticitás/inautenticitás, az igazság/hamisság dichotómiájától. Csak az idegen (K.) számára marad értelme a kérdésnek: „ki az igaz tanú, ki a hiteles tanú?” Számára azonban nemcsak hogy értelmes marad e kérdés, hanem egyenesen létkérdéssé válik. A saját percepciójában konstituálódó tanúságtételek esetleges igazság-tartalmának megértésével próbálja meg önmagát értelmezni és a kastélyi szituációban (azaz én és „világ” határhelyzetében, krízisében) elhelyezni, és ezáltal önmaga és a „világ” számára hiteles tanúságot adni saját létezéséről, mibenlétéről. Hogy ez a „quest” eleve kudarca van ítélve, az azért van, mert K. nem találhatja meg a megfelelő kerületet önmagától önmagáig, mivel önmagán „kívül van”, és önmagán kívül keres, önmagáról mint olyanról elfeledkezik, azaz nincsenek meg az előfeltételek az általa keresett válaszhoz szükséges („heideggeri”) kérdés feltevésének a lehetőségéhez. Az „önmaga” így csak olyan töredékben maradhat, olyan töredékesen konstituálódhat, mint maga a narratíva, a kaffai szöveg; ha szerzői szándékról még van értelme beszélni, akkor azt is mondhatnánk, a szöveg töredékes szerkezete tanúságtétel a szerzői „önmagáról”; de ezt a feltevést meghagyjuk egy be nem igazolt (be nem igazolható) hipotézisként, sejtésként. K. személyiségének töredékessége azon kommunikációs szituációk ér-

¹⁴ Umberto Eco hasonló megfontolások alapján jegyezheti meg ironikusan, hogy a szemiotika tárgya a hazugság, az igazság pedig a leginkább effektívnek tekinthető a hazugságok közül. Vö. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* bevezető részével.

¹⁵ Paul Ricoeur, i. m., 191.

telmezése során kibomló önértelmezés eredménye, amelyekben K. tevékeny résztvevő, és közvetve vagy közvetlenül „tulajdon önmagának”, jelenlétének az értelme e beszédszituációk tétje. A külső igaz-hamis tanúságok tűnnek egyedül bizonyító erejűnek K. számára ebben a perben, mely „már mindig” (always already) az életére és létére megy ki. Próbálunk egy szemléltető példát citálni a szövegből, hogy ne lógjon a levegőben ez az érvelés. A kocsmárosné próbálja ecsetelni K. számára annak a törekvésének a hiábavalóságát, amely a Klammal való beszélgetést tartja céljának, és eközben (a kocsmárosné) ad egy meghatározást K.-ról; K. ezt a meghatározást ugyanebben a társalgásban később mint érvet játssza ki – azaz „kritika” (de nem interpretáció) nélkül átveszi önmeghatározásként. Ezt a következő két szövegrész illusztrálja:

Ide figyeljen, földmérő úr. Klamm úr kastélybeli úr, és ez már önmagában is igen magas rangot jelent, teljesen függetlenül Klamm egyéb rangjától. Mi ezzel szemben maga? Maga, akinek házassági beleegyezéséért oly alázatosan esedezzünk itt? Nem való a kastélyból, nem való a faluból; egyszerűen semmi. [...]

Klammnak a Fridához való kapcsolatában az én személyem révén nem történetelt semmi változás. Vagy nem volt köztük semmiféle lényeges kapcsolat, ezt állítják tulajdonképpen azok, akik Fridától megvonják a megtisztelő „kedves” címet, és akkor nincs ma sem; vagy volt, s akkor hogy zavarhattam volna meg ezt én, éppen én, aki, mint az imént olyan találóan mondta, Klamm szemében senki és semmi vagyok.¹⁶ (kiemelés tőlem)

Ne tévesszen meg bennünket a „Klamm szemében” kitétel, hiszen a regény világában a „valaki” státusza csakis Klamm vagy a kastély ítélete alapján nyer értelmet, így a „Klamm szemében senki és semmi vagyok” tulajdonképpen ugyanúgy a létezés jogának megvonása az önmagától, mint a kocsmárosné megjegyzése által bekövetkező megfosztatásában, azaz tulajdonképpen annyit tesz: semmi vagyok. Tehát: az önmeghatározás a meghatározás átvételéből születik, a kritikai stádium elmarad. Valóban elmarad? Figyeljük meg, hogy kritikai tevékenység ténylegesen van, sőt, szinte állandóan jelen van K. beszédében és spekulációiban, csak a kritika célt téveszt. Itt is az alapértelmezés már adott (K.=semmi) és alapértelmezettséggé válik, a kritika és a vita csak az értelmezés értelmezését érinti. Azaz a vita arról folyik, hogy mit is jelent K. számára ez a semmi-lét, semmitmondó lét, és nem arról a botrányról, hogy K. a semmivel van azonosítva.

