

## A kudarc lehetősége

### Kertész Imre műveiről erkölcsfilozófiai szempontból

**Absztrakt.** Tanulmányomban a kudarcral és a sikerrel kapcsolatos problémákat vizsgálom Kertész Imre műveiben. Elsőként a jó élet vonatkozásában tárgyalom a felmerülő kérdéseket, tehát az egzisztenciális kudarc és siker különböző aspektusait elemzem. Ezt követően a Kertésznél megjelenő morálfilozófiai dilemmákról, illetve az egzisztenciális és a morális kudarc, továbbá az egzisztenciális és a morális siker összefüggéseiről írok. Végezetül a civilizációs kudarc kertészi felfogását próbálom megragadni, és arra a kérdésre is választ keresek, hogy „a holokauszt mint kultúra” mennyiben jelentheti egy megújuló civilizáció és morál alapját, egyáltalán, lehetséges-e a civilizációs megújulás?

### I. Bevezetésként

Kertész Imre műveiben gyakran előkerülnek a kudarc és a siker (többek között a kudarc mint siker, a siker mint kudarc) kérdései. Írásomban a Kertész-művekben megjelenő kudarc-problematikát etikai, morális és a mind morális, mind etikai vonatkozásokkal bíró civilizációs aspektusból vizsgálom. Megkülönböztetem tehát a morált az etikától, ahogy például Jürgen Habermas is teszi, aki *morál* alatt a legalapvetőbb, *mindenki által követendő erkölcsi normákat* érti, az *etikát* pedig *a jó élet* általánosan meg nem válaszolható kérdéseivel kapcsolja.<sup>1</sup> Eszerint mindenkitől csak az alapvető morális normák betartását várhatjuk el, ezeken túl az egyén a legkülönbözőbb értékeket, érényeket, életelveket vallhatja magáénak. Persze elképzelhető olyan (a fentiek szerint erkölcsileg elfogadhatatlan) eset, hogy valaki a jó életéről vallott elképzeléseit a morális korlátok figyelmen kívül hagyásával próbálja megvalósítani. Ennél gyakoribb, hogy olyan időszakokban, amikor az általános morális normák (legalábbis bizonyos vonatkozásokban) megkérdőjeleződnek – ezt nevezem a civilizációs kudarc időszakának –, akkor az egyén ezt elfogadja, és nem azért, mert ez megegyezik a saját jó életéről vallott elképzelésével, hanem azért, mert a világi (társadalmi) siker ezt kívánja meg tőle. A világi sikernek és kudarcnak az etikával, a morállal és a civilizációs kérdésekkel (tehát az etikai, morális és civilizációs kudarcral és sikerrel) való összefüggéseit Kertész a legtöbb művében valamiképpen problematizálja. Írásom egyes fejezeteiben a következő kérdéseket vizsgálom: az egzisztenciális (etikai) sikerrel kapcsolatos problémákat (II. fejezet); az egzisztenciális és a morális kudarc, továbbá az egzisztenciális és a morális siker együttjárását a civilizációs kudarc időszakában (III. fejezet); a civilizációs kudarc mibenlétét és egy, e kudarc tapasztalatai alapján megújuló civilizáció (és morál) esélyeit (IV. fejezet).

---

1 Jürgen HABERMAS, *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*, ford. FELKAI Gábor = Uő, *A kommunikatív etika*, Budapest: Új Mandátum, 2001, 165–168. Habermas koncepciójában az érvényes morális normák az egymást kölcsönösen elismerő feleknek az érvelő vitában kialakított konszenzusán alapulnak.

## II. A fuldokló megmentésének kísérlete. A kudarc és a siker etikai dimenziói

Ebben a fejezetben a jó élet szempontjából vizsgálom a kudarc és a siker problémáját. Az egzisztenciális sikerhez, a valódi önkiteljesítést értve ez alatt, társulhat világi siker is, de az önmegvalósítás sikere olykor világi kudarcokkal jár együtt (továbbá előfordulhat az is, hogy az egzisztenciális kudarcot elfedi a világi siker, ekkor az embert megbecsülik ugyan, de mégsem úgy él, ahogy saját belátása szerint élnie kellene, a legrosszabb esetben pedig az egyén kudarcot szenved egzisztenciális és világi értelemben egyaránt). A világi siker alatt a szereteten alapuló kapcsolatok meglétét és a szociális elismerés, társadalmi megbecsülés különböző vonatkozásait (pl. szakmai, anyagi elismerést) értem, amelyek a jó élet fontos feltételei lehetnek, de vannak emberek, akiknek ezek másodlagos tényezők, ők a saját életfeladatuk kompromisszumok nélküli megvalósítására törekszenek (ugyanakkor mivel feladatteljesítésük – ami értelmezésükben a jó élet mint értelmes élet központi eleme – a jó élet sok esetben általuk mégiscsak fontosnak tartott egyéb vonatkozásainak megvalósítását problematikusnak teheti, gyakran úgy érzik, hogy a céljuk realizálására irányuló törekvés ellenére sem élnek jó életet élnek). Az egzisztenciális megvilágosodáshoz, a saját életfeladat megtalálásához kapcsolódva a kudarc és a siker három fontosabb összefüggése körvonalazódik Kertész műveiben.

### 1. Az önkiteljesítés egzisztenciális sikere és a világi kudarc

24

A *kudarcban* (1988) az Öreg annak ellenére kezd új könyv megírásába, hogy hosszú éveken át írt előző, Auschwitz-tapasztalatát közvetítő regényét a kiadó a mű értékeit kétségbe vonó levél kíséretében visszautasította (végül mégis megjelent, ahogy a *Sorstalanság* is, elkészülte után két évvel, 1975-ben). Az Öreg az őt ért kudarc ellenére úgy gondolja, hogy megtette, amit meg kellett tennie, megírta azt a regényt, amit csak ő írhatott meg, bár minden az ellen szólt, hogy elvégezze feladatát, amelyre évekkorábban egy hivatal folyosóján, lépteket hallva ébredt rá.<sup>2</sup> Az Öreg új könyve betétregegyként *A kudarc* legnagyobb részét teszi ki. Ebben az Öreg-alteregő Köves, kéziratának elutasítása után egy külföldi országba akar eljutni, de egy kafevilágba érkezik meg, amely erősen emlékeztet az ötvenes évek sztálinista Magyarországra. Köves különféle kalandok és viszontagságok után egy L alakú folyosón ráébred, hogy regényt kell írnia.<sup>3</sup> A regényírás a „sorsismétlés processzusa” – olvashatjuk a *K. dossziéban* –, mivel az Öregben Kertészre ismerhetünk, a kudarc miatt útra kelő Köves sorsa egyezik az Öregével, Köves pedig az ismerős „idegen” helyen a saját sorsát (egyúttal Öreg-Kertész sorsát) reprodukálja.<sup>4</sup> Köves a könyv végén ismét az L alakú folyosóra jut: „a kreatív élet elke-

2 KERTÉSZ Imre, *A kudarc*, Budapest: Századvég, 1994, 29.

3 Az L alakú folyosóra utalás történik a betétregegy első fejezetében (*Bizonyos előzmények*), és Köves ugyanide jut a nyolcadik fejezet L című részfejezetében. Vö. KERTÉSZ, *A kudarc*, 126, 351.

4 KERTÉSZ Imre, *K. dosszié*, Budapest: Magvető, 2006, 154., illetve KERTÉSZ, *A kudarc*, 130.

rülhetetlen átoknak bizonyul, eredménye pedig a kudarc”.<sup>5</sup> A saját életfeladat, sors elkerülésére való törekvés kudarcra – amelyet a folyosói élmény világossá tesz – valójában *egzisztenciális sikert* jelent: az életfeladat teljesítésének vállalását a világi kudarc (a társadalmi, szakmai elismerés hiánya) és a nagybetűs Kudarc – hiszen a feladatteljesítés sikere is kétséges marad – ellenére.<sup>6</sup> Nádas Péter *Emlékiratok könyve* című művében az emlékiratíró visszaemlékszik arra, amikor tizennégy évesen az 1956. október 23-án felvonuló tömeg részeként átélte az egység testi-érzéki élményét. A forradalom a fiúnak elsősorban „személyes forradalmának” megvívását (a sztálinista apjával való szembeszegülést) jelentette.<sup>7</sup> Kertész elbeszélésében, *Az angol lobogóban* (1991) is fontos szerepe van az 56-os eseményeknek: a történet elbeszélőjében Wagner operája, *A Walkür* szellemi-lelki átalakulást indít el, amelyet Thomas Mann írásai tovább fokoznak. Az igazi egzisztenciális megvilágosodást a történet elbeszélője a forradalom napjaiban éli át, amikor Mann Goethe és Tolsztoj-tanulmányát olvassa. A forradalomban aktívan ugyan nem vesz részt, de az utcai események (a harcok, majd az angol lobogóval letakart gépkocsiból kinyúló kézfej, amely mintha a szabadság reményének intene búcsút) értelmet adnak a tanulmányokra fordított fokozott figyelemnek. A külső történések itt felerősítik a belső változásokat, ezt követően a történet elbeszélője a *tanúságtévő életre*, a megfogalmazásként felfogott életre törekszik.<sup>8</sup> *A kudarc* Kövese szintén a társadalom felbolydulásának időszakában kezdi megvívni *személyes forradalmát*, de erre nem a külvilág változásai készítetik, sőt – *Az angol lobogó* elbeszélőjével szemben – azok nincsenek is hatással rá. Az utcán vonuló embercsoportok csupán „szórakozott helyeslést” váltanak ki belőle, „magányos elfoglaltsága”, tehát a megtalált életfeladat megvalósításához szükséges részcélok kitűzése foglalkoztatja.<sup>9</sup> Köves esetében nem egy testi élménynek van egzisztenciális jelentősége – mint Nádas emlékiratírójánál –, hiszen az érzéki hatás (egy hivatalnok lépteinek zaja) csupán előidézője

5 KERTÉSZ, K. *dosszié*, 154.

6 Kertész egyik feljegyzésében is összekapcsolja a saját sors elkerülésének kudarcát az egzisztenciális sikerrel: a regényben a kudarc abban áll – írja Kertész –, hogy a „központi alak” (Köves) különféle helyzetek során el akarja veszteni az énjét, arra törekszik, hogy elkerülje a sorsát, „ám a benne kifejezésre törő egzisztencia, mintegy robbanásszerű megnyilatkozással többé nem hagyja visszavonni magát.” Kertész említi, hogy a mű írásakor szívesen hallgatta Bartóktól *A csodálatos mandarint*. Vö. KERTÉSZ Imre, *A néző. Feljegyzések 1991–2001*, Budapest: Magvető, 2016, 94.

7 NÁDAS Péter, *Emlékiratok könyve*, Pécs: Jelenkor, 2003, II, 158.

8 Vö. KERTÉSZ Imre, *Az angol lobogó = Uő, Az angol lobogó. Elbeszélések*, Budapest: Magvető, 2001, különösen: 39–59. Az életet mint tanúságtételt fejezi ki a jézusi mondat (*János evangéliuma*, 18,37): „Azért jöttem, hogy bizonyágot tegyek az igazságról”, illetve az öreg Szép Ernő bemutatkozása: „Szép Ernő voltam.” *I.m.*, 31–32, 63.

9 KERTÉSZ, *A kudarc*, 353. Kertész életében a folyosói élmény nem a forradalom alatt történt, több helyen említi, hogy 1955-ben született meg benne a döntés, hogy író lesz. Lásd pl. K. *dosszié*, 173. A kérdéssel bővebben foglalkozik FÖLDÉNYI F. László, „Az irodalom gyanúba keveredett”. *Kertész Imre szótár*, Budapest: Magvető, 2007 című művében, lásd: 181–186.

a döntésre készítő látomásoknak: a hivatalnok néhány lépése sokak járásának zajává növekszik, és egy fuldokló képe is megjelenik: „az ő egyedülvalósága vergődött ott, elhagyatott, gazdátlan élete”, Köves pedig beugrik a fuldoklóért, bár kérdéses, hogy egyáltalán felvergődnek-e a fényre valaha.<sup>10</sup> A biztonságos, de céltalan tömeplét és a *saját élet megélése*, az egyéni feladat teljesítésére törekvés – ami kudarccal is végződhet – jelenti a két alternatívát. Köves egzisztenciális forradalma abban áll, hogy a folyosói élménytől kezdve minden erejével megtalált hivatásának megvalósítására törekszik, ezért nem menekülhet külföldre a barátaival, hiszen egy másik nyelven nem írhatná meg azt a regényt, amit csak ő írhat meg, és még akkor is ezt kell tennie, ha előre sejtí „a jövő minden fájalmát és szégyenét”.<sup>11</sup> A betétregegy záró fejezete nyilvánvalóvá teszi a világi kudarcot: Köves az előszobában áll és a kéziratát visszautasító kiadói levelet olvassa előszobájában. Egzisztenciális értelemben azonban Köves nem vallott kudarcot: élt a szabadságával és így szembehelezkedett a szükségszerűvel, a tömepléttel.<sup>12</sup> Kertész *A stockholmi beszédben* is említi folyosói élményét, amit „egzisztenciális föleszmélésnek” nevez.<sup>13</sup>

A *Kaddis a meg nem született gyermekért* (1990) elbeszélőjének, az Auschwitz-túlélő B-nek saját feladata kompromisszumokat nem ismerő megvalósítása, szellemi létformája megőrzése, az *önfölemlesztő igazságához*<sup>14</sup> való hűség előbbre való, mint a házassága, vagy az irodalmi sikerekre törekvés: kegyetlen tapasztalatai miatt elutasítja az apává válást<sup>15</sup>, emiatt végleg tönkremegy a házassága, a tapasztalatait közvetítő művei pedig nem számíthatnak nagy figyelemre.<sup>16</sup> De mi sarkallja B-t arra, hogy kompromisszumok nélkül ragaszkodjon a saját igazságához? A kulcsot ehhez a Tanító úr története adja: B. egykor a lágerben hordágyon fekvő betegszállításra várakozott, amikor aznapi ételkészítés-fejadagja a Tanító úrként emlegetet fogolyhoz került, aki ezt nem tartotta meg, hanem odaadta B-nek. A Tanító úr nem azt tette, amit ésszerűen tennie kellett volna, „mást tett, olyat, amit *nem kellett* tennie”.<sup>17</sup> B. úgy véli, hogy a Tanító úr azért tette, amit tett, mert létezik egy „szintiszta,

10 KERTÉSZ, *A kudarc*, 351–352.

11 *Uo.*, 355.

12 *Uo.*, 356–357.

13 KERTÉSZ Imre, *A stockholmi beszéd*, Budapest: Magvető, 2002, 11.

14 KERTÉSZ Imre, *Kaddis a meg nem született gyermekért*, Budapest: Magvető, 2002 (a továbbiakban: *Kaddis*), 98–99, 117–118.

15 Az apává válás ellen szól, hogy B. a Teremtést és a civilizációt kudarcnak látja, és ideiglenes létre, túlélésre rendezkedett be (mert nem tud szabadulni attól a gondolattól, hogy bármikor újra elhurcolhatják), hogy írói munkájával önfelszámolását végzi (továbbássa a sírt, amit mások kezdtek neki megásni „a felhőkbe, a szelekbe, a semmibe”), és hogy nem tud azonosulni a zsidóságával. Vö. KERTÉSZ, *l.m.*, 33, 82, 123, 165.

16 A zsidóság mint zsidóság ugyan nem más neki mint a kopasz nő a tükör előtt, piros pongyolában, a zsidóság mint tapasztalat azonban az életét, a szellemi létformáját jelenti. KERTÉSZ, *l.m.*, 123.

17 KERTÉSZ, *l.m.*, 66. Az lett volna az ésszerű, ha Tanító úr megtartja azt, amihez hozzájutott – hiszen a dupla adag étel megnöveli az életben maradás esélyét –, de ő mégsem ezt tette, hanem B-nek juttatta az ételt, aki enélkül talán életét veszítette volna.

semmiféle idegen anyagtól: a testünktől, a lelkünktől, a vadállatainktól nem fertőzött fogalom”, eszme, amelynek megőrzése a Tanító úr számára az életben maradás egyetlen valódi esélyét jelentette, ezt az eszmét B. először nem nevezi meg, majd szabadságként azonosítja.<sup>18</sup> Ezen eszmére való ráébredést követően B. elhatározza, hogy ezután olyan gondolatokat gondol, amelyeket nem kell gondolnia, hogy íróvá és műfordítóvá válik (amellyé nem kellett lennie, sőt amelyé a körülmények kijátszásával tudott csak lenni).<sup>19</sup> A Tanító úr egzisztenciális és morális vonatkozással egyaránt bíró történetéből B-nek az előbbi, tehát az *etikai tanulság* a fontosabb. A Tanító úr látszólag a saját érdekeivel szemben cselekedett, csökkentette az életben maradási esélyeit, tehát azt tette, amit nem kellett tennie, de a saját szempontjából nézve mégsem tehetett mást, mert meg akarta óvni egzisztenciájának saját maga által meghatározott lényegét, ahogy B. is úgy él, ahogy nem kellene élnie, azonban a saját szempontjából nézve mégsem élhet máshogy. Miként *A kudarcban* Öreg-Köves esetében, úgy B. életében is a világi kudarc az egzisztenciális sikerből következik. Talán nem árt nyomatékosítani, hogy az egzisztenciális siker értelmezésében az életfeladat minden körülmények közötti teljesítésére törekvést, az önkiteljesítésért folytatott küzdelmet jelenti, nem pedig az eredményes feladatteljesítést, de ehhez is csak a megvalósítás kudarcain át vezethet az út (az önkiteljesítéssel járó belső küzdelmek akkor sem megspórolhatók, ha a külső körülmények ideálisak), Kertész naplóiban gyakran ír az alkotói léttel járó „mindennapi kudarcokról”.<sup>20</sup> Továbbá paradox módon a sikeres feladatteljesítés, annak tökéletlensége miatt, sem más lényegében, mint kudarc. A tanúságtétel (mint élet, mint írás) sikere a tanúsítás nehézségei miatt mindig kétséges.<sup>21</sup> Ugyanígy, a jól-léthez (legalábbis a legtöbb jó étellel foglalkozó teória szerint) szükséges társas kapcsolatok sérülékenységük miatt mindig magukban hordozzák a kudarc lehetőségét: a *Kaddisban* B. éppen a házasságkötése kapcsán – amely egy teljesebb élet lehetőségét jelenti a számára, bár bizonytalan abban, hogy házassága sikeres lesz-e – mondja Bernhard „tudósára” utalva, hogy „legalább a kudarcra törekedni kell”, majd a kudarcra, mint az egyetlen megmaradt beteljesíthető élményre utal, hiszen az élet és az életet reprodukálni próbáló írás (mivel az élet és az írás összehasonlíthatatlanul más) is végső soron kudarc.<sup>22</sup> Bernhard *Igen* című elbeszéléséből származik az idézet (Kertész nem jelöli meg a művet): a tudós az életfeladat teljesítését a kudarcra való törekvésként látja, hiszen csak kudarcba fült dolgok vannak (ha egyáltalán elkészülünk azzal, amit elterveztünk, úgysem lesz olyan, mint amilyennek elképzeltük, „semmi sem biztos”, „semmi

18 KERTÉSZ, *I.m.*, 59–66, idézet: 61–62.

19 *Uo.*, 94.

20 Lásd erről pl. KERTÉSZ, *A néző*, 274.

21 Valastyán Tamás rámutat, hogy a *Sorstalanságban* is jelen van a tanúsítás problematikusságából következő hasadtság, a „spacialitásnak egész poétikája rajzolódik ki a regényben”. Vö. Valastyán Tamás, *Az ötödik lehetetlen. A performativitás mint a tanúsítás egyik lehetséges formája Kertész Imre Sorstalanság című regényében = Az áldozat reprezentációi*, szerk. BALOGH László Levente, VALASTYÁN Tamás, Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016, 156–158.

22 KERTÉSZ, *Kaddis*, 63–64.

sem tökéletes”) és azáltal, hogy „legalább a kudarcot akarjuk, előbbre jutunk”.<sup>23</sup> A tudós életét egy természettudományos probléma megoldásának szenteli, munkájának nyugalma és egészségének megőrzése érdekében elhatárolódik az emberektől, de újra és újra olyan állapotba kerül, amikor már nem törekszik a kudarcra, nem képes a feladatával foglalkozni (de még a kedvtelései közé tartozó filozófiával és zenével sem), és még az egészsége is romlik. A világi szempontból sikertelen élet (hiszen a tudós kutatásával hosszú évek alatt sem készült el), egzisztenciális értelemben is sikertelenné válhat, mert minden jel arra mutat, hogy itt nem időleges alkotói válságról van szó (amely alatt az egzisztenciális „elhatározottság” továbbra is megvan az egyénben), hanem egzisztenciális krízisről. A tudós megkérdőjelezi élete értelmességét, felismeri, hogy nem tud jó életet élni elszigetelten, érdemi kapcsolatok nélkül, de az embereket sem tudja elviselni. Az *Igen* és a *Kaddis* között több összefüggés feltárható: az elbeszéléstechnikai hasonlóságokon túl párhuzamba állítható a két mű elbeszélőjének egyéni, a külvilágból általában értetlenséget kiváltó életfelfogása. Továbbá mindkét esetben a kitűzött cél megvalósítása a jó élet mint értelmes élet egyéb vonatkozásait rombolja, így az elbeszélők által értelmesnek tartott feladatuk teljesítése paradox módon nem eredményez jó életet (ez fejeződik ki halálvágyukban, B. alkotómunkájával egyben önfelszámolását segíti elő, a tudóst is folyton foglalkoztatja az öngyilkosság gondolata, de különbség, hogy az előbbi gyerekkori kegyetlen tapasztalatai miatt nem képes a boldog életre), illetve a tudóst kapcsolat nélküli feladata megvalósításában is gátolja.<sup>24</sup> Mind a tudós, mind B. találkozik egy „megmentővel”, egy társsal, ami a munkájukra is jó hatással van eleinte, de végül a változás lehetősége mindkettőjükénél illúzióknak bizonyul: B. felesége és „a perzsa nő” szintén a megmentőjüket vélik megtalálni a másikban, majd amikor kiderül számukra, hogy várákozásuk nem teljesülhet (sőt, éppen nekik kellene betölteni a megmentő szerepét), felszámolják – az egyik esetben szerelmi, a másik esetben baráti – kapcsolatot: B. volt felesége a válás után új életet kezd, gyerekeket szül, „a perzsa nő” öngyilkos lesz.

A felismert egzisztenciális feladat nem csak valamilyen (szellemi) alkotás létrehozása lehet. Az *angol lobogó* elbeszélője számára az adott közegben az *öntagadás mint alkotás* a tanúságtevő élet. Az öntagadás itt nem az egzisztencia megtagadását jelenti, hanem éppen ellenkezőleg, annak megőrzését, a kompromisszumos szellemi művek létrehozásának elutasítása és így a világi

23 Thomas BERNHARD, *Igen*, ford. HALASI Zoltán = Uó, *Az erdőhatáron. Elbeszélések*, Budapest: Európa, 1987, 206–207. Az idézet folytatása: „és így bármi dologban, egyáltalán, mindenben újra meg újra legalább a kudarcra kell törekednünk, ha nem akarunk idejekorán tönkremenni, márpedig az valóban lehetetlen, hogy ezzel a szándékkal létezzünk itt a földön.” *I.m.*, 207.

24 Kérdéses, hogy a tudós valaha befejezi-e a tanulmányait. Bernhard *Beton* című művének elbeszélője, az egzisztenciális válságban lévő Rudolf már nemcsak félbehagyja írásait, ahogy sokáig tette, de egy idő után már neki sem tud állni annak, amit eltervezett. Hiába készíti elő tíz évig Mendelssohn-Bartholdyról írandó tanulmányát, nem képes nekikezdeni, amin az sem segít, hogy feladva elszigeteltségét Palmába utazik, hiszen ott is csak a halállal, az élet értelmetlenségével szembe-sül. Vö. Thomas BERNHARD, *Beton*, ford. HAJÓS Gabriella, Budapest: Ferenczy Könyvkiadó, 1995.

sikerről való lemondás által (persze mégiscsak jelen van a szellemi alkotás az elbeszélő életében, hiszen tanárként tanítványainak gondolkodását formálhatja, illetve emelt, irodalmi nyelven mondja el történetét).<sup>25</sup> Kertész 2003-ban megjelent *Felszámolás* című, utolsó regényének hőse, akit szintén B-nek neveznek, arra kéri a volt feleségét, hogy égesse el regénykéziratát.<sup>26</sup> Ennek lehet egy olyan értelmezése is, hogy az életnek mint tanúságtételnek van a legnagyobb jelentősége, az írás ehhez képest csak másodlagos. A *Detektívtörténetben* Enrique Salinast a hazájában uralmon lévő diktatórikus rendszer igazságtalanságainak felismerése *aktív cselekvésre*, ellenállásra készíti. Élete a látszólagos kudarc – hiszen tettével nem járult hozzá a diktatúra megdöntéséhez<sup>27</sup>, de mégis kivégzik, mert ez következik a terror logikájából – ellenére is tanúságtevő élet: Martenst, a volt politikai nyomozót éppen az Enrique sorsával való szembesülés készíti arra, hogy tanúságot tegyen az Enrique elleni eljárásról és az őt is felemészítő logikáról.<sup>28</sup> Martens – csakúgy mint Berg *A kudarcból* – az írás által önteremtésre (Énjének létrehozására) ugyan nem képes, de felmutatja saját szükségszerűség által meghatározott énjét.

Ha az *identitás* kérdésének szempontjából vizsgáljuk *A kudarcot* és a *Kaddist*, akkor azt mondhatjuk, hogy Köves az L alakú folyosón, B. a Tanító úr példáját megértve *ráébrednek az Énjükre*, a sok én közül *rátalálnak a valódi*

25 KERTÉSZ, *Az angol lobogó*, 62–63. Vári György rámutat, hogy az elbeszélő ugyan elutasítja az irodalmi megfogalmazásokat, az elbeszélés nyelvezete viszont a *Nyugat* stíluseszmenyét folytatja valamiképpen. VÁRI György, *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég*, Budapest: Kijárat, 2003, 144. Az elbeszélő az „életszerűtlen” irodalmat utasítja el, és elismeri, hogy az irodalom is képes lehet olyan megfogalmazásokra, amelyek magukba foglalják az élettapasztalatot, de az életnek (akár a némán leélt életnek) mint megfogalmazásnak van a legnagyobb jelentősége. KERTÉSZ, *Az angol lobogó*, 31–32. Ezek szerint saját megszólalását is az életszerű irodalom körébe sorolja, mivel éppen a tanúságtételként felfogott élet fontosságát hirdeti.

26 KERTÉSZ Imre, *Felszámolás*, Budapest: Magvető, 2003.

27 Enrique apja kitalál egy nem létező ellenállási csoportot a fia védelmében, hogy a látszattfeladatokkal leszerelje a fia ellenállási törekvését. Az Ezredes mindkettőjüket kivégezteti, bár tudja, hogy ártatlanok. Vö. KERTÉSZ Imre, *Detektívtörténet = Uő, Az angol lobogó. Elbeszélések*.

28 Kelemen Pál úgy látja, hogy Martens a feljegyzései által nem alkotja meg a maga személyiségét, csupán megismétli a nyomozás során felvett jegyzőkönyveket, magnófelvételeket, illetve Enrique naplójának – amely korábban a birtokában volt – néhány részletét, tehát „tevékenységében csupán a feljegyzés aktusát reprodukálja”. Vö. KELEMEN Pál, Varázshely és rendkívüli állapot, *Partitúra*, 2008/2, 145. De azt is mondhatjuk, hogy Martens pont az általa felismert, az embert eszközként kezelő, a tettes és az áldozat szerepét könnyűszerrel felcserélő hatalmi logikának próbál ellentmondani – amely ellen aktív módon nem lázadt, bár Salinasék kivégzésekor kimondja: tisztában van azzal, hogy egyszer ő is áldozattá válik –, azáltal, hogy bemutatja e logika működésmódját, így már nem csak ennek játékszereként tekinthet magára. Martens nem egyszerűen az eljárás anyagát reprodukálja, emlékei feljegyzésével egzisztenciális tettet hajt végre: írása a saját, autonóm személyiség utáni vágy kifejeződéséeként is felfogható (ha ennek kiépítésére már nem is képes).

Énre, az életfeladat teljesítése létezésük illuzórikusságának tapasztalatával szemben az *önazonosságtudat lehetőségét* jelenti. Nem arról van szó, hogy a feladatával tisztában lévő embernek az önmagához való viszonya problémátlan: *a mindennapos egzisztenciális küzdelem éppen az Énnek a megőrzéséért* folyik, amelyre újra és újra rá kell találni (vagy ha úgy tetszik, amelyet újra és újra meg kell teremteni) és ez olykor kudarcra végződik, illetve talán pontosabb, ha az önazonosság pillanatait tekintjük kivételesnek. Ezek a pillanatok időlegesen feledtethetik, de teljesen nem oldhatják fel B. általános idegenség-érzését.<sup>29</sup> Köves és B. életfeladata az írás, igazságuk irodalmi művek általi tanúsítása, így leginkább írás közben lehetnek azonosak önmagukkal.<sup>30</sup> A *Kaddis* B-je az írást ugyanakkor önfelszámolása eszközének is tartja (hiszen igazsága önfölemészítő igazság), így paradox módon az írás nemcsak az Én létrehozásának, hanem az *Én fokozatos felszámolásának (a halál siettetésének) aktusa* is. B. – ahogy Köves is – ugyanakkor él a szabadságával, megpróbálja megvalósítani életfeladatát, amely ahhoz is vezethet, hogy összeroppan, vagy ahhoz, hogy elhatározza (mint ahogy azt a *Felszámolás* B-je teszi) élete tényleges felszámolását, az öngyilkosságot (mert úgy látja, hogy elvégezte a feladatát, vagy úgy, hogy ez elvégezhetetlen, de mindenesetre küzdött a megvalósításáért, ezért ez az öngyilkosság nem tekinthető egzisztenciális kudarcnak, még ha az egyén talán így is érzi), de ez is az Én döntésén alapul. A totalitarizmusban élő egyénre viszont az jellemző, hogy elveszti az Énjét, vagy képtelen kialakítani azt, illetve a teljes elnyomásban a szükségszerűségek által meghatározott én is felemésződik. Ahogy ez Köves Gyurkával történik a *Sorstalanság*ban, aki nem tiltakozik a sárga csillag viselése ellen, mert ez a szabály, de a zsidóságát, majd egyre inkább a magyarságát is, csak a *külvilág által adott címkeként* fogja fel, ezeket hol ráaggatják, hol megvonják tőle. A magyarok otthon és a németek a táborkban zsidónak minősítik; Lajos bácsi is azt várja el tőle, hogy tekintse magát „a közös zsidó sors” részesének, viszont a táborbeli jiddisek megkérdőjelezzik az ő zsidó-voltát; a ruháján viselt sárga háromszögben lévő U betű egyszerre utal magyarságára és zsidóságára; a kórházban magyarnak tartják és a felvidéki fiú azért nem áll vele szóba eleinte, mert nem szereti a magyarokat.<sup>31</sup> A táborban Gyurka „belsőleg” is alkalmazkodva helyzetéhez, *kialakítja rab-identitását* (felismeri, hogy „jó rabbá”<sup>32</sup> kell válnia a túlélés érdekében, a zsidó identitás kialakítása ilyen szempontból nem fontos), de a nélkülözések miatt ettől a szükségszerűség által meghatározott énjétől is *eltávolodik*.<sup>33</sup> Azt tapasztalja, hogy az éhségtől egy „lyukká, valami úrré” változik át, egy idő után már a sebébe beférkőző tet-

29 Olyan pillanat nem lehetséges, amikor az ember teljesen birtokolja önmagát, teljesen azonos önmagával. Ennek vágyáról ír B. az egyik feljegyzésében. KERTÉSZ, *Kaddis*, 90.

30 Az énről és identitásról Kertész művei kapcsán: FÖLDÉNYI, *I.m.*, 84–86, 134–137.

31 KERTÉSZ Imre, *Sorstalanság*, nyolcadik kiadás, Budapest: Magvető, é.n., 26–27, 46, 157, 176, 207, 249, 282. A *Sorstalanság*ban előkerülő identitáskérdésekhez lásd: SZIRÁK Péter, *Kertész Imre*, Pozsony: Kalligram, 2003, 38–47.

32 KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 171.

33 A kamasz Kövesnél az egzisztenciális elhatározottságként felfogott Énről, mint az identitás központi eleméről, még nem beszélhetünk.



vekkal sem veszi fel a küzdelmet, és amikor betegen felrakják a vonatra, „*holmiként*” tekint önmagára, ami más holmikkal együtt fekszik a kocsi zötyögő padlatán.<sup>34</sup> A kórházi kezelés hatására a fizikailag megerősödő Kövesből újból jó rab válik, és a tábor felszabadulása után csak fokozatosan vetközi le rab-énjét (a felszabadulás kihirdetésekor arra gondol, hogy nem kapták meg időben a levest, ilyen korábban nem volt).<sup>35</sup> A koncentrációs táborból hazatérő Kövesnek már van zsidó-identitása, a zsidóság esetében a rákényszerített sors végigéléséből adódó tapasztalatokat jelenti, amelyeket nem felejt el, hiszen akkor önmagát, e tapasztalatok által átformált énjét tagadná meg. Több értelmező utal arra, hogy a *Sorstalanság* nevelődési regényként is értelmezhető, csak éppen – ahogy Szirák Péter fogalmaz – Kövesnek a „gyilkolás normalitását és a túlélés stratégiáit” kell elsajátítania.<sup>36</sup>

Nem véletlen, hogy mind *A kudarcban*, mind a *Kaddisban* az önazonosságtudat radikális elvesztésének újraélése (amikor az egyén külső szemlélőként tekint önmagára, nem érzi magát azonosnak önmagával) után találunk rá a hősök Énjükre, tehát életfeladatukra. Ez pedig nem más, mint az „*énvesztés*” *élményének, illetve különböző fokozatainak és a felülemelkedés lehetőségének írás által tanúsítása* (az egykor megtörténtet jelenbeli, most-történő eseménnyé téve), amely tehát az *Én győzelmét* is hirdeti (az én az „*énvesztésen*”, így a szükségszerűsége felülemelkedve, arra reflektálva válik Énné). Köves egy olyan világban bolyong, amelyben nem találhat önmagára, majd a sok tekintetben őt a koncentrációs táborra emlékeztető kaszárnyaélet következik, végül a radikális „*énvesztés*” átélése (amelyet ezúttal nem fogolyként, hanem börtönörként él át, amikor pofonüt egy védtelen rabot), a civil életbe visszatérő Köves mindent megváltoztató folyosói élményére csak ezt követően kerülhet sor.<sup>37</sup> B. egyik éjjel szokatlanul heves idegenségérzésre riad fel (vagy merül álomba), amely valamiféle misztikus érzéssé alakul át, tudatát úgy szemléli, mint ami része valaminek, ami az énjét is magába foglalja: e tudat feladattal jár, mégpedig a világ megértésének feladatával, amelyet a Tanító úr példájának megfelelően úgy kíván teljesíteni, hogy olyan gondolatokat gondol, amelyeket nem kell gondolnia.<sup>38</sup>

34 KERTÉSZ, *I.m.*, 205, 209, 232–234, 257–258. Vö. FÖLDÉNYI, *I.m.*, 283–286. Csak a pontosság kedvéért, bár sok jelentősége nincs: Molnár Sára és Földényi is arra utal, hogy Kövest Zeitzből teherautón szállítják vissza Buchenwaldba, azonban ez vasúti kocsin történik („még előbb meg is kell majd érkezniem, mégpedig vasúton”, „hátam alá [...] a vonat deszkái helyett egyszerre kövezett talaj jégbőrös pocsolójai kerültek” KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 233, 235.). Vö. MOLNÁR Sára, *Ugyanegy téma variációi. Irónia és megszólitás Kertész Imre prózájában*, Kolozsvár: Koinónia, 2005, 51., FÖLDÉNYI, *I.m.*, 285.

35 KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 298. Köves rablétének nyomait a tábor felszabadulása után is magán viseli: a tükörben egy ismeretlen arcot pillant meg, a hazaútra csíkos rabkabátot választ, otthon a villamoson az öregasszony elhúzódik tőle. KERTÉSZ, *I.m.*, 302, 304, 312.

36 SZIRÁK, *I.m.*, 25., erről lásd még: MOLNÁR, *I.m.*, 51–52. „E mű a nevelődési regény műfajának végállomása, miként Goethe *Wilhelm Meistere* a kezdete” – írja Földényi. *I.m.*, 215.

37 A rab pofonütése: KERTÉSZ, *A kudarc*, 345.

38 KERTÉSZ, *Kaddis*, 91–94.

Kertész meghatározása szerint a *sorstalanság* állapotában vagyunk akkor, ha „a ránk kirótt determinációnkat éljük végig valóságként” és nem a szabadságunkból adódó saját sorsunkat, (amely a tragédia lehetőségét hordozza).<sup>39</sup> A determináció persze sokféle lehet, más a helyzet a totalitarizmusban (egy koncentrációs táborban, ahova Kertész gyerekként került, vagy egy sztálinista államban, ahol a fiatalkorát töltötte), mint egy puha diktatúrában (Kertész a Kádár-rendszerben vált íróvá), és megint más egy mai liberális demokráciában, amelyben a tömegkultúra befolyása jelenti a determinációt. Az utóbbiban is lehetséges sorstalan élet, de nagyobb esélyünk van arra, hogy rátaláljunk a saját sorsunkra és megéljük azt, mint egy puha diktatúrában, de ez – nehézségek árán – még egy ilyen rendszerben is megvalósítható. Köves (az Öreg, Kertész) nem hagyta el az országot, amikor ezt megtehetette volna, így alávette magát az „állami tömegsorsnak”, de bebizonyította, hogy az „egzisztenciális zsenialitás” itt is lehetséges, az „individuális feladat” itt is betölthető, hiszen megírta azt a regényt, amit csak ő írhatott meg.<sup>40</sup> A totalitarizmusban lehetetlennek tűnik az egzisztencia kibontakoztatása, a sorstalanság elleni lázadás. Kertész is rámutat: ha nem úgy védekezünk a totális elnyomás ellen, hogy átváltozunk a determinációnká, hanem úgy, hogy fellázadunk ellene, a determináló erő szintén diadalmaskodik rajtunk, tárgyává tesz, „nevet talál számunkra, mely nem a mi nevünk”.<sup>41</sup> Erre azt mondhatjuk, hogy ez igaz, de az egyént felszámoló lázadás egy pillanatra mégiscsak *felvillant valamit a lázadó egzisztenciájából, Énjéből* ezért a *reményt* jelenti, mert arról ad hírt, hogy az egzisztencia elpusztíthatatlan, hiszen még a totalitarizmusban is megnyilvánul. A Tanító úr tette is a totális elnyomás és elembertelenítés elleni egzisztenciális lázadásként fogható fel. A *Sorstalanságban* a koncentrációs táborból hazatérő Köves Gyurka tiltakozik az áldozat-szerep ellen, mert akik a borzalmak tehetetlen áldozatának minősítik őt, öntudatlanul is a totalitarizmus embert tárgyiasító logikáját alkalmazzák. Pedig ő élte végig „becsületesen” azt a sorsot, amely nem az övé volt (ami azt jelenti, hogy ő „lépett” újra és újra, és nem valaki más helyette).<sup>42</sup> Ha úgy tenne, mintha ő nem vett volna részt mindabban, ami vele történt, annak lehetőségét is elveszítené, hogy *sorsot formáljon a saját determinációjából*, amelyet Köves Gyurka még nem képes megtenni (de az újságíró, illetve Fleischmann bácsit és az öreg Steinert a saját igazságával szembeesíti, amit ők kevésbé értenek, a cikksorozatra készülő újságíró címét tartalmazó papírt ugyan eldobja, mégis elhatározza, hogy legközelebb, ha kérdezik, a koncentrációs táborok boldogságáról, tehát az általános narratívától eltérően a történetek hétköznapiságáról beszél, „Ha ugyan kérdik. S hacsak magam is el nem felejttem”).<sup>43</sup> A *kudarc* Kövese és a *Kaddis* B-je ráébrednek egzisztenciális feladataikra, amelyet a világi kudarcok ellenére sikeresen megvalósítanak, nem úgy, mint a *Nyomkereső* (1977) küldöttje, aki

39 KERTÉSZ Imre, *Gályanapló*, Budapest: Magvető, 2001, 18–19.

40 Kertész a *Gályanapló*ban ezekkel a szavakkal utal *A Kudarcra*, készülöben lévő regényére. *I.m.*, 140.

41 *Uo.*, 19.