Mai szemmel nézve akár ironikusnak is tetszhet a hasonlóság a kastély és Klamm kaffkai ábrázolása, némasága és a Max Brod által megalkotott Kafka-kép között (bár persze a nézőpont-eltolódás alapvető):

Valamennyi bölcs és próféta közül, kiknek lába földünket tapodta, ő volt a leg-hallgatagabb... [...] Hallgatott; azért vajon, mert mélyebbre hatolt a nagy rejtélyt keresve? Amire vállalkozott, kétségkívül még nehezebb volt, mint amit Buddha

¹⁶ Franz Kafka, „A kastély”, ford. Rónay György in *Franz Kafka összes regényei*, 192–193.

*akart tenni, mert ha sikerrel járt volna, az egyszer és mindenkorra [sic!] szólt volna.*¹⁷

Valóban, a XX. században leginkább hallgathattak a „próféták” (azaz a „klasszikus” értelemben vett igazság-közvetítők/mediátorok), mert nemigen lehetett fellelni őket. (Vagy már a XIX.-ben is hallgattak? A *Karamazov testvérekben* Dosztojevszkij mondhatja Szergyakovval, az idős Karamazov fattyú (!) fiával, hogy ha van is egy-két szent ember a földön, azaz olyan, aki hitével hegyeket képes elmozdítani, azok biztosan elvonultak a sivatagba, örök magányra ítélve magukat.) Azért említettük meg a Brod által megálmodott idealizált vallásalapító Kafka (Grata) figuráját, mert bár annak inadekvát jellege teljesen nyilvánvalónak tetszik, a karkai szövegeknek lehetségesnek tűnik egy teológiai, vagy kvázi-teológiai olvasata. Kafka kacérkodott a cionizmussal, nagyrészt Max Brod hatására, de végül eltávolodott az irányzattól, azonban Gustav Janouch feljegyzéseiből úgy tűnik, hogy mélyen foglalkoztatta a zsidó kinyilatkoztatás és a krisztusi tanítás. Regényeiben olyan problémákkal küzd, melyekre a zsidó vallás monoteizmusa és annak nyomán a kereszténység kínál autentikus, a tradíció és az európai kultúra által hitelesített válaszokat, tanúságtételeket. Kafkánál azonban pontosan e tradíció hitelessége, a logos „egyetemes” fejlődése vagy ricoeur-i terminológiában a Szellem archeológiája forog kockán. A karkai világban ezek a fogalmak hajlamosak elveszíteni legitimitásukat azáltal és amiatt, hogy nem nyílnak meg végképp az értelem számára, főbb vonásaiban irracionálisnak mutatkozik az igazság vagy Törvény. Azért veszítik el legitimitásuk, mert ez a világ és a benne elsüppedt személy (K.) a kartéziánus ego parancsa értelmében minden fenomént racionalizálna. A racionalizáció, a „természetéből” fakadóan idealista (azaz: ideálokból kiinduló) „józan ész” nem ismer alternatív értelmezési stratégiákat – és úgy tűnik, ez az alap-attitűdje a racionalizáció intézményesített társadalmi modelljének, a végtelenített bürokráciának is, azonban pontosan ezzel ellentétes hatást vált ki: egyértelmű helyett végtelen értelmű, racionális helyett irracionális lesz az ember számára. Kafka szövegei világosan rámutatnak, hogy az értelmezés kisajátításából fakadó, azaz a priori és változhatatlan „értelem” értelmetlenné, totalizációs hajlamából származóan totálisan hozzáférhetetlenné válik az emberi interpretáció számára. Ennek a problémának a summázata a Törvény kapujáról szóló parabola és annak értelmezési kísérletei *A perben*. A pap rámutat, hogy a történet az önámításról szól (még hozzá „a Törvény bevezető irataiban”), a Törvény hajlékába való bebocsáttatás, az egyértelmű igazsághoz való eljutás reménye a *vanitatum vanitas*, ugyanis az értelmezés lép-csőfokait vagy kapuit az egyre félelmetesebb kapuőrök őrzik, akik végképp megrendítik az ember eltökélt szándékát az igazságra való törekvésre (hasonlót jelez a fenomenológus Rudolf Otto a vallási tapasztalat kapcsán: a *tremendum numinosum* meghátrálásra is kész-tetheti a személyt). A történetben szereplő férfi, aki Josef K.-val azonos és mégis más, az első kapunál leragad, azaz erőlködése, akarata ellenére nem jut közelebb az igazsághoz (a Törvény hajlékához), hiszen a kapuőr (i.e. az értelmezés „első” kapuja) minden racionalizáló törekvésének, stratégiájának (könyörgés, megvesztegetés) tökéletesen ellenáll. Ezek a manőverek értelmét kimerítik, szelleme meggyengül anélkül, hogy bármiféle eredményre jutott volna, azaz ezek az erőfeszítései (analóg módon K. hivatalnoki munkája, „élete”)

¹⁷ Max Brod, *A szerelem elvarázsolt birodalma*, idézi Milan Kundera, „Szent Garta kasztráló árnya”, ford. Réz Pál, in Sükösd Mihály, *Franz Kafka – A per* (Akkord Kiadó, 1999) 55.

üresnek, értelmetlennek bizonyultak. Végso pillanataiban, mintha a „sors” csúfot úzne vele, mégis megcsillan az értelem reménysege:

*Végül meggyöngöl a szeme világa, s nem tudja, valóban sötétedik-e körülötte, vagy csak a szeme káprázik. Ám most egyszerre fényt lát a sötétben, kiolthatatlan fény árad a Törvény kapujából. Most már nem sokáig él. Halála előtt kérdéssé sűrösödnek az agyában az itt töltött egész idő tapasztalatai; ezt a kérdést még sosem tette föl a kapuórnek. Int neki, mert merevedő teste már fölegyenesedni sem tud. Az órnek mélyen le kell hajolnia hozzá, mert a nagyságkülönbség nagyon megváltozott a férfi kárára. – Mit akarsz még most is megtudni? – kérdezi a kapuór. – Telhetetlen vagy. – Mindenki a Törvényre törekszik – mondja a férfi –, mi az oka, hogy e sok-sok év alatt senki sem kért rajtam kívül bebocsátást? – Az ór látja, hogy a férfi már a végét járja, s hogy elhaló hallását még elérje a szó, üvöltve mondja: – Itt nem mehetett be senki más, mert ezt a bejáratot csak neked szánták. Most megyek és becsukom.*¹⁸

A férfi élete végén szembesül személyisége nek hasadásával, annak a tudatosulásával, hogy az igazsághoz való közelebb férkőzés személyes, azaz reflektív szellemi tevékenységet kíván meg. Az igazság kizárólag személyes természetű ebben a „teológiában”, hiszen ezt a bejáratot csak a férfinek szánták. De ki szánta neki? A deus ex machina mozzanat kettőséget figyelhetjük meg, közvetetten a Törvény megközelíthetetlen uránál (urainál?), aki meghatározza a személy számára az igazság hozzáférhetőségét, és közvetlenül a kapuórnel, aki instrukciókat ad, de csakis a kérdés-válasz dialektikája alapján, rákérdezés nélkül nincs útbaigazítás. A férfi számára csak az utolsó pillanatban válik világossá (ahogy K. számára is), hogy önmagáról, a „belső emberről” kellett volna tanúságot tennie annak érdekében, hogy nyilvánvalóvá váljon elkötelezettsége. „A tanúságban a tanú elkötelezettsége az a rögzítő pont, ahol az egész jelentéskör kibomlik, hiszen az elkötelezettség különbözteti meg a hamis tanút, valamint az igaz és hiteles tanút.”¹⁹ A férfi (és K.) esetében az elkötelezettség a félreértelmezés miatt nem válhat nyilvánvalóvá.

Kérdéses persze a „kapuór” „valóságos” egzisztenciája, de, tekintve a történet allegorikus nyelvhasználatát és a kapuór attribútumait (abszolút determináció és végeredményben a semmivel egyenlő szabadság) valószínűleg nem személyként vagy jelenvalólétként egzisztál és funkcionál, hanem mint a heideggeri értelemben vett lelkiismeret (*Gewissen*) hívása, egyfajta értesreadás (már csak az ór kötöttségénél fogva is elfogadhatjuk ezt az interpretációt, hiszen nyilvánvaló: nem csak a kapu, de az ór is a férfinek van szánva). A hétköznapi „új” fecsegés lármájának és a lelkiismeret „kíváncsiságtól” mentes hívásának megkülönböztetéséről beszélve Heidegger olyan mozzanatokra mutat rá, amik az eddigiekhez mélyen kapcsolódnak:

A lelkiismeret nem más, mint ami ily módon [a fentiek szerint] híván értesül ad. A hívást a beszéd módusaként fogjuk fel. A beszéd az érthetőséget tagolja. A lelkiismeret hívásként való jellemzése semmiképpen sem „puszta kép”, amilyen például Kant elképzelése a lelkiismeretről mint bíróságról. Nem szabad megfelelkez-

¹⁸ Franz Kafka, *A per*, ford. Szabó Ede, (Budapest: Európa, 1986), 190.