42 KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 322–331.

43 Vö. KERTÉSZ, *Gályanapló*, 20., valamint KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 313–333., idézet: 333.

egzisztenciális értelemben szenved kudarcot: lemond a tanúsításról, mivel az egykori helyszíneken képtelen a vele törtétek felidőzésre.<sup>44</sup>

A Kertész-művekben megfigyelhető etikai felfogás összefüggésbe hozható a *szókratészi etikával*: Szókratész arra készítette beszélgetőtársait, hogy ismerjék meg, *tegyék kérdéssé önmagukat*, értékeljék újra a világhoz és önmagukhoz való viszonyukat.<sup>45</sup> A „vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet” – jelenti ki Szókratész, és a vizsgálódás elsősorban önvizsgálatot jelent.<sup>46</sup> Szókratész számára lelke kiválóságának megőrzése, illetve a felismert igazsághoz és igazságosságoz való ragaszkodás a társadalmi megbecsülés (a görögöknél nagy jelentőséggel bíró „reputáció”)<sup>47</sup> megőrzésénél, sőt élete megmentésénél is fontosabb volt. Az őt koholt vádak alapján végül halál-

44 A küldött szenvedései helyszínein tett látogatásai után úgy érzi, nem tudja a tett színhelyéből kiolvasni magát a tettet, vagy azért nem, mert a korábbi tábort látogatóponttá alakították, vagy pedig azért, mert semmi sem változott (a gyárban dolgoznak, mintha semmi sem történt volna), a mindennapos borzalomba a megszokás közönyével belesüppedt emberek pedig apokaliptikus látomásokat váltanak ki belőle, így nyilvánvalóvá válik számára: „tudása hiábavaló, igaza megoszt-hatatlan”. KERTÉSZ Imre, *A nyomkereső = Uő, Az angol lobogó. Elbeszélések*, 212–234, 247–257, 258–272. A művet Kertész a kilencvenes években némileg átdolgozta, a kötetben az 1998-as változat található. „A tanúságtétel itt az egykori események megelevenítését jelenti, az emlék autentikusságára támasztott igényt, amely azonban elérhetetlen marad” – írja Kelemen Pál már említett tanulmányában, amelyben részletesen elemzi *A nyomkeresőt*, többek között feltárja *A varázshegy* és Kertész műve közötti párhuzamokat és behatóan foglalkozik a küldött apokaliptikus látomásával is, amely egyértelműsíti, hogy lehetetlen a múlt közvetlen megjelenítése és így a tanúsítás. Vö. KELEMEN, *I.m.*, 122–141., idézet: 124. Talán azt mondhatjuk inkább, hogy a törtétek megelevenítése nem maga a tanúsítás, hanem a tanúsítás feltétele a küldött számára, hiszen a küldött kijelenti: célja, hogy jóvátegye az igazságtalanságot azzal, hogy bizonyosságot tesz mindenről, amit látott. Vö. KERTÉSZ, *A nyomkereső*, 240. Kelemen azt nem hangsúlyozza, hogy attól, mert a tárgyak hallgatnak és nem igazolják a küldött létezését (*A nyomkereső*, 268–269.), még törekedhetne igaza megosztására, a tanúsítására, akár egy radikális tett révén: ezt teszi az öngyilkosságot elkövető gyászfátyolos nő (aki tehát létezését és igazságát paradox módon a halálához vezető egzisztenciális tett révén bizonyítja, persze ennek értelmessége kérdéses lehet). A küldött annak ellenére, hogy előre látja ennek kudarcát, kísérletet tehetne igazsága közvetítésére, de ő a könnyebb utat választva lemond erről, ahogy a törtétekben személyesen nem érintett Hermann is abbahagyja kutatómunkáját, és belesimul a hétköznapiak rendjébe. Molnár Sára szerint „Kertész kisregényének szerkezete és hőseinek ábrázolása a személyes felelősség kérdésére adott bonyolult, indirekt válaszok.” MOLNÁR, *I.m.*, 89. Több értelmező kiemeli, hogy a főhősnek nincs jelleme, nincs arca. Vö. Szirák, *I.m.*, 79., MOLNÁR, *I.m.*, 78. Az elbeszélésben végig így is marad, hiszen arcot a küldöttnek éppen (feltehetően önmaga által kijelölt) feladatának teljesítése, az emlékezés és a tanúságtétel sikeressége adhatna.

45 Vö. Pierre HADOT, *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*, ford. CSEKE Ákos, Budapest: Kairosz Kiadó, 2010, 87–124, 269.

46 PLATÓN, *Szókratész védőbeszéde*, ford. MOGYORÓDI Emese = PLATÓN, *Euthüphrón – Szókratész védőbeszéde – Kritón*, Budapest: Atlantisz, 2005, 38b, 103–104., illetve MOGYORÓDI Emese, *Utószó a Szókratész védőbeszédéhez és az Euthüphrónhoz* = PLATÓN, *Euthüphrón – Szókratész védőbeszéde – Kritón*, 134.

47 Erről lásd: MOGYORÓDI, *I.m.*, 137–138.

ra ítélő athéni bírák előtt mondja: annak, aki tartja magát valamire, csak azt kell néznie, „vajon igazságos vagy igazságtalan, derék vagy hitvány férfihoz méltó dolgot tesz-e, amikor cselekszik”.<sup>48</sup> Az említett Kertész-hősök egy *egzisztenciális élmény* hatására (*A kudarc* Kövese egy hivatali folyosón kerül választás elé; a *Kaddis B*-je megérti a Tanító úr történetének üzenetét; *Az angol lobogó* elbeszélőjének a forradalom alatti Thomas Mann-élmény a meghatározó; a *Detektívtörténetből* Enrique ráébred a diktatúra elfogadhatatlanságára) *változtatnak az életükön, rátalálva saját igazságukra*, emellett pedig a szókratészi etikát követve, *minden körülmények között*, a világi sikertelenség árán is *kitartanak*. Ugyanakkor a szókratészi filozófiai életmódtól eltérően nem az jelenti számukra a legfontosabb feladatot, hogy lelküket miként tegyék a lehető legkiválóbbá, hanem az, hogy megtalált életfeladatukat (tapasztalataik alkotások általi közvetítését, a rossz állami-társadalmi renddel való passzív, öntagadással járó, vagy aktív szembehelyezkedést) minden áron véghezvigyék, még akkor is, ha ez nem segíti hozzá őket ahhoz, hogy jobb emberekké váljanak. Ahogy láttuk, a jól-lét megvalósítása azért szenved csorbát, mert esetükben az első helyen mindig az egzisztenciális feladat minden áron való teljesítésére törekvés áll, így *a jól-lét számos aspektusa háttérbe szorul* (pl. a társadalmi elismerés, a társas kapcsolatok, az élet élvezete), de keserű tapasztalataik elve megakadályozzák, hogy harmonikus módon viszonyulhassanak a világhoz és önmagukhoz – és életfeladatuk épp e tapasztalatokhoz való ragaszkodást, azok valamilyen módon való kifejezését jelenti –, ezért *önkiteljesítésük egyben önfelszámolás is* (egyszerre boldogok – a feladat-teljesítés boldogsága értelmében – és boldogtalanok, erről a kérdésről lásd a 3. pontot). A *Kaddis B*. önvizsgálataként is felfogható: B. felülvizsgálja a saját igazságának helyességét és (a felmerülő alternatív igazságok ellenére) továbbra is kitart mellette. Kertész írásainak értelmezéshez akár a heideggeri filozófia is kiindulópontul szolgálhat, de még inkább a francia egzisztencializmus, amely erősen hatott Kertészre.<sup>49</sup> Gondolhatunk itt a szabadságra íteltettsége miatt az önmaga lényegét megalkotó egzisztencia sartré-i felfogására – persze innen nézve azt mondhatjuk, hogy a *Kaddis* Tanító urát nem a szabadsága készítette cselekvésre, hanem ez egzisztenciális lényegéből következett, de a szabadsága által vált lehetővé az önmegalkotás, majd az így létrehozott egyéni egzisztenciális lényeg védelme –, Camus hatása azonban még egyértelműbb ebben a vonatkozásban, hiszen a Kertész-hősök láznak a világ abszurditása ellen (erről a kérdésről is a 3. pontban írok részletesebben).<sup>50</sup>

48 PLATÓN, *Szókratész védőbeszéde*, 28 c, 81.

49 Ezt Kertész is nyilvánvalóvá teszi: „Gyökereim e háborút követő egzisztencializmus talajába nyúlnak: teremhet ezen a talajon még valami friss táplálék? Alighanem korszerűtlen figura vagyok.” KERTÉSZ, *Gályanapló*, 127.

50 Kertész Camus-ról a következőket írja: „A hirtelen feltoluló, szinte fájdalmas baráti érzés, Camus egy régi fényképe láttán. Már-már ölelésre tárom a karomat. Eszméletre ébredő korszakom, átváltozásom egész időszaka, amelynek mindvégig egyik arkangyala volt. Egész, néma, kizárólag önmagamra irányuló »forradalmam«...” KERTÉSZ, *I.m.*, 323–324. Camus hatásáról még lásd pl. KERTÉSZ, *A néző*, 209. Sartre-hoz már ellentmondásosabb Kertész viszonya. Vö. FÖLDÉNYI, *I.m.*, 141–143.

## 2. A világi kudarc (az egzisztenciális siker) boldogító emléke és a világi siker

A *kudarc* Kövese sem menekülhet meg végül valamiféle világi sikertől, hiszen a regényét kinyomtatják, íróvá válik, de éppen a kudarcos (önkiteljesítő) évek hiányoznak neki: „a honvágy keserűségével csillapíthatatlanul ízlelgeti kudarcá édes emlékeit, amikor eleven életet élt, a szenvedély emésztette és a titkolt remény táplálta”. A kész műben már nincs semmiféle titok, az egzisztenciális feladatként megírt regény csupán egy könyv a sok másik között.<sup>51</sup>

Ahogy már szó volt róla, Kertész a determinációi ellenében vált alkotóvá, és hosszú évtizedekig a vasfüggöny mögött, a kádári puha diktatúra levegőtlen világában egy apró lakásban<sup>52</sup> dolgozott művein, miközben megélhetési okokból vígjátékokat írt, fordításokat vállalt és tudomásul kellett vennie könyvei sikerének elmaradását is. Ha valaki a külső elismeréstől függetlenül is teljesíti egzisztenciális feladatát, attól még ott lehet benne a szakmai-társadalmi elismerés iránti vágy, ahogy Kertész is szenvedett attól, hogy a Kádár-korszakban a *Sorstalanság* alig kapott figyelmet, és alkotóként sem részesült szinte semmilyen elismerésben. Axel Honneth rámutat, hogy az egyéni önkiteljesítés társadalmi elismerése (a szeretet-gondoskodás és a jogi elismerés mellett) is szükséges ahhoz, hogy az ember pozitív módon viszonyulhasson önmagához.<sup>53</sup> A három évtizedet átfogó *Gályanapló*ban (1992) az életeseemények bemutatása háttérbe szorul az elmélkedésekhez és az alkotómunka dilemmáinak bemutatásához képest. Az 1997-es *Valaki más*, ahogy a könyv alcíme is egyértelművé teszi, a *Változás krónikája*, a nyugati, főként németországi irodalmi siker, a rendszerváltozás utáni szabadságélmény, feleségének halála és egy új szerelem megváltoztatta Kertész életét, de a korábbi évek alkotói nyugalma is a múlté.<sup>54</sup> Az 1991 és 2001 közötti feljegyzéseket tartalmazó – 2016-ban publikált – kötet címe (*A néző*) arra utal, hogy Kertész egyre inkább úgy érezte ebben az időszakban, hogy csak nézője a vele történő különféle eseményeknek, nem éli át eléggé azokat, és egyre kevésbé tud életfeladatára koncentrálni, vége a tragikus korszakának.<sup>55</sup> A Nobel-díjat követően ez még inkább így volt, *A végső kocsmában* (2014) Kertész kimondja: arra vágyik, hogy regényt írjon, mint régen, ismeretlenül, a kockázatok izgalomával:

51 KERTÉSZ, *A kudarc*, 357.

52 A Török utcai 28 négyzetméteres lakásról: KERTÉSZ, *K. dosszié*, 181. *A Kudarcban* az Öreg is egy ilyen lakásban dolgozik: KERTÉSZ, *A kudarc*, 10. Később Kertész a nagynénje angyalföldi panel félszobájában alkot, ezt sokszor említi a *Gályanapló*ban, pl. 232.

53 Vö. Axel HONNETH, *Harc az elismerésért*, ford. WEISS János, Budapest: L'Harmattan, 2013. Kertész erről a következőket mondja: „Minden művész vágyik az elismerésre, bár pontosan tudja, hogy ez az amit nem akar. Viszont nehéz bele-törődnie, hogy létrehozta művét, amelyről senki sem vesz tudomást.” KERTÉSZ, *K. dosszié*, 215. A világi siker persze sosem jelent egyöntetű elismerést, Kertész esetében ez fokozottan így volt: az ismertség elutasítást, illetve (Magyarországon) gyűlöletet is kiváltott, ezekkel is szembe kellett néznie Kertésznek.

54 KERTÉSZ Imre, *Valaki más*, Budapest: Magvető, 1997, 77, 167–168. Kertész az egzisztenciális szórakozottságról is ír: 121.

55 KERTÉSZ, *A néző*, 27, 47, 85, 195, 248–249.

„Sohasem hittem volna, hogy ennyire undorító élet a sikeres író élete.”<sup>56</sup> A Nobel-díjat követően Kertész számára az volt az egzisztenciális feladat, hogy nemzetközileg ismert íróként, idősen, betegségével küszködve is visszataláljon az alkotói léthez. Az író a tanúságtevő életre való törekvést utolsó éveiben sem adta fel, és már ez a küzdelem is egzisztenciális sikerként értékelhető.<sup>57</sup>

### 3. Az egzisztenciális siker az értelemnélküliség (a kudarcra ítélt Teremtés) világában

A *kudarcban* Öreg-Köves a körülmények ellenére íróvá válik, és egymás után írja a könyveit a haláláig. Kertész regényének befejezése azonban azt sugallja, hogy *minden egyéni küzdelem* (a valódi vagy látszólagos sikerek ellenére) *kudarcra van ítélve*, hiszen az ember soha nem győzhet. Nem érhet célba, ahogy valamiféle isteni jutalomban sem reménykedhet senki, aki elvégzi a feladatát: a világ abszurditását teszi nyilvánvalóvá a boldogként elképzelt Sziszüphoszra (tehát Camus esszéjére) tett utalás is.<sup>58</sup> A saját feladatát teljesítő ember egyedül abban reménykedhet, hogy őt is eléri az irgalom, ami itt csak annyit jelenthet, hogy a folyton le-föl görgetett szikla végül egy kis kődarabbá válik, de a feladatától soha nem szabadulhat.<sup>59</sup>

A *Kaddis* Istene kegyetlen vagy közönyös Isten, akihez szólni értelmetlenség, úgyszemint hallgatja meg az embert. B. meg nem született gyermeke(i) miatti érzett fájdalomának feloldhatatlanságát, hiányának betölthetlenségét erősíti, hogy B. az általa elutasított Istenhez fordul, hiszen szavai gyászimává, kaddissá állnak össze. Vári György Dosztojevszkij műveire hasonló polifonikus regényként elemzi a *Kaddist*, és rámutat arra, hogy B. szólama nem egységes, abban a Teremtés elfogadásának lehetősége is megjelenik, feleségének szólama belebeszél B. szólamába és több ízben annak életigenlő részszólámát erősíti fel, de mégsem tudja megmenteni B-t az élet számára, hiszen az ő szólama sem egységes.<sup>60</sup> Valóban, számos utalást találunk arra a *Kaddis*-ban, hogy B. nem teljen biztos a Teremtés elfogadhatatlanságában, illetve

36

56 KERTÉSZ Imre, *A végső kocsmá*, Budapest: Magvető, 2017, 141. Lásd erről még: 227, 273–274.

57 Kertész utolsó korszakában született műveinek művészi minősége vitatott, de ez tevékenysége világi (irodalmi) sikerének az egzisztenciális sikertől elkülönülő szempontját jelenti. Bár vannak, akik a „sikeres” Kertész egzisztenciális hitelességét is megkérdőjelezzik, ezt teszi Bán Zoltán András is; álláspontja szerint Kertész szuverén értelmiségiből giccsertermiségivé vált. BÁN Zoltán András, Önmaga csódtömeggondnoka – kritika Kertész Imre új kötetéről, *Magyar Narancs*, 2014/36.

58 A regényben Sziszüphosz szerepel, de máshol Kertész Sziszüphoszt ír. KERTÉSZ, *A kudarc*, 358.

59 Ha már nem sziklát görget, akkor az abból keletkezett kavicsot nézegeti, és úgy hal meg, hogy azt markolja. KERTÉSZ, *A kudarc*, 358.

60 VÁRI, *I.m.*, 112–128. Vári szerint tehát B. felesége sem képes kimondani, bahtyini kifejezéssel élve, az átható szót. A feleség olykor éppen B. élettágadó részszólámát erősíti: pl. amikor szobájukba felhallatszik az utcáról a részek antiszemita kiabálása, a feleség arcán könnyek folynak végig és azt mondja, hogy „ettől az átoktól [...] nincs menekülés”. Vö. KERTÉSZ, *Kaddis*, 113.

abban, hogy neki önfelszámolásra kell törekednie, pl. az öröm kiküzdéséről, a boldogságról mint kötelességről tervez regényt írni, amit felesége is támogat.<sup>61</sup> Ezt a könyvét azonban nem tudja megírni, és végül a házasságát is tönkreteszi kegyetlen gyerekkori tapasztalataiból adódó igazságához való ragaszkodás, amellyel összeegyeztethetetlen az élethez való asszimilálódás, Isten elfogadása, az apává válás, hiszen az apa, és „isten” mint „felmagasztalt apa” neki Auschwitz képében jelent meg.<sup>62</sup> A Tanító úr története sem a Teremtés elfogadhatóságának bizonyítéka B. számára, mert azt – ahogy erről már volt szó – a maga számára etikai, az élet megélésének módjával kapcsolatos példázatként értelmezi. Úgy tűnik, hogy B. esetében az egzisztenciális siker, tehát keserű igazságának megfelelő *önmegalkotás* – amelynek részét képezi tapasztalatainak irodalmi alkotások általi közvetítése – mint *teremtés, a nagybetűs Kudarc szolgálatában áll*, mivel a *Teremtés kudarcát, a Remény hiányát* teszi nyilvánvalóvá. Másfelől viszont – ha a boldogságot mint kötelességet Camus abszurditás-filozófiájának megfelelően értelmezzük, ahogy elméleti írásaiban és naplófeljegyzéseiben Kertész is teszi – B-t boldognak kell tartanunk (ahogy boldognak kell elképzelnünk Sziszüphoszt), annak ellenére is, hogy nem írta meg a boldogságról szóló könyvét, mert ugyan *belátta a reménytelenséget, mégis kitart saját életfeladata mellett, a Teremtés elutasítása ellenére is teremt*.<sup>63</sup> Kertész hősei (Köves, B.) felismerik a világ abszurditását, de az önmaguknak adott életfeladatuk teljesítésével mégis értelmet visznek az értelmetlenségbe. Camus úgy véli a *Sziszüphosz mítoszában*, hogy az emberhez egyedül méltó álláspont szembenézni az abszurdal, az életünkkel életet lehelni bele, követelni a megvalósíthatatlan érthetőséget, tehát lázadni az abszurd ellen.<sup>64</sup> B. ugyan leszámolt magában a Reménnyel (az Isten Rend, a Felettes Értelme elfogadhatatlanságát állítva, bár ez sem olyan egyértelmű), de felismert életcéljának teljesítéséhez is *remény* kapcsolódik. A Teremtés kudarcának belátása mellett egzisztenciális sikerre törekedni a remény jelenlétét feltételezi, és ez a remény *az értelmetlenséggel szembeállított értelemben*, vagy másképp: *egy Isten által elhagyott világban az emberben lévő isteniről beszélő alkotásokban, tettekben, életekben rejlik* („Az isteni Teremtésre Auschwitz a válasz; Auschwitzra viszont Kolbe atya vagy a Tanító úr” – írja Kertész a *Gályanaplóban*<sup>65</sup>, az említettek, vagy a *Sorstalanság* Bohúsa úgy bizonyították saját isteniségüket, hogy áldozatot hoztak a másikkért, tehát nyilvánvalóvá tették az elesett másik – és ezáltal minden – emberben rejlő isteniséget, az értéktelennek minősítették értékességét). Éppen

61 Uo., 115.

62 Uo., 155.

63 Ahogy a *Gályanapló* utolsó bejegyzésében említett, ócska hangszerén ugyanazt a témát, illetve annak valamely variációját újra és újra eljátszó férfit (aki nem hallja, hogy mit játszik) is boldognak kell elképzelnünk. KERTÉSZ, *I.m.*, 358–359. A boldogságról mint kötelességről: KERTÉSZ, *A boldogtalan 20. század = Uő, A száműzött nyelv*, Budapest: Magvető, 2001, 40–41., KERTÉSZ, *Valaki más*, 122–123., KERTÉSZ, *A néző*, 28, 58, 94., illetve KERTÉSZ Imre, *Haldimann-levelek*, Budapest: Magvető, 2010, 27.