¹⁹ Paul Ricoeur, „A tanúság hermeneutikája”, 192.

nünk arról, hogy a beszéd, s így a hívás szempontjából a hangnyelvi megnyilvánulás lényegtelen. Minden kimondás és „kimondott hívás” eleve feltételezi a beszédet. Amikor a mindennapi értelmezés a lelkiismeret „hangját” emlegeti, akkor itt egyáltalán nem a hangnyelvi megnyilvánulásra gondol, hiszen az faktikusan így sohasem nyilvánul meg; a „hangot” úgy fogja fel, mint értésreadást. A hívás feltárási tendenciájában benne rejlik a lökés, a kimozdító felrázás mozzanata. A hívás a messzeségből a messzeségbe történik. A hívás azt érinti, aki vissza akarja hozatni magát.²⁰

A hangnyelvi megnyilvánulás funkcióját valószínűleg nem értjük teljesen félre, ha azt részben a „hívás” racionalizációjaként fogjuk fel, hiszen az artikulációhoz vezető úton a „hang” értelmének át kell esnie egy olyan értelmezési processzuson, amiben a ráció (is), már ha létezik olyan, mindenesetre az, amit mi rációként közelíthetünk meg (a „nyugati” „metafizikai” hagyomány nyelvhasználatát követve), az (is) komoly funkciót tölt be. A kanti hasonlat a lelkiismeretről mint bíróságról ugyancsak beszédes lehet e keretek között, hiszen a bíróság, a jogi nyelv „szociolektus”-a²¹ az ember kísérletezése az igazság racionalizálására, megragadhatóságának racionális megalapozására, tehát a lelkiismeret „hangjának” artikulálására. Kafka ezt a végső soron ideológiát reprezentáló beszélyt (belülről, önmagából) dekonstruálja, ezáltal *A kastély* és *A per* szövegvilága a kanti hasonlat inverzét adja. A Törvény képviselőinek beszéde sokszor abszurdításba fullad, persze figyelembe véve, hogy az csak (Josef) K. percepcióján keresztül jut el hozzánk. Azaz, csak a percepcióban mutatkozik meg abszurdítása, hiszen úgy látszik – hogy egy paradox megszemélyesítő formával éljünk –, hogy ez a beszédmód önmagát rendnek gondolja. Egy kiragadott részlet *A per* ügyvédjének a bíróság működési mechanizmusát taglaló fejtegetéséből jól reprezentálja a fentieket:

Lehetőleg mellőzni akarják [a bíróság] a védelmet, hogy minden magán a vádlotton múlték. Tulajdonképpen nem rossz álláspont, de elhibázott dolog lenne ebből arra következtetni, hogy ennél a bíróságnál a vádlott számára fölöslegesek az ügyvédek. Ellenkezőleg, nincs még egy olyan bíróság, ahol oly nagy szükség lenne rájuk, mint itt. Az eljárás ugyanis általában titkos, nemcsak a nyilvánosság, de a vádlott számára is. Természetesen csak annyira, amennyire lehet, de hát ez igen nagy mértékben lehetséges. (A per, 105.)

Hellyel-közzel hasonló mederben folytatódik az érvelés, melynek persze az a célja, hogy meggyőzze K.-t az ügyvéd további foglalkoztatásának a szükségességéről. A szövegben kifejeződő „ideológia” önmagát bontja le, folyamatosan önmaga alól húzza ki az értelmezhetőség talaját. A végső jelölt (signified), a Törvény, igazából nem is végső, mert nincs ott, nincs jelenléte. Jacques Derrida szerint a törvényszék „lemond a lét lényegéről, amely

²⁰ Martin Heidegger, *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, (Budapest: Osiris, 2001) 315.

²¹ Vö. Peter V. Zima, i. m. 4. végjegyzet: a szociolektus mint „lexikai és diszkurzív (szemantikai és szintaktikai) szinten strukturált nyelvi egység, amelynek strukturái ideologémmákként egy többé vagy kevésbé összefüggő ideológiát fejtenek ki.” 30.

a jelenlét volna. 'Igazsága' a nem-igazság, amely Heidegger szerint az igazság igazsága."²² A törvényszék, a hatóság stb. nincs jelen vagy pontosabban nem-jelen-van. A hiányról, az értelemnélküliségről fentebb már beszéltünk. Most mementóként újra felírtuk őket ide, mert úgy gondoljuk, hogy a heideggeri „igazság igazsága” ironikusan pontosan a nyelv ilyen alkalmakkor fellépő értelem-fosztottságára mutat rá; meglehet, hogy ez az ironikus olvasat kissé önkényes, ez a kockázat azonban felvállalható. Az igazság igazsága következetesen végiggondolva – már amennyire és amennyiben ez lehetséges – szemantikai paradoxon.²³ Így ebben a kvázi-jogi beszélyben az értelmezés tája folyamatosan képlékeny, az értelem és az „igazság” horizontja pedig egyre inkább ködössé és semmibe-veszővé válik. (Hasonló „szociolektus”-dekonstrukciót figyelhetünk meg az ezredvég orosz prózájában, például Juz Aleskovszkij *Kengurujában*, vagy Venyegyikt Jerofejev *Moszkva-Petuski-jában*, ahol a Kreml válik a „végső” jelöltté és a szovjet „elit” marxista-leninista-sztálinista diszkurzusa van „hermeneutikai halálugrásra” kényszerítve. Bár náluk, főleg Jerofejevnél, a nyelvezet még inkább magában hordozza a tragikomikus ambivalenciát.)

A tanúságok autenticitás-inautenticitás skálán való elhelyezése oly mértékben önkényes, hogy az ítéletalkotás értelmetlen; K. azonban ezt nem hajlandó elfogadni. Azért nem fogadja el, mert figyelmen kívül hagyja, vagy terminus technicusszal szólva: a személyiségén elterpeszkedő racionalizáló kartéziánus ego figyelmen kívül „hagyatja” vele, hogy az önmaga (személyének) hitelessége hiányzik a hitelesség megítéléséhez, az ítéletalkotáshoz. Ítéletalkotóvá csak az az elkötelezett tanú lesz, akinek bizonyágtétele bizonyító erőre emelkedik. Ilyen „történelmi archetipikus” alak Jézus. Könnyen tévútra vihet minket a karkai szövegek értelmezésében, ha (Josef) K. alakját bármilyen értelemben Jézussal azonosítjuk (ami igazán csak egy rövid lépés akkor, ha „kafkológiánkban” már ráruháztunk Kafkára egy messiási-prófétai szerepet, amint arra Kundera citál néhány példát említett cikkében). Krisztus hiteles tanúként válhat egyszerre vádlottá és bírává.

*Krisztus a par excellence tanú, mert a világ cselekedeteinek „krízisét”, ítéletét idézi elő: „Én bizonyágot teszek felőle, hogy az ő (világ) cselekedetei rosszak” ([János] 7,7). A tanú szerepe ezen a ponton a Végidő Bírójának szintjére emelkedik. A Bíró: a Világosság; ő hoz világosságot. Meghökkenítő fordulat ez: a földi per vádlottja az eszkatológiai per bírója. Krisztusban, a tanúban a földi vádlott és a mennyei bíró két szerepe összekapcsolódik.*²⁴

Josef K. nem lehet Jézus Krisztus: a per vádlottja itt nem válhat egy „fölsőbb” per bírójává. A karkai regény megmutatja, hogy a személyiség hitelessége/hiteltelessége, azaz tanúságra való képessége többé nem rögzített, az autenticitás megítélése többé nem lehet egyértelmű, és ezzel egy olyan alapvető jogi és emberi dilemmára mutat rá, ami némiképp feledésbe merült: ti. az ítéletalkotás, a meggyőző bíraskodás lehetetlenségére. Úgy gondo-

²² Jacques Derrida, „Préjugés” in *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, idézi Peter V. Zima, i. m. 26.

²³ Még akkor is, ha nem „Egy” igazságban gondolkozunk, hiszen az adott szituációban, beszédhelyzetben, stb. az „igazság” mindig egy vagy egy sem, amely nem-nyelvi. Az a probléma, hogy „egy vagy egy sem” nem megtaggyalható e keretek közt, továbbá a tanulmány diszkurzív konzisztenciáját is megbontaná, illetve túl is mutat a jelen kereteken, nyilván minden kereten túlmutat.

²⁴ Paul Ricoeur, i. m. 199–200.

lom, felesleges példákat citálni annak illusztrálására, hogy ez „napjainkban” mennyire égető probléma, minthogy a példák képtelenek is kimeríteni azt.

Még egy oldalról megpróbáljuk megközelíteni K. hermeneutikai problémáját: az idegenség, K. idegenségének és a kastély/törvényszék idegenségének a szempontjából. Szándékosan kerülni fogjuk az „elidegenedés” terminust, bár meglehet, hogy e „detour” oka szubjektív, ti. az, hogy úgy érezzük: a kifejezés olyannyira inflálódott, jelentésértéke oly mértékben devalválódott, hogy használhatatlannak érezzük. Ez igaz lehet más terminusokra is, de ennyi indokolatlan finnyáság engedtessek meg. Nyilván megvannak e finnyáságnak a jelenkori kultúrspecifikus („kelet-európai”) politikai okai.