64 Vö. Albert CAMUS, *Sziszüphosz mítosza*, ford. VARGYAS Zoltán = Uő, *A pestis, Sziszüphosz mítosza*, Budapest: Európa, 1991.

65 KERTÉSZ, *Gályanapló*, 330.

ezért B. hiába törekszik önfelszámolásra, ez nem lehet teljes, akkor sem, ha magányosan, gyermek nélkül hal meg, hiszen alkotásai túlélik őt, de ha nem is maradna utána mű, ott van az élete mint tanúságtétel. A *Kaddis* így egyszerre a reménytelenség és a remény könyve: B. boldogtalan és mégis boldog, az apává válást elutasítja, de keserű tapasztalatainak továbbadását szükségesnek látja, megkérdőjelezi egy jobb emberi világ lehetőségét, de ott van benne a vágy, hogy igazságának megértetésével változásokat idézzon elő.

Kertész többször említi naplóiban, hogy a Természet is Auschwitz-elven működik, hiszen a Természetben nyoma sincs kíméletnek.<sup>66</sup> Hiába látjuk be azonban a világ abszurditását, Kertész úgy véli, hogy az ember helyzetéből következik, hogy eljut isten gondolatáig<sup>67</sup>, és a természet borzalmaiért, a kudarcos teremtésért, így Auschwitzért is felelős antropomorfizált, a fiát feláldozó, *kegyetlen apa-isten* mellett Kertésznél másfajta isten-gondolatokra is lelhetünk. Isten (még mindig az antropomorfizált szemléletnél maradva) felfogható *gondoskodó apaként* is („Isten Auschwitz, de az is, aki Auschwitzból kihozott” és aki e tetteről tanúságtételre készítet).<sup>68</sup> A boldogság kötelességéhez kapcsolódva *az ember teremtőerejének isteniségéről*, a minden emberben benne rejlő *kifejezés* (ami lehet művészet, imádság vagy egyszerűen maga az élet) *szükségletének* és e szükséglet megkívánta *tökéletességre törekvés* isteni voltáról is beszél Kertész.<sup>69</sup> Eszerint a benne lévő isteni felé törekszik az, aki küzdelmet folytat saját egzisztenciális lényegének megtalálásáért (ami persze adott helyzetben más és más lehet, nincs egy rögzített isteni lényeg, nem a keresztény értelemben vett istenképüségről van szó Kertésznél) és annak a lehető legtökéletesebb módon való kifejezéséért. Az önkiteljesítés egyúttal önmeghaladás, az életfeladat mint tanúságtétel pedig az emberi személyt meghaladóról, a nem emberi boldogságról szóló tanúságtétel is.

A reménytelenséget erősítheti a *halállal* való szembesülés, amely minden sikert megkérdőjelezhet. Az önként választott halál azonban az élet tudatos befejezésének lehetőségét is jelenti: a *Felszámolás* Auschwitzban született hőse öngyilkosságot követ el. B. a világot a gyilkosok világának látja, és az egész életét arra tette fel, hogy megfejtse az Auschwitz nevű rejtelet.<sup>70</sup> B. nemcsak a magánéletében vall kudarcot, de alkotóként is, hiszen nem képes megfelelően megragadni a tapasztalatait.<sup>71</sup> Ugyan korábban elutasította az

66 *Uo.*, 286. A természet borzalmairól lásd még: KERTÉSZ, *A néző*, 117–118, 137–138, 248., KERTÉSZ, *A végső kocsmá*, 57–58.

67 KERTÉSZ, *A néző*, 63, 111.

68 KERTÉSZ, *Gályanapló*, 343.

69 KERTÉSZ, *A néző*, 110–113. Ez úgy is felfogható, hogy az emberben lévő istenség arra törekszik, hogy magához emelje az esendő személyt. Vö. KERTÉSZ, *A boldogtalan 20. század*, 41.

70 B. a saját mindennapi életében is Auschwitzra utaló jeleket keres, ami nemcsak feleségét készíteti menekülésre (és egy új élet kialakítására), hanem végül ő maga is belefárad ebbe. KERTÉSZ, *Felszámolás*, 133–143.

71 Bombitz Attila a *Kaddis*, a *Valaki más* és a *Felszámolás* összefüggéseit elemzi és rámutat arra, hogy a metafikcionalitás erősen jellemzi Kertész utolsó regényét. A *Valaki másban* Kertész felveti egy színmű tervét (76–77.), ennek öngyilkos hősében Kertész a maga alkotói létét gyászolná (ez végül önálló műként nem született meg, de a regényben szerepel néhány részlet B. *Felszámolás* című „komédiájából”,



öngyilkosságot, mert (Camus-höz hasonlóan) úgy vélte, hogy a valódi lázadást az életben maradás jelenti<sup>72</sup>, de a rendszerváltozás időszakában, amikor a „lakályos börtönvilág” véget ér, B. már nem érzi magát képesnek a mindennapi lázadásra.<sup>73</sup> Bár a búcsúlevelében azt írja, hogy az élete értelmetlen volt, és semmit sem sikerült létrehozni, mégsem mondhatjuk, hogy egzisztenciálisan kudarcot vallott: B. *élete és a halála is Auschwitzról szóló tanúságtételként* értelmezhető.<sup>74</sup> Kertész *A száműzött nyelv* (2000) című esszéjében utal azokra az írókra (Améry, Borowski, Celan, Primo Levi), akik Auschwitz után nem a felejtésre törekedtek, hanem személyiségüket a koncentrációs táborok élményeiből újraépítve Auschwitz médiumaivá váltak, de felismerték a „túlélés képtelenségét”, egyrészt mert méregként ivódott beléjük Auschwitz szelleme, másrészt mert szembe kellett nézniük a társadalom „készséges közönyével”. Kertész szerint őt az mentette meg az öngyilkosságtól, hogy rablétből rablétbe került és nem élte át a szabadabb társadalmakban élők csalódását (mondjuk ilyen csalódást Borowski nem nagyon élhetett át, mégis öngyilkos lett).<sup>75</sup> Ha igazat adunk Kertésznek, akkor azt mondhatjuk, hogy a saját igazságukat közvetítő túlélők életfeladatuk nehézsége (amely miatt nem tudtak elszakadni múltjuktól) és reménytelensége (tapasztalataikra kevesen figyeltek oda ténylegesen, és úgy tűnt számukra, hogy minden látszat ellenére a civilizáció kudarcra újra megisméltődhet) miatt lettek öngyilkosok. Tettük azonban tanúságtétel is (mint ahogy életművük az): a holokauszttal való szembenézés és a civilizációs megújulás szükségességére figyelmeztetnek. A *Felszámolás* érdemi alkotás nélküli B-jéhez hasonló emberek szintén „élni segítenek”, annak

amelyben megjósolja, hogy barátai, hozzátartozói miként reagálnak majd a halálára). A *Felszámolás*ban Judit elégeti B. regényét, amelynek témája felidézi az olvasóban a *Kaddist*, illetve B. 1990-ben lesz öngyilkos, amikor a *Kaddis* megjelent. Vö. BOMBITZ Attila, Az idézőjelbe tett élet, *Forrás*, 2004/5, 104–108. Szintén a *Kaddisra* utal, hogy a főszereplőt itt is B-nek hívják, akinek az élete is hasonló az előző regény B-jének életéhez, Bombitz is megjegyzi: sok minden utal arra, „hogy B. nem más, mint a *Kaddis* elbeszélőjének B.-je”, de hogy ez mégsem így van, arról már nem szól. Pedig a két B. nem lehet azonos egymással, hiszen a *Felszámolás* B-je Auschwitzban született 1944-ben (*I.m.*, 39.), a *Kaddis* elbeszélője pedig az intézeti tartózkodása és az apjával való együttélés után, gyerekként került Auschwitzba. A két különböző generációhoz tartozó Auschwitz-túlélő egymáshoz nagyon hasonló kudarcos életének bemutatásával mintha Kertész azt hangsúlyozná, hogy a holokauszt érintetteit valamennyien ugyanazt a traumát hordozzák. Kertész a *Felszámolás*ban egy olyan alkotói és magánéleti szempontból is kudarcos életet ábrázol, amely végül tényleges önfelszámolásba torkollik, amit Kertész elkerült, sőt alkotói válsága ellenére megírta regényét, amely ezért éppen nem az önfelszámolás, hanem az önkitaljesítés, az egzisztenciális siker egyik állomása.

72 Ezt fogalmazza meg B. az egyik töredékében. KERTÉSZ, *Felszámolás*, 72–73.

73 Lásd B. búcsúlevelét: KERTÉSZ, *I.m.*, 93–96.

74 Az életet B. tanúságtételként fogja fel: „Az ember igazi kifejezési eszköze azonban, mondta mindig, az élete. Megéli az élet szégyenét, és hallgatni: ez a legnagyobb teljesítmény.” KERTÉSZ, *I.m.*, 131.

75 KERTÉSZ, *A száműzött nyelv* = Uő, *A száműzött nyelv*, 284–285., illetve KERTÉSZ, *Gályanapló*, 350. Arra, hogy Borowski ebben a tekintetben nem illik a sorba, SCHEIBNER Tamás is felhívja a figyelmet. SCHEIBNER Tamás, *Mitosz és ideológia. Paradoxitás Kertész Imre esszéiben*, *Jelenkor*, 2004/5, 560., 38. lábjegyzet.

ellenére is, hogy környezetük és saját maguk számára sem tudják tapasztalataikat egy jobb élet szolgálatába állítani, de tragikus sorsukkal nyilvánvalóvá teszik, hogy mindent meg kell tennünk annak érdekében, hogy világunk ne a gyilkosok világa legyen. Camus filozófiája alapján persze nemcsak a reménytelenség belátásából fakadó, de a „tanúságnak” szánt, vagy annak tekinthető öngyilkosságot is el kellene utasítanunk, mivel Camus szerint az öngyilkosság, amely menekülés az abszurd elől, méltatlan az emberhez. Itt nem foglalkozhatom részletesen a kérdéssel, de köztudott, hogy más felfogások szerint (lásd pl. a sztoikus etikát) a saját élet szabadságából a meghalás szabadsága is következik, és az öngyilkosság bizonyos esetekben éppen az emberhez nem méltó állapotok elkerülésének lehetőségét adja. Kertész Imre – a *Felszámolás B-jétől* eltérően – akkor sem lett öngyilkos, amikor a rendszerváltozást követően felszabadult a „rabságból”, a ráirányuló nagyobb figyelmet igazságának közvetítésére használta fel, hozzájárulva a holokauszt kultúrává válásához, amelyben a civilizáció megújulásának a lehetőségét – bár mindig ott volt benne a kétség ennek sikerességét illetően – látta (ezt a kérdést bővebben tárgyalom a IV. fejezetben). Kertészt ugyanakkor egész életében foglalkoztatta a halál ténye, az erre való reflexió valamennyi naplójának egyik fő motívuma. Az íróban idősen, betegen is gyakran felmerül az öngyilkosság gondolata, de ekkor ez – *A végső kocsma* tanúsága szerint – nem annyira tudatos önfelszámolásának végpontját, inkább egy méltatlan helyzetből (leépülés, kiszolgáltatottság) való menekülés lehetőségét jelenti, de végül mindig az életfeladat teljesítésének kötelessége – ha úgy tetszik, a boldogság kötelessége – kerekedik felül benne.<sup>76</sup> A téma nem csak az öngyilkosság vonatkozásában kerül elő, a *halál, meghalás, haldoklás* kapcsán Kertész sok gondolatot megfogalmaz – ezek elemzésére ezen a helyen nincs mód –, a haldoklás borzalma mellett (lásd anyja és első felesége haldoklásának leírását)<sup>77</sup> ír a halállal kapcsolatos kíváncsiságáról<sup>78</sup>, arról, hogy az élete „halálainak” történeteként is felfogható, így mintha az élet már eleve a halálra nevelné<sup>79</sup>, és ennek csak látszólag ellentmondva elmélkedik a meghalás és halál titkáról is (készülődhetünk rá, de nem tudjuk, hogy valójában mire is készülődünk).<sup>80</sup> Többször előkerül a naplókban

76 Lásd pl. „Ma még kiugorhatsz az ablakon. Miért nem teszed? Mert gyáva vagy, és hamis reményeket táplálsz. [...] A válasz minderre így hangzik: azért, mert sajnálnék megölni egy író, aki még művek terveit hordozza magában. – Őszinte válasz ez? Azt hiszem, hogy – mindent leszámítva – az.” KERTÉSZ, *A végső kocsma*, 50., lásd erről még: KERTÉSZ, *I.m.*, 343–344. A *K. dosszié*ban is arról olvashatunk, hogy az idős Kertészt másképpen foglalkoztatja az öngyilkosság gondolata, mint korábban, amikor egyetlen alternatívának látszott a túlélés szégyenével szemben. KERTÉSZ, *K. dosszié*, 204.

77 KERTÉSZ, *Gályanapló*, 344–345., KERTÉSZ, *A néző*, 149–169. „A meghalás gondolatával könnyebben megbékülünk, mint a haldoklás fizikai valóságával” – írja Kertész. *I.m.*, 207.

78 KERTÉSZ, *A néző*, 38.

79 *Uo.*, 105.

80 KERTÉSZ, *A végső kocsma*, 185. A halálra való készülés feleslegességére utal, hogy Kertész a halált „egy micisapkás, napszemüveges, hivalkodóan külvárosiasan öltözött útonállóként” látatja (egyszer álmában így jelent meg neki), aki előbb utóbb leüt bennünket valamelyik utcasarkon, de semmi köze az életünkhöz.

az a gondolat, hogy a halál ad tartalmat az életnek, a halál állandó szem előtt tartása kötelezi az embert életfeladata teljesítésére<sup>81</sup>, tehát a halál ráébreszt bennünket individualitásunkra: ahogy senki más nem halhat meg, úgy senki más sem élhet helyettünk.<sup>82</sup> Kertész halálélfogásában is az a kettősség fedezhető fel, mint az emberi életfeladat, a civilizáció, az Isten problémáiról kifejtett gondolataiban (ezek a kérdések szoros összefüggésben állnak egymással): a világ abszurditásából vagy a Teremtés kudarcából adódó halál, mint a Remény hiányának bizonyítéka egyúttal a saját életre való ráébredés és így az értelem, az isteniség lehetősége is, tehát a reményt is hordozza.<sup>83</sup>

### III. Ahol a gyilkosság közhely. A morális kudarc és siker problémái

A *kudarcban* a morális és az etikai vonatkozások összekapcsolódnak egymással, hiszen Öreg-Köves egyéni feladatának megtalálása (a koncentrációs táborban szerzett tapasztalatainak közvetítése) nem független attól a morális problémától, amellyel útkeresésének időszakában szembesült, ez pedig a *gonoszság mibenlétének*, eredetének, ha úgy tetszik, a *morális kudarcnak* a kérdése. A *Kaddisban* szintén szoros összefüggésben áll egymással a morál és az etika, amint ez már többször előkerült: a Tanító úr történetének morális és etikai vonatkozásai egyaránt vannak és B. szellemi létformáját is a gyermekkorában tapasztalt civilizációs és morális kudarc (amit a Teremtés kudarcaként is lát) alapozza meg. A következőkben azt a kérdést vizsgálom Kertész művei alapján, hogy miként lehet egy hétköznapi ember (akkor természetes, utólag megmagyarázhatatlannak tűnő) gonosztettek, vagy éppen ellenkezőleg, (akkor megmagyarázhatatlannak tűnő, utólag természetes) jó cselekedetek elkövetőivé különleges helyzetekben. Az ilyen helyzeteket lehetővé tévő civilizációs kudarcral és ennek további morális vonatkozásaival a IV. fejezetben foglalkozom majd.

A *kudarcban* Berg, aki megismerteti *Én a hóhér* című tervezett írásának bevezetőjével Kövest, azt kívánja vizsgálni, hogy miként válik egy szellemi ember harmincezer áldozatot ejtő hóhérrá.<sup>84</sup> Bár Berg konstrukciójában a kezdet és a vég készen áll, hiányzik belőle a „döntő, vegytiszta mozzanat”, nem

---

KERTÉSZ, *Gályanapló*, 131. „A halálon gondolkodsz – mondta doktor Sonderberg –, de csak gondolod, hogy a halálon gondolkodsz.” Sonderberg a halálon is elmélkedik *A végső kocsmá* negyedik fejezetében. *I.m.*, 389.

81 KERTÉSZ, *A néző*, 40., KERTÉSZ, *Valami más*, 115. Az utóbbi idézet pontosan így hangzik: „egyedül a halálunk állandó szem előtt tartása kötelez elmélyült műalkotásra.” Erről még: *I.m.*, 120.

82 KERTÉSZ, *Gályanapló*, 218–219.

83 Ami tehát nem a túlvilági élet reménye, hiszen az egzisztenciális feladat megvalósításának ettől függetlennek kell lennie. Mindazonáltal Kertész arról is ír, hogy lehetségesnek tartja a halál utáni létezését, de nem a „gyermekes emberregék” felfogása szerint, hanem egy nyelvi megközelíthetetlen létformában. KERTÉSZ, *A néző*, 182.

84 Amely mögött persze ott vannak a külső kényszerek, de amikor a „hóhér” elköveti ezt a tettet, a külső kényszer nincs is jelen, illetve ez „felhalmozódott” benne és belső kényszerre vált. KERTÉSZ, *A kudarc*, 303.

tudja még, mi az a *visszavonhatatlan választásnak* bizonyuló első tett, amit a hóhér elkövet. „Akkor – kíváncsiskodott Köves – honnan tudja, hogy egyáltalán elköveti?”<sup>85</sup> Köves később levelet ír Bergnek, amelyben kifejti, hogy Berg ugyan jól látja a végleteket, de nem tudja elképzelni a végleteket eredményező *egyszerű és szürke tettet és ahhoz elvezető egyszerű, szürke és képtelen utat*.<sup>86</sup> Köves börtönőr lesz – lényegében „fogolyból” válik fogvatartóvá, mivel sorkatonaként az őt a koncentrációs táborra emlékeztető kaszárnyából kerül a katonai börtönbe dolgozni –, börtönorként pedig megüt egy rabot, bár maga sem tudja, hogy ezt miért tette. Köves *képtelen az ok-okozati sémába beleilleszteni a tettet*, amely olyan „vegytiszta tett”, ami akár meg is nyithatná az utat a harmincezer hulla felé.<sup>87</sup> Köves utólag *csak banális indokokat* tud felsorakoztatni azzal kapcsolatban is, hogy egyáltalán miért írta alá a papírt, miért fogadta el a börtönőri megbízást: nem akart ugyan börtönőr lenni, de a megbízás elutasításának következményeit sem kívánta; kiemeli az „idő” jelentőségét: „nem állhattam ott egy örökkévalóságon keresztül, kezemben a tollal”; továbbá az udvariasságnak és némileg a kíváncsiságnak is szerepe lehetett.<sup>88</sup> Ezek szerint tehát *nem magyarázható meg* egyértelműen, hogy az, aki nem választja magát gonosz embernek (mint III. Richárd Shakespeare drámájában)<sup>89</sup>, miért is válik bűnössé, akár harmincezer ember hóhérává. *Banális*, az adott pillanatban talán racionálisnak tűnő, vagy igazán végig sem gondolt *döntések sorozata és irracionális késztetések* egyaránt eredményezhetik a *végzetes tettehez* való eljutást.<sup>90</sup> Az áldozat és a hóhér felcserélhetőségére utal, hogy Köves egykor rab volt, most börtönőr. Ahogy Köves banális okok miatt vállalja a megbízást, úgy Köves Gyurka a *Sortalanságban* is banálisnak tekinthető okok miatt nem menekül el és kerül koncentrációs táborba: bízik a hatósági személyben, engedelmes, hiszen erre tanították, kalandvágy, kíváncsiság is van benne és más vonatkozásban, de szintén kiemeli az idő szerepét: csak fokozatosan, részletekben derül ki a koncentrációs táborba tartó ember számára, hogy mi is vár rá valójában, és ez segítségére van helyzetének elfogadásában.<sup>91</sup>

---

85 Uo., 312.

86 Uo., 330.

87 Uo., 345. Köves jóindulatúan rá akarja beszélni a rabot, hogy egyen. A rab arcán átfutó gúnyos mosoly Kövesből nem vált ki tisztánlátását megzavaró indulatot, inkább csak undort és bosszúságot érez, mégis a rab arcába sújt.

88 Uo., 332–334.

89 „Ugy döntöttem gazember leszek”. WILLIAM SHAKESPEARE, III. Richárd, ford. VAS István = *William Shakespeare összes művei*, Budapest: Helikon, 1994, 247.

90 Vári György rámutat, hogy míg Berg egy parabolához, valamiféle tanuláshoz, jelentéshez akar eljutni, addig Köves azt állítja, hogy ez nem lehetséges, a jelentés nem adott, nem rögzíthető, „csak az adott pillanat határozhat róla”. VÁRI, I.m., 101.

91 A kíváncsiságról és az időrend szerepéről: KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 89, 316–317. A tettes és áldozat felcserélhetősége előkerül pl. a *Detektívregényben* (lásd Martenst) és a *Jegyzőkönyvben*, hiszen nemcsak a vámosban, de „áldozatában” sincs szeretet. Vö. KERTÉSZ Imre, *Jegyzőkönyv = Uő, Az angol lobogó. Elbeszélések*, 287.

Ha ezt elfogadjuk, akkor a nagy gonosztevők sok esetben nem metafizikai lázadók (tehát nem hasonlítanak Dosztojevszkij a bűnt eszmei vagy éppen „kísérleti” okokból elkövető hőseire, nem Raszkolnyikov vagy Sztavrogin „követői”), hanem olyan „hétköznapi” emberek, akik valamilyen nem mindennapi helyzetbe kerülnek, amelyre reagálnak valamiképpen, talán önmagukat is meglepve. Ilyen helyzet lehet, ha egy katonának vagy börtönörnek azt mondják, hogy bizonyos emberekkel, embercsoportokkal kapcsolatban nem érvényesek azok a morális normák, amelyeket korábban elsajátított, és az ilyen emberekkel szemben teljes hatalmat gyakorolhat. Könnyen megszokottá, automatizmussá válhat a szörnyűségek elkövetése egy olyan közegben, ahol ezeket eltűrik vagy kifejezetten bátorítják. Egy védtelen fogolynak adott „megmagyarázhatatlan” pofon valóban könnyen borzalmas kínzásokba, gyilkosságokba torkollhat, de csak akkor, ha elkövetője meggyőzi magát arról, hogy az a pofon helyénvaló volt, mint ahogy későbbi tetteit is „természetesnek” találja, hiszen ő csak a feladatát végezte, azt tette, amit elvártak tőle (Köves idáig nem jut el, erről később lesz szó). Közismert, hogy Hannah Arendt ezt a jelenséget – Adolf Eichmann esete kapcsán – a gonosz banalitásának nevezte.<sup>92</sup> A kudarcban a gonoszság kérdése nemcsak Berg „előszavában” vagy Köves levelében jelenik meg, hanem az Öreg egyik feljegyzésében is, amely szerint Ilse Kochot, a buchenwaldi táborparancsnok feleségét nem démonként kell elképzelnünk, mint ahogy ezt Gérard, Jorge Semprun *A nagy utazásának* hőse teszi<sup>93</sup>, akinek erre azért van szüksége, hogy önmagát morális hősként tudja megalkotni. Ilse Koch az Öreg szerint azonban a legkevésbé sem valamiféle nietzschei Übermensch, hiszen Buchenwald erkölcsi világrendje a gyilkosság volt, ő pedig ennek a világrendnek a logikáját sosem lépte át: „ahol a gyilkosság közhely, gyilkosság ott az ember nem lázadásból, hanem ügybuzgalomból lesz. Ölni éppoly erény lehet, mint nem ölni”.<sup>94</sup> Mint ahogy, tehetjük hozzá, a rabok sem voltak morális hősök általában – sőt, mint az köztudott, a kápók közül sokan az SS-katonáknál is kegyetlenebbül bántak fogolytársaikkal –, csak olyan emberek, akik túl akarták élni a koncentrációs táborot. *A Kaddisban* B. elutasítja azt a gondolatot, hogy Auschwitz megmagyarázhatatlan, szerinte a rosszra (szemben a jóval) mindig van ésszerű magyarázat, még ha a Sátán maga irracionális is, teremtményeinek tette racionálisan levezethető „akár egy matematikai képlet; levezethető valamilyen érdekből, haszonvágyból, tunyaságból, hatalom- és kéjvágyból, gyávaságból, ilyen vagy olyan ösztönkielégítésből, ha másból nem, végső soron valamilyen örületből”.<sup>95</sup> B. aztán hosszan sorolja azokat az „örületeket”, amelyek magyarázatul szolgálhatnak a rosszra. Előzőleg B. elutasítja a történetek szokásos, objektív, nagyszabású, világtörténelmi magyarázatait, és azt az egyszerű magyarázatot ajánlja, miszerint közönséges, bűnöző örületek kerültek uralomra, akik egy „aljas, gyilkos, ostoba és képmutató” rendszert hoztak létre, amely a legkevésbé sem volt lenyűgöző, esetleg csak jól szervezett. B. Hitlerre utal, aki szintén csak egy közönséges, örült bűnöző, de akit démoni vonásokkal

92 Hannah ARENDT, *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*, ford. MESÉS Péter, Budapest: Osiris, 2000, 33–68, 157–173, 308–326.

93 Jorge SEMPRUN, *A nagy utazás*, ford. RÉZ Pál, Budapest: Európa, 1993.

94 KERTÉSZ, *A kudarc*, 54–55.

95 KERTÉSZ, *Kaddis*, 57.

bíró nagy emberként próbálnak beállítani, mert úgy sokkal könnyebb elfogadni mindazt, ami történt.<sup>96</sup>

Amíg Köves levelében nem tud logikus magyarázatot adni a tettére (a tettet lehetővé tévő helyzethez ugyan banális okok vezetnek el, de a tett közvetlen oka feltárhatatlan), addig feljegyzésében az Öreg kifejezetten a gonosz banalitásával magyarázza a koncentrációs táborokban elkövetett szörnyűségeket, hiszen az általában erénynek számító viselkedésmódok, mint a szorgalom, az adott rendhez való igazodás a gyilkosság világában is érvényesülnek, így lehet, hogy valaki éppen *erényességéből válik tömeggyilkossá*. B. álláspontjában is ez utóbbi szemlélet jelenik meg, de túl is megy ezen, mert annak ellenére, hogy a gonoszság hétköznapisága mellett érvel, a banális okok (érdek, haszonvágy, ösztönkielégítés, gyávaóság) mellett olyan jellemzőket is felsorol, amelyek szélsőséges változatait a közbeszédben a nem mindennapi gonoszságot elkövető személyekhez társítják, mint a hatalom- és kéjvágy, illetve az örültség (a B. által hétköznapi embernek tartott bűnözők állandó jelzője az örültség, Hitlert is paranoiás és mániás bolondnak nevezi). Kérdés azonban, hogy ezek valóban magyarázatot adnak-e az elkövetett tetteknek, hiszen ahogy a legtöbb gyáva, érdekkövető, haszonvágyó ember nem válik gonosztevévé, úgy számos hatalom- és kéjvágyó, vagy súlyos pszichiátriai problémákkal küzdő emberből sem lesz (tömeg)gyilkos, még a szadistákból sem, de a szkizofrén betegeknek sem általánosan jellemző az erőszakosság.<sup>97</sup> Az is igaz, hogy a koncentrációs táborok világában a meglévő szadista hajlamok, érdemi kontroll hiányában felerősödhetnek, de minden bizonnyal túlzás lenne azt állítani, hogy a haláltáborokat működtető sok ezer ember mind komoly pszichiátriai betegségben szenvedő „örült” volt (ha ezt állítanánk, akkor azt is mondanánk, hogy tetteikért legfeljebb csak korlátozottan voltak felelősek). Akár Ilse Kochot is tekinthetjük szadistának, de inkább olyasvalakinek, aki „váratlan és felfoghatatlan helyzetét talán csak még váratlanabb és még felfoghatatlanabb gesztusokkal próbálta berendezni”, hogy bizonyítsa saját magának a hihetetlen természetes voltát.<sup>98</sup> A hétköznapi gonoszság *Kaddisban* olvasható felfogásánál – itt nagy, démoni gonoszok helyett közönséges, de egyben *örült bűnözőkről* van szó, ez a két szó együtt viszont éppen a különlegességükre, másságukra utal, azokat a veszélyes embereket nevezik így a közbeszédben, akikről feltételezik, hogy valamilyen súlyos pszichiátriai probléma áll borzalmas tetteik mögött – talán pontosabb az, amit *A kudarc* említett részeiben találunk.<sup>99</sup> Helyzetek és a helyzetekre valamiképpen reagáló emberek vannak, a

96 Uo., 54–57.

97 J. Reid MELOY, *The Seven Myths of Mass Murder, Violence and Gender*, 2014/2, illetve BARAN Brigitta – Gazdag Gábor, *A szkizofrénia és a bűnelkövetés kapcsolata, Neuropsychopharmacologia Hungarica*, 2011/4.

98 KERTÉSZ, *A kudarc*, 56.

99 Kertész a *Gályanapló*ban is pontosan fogalmaz, amikor arról ír, „hogy a félhülye rendőr, aki a nyelvedet villanyozza, az ezredes, a diktátor, a főtitkár vagy a főmufti, aki a korlátlan hatalmat gyakorolja, sem a Karamazovokról, sem Istenről, se Kantról, sem az erkölcsi válságról nem hallott; mindössze a foglalkozását űzi.” Az emberek nem lázadásból lesznek nációk – állítja Kertész –, hanem konformizmusból, és ma inkább az a lázadó, aki gyilkosság nélkül él. KERTÉSZ, *Gályanapló*, 62–63. Viszont ugyanebben a könyvben Kertész Szondi Lipót Eichmann-tesztjének

különleges helyzetek iszonyú tetteinek elkövetői sokszor csak banális okok miatt teszik, amit tesznek (és nem azért mert Gonosszá akarnak lenni, csak alkalmazkodnak valamiképpen a fennálló helyzethez, mert gyávák ellentmondani, vagy éppen mert elhiszik, hogy ez a helyes, vagy mert szabadon kiélhetik rejtett késztetéseiket), és az is lehet, hogy maguk sem tudják megmagyarázni önmaguknak utólag, hogy miért is követték el tetteiket.<sup>100</sup>

Az általánosan elfogadott, nyugati civilizációs morális mércét figyelembe véve Ilse Koch cselekedetei irracionálisak voltak, de *környezete elvárásai, szabályai szerint racionálisan cselekedett*, hiszen az adott közegben értékelni minősített embereket (illetve testrészeit, hiszen pl. a bőrkülből lámpaernyőket készített) használt eszközként. De az is lehet, hogy Ilse Koch magát sem tudta meggyőzni arról, hogy tettei ésszerűek, így a saját szempontjából is irracionálisan viselkedett. Ilse Kochnak azonban a körülményei ellenére is mindvégig *szabadságában állt*, hogy másként cselekedjen. Ha Ilse Koch – azokban a pillanatokban, amikor morális szempontból racionálisan gondolkodott, vagy éppen amikor önmagát, az életét kérdésessé tette, hiszen nem kizárható, hogy voltak ilyen pillanatnyi morális és etikai megvilágosodásai – arra eszmélt, hogy már belesodródott a bűnbe, még mindig megállhatott volna, mondhatott volna nemet, ehhez persze olyan morális heroizmusra lett volna szükség, amire nyilvánvalóan nem volt képes. III. Richárd vagy éppen Sztavrogin (a hatalomvágyból vagy éppen metafizikai lázadásból önmagukat gonosznak választók) egzisztenciális sikerüket a morális normák áthágásához kötik, de végül önkitaljesítés helyett önfelszámolódás lesz a sorsuk, mert mind Shakespeare, mind Dosztojevszkij hivatkozott művében a felismert morális kudarc egzisztenciális kudarcra is jár (Sztavrogin összeomlik és végül öngyilkos lesz, III. Richárd uralkodói énjé a gonosz énjétől kezd félni). Ilse Koch vagy Adolf Eichmann viszont, akik banális okokból váltak szörnyűségek elkövetőivé, nem ismerték fel morális és egzisztenciális kudarcukat. Ha hiszünk Kertésznek és Arendtnek, ők nem tekinthetők démonoknak, a morális rossz „hőseinek”, mivel csupán olyan tömegemberek voltak, akik az alapvető civi-

---

eredményére (különösen veszedelmes gyilkos) is utal, amely akár kérdésessé is teheti a bürokrata-gyilkosról felállított teóriákat. KERTÉSZ, *Gályanapló*, 261. Persze attól még, hogy Eichmannra nem igaz a gonoszság banalitásának elmélete (de ez is vitatható), a teóriában lehet igazság. Azt, hogy lényegileg Kertész is egyetért Arendt-tel, nemcsak a *Gályanapló* vagy *A kudarc* alapján nyilvánvaló, de ezt pl. *A nézőben* is megerősíti: „A jó címet mégiscsak Hannah Arendt találta meg: a *gonosz banalitása*. Bűnöző fantázia, és sok-sok fantáziátlan, de engedelmes kivételező.” KERTÉSZ, *I.m.*, 298., lásd még erről a kommunizmus kapcsán: 289–290. Ha őrült, különösen veszedelmes gyilkosokról beszélünk a náci esetében (általában), akkor éppen a gyilkosság rendjét működtetők hétköznapiságát kérdőjelezzük meg, és démonizálva őket a kivételességüket emeljük ki, így a holokausztot is egy kivételes történelmi helyzet kivételesen brutális bűnözőinek egyszeri tetteként foghatjuk fel. Kertész pedig éppen ezt a szemléletet utasítja el.

100 A békés, civilizált rend tömeggyilkosairól, terroristáiról is hasonlókat lehet mondani; vannak, akik azért ölnek, mert egy beteg ideológia foglyaivá váltak és úgy látják, hogy egy jobb világ érdekében cselekszenek, de vannak olyanok is, akik teljesen banálisnak tűnő okok miatt gyilkolnak, vagy éppen a külső szemlélő számára (talán saját maguk számára is) megmagyarázhatatlanul cselekszenek, előzmények nélkül követnek el szörnyűségeket, a környezetüket is meglepve.

zációs morális normákat azért nem vették figyelembe, mert a *környezetükben mások is így tettek*, vagy mert csak *így tudták elvégezni kapott feladatukat*. Valószínűsíthető, hogy saját egzisztenciájuk mibenlétét soha nem tisztázták, és nem válaszolták meg maguknak azt a kérdést, hogy a saját jól-létük valóban összeegyeztethető-e mindazzal, amit másokkal tesznek (ha ez fel is merült bennük, a már említett „tisztá” pillanatokban, megelégedtek a készen kapott megnyugtató válaszokkal).

Kertész világában a gonoszság tapasztalata mellett egy másik tapasztalat is hangsúlyozódik, méghozzá az, hogy vannak emberek, akik mégsem lesznek gonosszá, mert nem mindennapi helyzetekben úgy cselekszenek, ahogy azt nem várná el tőlük senki (pl. tettükkel a saját túlélésüket veszélyeztetik). A *Kaddisban* a Tanító úr története azt bizonyítja, hogy az ember szabadságából adódóan képes arra, hogy ne azt tegye, amit tennie kell (amit elvárnak tőle, vagy amit a legtöbben az adott helyzetben általában ésszerűnek gondolnak), hanem *azt tegye, amit nem kell*, illetve *amit a saját maga szempontjából nézve nagyon is kell*. A Tanító úr történetét B. a jó irracionálisának illusztrálásaként mondja el, azonban a Tanító úr tette is racionális, de abban a fennállóhoz való alkalmazkodás, a túlélés racionalitásától *eltérő racionalitás* fejeződik ki. A vizsgált cselekedet megfelel a *kanti kategorikus imperatívusznak*, mivel a Tanító úr a másik embert nem használja fel túlélése eszközéül, abban célt lát.<sup>101</sup> A kanti meghatározás szerint az ember és minden eszes természet méltóságának alapja az autonómia<sup>102</sup>, az ember maga ad erkölcsi törvényt saját magának, de alá is van vetve ennek a törvényhozásnak. A Tanító úr azt teszi, amit az általa felismert erkölcsi törvénynek megfelelően tennie kell, tehát racionálisan cselekszik, még ha ez a tett a világi siker, a túlélés (akár mások feláldozása árán megvalósítva azt) logikája alapján irracionálisnak is tűnik.<sup>103</sup> De még valami fontos a Tanító úr történetében: az etikai és a morális, az *egzisztenciális méltóság és az emberi méltóság összefüggése* (ezt külön kiemeli B., nem véletlenül, hiszen alapvetően etikai következtetéseket von le a történetből). A Tanító úr nemcsak azért cselekszik így, mert egy általa helyesként felismert morális elvet követ (a másik embert nem használom fel túlélésem eszközéül), hanem azért is, mert minden erejével érje belső magjának, *sajátos*

101 Immanuel Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*) leírja a kategorikus imperatívusz („Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratom révén általános természettörvényé kellene válnia.”) háttérben álló elvet is: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.” Immanuel KANT, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* = Uő, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*, ford. BERÉNYI Gábor, Budapest: Gondolat, 1991, 53, 62.

102 Uo., 66–70.

103 Azt olvashatjuk a *Kaddisban*, hogy a totalitarizmus körülményei között ugyan mindenki pusztán élete fenntartásával is a totalitarizmushoz járul hozzá, így minden tett az esztelenség tette, hóhér és áldozat a Semmi ügyében teljesít szolgálatot, még ha nem is egyforma szolgálatot. Innen nézve a Tanító úr tette is esztelenség, másfelől azonban „a totális esztelenség fölött aratott totális győzelem tette volt”, mivel csak a megsemmisítésre (a totális kiirtásra) törekvés világában válhatott megnyilatkozássá a Tanító úrban élő eszme kiirthatatlansága. KERTÉSZ, *Kaddis*, 99–101.