K. (ön)értelmezése azért sem lehet sikeres, mivel idegenként jelenik meg ezen társadalmi struktúra számára, jobban mondva idegenként jeleníti meg magát, és ennek értelmében idegenként kezelik. (E problematika felvetése is alátámasztja a karkai irodalom érvényességét, gondoljunk csak a poszt-koloniális stúdiumokban, Edward W. Said és Homi K. Bhabha diskurzusában az idegen, a Másik (Other, autre) tipológiájának hangsúlyaira.) A kastélyban ez egészen nyilvánvaló, a faluban K. elsődlegesen (kissé paradox módon) idegenségében van felismerve:

- *A kastélyt nézegeti? – kérdezte [a tanító], nyájasabban, mint K. várta volna, de olyan hangon, mintha nem nagyon méltányolná, amit csinál.*
 - *Igen – felelte K. – Idegen vagyok itt, csak tegnap érkeztem.*
 - *Nem tetszik a kastély? – kérdezte a tanító gyorsan.*
 - *Hogyan? – kérdezte K. is, kissé meglepetten, majd enyhébb formában megismételte: – Hogy tetszik-e a kastély? Miből gondolja, hogy nem tetszik?*
 - *Idegeneknek sosem tetszik – felelte a tanító.*
 - K., nehogy olyasmit mondjon, ami nem lenne helyénvaló, másra terelte a szót.*
- (A kastély, 15.)

Idegeneknek nem tetszik (nem tetszhet) a kastély, hiszen nem képesek (f)elismereni szimbolikus rendszerét, nem tudják értelmezni mibenlétét.

[A kastély a]z erő, az oltalom, a hatalom, a test és a lélek szimbóluma. [...] A misztikában a fekete kastély az örök, kielégíthetetlen vágy, a Pokol, a megváltoztathatatlan sors; a fehér kastély a beteljesülés, a spirituális tökéletesség. A kétféle kastély között a lélek kastélyai lépcsőzetesen helyezkednek el mint a lélek egymást követő lakhelyei a megigazulás útján. A lépcsők legfelsőbbikén áll a megvilágosodás kastélya, ahol a lélek eléri Istent [...]. Az égő kastély a tudatalatti, a zavaros vágy, míg a sötétben világító kastély a céllal rendelkező tudat.²⁵

K. képtelen felismerni e gazdag szemantika lehetőségét, és így pontosan a szimbólum csapdájába esik. Ezúton teszi idegenné magát a kastély világa számára. A tanító (a falu, más példákat is hozhatnánk) idegenként ismeri fel K.-t, de ez K. idegenség-érzetéből fakad: K. „rutinosan” kezeli a szituációt, az ismeretlen fenyegetésétől meghátrálva másra te-

²⁵ Pál József és Újvári Edit szerk., *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok témák az egyetemes és a magyar kultúrából* (Budapest: Balassi Kiadó), 500.

reli a szót, hiszen *arról* nem is tud beszélni. K. idegensége, „mássága” nem pusztán abból fakad, hogy K. számára hozzáférhetetlen az igazság, mert az a „többiek” számára is az; K. abban különbözik, hogy nem lanyhuló törekvéssel fordul a szem elől tévesztett igazság felé, nem felejt el kérdezni, mint a „többiek”, de rákérdezni „elfelejt”, a kérdést magát nem találja, így csak nem-igazság(ok)hoz juthat el törekvése. De ide már eljutottunk mi is egyszer, tehát valószínűleg érdemes lesz az eddigi vizsgálódásaink eredményeit áttekinteni, és azokat az igazság, valamint a tanúság értelmezési problematikájához visszacsatolni.

Az igazság előfeltételezettsége a gondolkodás és a beszéd sajátja. Azonban éppen a gondolkodás és a beszéd korlátozott lehetőségeiből adódóan a tudat kerülőútajain, a szimbólum, a példa és elsősorban a tanúság értelmezési kitérői (detour) révén „juthatunk vissza”, azaz kerülhetünk közelebb az igazsághoz, vagy részesülhetünk (participáció) az igazságból, ez igazából csak megfogalmazás kérdése. K. ezen kitérői azonban hiábavalóak – a tanúság bizonyágtevő erejét nem tudja meglátni, hiszen az nem racionális és sohasem-racionalizálható formát ölt, tehát az ő gondolkodása számára értelem-„elidegenülésként” (hogy csak ne tudjunk menekülni e szó elől) hat. A *per* befejezésében azonban megjelenik a remény felszabadító erejű fénye:

Tekintete a kőbányával határos ház legfölső emeletére tévedt. Ahogy a fény villan fel, úgy csapódott szét egy ablak szárnya, vézna, szikár férfi hajolt ki a párkányon, távol a magasban, s karját még messzebbre tárta. Ki volt az? Barát? Jóllelkű ember? Valaki, akiben részvét élt? Valaki, aki segíteni akart? Egyetlen ember volt? Vagy mindenki? Volt még segítség? Volt még valami elfelejtett ellenérv? Nyilván volt. A logika ugyan rendíthetetlen, de nem tud ellenállni annak, aki élni akar. Hol a bíró, akit sohasem látott? Hol az a felső bíróság, ahová sohasem jutott el? K. fölemelte kezét, s széttárta minden ujját.²⁶ (kiem. tőlem)

K. megsejti a másik ember „radikális másságát”, a másik megismerésének és felismerésének végtelen lehetőségét. Ugyanakkor önmagát is felismeri a másikban, a „vézna, szikár férfiben”, és „rituális” mozdulatát értelmezve „csatlakozik” hozzá e „rituáléban”. A logika önmagában valóban rendíthetetlen, azaz hogyha saját megközelítéseit és módszerét abszolútizálja, azonban az „élni akaró”, a kérdést feltenni képes, az önmagáról tanúságot tevő előtt meghajlik. Heidegger beszélyével kifejezve:

A „tisza én” és az „általában vett tudat” eszméje oly kevésbé tartalmazza a „valódi” subjektivitás a priori-ját, hogy átsiklik a jelenvalólét fakticitásának és létszerkezetének ontológiai jellemzői fölött, illetve egyáltalán meg sem látja azokat. Az „általában vett tudat” elutasítása nem jelenti az a priori tagadását, de éppoly kevésbé szavatolja egy idealizált subjektum betoldása a jelenvalólét tárgyyszerűleg alapozott aprioritását.

Az „örök igazságok” állítása, akárcsak a jelenvalólét fenomenális megalapozott „idealitásának” összekeverése egy idealizált abszolút subjektummal a filozófiai

²⁶ Franz Kafka, „A per” in i. m., 478.

*problematikán belül a keresztény teológia még korántsem radikálisan kiűzött maradványai közé tartozik.*²⁷ (kiem. tőlem)

A logikai egyáltalán meg sem láthatja a prelogikait vagy nem-logikait. Az ember, a „személy” azonban nem logikai „tisztá é” (racionalizáció), nem objektumokat kimerítve megismerő szubjektum („eldologiasítás”), nem is a másiktól hermetikusan elszigetelt individuum (idegen). Mind Heidegger, mind Kafka a (keresztény, „nyugati”, „metafizikus”) hagyomány felelősségére és korlátozottságait nem-be- vagy -felismerő magatartásának a veszélyeire hívja fel a figyelmet, mindkettőjük a saját kifejezési apparátusán belül. A hagyomány kritikusi azonban nemcsak „dekonstruktőrök”, hanem az értelemhez újra és új értelmezési kísérlettel „odafordulók”, „rekonstruktőrök” is.

Ebből a rálátásból kerülünk vissza az embert tanúként és az életet (vagy művészetet stb.) tanúságtételként értő gondolati horizontba. Az ebben az értelemben vett tanúság hitelenségének az eldöntése semmiképp sem tarozhat végleg emberi ítélet hatálya alá. Az ítéletet itt „eredeti” értelmében mint abszolutisztikusát, végsőt és visszavonhatatlant értjük, tehát egy „tisztán” „teoretikus” szempontból közelítjük meg, habár nyilván tudatában kell lennünk, hogy e gondolkodásnak megvannak a „gyakorlati”, azaz jogi és politikai következményei, de azok itt most ezen tudomásulvétel („nem-elfelejtődés”) szintjén maradnak.²⁸ Jacques Derrida két olyan megfontolását (ami valójában lehet, hogy egy) emelném ki, amelyek megvilágosíthatják a fentieket:

Egyetlen jelzést emelek és választok ki csupán, nevezetesen, hogy maga a tanúság lehetősége, a tanúság-tanúságé, a tanúságtételé, a „tanúság hordozásé”, a bizonyágtételé (bearing witness, attestation) a becsületszóval és a tanúvallomással együtt szakítást jelent akár az érzékekből, akár a logikai-matematikai bizonyításból származó bizonyossággal. A bizonyosság, bármiféle bizonyosság felfüggesztődése nélkül sem szükség, sem lehetőség nem volna soha a tanúskodó tanúságra vagy bizonyágtételre általában. [...]