*méltóságának megőrzésére törekszik*, márpedig ez lehetetlen számára, ha olyan tettet követ el, amely sérti az emberi méltóságot. Saját, egzisztenciális méltóságának megőrzése egyaránt feltételezi az öntiszteletet és a másik tisztteletét (önmaga és mások célként és nem eszközként való figyelembevételét). A Tanító úr tettet értelmezhetjük Camus lázadás-filozófiája felől is. Camus szerint *a lázadás azt tárja fel, ami mindörökké megóvandó az emberben*. A lázadónak tiszteletben kell tartania a határt, melyet önmagában fedez fel, mert ha a lázadó ezt a határt átlépi, újból önmagát tagadja meg.<sup>104</sup> A Tanító úr tudja, hogy azzal, ha nem adná oda az ételadagot a fiúnak, akkor azon túl, hogy átlépne egy morális határt, megtagadná önmagát is, ehelyett lázadó cselekedetével felmutatja, hogy az emberi méltóság tisztelete minden körülmények között érvényes morális parancs, egyúttal biztosítja azt is, hogy továbbra is pozitív módon viszonyulhasson önmagához. A Tanító úr *lázaadó*, mert értékeségét úgy teszi nyilvánvalóvá, hogy akkor is elismeri a másik pusztán ember voltából fakadó értékességét (és ezért nem cselekszik vele igazságtalanul), amikor ezzel saját magát veszélyezteti, szemben Ilse Koch-hal, aki *nem lázaadó*, hiszen semmire sem mond nemet, belesimul a gyilkosság világába. Ha valamiféle metafizikai lázadás állt volna Ilse Koch tettei hátterében, Camus felfogása alapján lázadása akkor sem lenne valódi lázadás, mert az emberi méltóság tiszteletét figyelmen kívül hagyó cselekedet nem lázadás, hanem értékrombolás. Ahogy egy gonosz cselekedet lehet a cselekvő szempontjából racionális és irracionális is, úgy egy jó tetről is elmondható ez: feltehetjük akár, hogy a Tanító úr a saját szempontjából is irracionálisan cselekedett, és később sem tudta megmagyarázni magának, hogy miért is adta oda az ételt a fiúnak, de az adott helyzetben mégis úgy érezte, hogy ezt kell tennie.<sup>105</sup> A *gonoszság „hősének”* csak az tekinthető, aki a körülményei ellenére, tudatosan lesz gonosszá (de az ilyen ember lázadása, ha metafizikai lázadónak tartja is magát, Camus jól mondja, nem valódi lázadás), az már nem, aki elszenvedti a morális kudarcot, tehát banális okok miatt, vagy a maga számára is megmagyarázhatatlanul belesodródik a (nem mindennapi) rosszba. Az utóbbi ember is választ, még ha eleinte ez nem is tudatosodik benne, valamiképpen él a szabadságával, a morális rossz könnyebb útját járja, és annak ellenére sem változtat a magatartásán, hogy mindig lehetősége van arra, hogy szembenézen tetteivel és többé ne tegye azt, amit addig tett. *Morális hősnek* viszont nemcsak azt az embert lehet tekinteni, aki végiggondolt, racionális döntés eredményeként választja a morális jót (akár a minden embernek járó alapvető tisztelet morális elvénél szigorúbb morális szemlélet, pl. a felebaráti szeretet elve alapján), hanem azt is, aki – bár maga sem tartja ésszerűnek a tettet – úgy érzi, hogy adott helyzetben nem cselekedhet másképp, mert ha nem ezt tenné, elvesztene valami fontosat, nem tudna úgy tekinteni önmagára mint

104 A lázadó „a Mindenbe és a Semmibe” veti önmagát: „a lázadó minden akar lenni, azonosulni akar a jóval, melynek tudatára ébredt, és azt akarja, hogy személyében ezt a jót ismerjék el és üdvözljék – vagy semmit ne ismerjenek el, azaz egyszer s mindenkorra pusztítsa el őt a rajta uralkodó erő”. Albert CAMUS, *A lázadó ember*, ford. FÁZSY Anikó, Budapest: Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1993, 25.

105 Az ilyen értelmezés ellen szól, hogy a Tanító úr a fiú csodálkozásán felháborodva azt mondja: „Hogy képzelted?!...”, ami tudatos, elhatározott cselekvésre utal. KERTÉSZ, *Kaddis*, 60.

addig. Az ilyen érzések alapján cselekvő szintén választ, egy morális határ érvényességének felmutatását és ezzel önmaga megőrzését választja. Nem ítéelhetjük meg ugyanúgy azt, aki a körülmények hatására, vagy ösztönkésztetésének engedve „belesodródik” a morális rosszba, mint azt, aki a körülmények ellenére, látszólag megmagyarázhatatlanul jót cselekszik. Az előbbi cselekvő csupán a túlélés, esetleg az ösztönkiélés biológiai parancsának engedelmeskedik, az utóbbi viszont tetteivel azt tanúsítja, hogy az én az értéként felismert másik énnel áll szemben, és a másik rombolása az én pusztítását is jelenti egyúttal.<sup>106</sup> A koncentrációs táborok világában a másikat értéként felismerni különösen nehéz volt, hiszen ott minden az ember dologgá való degradálásáról szólt, arról, hogy a fogoly ne tekinthessen magára úgy, mint Én, mint egyedi egzisztencia, ahogy a fogolytársait se szemlélje Másikként (aki kialakította vagy kialakíthatja a saját Énjét): az önkibontakoztatás lehetőségével együtt veszítse el az önmaga és mások iránti tiszteletet is. Ez ellen lázad fel a Tanító úr: Másikként kezeli a fiút, ezáltal a saját Énje egyediségét, egzisztenciális lényegét is felmutatja. Az is morális hősnek tekinthető, aki ugyan belesodródik a bűnbe, de ráébred arra, hogy helytelenül cselekszik és van elég ereje nemet mondani a folytatásra. A *kilépés lehetősége* mindig az ember szabadságában áll, ha ez olykor súlyos következményeket is vonhat maga után, a legszélsőségesebb esetben az egyén életébe kerül a lázadása. A *kudarcban* Köves a végzetes pofon után a kilépés lehetőségével él, „őrültnek” tettei magát (vagy kissé azzá is lesz), és vállalja az ebből adódó megaláztatásokat, mert semmiképpen nem akar tovább börtönőr lenni, végül eléri, hogy leszereljék.<sup>107</sup> Köves felismeri, hogy tette – amely egy börtönőr esetében mindennaposnak tekinthető, látszólag nem is történt semmi különös, nem halt meg senki – akár az első lépése is lehet annak, hogy harmincezer ember hóhérvá váljon. A morális hős mindig valamiképpen egzisztenciális (etikai) hős is egyúttal, de megfordítva már nem feltétlenül igaz ez, mert egzisztenciális hőssé, az önkibontakoztatás nehézségeivel szembeszállva, számos módon lehet válni. Köves morális hősiessége egzisztenciális ébredésének, Énje kialakulásának – még saját maga számára sem tudatosult – kezdete, ezután kerül sor a folyosói élményre, a mindent megváltoztató „egzisztenciális föleszmélésre”. Az én és a másik a keresztény erkölcsi nézet szerint is összekapcsolódik, mivel a lelki tisztaság megőrzése nem lehetséges a felebaráti szeretet elvének követése nélkül, de itt a jól cselekvő a lelki békéjének megőrzése mellett még túlvilági jutalomra, üdvözülésre is számíthat. A modern világi erkölcs az alapvető normák betartását várja el az embertől, ami kevesebb, mint a felebaráti szeretet (a másik életének, szabadságának, személyiségének tiszteletét), ugyanakkor túlvilági jutalomról sem lehet szó, azért kell követni a normákat, mert ésszerűek (Habermas felfogása szerint ezeket morális diskurzusokban kell tisztázni). Kevés modern erkölcsi felfogás emeli ki az önmegőrzés jutalmát. A ma uralkodó nyugati erkölcsi szemléletben az önmeg-

106 A másik elsősorban a másik embert jelenti, de jelenthet bármely más élőlényt is, a modern holisztikus szemléletű ökológiai etikák képviselői pedig az én és a másik lényegi szétválaszthatlanságáról, az énnel a biotikus közösség egészére való kiterjesztéséről, valamiféle ökológiai Én létrehozásának szükségességéről beszélnek.

107 KERTÉSZ, *A kudarc*, 346.

valósítás, a jó élet elveinek keresése és az alapvető morális normák (lásd az emberi jogokat) betartásának fontossága egyaránt hangsúlyozódik, a kettő közötti összefüggések már kevésbé. Kertész regényeiben (*A kudarc*, *Kaddis*) a morális kudarc egzisztenciális kudarc is, és a morális siker az egzisztenciális siker egyik lehetséges kifejeződése.

#### IV. Traumából kultúra? A legnagyobb civilizációs kudarc és következményei

Kertész esszéiben (beszédeiben, cikkeiben) a holokausztra civilizációs kudarcként utal, gyakran hivatkozik arra, hogy a holokauszt „füstje hosszú, sötét árnyékot borított Európára, miközben lángjai eltakarhatatlan jelet égettek az égboltra”.<sup>108</sup> A holokausztot Kertész *törvény-, illetve szerződésszegésként* értelmezi, amely az európai (a nyugati) civilizáció konszenzuálisan elfogadott morális normáit vette semmibe. Ez a törvény a felvilágosodás és az újkori forradalmak következményeképpen hozzátartozott a civilizáció „lényegét” megragadó elbeszélés szelleméhez, minden ezzel szembeni cselekedet, így a tevőleges antiszemitizmus is, botránynak számított. A náciizmus és a bolsevizmus egyaránt törvénysértést követett el, a különbségük abban áll Kertész szerint, hogy amíg a bolsevizmus (ideológiája szerint az elbeszélés szellemének beteljesítésére törekedve) a törvényt taktikai okok miatt törvénytelenül alkalmazta, addig a náciizmus kifejezetten szembeszállt az elbeszélés szellemével, és törvényen kívül helyezte a törvényt.<sup>109</sup> Ugyanakkor mindkét totalitarizmus célja az „individuum eltiprása” volt, tehát az, hogy az ember ne a saját sorsát élje.<sup>110</sup> Ezt kiegészítve azt mondhatjuk, hogy a morális szerződésszegésen alapuló totalitarizmusok egyszerre törekedtek az *individuum morális, etikai és végső soron fizikai megsemmisítésére*. Az embert nem emberhez méltó módon kezelve olyan körülményeket teremtettek, amelyek morális elveinek és önkiteljesítésének feladására készítették az egyént (mivel ráébresztették, mutat rá Kertész is, hogy „a puszta élete többet, sőt sokkal többet jelent neki valamennyi addig vallott értéknél”<sup>111</sup>, nem mintha a morális és etikai önfeladás biztosíték lett volna az életben maradásra), persze voltak olyanok – erről szó volt az előző fejezetben –, akik semmilyen körülmények között sem tagadták meg önmagukat. Kertész megjegyzi, hogy emberirtások ugyan korábban is voltak, új „találmány” viszont a folyamatos, rendszerré vált emberirtás, a gyilkosság mint intézményesített létforma, a *gyilkosság hétköznapisága* (az emberirtás mellett zajlik a „normális” hétköznapi élet).<sup>112</sup>

108 KERTÉSZ Imre, *Táborok maradandósága* = Uő, *A száműzött nyelv*, 57., lásd továbbá: KERTÉSZ, *Hosszú, sötét árnyék* = Uő, *A száműzött nyelv*, 69., valamint KERTÉSZ, *A Holocaust mint kultúra* = Uő, *A száműzött nyelv*, 88.

109 KERTÉSZ, *Táborok maradandósága*, 45–59.

110 Uo., 52.

111 Ezt Kertész a náci terrorral kapcsolatban jegyzi meg, de a bolsevik terrorra ugyanúgy ráillik. KERTÉSZ, *A boldogtalan 20. század*, 18.

112 Uo., 30. A náciizmus Kertész szerint sok tekintetben „egyszerűbb” volt, mint a jezsuitizmus jegyeit is magán viselő bolsevizmus: a náci kultúraellenesek voltak, a kultúra által visszaszorított ocsmány ösztönökre (a gyűlöletre, agresszióra, a

## 1. Civilizációellenesség a civilizáció álcájában

Ilse Koch morális kudarca és a Tanító úr morális heroizmusa egy olyan közegben mutatkozott meg, amelyben bizonyos emberekkel szemben *felüggesztettek* egyrészt a nyugati civilizációs fejlődés során általánosan elismertté vált *alapvető morális normák érvényességét*, másrészt a szintén e fejlődés folyamán kialakult *civilizált viselkedésmódok, szokások* (lásd ezek leírását Norbert Eliasnál)<sup>113</sup> *gyakorlásának lehetőségét*. Azok a foglyok, akiket nem gázosítottak el a táborba érkezésükkor Auschwitzban, mert ott, vagy egy másik táborban használni kívánták a munkaerejüket, a legteljesebb kiszolgáltatottság világában éltek, állati sorban. A táborokban nem volt lehetőség az ember elemetáris, testi vonatkozásainak „eltüntetésére”, a természetes intéznivalókkal, az étkezéssel, az emberek közti érintkezéssel kapcsolatos szokások civilizáció előtti szintre estek vissza. Ugyanakkor nyilvánvalóvá kell tenni azt is, hogy *civilizációs vívmányokat* használtak fel a civilizáció rombolásához (lásd erről a 2. pontot). A holokauszt a civilizált együttélési rend sérülékenységét teszi nyilvánvalóvá, azt, hogy a „barbárság” nem egyik pillanatról a másikra, „kívülről” támadja meg és számolja fel a civilizációt, hanem mindig jelen lévő tendenciák erősödnek fel egészen addig, amíg a *civilizáció* már csak a *barbárság elfedésére alkalmazott kiüresedett sémákat*, vagy éppen a *barbárság gépezetének működtetéséhez felhasznált*, a civilizációs fejlődés során kialakult *mechanizmusok alkalmazását* jelenti. Ebben a világban Ilse Koch viselkedése a természetes, nem a Tanító úré. A *Kaddisban* B. leendő felesége csodálkozik azon, hogy B. elméleteket gyárt a Tanító úr természetes emberi gesztusának megmagyarázására. B-t felkavarja ez a „merőben dilettáns” megjegyzés.<sup>114</sup> A *Sorstalanságban* Köves először a civilizált rendet tekinti „természetesnek”, de attól kezdve, hogy a krematóriumok rendeltetése nyilvánvalóvá válik Köves számára, már a koncentrációs táborok világát látja „természetesnek”.<sup>115</sup> Köves és társai egészen addig, amíg nem döbbenek rá arra, hogy mire is használják Auschwitzban a krematóriumokat, a velük történő eseményeket *szokatlanságuk ellenére is úgy próbálják értelmezni*, hogy megerősítse azt a nézetüket, miszerint *továbbra is a civilizált világban* vannak, amelyben nem történhet velük nagy baj: a „Szakértő” elégedett a német tiszt modorával, a „korrekt és

50

---

butaságra, a bacchanáliára való hajlamra) alapoztak, de Kertész kiemeli a katonai fegyelem szerepét is, ami csak látszólagos ellentmondás, hiszen a koncentrációs táborok létrehozásához az állati ösztönök felszabadítása, a nyugati civilizációs értékek félresöpése kellett, a tömeggyilkosság gépezetének hatékony működtetése viszont nem nélkülözhetette a fegyelmet. KERTÉSZ, *Táborok maradandósága*, 53–54.

113 Elias részletesen bemutatja az újkori viselkedésváltozásokat (a 16. és a 18. század között keletkezett illemkódexek elemzésével): az emberek egyre jobban eltüntetik, *elfojtják mindazt ami „állati”, ami közönséges*, illetlen, *fokozódik az önkontroll kényszere*, megváltozik a szégyen-, illetve a feszélyezettségküszöb. Norbert ELIAS, *A civilizáció folyamata*, ford. BERÉNYI Gábor, Budapest: Gondolat Kiadó, 2004.

114 KERTÉSZ, *Kaddis*, 66–67.

115 Vö. VÁRI, *I.m.*, 58–60. Földényi rámutat, hogy a „természetes” vagy „természetesen” szó a *Sorstalanságban* 95 alkalommal szerepel. FÖLDÉNYI, *I.m.*, 279.

reális” felvilágosítással; Köves Auschwitzba megérkezve megkönnyebbül a takaros, jól ápolt, nyugalmat sugárzó német katonák láttán, nem látja őket veszedelmesnek; az állomást is takarosnak találja, bizalmat ébreszt benne a virágokkal teli gyepsáv és a „hibátlanul fehér aszfaltút”; a szelektálást végző, jó megjelenésű orvos is rokonszenves neki; a fürdőbe tartva pedig megörvendezteteti a futballpálya és megcsodálja a veteményeseket.<sup>116</sup> Köves a baljóslatú jelenségeket is rendjén valónak találja az adott helyzetben (mint a másik kocsiiban utazó öregasszony halálát, de hát érthető, hogy nem éli túl az utazást, mert öreg és beteg volt), elfogadja, hogy nem kapnak vizet a vonatúton, és furcsának, de érthetőnek véli, hogy a katonáknál korbács van (hiszen a pályaudvaron sok a „fegyenc”).<sup>117</sup> Azonban egyre több lesz a furcsaság, amit már Köves is nehezen tud megmagyarázni: a pályaudvaron látott fegyencekhez hasonlóvá alakítják őket (leborotválják a szőrüket, egyforma rabruhát kapnak), és a civilizált ember számára magától értetődő szokásokban nemcsak az utazás idejére ideiglenesen akadályozzák meg őket, ahogy Köves addig gondolhatta, hanem ez a táborban is így lesz: az auschwitzi várakozás alatt két fogoly használ közös egy kanalat és egy tányért, a kevéske margarint az ujjukkal kell elkenniük a kenyéren, közös, szeparátlan illemhelyre kell járniuk, emellett számot kapnak, mintha tárgyak lennének, ráadásul fura szagot éreznek a levegőben.<sup>118</sup>

Amikor Köves számára nyilvánvalóvá válik, hogy azoknak az embereknek a holttestét égetik a krematóriumokban, akik nem bizonyultak munkára alkalmasnak (köztük a „Szakértőét” is), megérti azt is, hogy a *kifinomult civilizációs szokások, viselkedési módok* csupán olyan *hazugságok*, amelyek *eltakarják* azt az emberi rendet, amelyben a koncentrációs táborok léte természetes. Úgy tudja, hogy kedvesek, gondoskodóak az elgázosításra kiválasztott emberekkel is, „szép gyep, liget meg ágyások közt fekszik” a hely, ahol megfullasztják őket.<sup>119</sup> A civilizációs külsőségek mögött felsejlik Auschwitz valódi rendeltetése: a szelektáláson elért „siker” – ezt Köves nevezi így – azt jelenti tehát, hogy őt egyelőre életben hagyták, de a rá váró munka is a pusztulását okozhatja (Köves látja a munkából hazatérő rabokat, akik halott társaikat hordozzák).<sup>120</sup> Egyértelművé válik a fiú számára, hogy a katonák cseppet sem barátságosak, elérhetetlen hatalmasságok, és nem éppen a foglyokkal szembeni kíméletes bánásmód jellemző rájuk (majd Zeitzban a kápók durvaságát is megismeri), a kopasz nők látványa is a tábor fenntartóinak kíméletlenségét teszi egyértelművé.<sup>121</sup> A koncentrációs táborok világában nyert tapasztalatok

116 KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 88, 102, 105, 106, 109, 114, 115.

117 *Uo.*, 96, 107–108.

118 *Uo.*, 132, 134–135, 137–138.

119 *Uo.*, 140. Vári György a következőket írja erről: „A gyep, a liget és az ágyások, csakúgy, mint a szeretet és a gondoskodás olyan díszítmény, amely eltakarja, elfedi azt, hogy ezeket az embereket meg fogják gyilkolni. Éppígy a kultúra, a metaforikus, szinekdochikus azonosítások, a kulturális sémák és narratívák is pusztán arra szolgálnak, hogy retorikai illúzióikkal eltakarják azt, hogy Köves Gyurkát deportálni fogják.” VÁRI, *l.m.*, 44.

120 KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 110, 150.

121 *Uo.*, 146, 154.

alapján Köves, amikor betegen a buchenwaldi kórházi szobába kerül, ahol paplanos ágyak vannak, ezt „tréfának”, egyfajta leplezett kivégzőhelynek képzelem (mint ahogy korábban a szép helyen lévő gázkamrák léte is a tréfa, a diákcsinny érzését keltették benne), hiszen nyilvánvalóan megteszik majd, ami az ő állapotában – mivel már csak egy hasznavehetetlen dolog – elodázhatatlan, és azon csodálkozik, amikor kivégzése mégsem történik meg, sőt orvosi kezelést kap.<sup>122</sup>

## 2. Civilizációs működésmódok a koncentrációs táborban mint „apaintézményben”

A civilizáció azonban nem csak hazugságként, álcaként van jelen a koncentrációs táborokban, mivel működési elveit a fegyelmező társadalomtól kölcsönzi, a *civilizált fegyelmezés* (17–18. században kialakult) *technikái* elősegítik az intézményesített tömeggyilkosságok hatékonyságát. Köves Gyurka többször is elismeri, hogy minden olajozottan működik a táborban, amelynek rendjébe fogolytársa, a volt katonatiszt zökkenőmentesen beilleszkedik.<sup>123</sup> Michel Foucault a felügyeleti hatalomról mint normalizáló hatalomról, azaz *hasznos egyéneket gyártó „gépezetként” működő*, „sokrétű, automatikus és névtelen hatalomról” ír, hiszen a felügyelet felülről lefelé, de alulról felfelé, és oldalirányban is ható hálózatként működik, amelyben tehát a felügyelők is felügyelet alatt állnak.<sup>124</sup> Az egyéneket úgy osztják el a *térben*, hogy jól megfigyelhetők legyenek, az *időbeosztást* szigorúan szabályozzák, az *elvárt mozdulatokat*, feladatokat a képzés időszakában gyakorlással kényszerítik rá a testre, a rendelkezésre álló erőket pedig úgy *kombinálják*, hogy a leghatékonyabb gépezet jöjjön létre.<sup>125</sup> A felügyeleti rend technikáit (hatékony időbeosztás, térkihasználás, ellenőrzés stb.) alkalmazták a koncentrációs táborokban is. Köves Gyurka felidézti, hogy amikor auschwitzti blokkparancsnoka négy éve a táborba került, ő a gimnáziumi tanévnnyitón ott állt a többiek között bocskaiban, és az igazgató latin intelmeit hallgatta, miszerint nem az iskolának, hanem az életnek tanulnak, de ha ez igaz, akkor az iskolában „mindvégig kizárólag Auschwitzról kellett volna” tanulnia.<sup>126</sup> *A táborok világa és a civilizált világ azonban nem áll távol egymástól*, lehet, hogy az iskola és minden más, *fegyelmezési technikákat* alkalmazó intézmény (kaszárnnyák, gyárak, egészségügyi intézmények

52

122 *Uo.*, 257–258.

123 *Uo.*, 111, 153–154., a katonatisztról: 133, 146–147, 192.

124 Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés*, ford. FÁZSY Anikó és CSÜRÖS Klára, Budapest: Gondolat, 1990, 241–242. Hangos és erőszakos megnyilvánulások sem szükségesek egy jól működő fegyelmi rendben, ahol a test feletti uralom a *hatalom mikrofizikáján*, az optika és a mechanika törvényein alapul, és a kiszámított tekintetek folyamatos mozgásának van szerepe.

125 Részletesebben erről: *I.m.*, 185–232. A fegyelem olyan individualitást hoz létre, amely négy jellemvonással rendelkezik: cellás, organikus, keletkezéstörténeti és kombinatorikus, ennek elérése érdekében pedig négy fő technikát indít be: tablókat állít össze, manővereket ír elő, gyakorlatokat szab ki, „taktikákat” vezet be. *I.m.*, 225.

126 KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 143.

stb.) végső soron mégis Auschwitzra – amely magán viselte a börtön és a kaszárnya jellegzetességeit is – készítette fel azokat, akik odakerültek.

A *tekintélytisztelet* elsajátítása és elfogadása a családban, az iskolában, a munkahelyen, meghatározó módon elősegítette a totalitarizmushoz, az elnyomó struktúrákhoz való igazodást. Köves a buszról való leszállításakor és a deportálásra várakozva – társainak többségéhez hasonlóan – a szocializációja során elsajátított kulturális sémáknak megfelelően gondolkodik és viselkedik (engedelmesség, a hivatalos személy tisztelete, bizalom az okiratokban, becsületesség), ezzel elősegíti, hogy Auschwitzba kerüljön.<sup>127</sup> A *Kaddis* elbeszélőjének Auschwitz *azon erények túlhajtásának tünt, amelyre kora gyerekkorától nevelték.*<sup>128</sup> A neveléssel kezdődik B. „megtöretése”, a félelmen alapuló tekintélyuralomhoz, az „apakultúrához” (hiszen minden uralom rémuralom és minden rémuralom apauralmat jelent) való hozzáigazítása, amelyben az *önkitaljesítésre törekvés*, az egyén önmagához való hűsége *bűnnek*, az apafigurának való önmegtagadással járó *feltétlen engedelmeskedés* viszont *erénynek* számít.<sup>129</sup> A nevelőintézet mint „apahelyettesítő apaintézmény” vezetője, a Diri, vagy a saját apja, feltétlen hatalmat gyakorolnak a rájuk bízottak felett, de ők is próbálnak megfelelni a felettük álló apa-figuráknak, így pl. a „mindenkori magyarországi apauzurpátornak”, vagy Istennek, „mint felmagasztalt apának”.<sup>130</sup> Ez az általuk is közvetített kultúra pusztítja el aztán az igazgatót (aki Auschwitzban égett el) és B. apját is. B. szintén Auschwitzba kerül, amely ugyanúgy az apakultúrához tartozik, mint a nevelőintézet, a különbség annyi, hogy *az önelnyomásra*, önmegsemmisítésre való kényszerítést *a teljes megsemmisítésre* való törekvés váltja fel (ennek elfogadását pedig megkönnyíti a nevelése, amelynek során meggyőzték, hogy a számára ésszerűtlen dolgok nagyon is ésszerűek). A félelemvezérelt tekintélyuralom nyilvánvalóan nem a modern civilizációban jött létre, civilizációs kudarcot jelent viszont, hogy *a megfélemlítésen alapuló paternalizmus eszménye* a nyugati társadalmak mikrostruktúráiban, a családokban, a legkülönbébb társadalmi intézményekben az ennek visszaszorítására irányuló tendenciák ellenére még a 20. század első felében is meghatározó módon jelen volt (és sajnos még ma sem teljesen a múlté, B. az intézet nevelési módszerét angol-szász eszményekre vezeti vissza, némi „német-osztrák-magyar-asszimiláns zsidókisebbségi beütéssel”)<sup>131</sup>, ami elősegíthette azt, hogy a válságok nyomán tekintélyuralmi államok jöjjenek létre Európában. Ehhez járultak a már említett *modern felügyeleti technikák*, amelyek ugyan nem a félelemkeltéssel

127 *Uo.*, 51–91. Erről részletesen ír VÁRI, *I.m.*, 12–42.

128 KERTÉSZ, *Kaddis*, 155.

129 *Uo.*, 131–132. Az uralom és a rémuralom azonosságának gondolatát Bernhardtól veszi Kertész. Erre a büntudatot keltő apakultúrára készítette fel B-t a nevelőintézet, majd apjának „melegszívű rémuralma”, de amíg az intézet törvénye csupán egy külső tekintély volt, amelyhez valahogy alkalmazkodott, addig az apja – akihez érzelmek is fűzték, bár leginkább sajnálatot érzett vele kapcsolatban – uralma már a lelkiismeretét is érintette, ekkor, „a szeretet igája alatt” vált B. „igazi bűnös-sé” (apja hatására gondolataiba belelátó Mindenhatót is feltételezett). KERTÉSZ, *I.m.*, 151–152.

130 *Uo.*, 142, 155.

131 *Uo.*, 142.

hatnak, de segítik a testek engedelmes testként való funkcionálását, így a megfélemlítés mellett az „apaelvű” intézményekben is jól alkalmazhatók.

B. nyilvánvalóvá teszi az *intézeti rend és Auschwitz rendje* közötti párhuzamokat. A nevelőintézetben merev *hierarchia* érvényesült (Diri, nevelőtanárok, seniorok, juniorok) és a tanulókat *megszámolták* („más helyeken más számokat nyertem”).<sup>132</sup> A rendbontó fiú megbüntetése, mint „nyilvános kasztrálás” a haláltáborok nyilvános akasztásait is eszünkbe juttathatja (illetve a szabálysértőket leleplezni kívánó diri úgy rángatja a kilincset, mint a Gestapo), a szombat délutáni *rapport* (az egyéniséget megtörő eljárás során az is megalázva érezte magát, akit éppen megdicsértek), pedig B. szerint olyan volt „mint egy auschwitzi appel”.<sup>133</sup> B-ből az intézeti lét lélekölő millióje fizikai tüneteket vált ki (gyomorszorítás, fejfájás), amelyek szintén megelőlegezik a koncentrációs táborok jóval komolyabb viszontagságait.<sup>134</sup> Amikor B. egy társaságnak beszél Auschwitzról, külön kiemeli a „lebonyolítási technikák” szerepét: „Auschwitz szerintem az egyes életek képe és tette, egy bizonyos szervezettség jegyében szemlélve.”<sup>135</sup> Kertész a *K. dosszié*ban megemlíti Csorbát, a gimnáziumi tornatanárát, aki leventeoktatási órákat is tartott nekik: az itt elsajátított gyakorlatokkal a gimnazisták „Auschwitzra szóló bevezető oktatást nyertek” (még ha ezzel a tornatanár sem volt tisztában).<sup>136</sup>

### 3. A barbárság hétköznapisága és a hétköznapi barbársága

54

Kertész Imre a *Sortalanságban* nyilvánvalóvá teszi a holokaust „hétköznapiságát”. A regény sokat idézett jelenetében Köves Gyurka tiltakozik az ellen, hogy a koncentrációs tábort pokolként írjuk le<sup>137</sup>, hiszen ezzel eltávolítanánk azt az emberi világtól, pedig nagyon is annak részét képezi. A hétköznapiság nemcsak azt jelenti, hogy a gyilkosság világában a gyilkosság közhely, hétköznapi tett, hanem azt is, hogy a koncentrációs táborokban a különösen brutális egyéni kegyetlenség (Ilse Koch, Otto Moll stb. kegyetlensége) inkább kivétel volt. A *Sorstalanságban* nem morális szörnyetegek, hanem hétköznapi, a morális alapnormákat „banális” okok miatt figyelmen kívül hagyó emberek segítik elő Köves Gyurka deportálását, ahogy ilyenek felügyelik a táborokban is (ott van pl. a feladatát kényszerűen elvégző, a zsidókat a buszról leszállító rendőr; a csendőr, aki nyereszkedni akar mások szenvedésén; a „Szakértőt” megtévesztő tiszt; a zeitzi tábor hatalmát fitogtató, Kövest pofonütő cigány Lagerältestere, akinek tekintete ugyanakkor szinte mentegetőző kifejezést ölt; az érzéketlen, a hibákat keményen megbüntető katonák, akik a gyári munkás foglyokat őrzik, az egyik ilyen belenyomja Köves fejét a cementbe, amikor elejt egy cementeszsákot, majd ügyel rá, hogy a kimerült fiú többet teljesítsen, mint

132 *Uo.*, 136.

133 *Uo.*, 146–150.

134 *Uo.*, 138–139.

135 *Uo.*, 53. A zsidók millióinak legyilkolásához a totális államnak elsősorban jó szervezőkre van szüksége, nem pedig antiszemitákra – emeli ki Eichmann kapcsán Kertész. KERTÉSZ, *A Holocaust mint kultúra*, 83.

136 KERTÉSZ, *K. dosszié*, 79.

137 KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 315–316.



amit kellene neki, de az ő arcán is ott a „biztatás”). Ezek az emberek *hétköznapi kegyetlenségükkel* (közönyükkel, a kapott parancs megkérdőjelezés nélküli végrehajtásával, mohóságukkal, a náluk is kiszolgáltatottabbakon való hatalmaskodásukkal, vagy egyszerűen csak a mindenáron túlélni akarásukkal) azonban a *legborzasztóbb kegyetlenség rendjét működtetik*. A koncentrációs tábor azért sem nevezhető pokolnak, mert például lehetett benne unatkozni olykor, mutat rá Köves az újságírónak, hiszen az emberi világhoz az unalom is hozzátartozik, sőt Auschwitzban Köves „víg zeneszót” hall, várakozás közben néha még egy-egy tréfa is elhangzik, na és ott van a már említett futballpálya (amely megtéveszti Kövest Auschwitzba érkezésekor, mert úgy véli, ezzel is a munkások jól-létét akarják szolgálni, ez nyilván nem így volt, bár valóban használták a pályát, rövid ideig foglyokból álló futballcsapat is létezett, majd a csapat legtöbb tagját elgázósították).<sup>138</sup> Köves Zeitzban belátja, hogy „az igazi rabság csupa szürke hétköznapi tulajdonképpen”<sup>139</sup>, csak éppen ezen hétköznapiok alatt a foglyokból emberi roncsok lesznek, mint ahogy Köves is eljut a teljes belső kiüresedés „muzulmán”-állapotába. Szintén a hétköznapi-ságra utal, hogy még egy koncentrációs táborban is érezhet az ember boldogságot (ez alatt jelen esetben nem a jól-létet, az értelmes életet kell érteni nyilvánvalóan, hanem valamiféle örömezt), Köves leginkább a vacsoraosztás és appel közötti órát szerette a táborban.<sup>140</sup> A moralizálást elkerülő, az átélt szenvedést tárgyilagosan bemutató<sup>141</sup>, az eseményeket a maguk hétköznapi-ságukban megragadó elbeszélői nyelv hozzásegíti az olvasót ahhoz, hogy megértse: a holokauszt az ő világának a részét képezi, és Auschwitz – más rabtartókkal és más okok miatt halálra szánt rabokkal – bármikor és bárhol, akár a fejlett civilizációjú országokban is, újra létrejöhet. A *Sorstalanság*, de még direkter módon a *Kaddis*, egyértelművé teszi a hétköznapi kegyetlenségek (az elnyomó struktúrák, a közöny, a hétköznapi idegengyűlölet, a szenvedésről elfordított tekintet kegyetlensége, a modern tömegtársadalmak értelmes életet akadályozó tendenciái stb.) és Auschwitz, vagy másképp, a „felfoghatatlan” kegyetlenség rendjének – Kertész is „felfoghatatlan és áttekinthetetlen” valóságként utal a holokausztra<sup>142</sup> – összefüggéseit, hiszen az utóbbi nem jöhetett volna létre az előbbi nélkül.<sup>143</sup>

A naplókban nem egy példát találhatunk arra, hogy a *mindennapi élet* történései, a különböző *társadalmi intézmények Auschwitzot juttatják Kertész eszébe*: a kórházi szoba, ahol az édesanyja fekszik, a romániai forradalom

138 *Uo.*, 114, 145, 149, 316. Az auschwitzi futballpályáról és futballcsapatról lásd: MOLNÁR, *I.m.*, 30–32., FÖLDÉNYI, *I.m.*, 99–103.

139 KERTÉSZ, *Sorstalanság*, 171.

140 *Uo.*, 186, 333.

141 Molnár Sára írja a *Sorstalanság* elbeszélőjéről: „Abszurd helyeslése a saját megsemmisítése ügyében a kiszolgáltatottságot olyan közelségben, olyan személyesnek mutatja meg, amely nem enged semmilyen ideológiai vagy nyelvi kitérőt a szembesülés elől.” MOLNÁR, *I.m.*, 54.

142 KERTÉSZ, *Hosszú, sötét árnyék*, 61.

143 A kegyetlenség témájának egy nagyobb, két részből álló tanulmányt szenteltem. Lásd: BARCSI Tamás, *Változatok a kegyetlenségre. Filozófiai vázlat a civilizáció és az embertelenség néhány összefüggéséről I–II.*, *Nagyerdei Almanach*, 2017/1–2.

idején segélyt szállító német repülőgépek, akik inkább visszafordulnak, mert a segélyezettek összevesztek az adományon, az utcán ténfergő nincstelenek kiszolgáltatottsága, az újnáci fiatalok utcai masírozása, a fiatal banki tisztviselő, aki tudja, hogy jogtalanul jár el, mégis „gonosz göggel” követi a felsőbb parancsot.<sup>144</sup> Kertész a *Valaki más*ban kimondja: „Auschwitz óta semmi sem történt, amit Auschwitz cáfolataképpen élhettünk volna meg.”<sup>145</sup>

A *Jegyzőkönyv* (1991) című írás az Auschwitz utáni civilizált rendben tapasztalható hétköznapi kegyetlenségekről tanúskodik, amelyek a totális elnyomás világát idézik fel az elbeszélőben: a vámos eleve bűnöst feltételező kérdése mögött hallja a csizmák dübörgését, a mozgalmi dalok harsogását, a hajnali csöngetések sikongását, illetve szeme előtt börtönrácsok és szögesdrót kerítések meredeznek.<sup>146</sup> A gonosz banalitásának hivatalnokai, az ítéletté váló eljárások működtetői, a „szürke emberek” minden rendszerben ott vannak. Egyértelmű a párhuzam: a kilencvenes évek elején, vonatról való leszállításával (és pénzének elkobzásával) a tisztviselő csak azt tudja megakadályozni, hogy az író eljusson Bécsbe, de ha a haláltáborba szántakat kellene leszállítania (mondjuk egy buszról...), feltehetően azt is megtenné. A valóban megtörtént eljárás megismétli továbbá *A kudarc* fiktív eseményét, a felnőtt Kövessel szemben a repülőtéren intézkedő vámosok (ávósok) bánásmódját.<sup>147</sup>

Mindezek a jelenségek nem csak a holokauszt tapasztalatával szembenézni képtelen magyar társadalomban figyelhetők meg, hiszen Nyugaton is csak látszólag más a helyzet, a nyugati civilizáció sem született újjá, Kertésznek úgy tűnik, hogy Nyugaton minden a személyiség, az önteremtés, az „etikai kreativitás” megszűnése irányába hat – ezt elősegíti az európai szellemet pusztító amerikai kulturális gyarmatosítás –, a tömegemberek apokaliptikus víziókat keltenek benne.<sup>148</sup> Nyilvánvalóak a tömegdemokrácia problémái (hogy „nem tud, vagy nem akar megfelelni az önmaga felállította értékrendnek”), illetve az is egyértelmű, hogy napjainkban (a mindent elsöprő „termelési dinamika” korában) is fontos szerep jut a tömegirányítási eszközöknek – állapítja meg Kertész

144 KERTÉSZ, *Gályanapló*, 276, 311., KERTÉSZ, *Valaki más*, 63, 101., KERTÉSZ, *A néző*, 300. A *végső kocsmában* olvashatjuk: „A kórház mint Auschwitz-elvű intézmény, de csupán a szervezetségénél (vagy a szerveződésénél), s persze nem a célkitűzésénél, a szándékánál fogva.” *I.m.*, 167.

145 KERTÉSZ, *Valaki más*, 95.

146 KERTÉSZ, *Jegyzőkönyv*, 300.

147 *Uo.*, 299, 302–303., KERTÉSZ, *A kudarc*, 133–136.

148 KERTÉSZ, *A végső kocsmá*, 39, 115, 265. Az apokaliptikus víziókról: KERTÉSZ, *Valaki más*, 12, 29, 102. Kertész *A végső kocsmá Trivialitások kertje* c. részének egyik bejegyzésében azt vizionálja, hogy egy új holokauszt körvonalai bontakoznak ki lassan a sötét háttérből. *I.m.*, 313. Ha Auschwitzban általában a nyugati civilizáció (amely láthatóan a kívülről érkező fenyegetésekkel sem tud megbirkózni – konstátálja az író) pusztulási folyamatának bizonyítékát látjuk, akkor válik érthetővé Kertész első olvasásra meghökkentő gondolata, miszerint a 2001. szeptember 11-i terrortámadás Auschwitz folytatása. KERTÉSZ, *A végső kocsmá*, 51., lásd erről még 312. Persze nem biztos, hogy szerencsés azonos jelenségként kezelni a nyugati civilizáció keretein belül történt, jól szervezett és „leplezett” tömeggyilkosságot és az e civilizáció elleni külső támadásként felfogható, az elsősorban látványosságával és megdöbbentő voltával félelemkelésre törekvő terrorcselekményt.

(de beszélhetünk akár egyre kifinomultabb felügyeleti technikákról is).<sup>149</sup> Ezekből következik a valódi individuális szabadság hiánya, az *általános egzisztenciális hanyatlás*. Kertész úgy módosítja Adorno ismert kijelentését, miszerint Auschwitz után nem lehet többé verset írni (ez eredetileg így hangzott: Auschwitz után verset írni barbárság)<sup>150</sup>, hogy *Auschwitz után nem lehetséges többé boldogság*, ez alatt pedig az önteremtés, az *egzisztencia kiteljesítésének problematikusságát* érti, bár Kertész is bizonytalan állítása pontosságában: talán ez mégsem Auschwitz következménye, sőt lehet, hogy éppen az ilyen értemben vett boldogtalanság vezetett Auschwitzhoz.<sup>151</sup> Kertész máshol kifejezetten arról ír, hogy a náci (nyugati) kultúra kimerülése, a szellem hiánya miatt keletkezett űrt töltötték be „örjöngésükkel”.<sup>152</sup> Az utóbbi megállapítások elfogadhatóbbnak tűnnek: azok a tömegek, akik az adott rend keretein belül képtelenek voltak arra, hogy kiteljesítsék önmagukat, hogy valóban éljenek is a szabadságukkal, könnyen olyan ideológiák befolyása alá kerülhettek, amelyek megoldást kínáltak nemcsak a társadalmi, de az egzisztenciális válságra is (életcélokat megfogalmazva), mindennek ára az a szabadság volt, amivel a tömegek amúgy sem tudtak mit kezdeni. Az egzisztenciális válság hozzájárulhatott egy olyan rendszer kialakulásához, amely Auschwitzot is létrehozta, így nem állíthatjuk azt, hogy az önkiteljesítés napjainkban tapasztalható válsága Auschwitzra lenne visszavezethető, bár a keserű történelmi tapasztalatok elmélyíthették ezt a válságot. Nyugaton mára szinte teljesen eltűnt a társadalmátalakító eszmékben, ideológiákban való hit, így az egzisztenciális válságot csupán a tömegkultúra életértelem-pótló termékei enyhíthetik.