*A tanúságtétel se nem észlelés, se nem bizonyítás. Ebből a nézőpontból a khiazma ott támad, hogy a tanúság (nem a tanú-tanúé – witnessing – hanem a tanúskodóé – bearing witness) csak attól a pillanattól kezdődhet, létezhet és nevezhető annak, amikor a kétely lehetőségessé válik, amikor már nincs sem természetes és érzéki észlelés, sem bizonyíték.*²⁹

A tanúság és így a tanú kérdése nem vonható be a tudat kategóriái alá, nem alá-támasztható vagy előkészíthető észlelés-értelmezés vagy bizonyíték – logikai következtetés által. A tanú nem definiálható, a tanú mindig kicsúszik a kezünk közül, ha kizárólag a logikai közelít hozzá. Ennek a felismerése, ami felé K. törekszik, amely lehetőség „adódik” számára, de amelyet sohasem valósíthat meg, e felismerés a tanúsító tanú felismerése, ha

²⁷ Martin Heidegger, *Lét és idő*, 267.

²⁸ Nyilvánvaló, hogy nem szétválaszthatóak ezek a szempontok, ezért idézőjelesek. Hogy mégis szétválasztódnak most, azt a tanulmány gondolati keretei és a „szerző” személyes kompetenciájának a korlátozottsága indokolja.

²⁹ Jacques Derrida, „Ki az anya? Születés, természet, nemzet”, in Jacques Derrida, *Ki az anya?* (Pécs: Jelenkor, 1997) 34–35, ill. 45–46.

úgy tetszik, a tanú „másságának” (egy újabb szemantikailag inflálódott kifejezés) meg-
látása és elismerése.

Kafka jelentősége „tanúságának” hitelességében rejlik. K. problémája „már mindig”
velünk és bennünk van. Hermeneutikai szituációja néha mintha kilátástalannak tűnne,
felvillan a veszély, hogy az „értelmezések konfliktusában” a személy eljelentéktelenedik, el-
süpped, a mindenkori másik „radikális mássága” elhalványul, az önmaga megszűnik.
K. mint tanú nem vall tökéletes kudarcot mégsem, hiszen a remény, a szabadság választásá-
nak lehetősége, a hiteles tanúbizonyosság „helyes” értelmezése, azaz az önmagáról, a belső
emberről adott hiteles tanúságtétel lehetősége „adódik” számára – hiszen az igazság sosem
az ítéletben van.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Derrida, Jacques. „Ki az anya? Születés, természet, nemzet”. In Derrida, Jacques. *Ki az anya?* Pécs:
Jelenkor, 1997, 7–58.
- Fromm, Erich. „Franz Kafka.” Ford. Papné Bánfai Beáta. In Bókay Antal, Erős Ferenc szerk. *Pszi-
choanalízis és irodalomtudomány. Szöveggyűjtemény.* Budapest: Filum, 1998, 159–164.
- Heidegger, Martin. *Lét és idő.* Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András,
Orosz István. Budapest: Osiris, 2001.
- Janouch, Gustav. *Beszélgetések Kafkával.* Ford. Tandori Dezső. Budapest: Gondolat, 1972.
- Kafka, Franz. *A kastély.* Ford. Rónay György. Budapest: Európa, 1979.
- Kafka, Franz. *A per.* Ford. Szabó Ede. Budapest: Európa, 1986.
- Kafka, Franz. *Összes regényei.* Ford. Kristó Nagy István, Szabó Ede, Rónay György. Szeged: Szukits
Hönyvkiadó, 2001.
- Kundera, Milan. „Szent Garta kasztráló árnya.” Ford. Réz Pál. In Sükösd Mihály. *Franz Kafka: A per.*
Akkord Kiadó, 1999.
- Pál József és Újvári Edit szerk. *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok témák az egyetemes és a ma-
gyar kultúrából.* Budapest: Balassi Kiadó, 2001.
- Ricoeur, Paul. „A tanúság hermeneutikája.” Ford. Szabó István. In Fabiny Tibor szerk. *A hermeneu-
tika elmélete. Tanulmányok.* Szeged: JATEPress, 1998, 185–208.
- Ricoeur, Paul. „Nyelv, szimbólum és interpretáció.” Ford. Martonyi Éva. In Bókay, Erős szerk. *Pszi-
choanalízis és irodalomtudomány. Szöveggyűjtemény.* Budapest: Filum, 1998, 243–250.
- Ricoeur, Paul. „Freud filozófiai interpretációja.” Ford. Deim Éva. In Bókay, Erős szerk. *Pszi-
choanalízis és irodalomtudomány. Szöveggyűjtemény.* Budapest: Filum, 1998, 253–263.
- Zima, Peter V. „Hašek és Kafka: ambivalencia, bírálát és válság.” In Fried István szerk. *A Monarchia
a századfordulón. Monarchia-irodalmak és irodalmak a Monarchiáról.* Szeged: Összehasonlító
Irodalomtudományi Tanszék, 1991, 23–29.