Már szó volt arról, hogy Kertész szerint a természet is Auschwitz-elven működik, és a korlátlan hatalomra törekvés nem más, mint természetutánzás, az ember célja pedig talán az, hogy elpusztítsa a Földet és ezzel önmagát.<sup>153</sup> A kegyetlenség – vethetjük ellene –, ha ezen a nem szükséges (tehát kiküszöbölhető) szenvedésokoazást értjük, csak az ember vonatkozásában használható fogalom, nem a Természet, hanem az ember hozta létre Auschwitzot, az ember azonban arra is képes, hogy tegyen a pusztító törekvések ellen. Arra Kertész is utal, hogy az emberi kultúra magasrendű alkotásai a pusztító hajlam megtorpanásaiként is felfoghatók, de így ezek kivételességét, ideiglenes-

149 KERTÉSZ, *A boldogtalan 20. század*, 24–25., KERTÉSZ, *Haza, otthon, ország*, 110.

150 Vö. KISANTAL Tamás, *Túlélő történetek. Ábrázolásmód és történetiség a holokauszt művészetében*, Budapest: Kijarat, 2009, 48. Kertész elutasítja Adorno kijelentését, hiszen a művészet nem mondhat le Auschwitz ábrázolásáról (erről a kérdésről később még lesz szó), a mondatra Kertész „morális bűzbombaként” utal, amely tovább rongja az amúgy is rossz levegőt. Lásd: KERTÉSZ, *K. dosszié*, 132., illetve erről még pl. KERTÉSZ, *A néző*, 183. Földényi is foglalkozik a kérdéssel Kertész-szótárában és arra utal, hogy Adorno 1951-ben *Kultúrakritika és társadalom* című írásában megfogalmazott, sokat idézett mondatát később úgy magyarázta a közkeletű értelmezéstől eltérően, hogy „annak az impulzusnak adtam itt negatív módon hangot, amely az elkötelezett költészetet élteti”. Földényi szerint ezt a kijelentést Kertész talán már nem utasítaná el. *I.m.*, 63–70., idézet: 64.

151 KERTÉSZ, *A boldogtalan 20. század*, 31, 39–41.

152 KERTÉSZ, *Haza, otthon, ország*, 100., KERTÉSZ, *A néző*, 121.

153 A *Gályanapló* fenti gondolatot is tartalmazó szakaszát (305–307.) veszi át Kertész *A boldogtalan 20. század* című beszédében. *I.m.*, 30–31.

ségét emeli ki, ahogy az autentikus szeretetet és szolidaritást is csak szubkultúráként, tehát lázadásként tudja elképzelni („Isten lázadása a balul sikerült teremtés ellen.”).<sup>154</sup>

#### 4. Spengler és Kertész kultúráról és civilizációról

Kertész esszéiben a náci civilizációellenességéről, illetve kultúraellenességéről beszél, de nem tisztázza egyértelműen, hogy mit ért civilizáció és kultúra alatt. Az európai (nyugati) *civilizációra* Kertész legtöbbször *morális vonatkozásokban* utal, tehát felfogásában ez mindenképpen jelenti a nyugati fejlődés során kialakult, általánosan elfogadott morális normákon alapuló együttélési rendet. Ilyen értelemben nyilvánvalóan civilizációellenesek voltak a náci, de abban is, hogy a koncentrációs táborokban a legalapvetőbb civilizációs viselkedésmódok (lásd ezekről Elias már említett művét) gyakorlását sem engedélyezték a foglyoknak.<sup>155</sup> Emellett (magas)kultúraellenesnek is tekinthetjük a nemzetiszocialistákat, hiszen a nyugati magaskultúrából (irodalomból, filozófiából, zenéből) kiválogatták és átértelmezték azt, ami ideológiájukkal összefért, ami nem, azt értéktelennek minősítették és betiltották, vagy megpróbálták megsemmisíteni.<sup>156</sup> A kultúrát értelmezhetjük úgy is, mint egy kisebb vagy nagyobb közösségre jellemző sajátosságokat. Kertész a kultúrát egy *nagyobb közösség univerzális kreativitásaként* is definiálja, amely kreativitás kimerült Nyugaton, és ez lehetővé tette a náci megjelenését.<sup>157</sup> A 20. század végén sem jobb a helyzet: egy arctalan massa hömpölyög „egy még mindig Európának nevezett múzeumban”, amelyben a művészeteknek, az irodalomnak már nincs sok jelentősége.<sup>158</sup> Kertész meghatározását érdemes összevetni Oswald Spengler kultúra-fogalmával: Spengler a *nyugati kultúra* – amely álláspontja szerint i. sz. 1000 körül vette kezdetét – *hanyatlásáról* ír, és úgy véli, hogy a 19. század elejétől Nyugaton már a civilizáció (a megmerevedett kultúra)<sup>159</sup> időszakában vagyunk. A spengleri teória alapján tekinthetjük a náci tevékenységét úgy, mint a Nyugat hanyatlási folyamatának egyik epizódját, illetve a nyugati kultúra morális értékeit sárba tipró holokauszt felfog-

58

154 KERTÉSZ, *Gályanapló*, 304–307, idézet: 305.

155 ELIAS, *I.m.*, 106–261. Kertész az alantas emberi gyilkolási ösztönök elszabadulását olykor kultúraellenesnek nevezi (a náci „a kultúra évezredei során visszaszorított ocsmány ösztönökre” alapoztak, KERTÉSZ, *Táborok maradandósága*, 53.), de talán pontosabb, ha civilizációellenességről beszélünk, hiszen Elias is utal arra, hogy csak az újkortól váltotta fel a középkorban mindennapos test-test elleni támadást, az állandó háborúskodást egy „viszonylagos önmérséklet”, a háborúk ezentúl csupán meghatározott tér-időbeli enklávékra korlátozódtak. Ez a II. világháború időszakában a legkevésbé sem így volt.

156 De ugyanígy civilizáció- és kultúraellenesek voltak a bolsevikok is.

157 KERTÉSZ, *Haza, otthon, ország*, 100. Az így értett kultúra az ember törekvése arra, hogy jobb és tökéletesebb ember legyen.

158 KERTÉSZ, *Valaki más*, 117.

159 „Mikor eléri célját, s az eszme, a benső lehetőségek teljes gazdagsága beteljesül, s megvalósul a külsőben, akkor a kultúra hirtelen *megmerevedik*, elsorvad, vére megalvad, erői megtörnek – *civilizáció* lesz belőle.” OSWALD SPENGLER, *A Nyugat alkonya*, ford. JUHÁSZ Anikó, CSEJTEI Dezső, Budapest: Noran Libro, 2011, I, 160.

ható, ha nem is civilizációs végpontnak, de olyan civilizációs eseménynek, amely nyilvánvalóvá tette a nyugati civilizáció haldoklását. Persze Spengler elméletét továbbgondolva mondhatjuk ezt, bár annak szellemétől talán nem áll távol egy ilyen értelmezés: *A Nyugat alkonyában* ugyan arról olvashatunk, hogy a nyugati kultúrára a tett úrmorálja, tragikus morálja volt jellemző (az emberiség jólétére való hivatkozás, a szocializmus etikája már átértelmezte ezt), de Spengler úgy véli, hogy ezt is áthatotta valamiféle „kemény” együttérzés, fennkölt caritas, sőt a kanti kategorikus imperatívuszt is a nyugati tettmórról megfogalmazásaként értelmezi.<sup>160</sup> Kertész ismerte *A Nyugat alkonyát*, több utalása egyértelművé teszi ezt, feltehetően sorsfelfogására is hatással volt az, amit Spengler a sorsról, a nyugati sorseszemlényről megfogalmazott.<sup>161</sup> Kertész a naplóiban sokszor fogalmaz meg olyan gondolatokat, amelyek magukon viselik Spengler hatását, pl. az értelem és az élet ellentétéről<sup>162</sup>, az erő szerepéről<sup>163</sup>, a nyugati kultúra hanyatlásáról<sup>164</sup>, és mindarról, ami ezzel együtt jár, így a személyiség, a tehetség és az (alkotó)erő kulturális jelentőségének csökkenéséről<sup>165</sup>, illetve a nagy művészet megszűnéséről, a művészet társadalmi szerepének csökkenéséről.<sup>166</sup>

Spengler szerint a kultúra időszakát követő civilizáció általános sajátossága a cezarizmus és a második vallásosság kialakulása (az amúgy vallástalan korszakban)<sup>167</sup>, ez ráillik a Führer vezette Harmadik Birodalomra és a náciizmusra mint politikai vallásra, azon túl, hogy a náci is továbbviszik, illetve átértelmezik (a civilizáció mindig átértelmez – állítja Spengler) a nyugati kultúrát létrehozó fausti lélek alapvető jellemzőit, így a határtalan tér meghódítására való törekvést, az erő, az akarat, a tett kultuszát, a nagy tevőleges emberek úrmorálját.<sup>168</sup>

160 Ez egyaránt idegen a kora kereszténység részvétmoráljától (illetve az oroszokra jellemző együttérzéstől) és az antik mértéktartástól. *I.m.*, 463.

161 SPENGLER, *I.m.*, I, 169–228. A sorsról KERTÉSZ, *Gályanapló*, 19, 101, 140.

162 KERTÉSZ, *Gályanapló*, 132.

163 *Uo.*, 169., Kertész, *A néző*, 96.

164 KERTÉSZ, *Gályanapló*, 335., KERTÉSZ, *Valaki más*, 117., KERTÉSZ, *A végső kocsmá*, 43–44, 225, 312.

165 PI. KERTÉSZ, *A végső kocsmá*, 95, 112, 124, 398., KERTÉSZ, *A néző*, 67.

166 PI. KERTÉSZ, *Gályanapló*, 237, 242, 317., KERTÉSZ, *Valaki más*, 107, 117., KERTÉSZ, *A néző*, 12–13., KERTÉSZ, *A végső kocsmá*, 63, 112, 128, 190, 294. Persze további bejegyzéseket is lehetne említeni, de a téma részletes kifejtésére ezen a helyen nincs mód. Kertész olykor közvetlenül hivatkozik Spenglerre, lásd: pl. KERTÉSZ, *A végső kocsmá*, 41. Kertész a *Gályanapló* egyik bejegyzésében (193.) bizonytalan abban, kinek a meglátása („talán Brandes?” – teszi fel a kérdést), hogy Tolsztoj Krisztust mond, de Marxra gondol. Ezt Spenglernél olvashatjuk. Vö. OSWALD SPENGLER: *A Nyugat alkonya*, ford. SIMON Ferenc, Budapest: Noran Libro, 2011, II, 232.

167 *Uo.*, 375.

168 A fausti kultúra összibóluma a határtalan tér. Lásd: SPENGLER, *I.m.*, I, 253, 421, 463. Spengler az I. kötethez fűzött III. táblázatban 2000-re teszi a cezarizmus kezdetét, de *A döntés éve*i című, 1933-ban megjelent könyvében arról ír, hogy korának diktatórikus tendenciáiban fokozatosan a jövő cezarizmusa épül ki. Vö. OSWALD SPENGLER, *A döntés éve*i = *Uő, Válságok árnyékában. Filozófiai írások*, ford. CSEJTEI Dezső és JUHÁSZ Anikó, Budapest: Noran Libro, 2013, 187–188. Csejtei Dezső és Juhász Anikó a kötethez fűzött tanulmányukban rámutatnak a

Spengler koncepciójában a kultúra elképzelhetetlen eszmények nélkül, viszont „a kései civilizációkban a legmeggyőzőbbnek tűnő eszme sem más valójában, mint a tisztán zoológiai hatalmi kérdések álcázására szolgáló maszk”.<sup>169</sup>

Érdemes még egyszer hangsúlyozni: nem elég, ha Hitler birodalmával kapcsolatban csak a kultúra-, illetve civilizációellenességet, vagy a civilizációs jellegzetességek „álca-jellegét” (megtévesztésként való felhasználását, a halálra szántak civilizációs minimumba vetett reményének manipulatív fenntartását) emeljük ki, hiszen az Auschwiztot létrehozó náci állam *kultúrája nem volt előzmény nélküli*, illetve *egy adott civilizációs keretben bontakozott ki*, és ez nem csak spengleri értelemben igaz. Ahogy szó volt róla, Kertész a regényeiben ezt a *folytonosságot egyértelművé* teszi: a náciak túlfokozott tekintélytisztelőtét, a kapott parancs meg nem kérdőjelezését, a foglyok alkalmazkodását megalapozta a *tekintélyelvű apa-kultúra (Kaddis)*, a koncentrációs táborok rendje a civilizáció során kialakult *felügyeleti technikák* alkalmazására épült (*Sorstalanság, Kaddis*), és persze a hatékony megoldásokra törekvő *modern ipari technika* tette lehetővé a halálgyárak (a gázkamrával kombinált krematóriumok) létrehozását is. A kirekesztés, a diszkrimináció Nyugaton az emberi méltóság tiszteletére épülő civilizációs morál érvényessége mellett is jelen volt számos vonatkozásban a nyugati demokráciákban (nők, kisebbségek, fogyatékkal élők, homoszexuálisok stb.), a náciak tehát a *kirekesztés kultúrájára* is alapozhattak, „a diszkrimináció totalitárius formája pedig a tömeggyilkosság” – állapítja meg Kertész.<sup>170</sup>

Führer-elv és a cézár-elv különbségeire, és arra, hogy Spenglernek – Mussolinivel ellentétben – nem volt jó véleménye Hitlerről. Vö. *I.m.*, 353. Ez igaz, de ha Spengler elmélete alapján Mussolinit a cezarizmus előfutárának tekintjük (aki szintén sok szempontból nem felel meg a pártoktól és ideológiáktól független „cézár” típusának), akkor azt kell mondanunk, hogy Hitler Harmadik Birodalma is azon „diktatórikus tendenciák” részét képezi, amelyek a cezarizmus felé vezetnek (sőt, a birodalmi terjeszkedés is erre utalhat, ennek Spengler már nem lehetett tanúja, 1936-ban halt meg). Persze a fasiszta és a náci diktatúrák felemésződtek, illetve a 2000-re jószolt cezarizmusnak sincs nyoma egyelőre.

169 SPENGLER, *A Nyugat alkonya*, II, 62. Spengler gondolatait felhasználták saját céljaikra a náciak, ő azonban fenntartásokkal kezelte a nemzetiszocializmust. Lásd erről Györkös Ferencnek *A döntés éveiről* a harmincas években született írását: Györkös Ferenc, Oswald Spengler vagy az imperializmus filozófiája, *Korunk*, 1934, február. Online: <http://korunk.org/?q=node/9453>, továbbá Csejtei Dezső és Juhász Anikó említett tanulmányát: *I.m.*, 352–354. A tömegmozgalmi és pártállami jelleg kritikája a fasiszmusra és a náciizmusra egyaránt vonatkozik, Spengler elutasította a náci antiszemitizmusát is, mindezek a fenntartások azonban nem akadályozták meg abban, hogy a náciakra szavazzon. Vö. *I.m.*, 355. o. Magyarázható ez azzal többek között, hogy a náciak mégiscsak „nemzeti” alternatívát jelentettek a liberalizmussal és a kommunizmussal szemben, persze Spengler csalódott bennük, és megrettenve figyelte a kibontakozó náci államot. *A döntés éve*i fasiszmussal és nemzetiszocializmussal kapcsolatos kritikái (érdemes megemlíteni, hogy a könyv a náci hatalomátvétel után jelent meg): a többi utópizmus mellett Harmadik Birodalomról szőtt „árja” ábrándkép elutasítása: *I.m.*, 163.; a fasiszmus csak átmenet, a tömegpártok, az állampártok elutasítása, a szocialisztikus mozgalmak kisszerűsége (bár nyíltan nem mondja ki, de nyilvánvaló, hogy itt a náciakra is gondol): 292–295, 303–306, 325.; a biológiai alapú rasszelmélet és az antiszemitizmus kritikája: 317–318.

170 KERTÉSZ, *A Holocaust mint kultúra*, 83–84.

## 5. A holokauszt mint kultúra esélye

A modern nyugati történelemben több civilizációs kudarcot (a civilizációs fejlődés során általánosan elfogadottá vált morális értékeket romboló eseményt) találhatunk, de ezek közül a holokauszt tette leginkább egyértelművé azt, hogy a nyugati civilizációban olyan tendenciák is érvényesülnek, amelyek felerősödve megkérdőjelezhetik a legalapvetőbbnek tekintett együttélési normák érvényességét. Kertész szerint ahhoz, hogy Auschwitz ne ismétlődhessen meg, *a holokausztnak kultúrává kellene válnia*. A holokauszttal való megfelelő szembenézés elengedhetetlen ahhoz, hogy a traumából egy új kultúra jöjjön létre. A legtöbben azonban a holokausztra úgy tekintenek, mint a közvetlenül érintettek ügyére, amelyhez a most élőknek már nincs közük.<sup>171</sup> Kertész úgy véli, hogy Auschwitzot *erkölcsi-szellemi nullpontnak* kellene tekintenünk, és a holokauszt tapasztalatából tanulva (hiszen a felmérhetetlen szenvedés felmérhetetlen tudáshoz vezetett) *újrafogalmazni az alapvető értékeket*, együttélési normákat.<sup>172</sup> Több értelmező rámutatott arra, hogy Kertész ellentmondásosan fogalmaz: olykor arról ír, hogy a *nyugati civilizáció* (illetve nyugati kultúráját is említ) *túlélte a holokausztot*, és mivel Auschwitz e civilizációban jött létre, ezért elsősorban ennek keretein belül kell reagálni Auschwitzra, olykor pedig azt állítja: *Auschwitz elpusztította a nyugati kultúráját*, az európai értékeket, ezért azt egy új szellemi-erkölcsi időszámítás kezdetének kell tekintenünk. Bár Spengler úgy vélte, hogy a nyugati civilizáció hanyatlási folyamata még több száz évig eltarthat, vele vitatkozva akár tarthatjuk a holokausztot e civilizáció végpontjának is. Azonban nyilvánvaló, hogy Kertész is része annak a kultúrának, amit néhol folytathatatlannak vél, Auschwitz traumáját megragadni próbáló alkotásai sok tekintetben illeszkednek a nyugati kulturális hagyományba (Nietzsche, Thomas Mann, Kafka, Camus és még sok más európai alkotó hatása kimutatható a művein), ő maga is elismeri egyik beszédében, hogy a német kultúra meghatározó befolyással volt rá, és így „a borzalmat, amit Németország zúdított a világra, ötven évvel később némileg a német kultúra eszközeivel formáltam meg és adtam vissza művészetként a németeknek”.<sup>173</sup>

171 Ha Auschwitzról beszélnek, azt általában Auschwitz előtti nyelven teszik, továbbá a holokausztra olyan kivételes eseményként utalnak, amely lényegileg megmagyarázhatatlan, érthetetlen, és a nagybetűs Embert, a humánusot sértetlenül hagyta: mindebből adódóan kialakult a holokausztgiccs, létrejöttek a tömegfogyasztásra szánt holokauszt-termékek. KERTÉSZ, *A boldogtalan 20. század*, 14., KERTÉSZ Imre, *Kié Auschwitz?* = Uő, *A száműzött nyelv*, 243–247., KERTÉSZ, *A száműzött nyelv*, 282–283.

172 Vö. KERTÉSZ, *A Holocaust mint kultúra*, 88–91., KERTÉSZ Imre, *Haza, otthon, ország* = Uő, *A száműzött nyelv*, 109., KERTÉSZ, *A száműzött nyelv*, 288–289.

173 KERTÉSZ, *A száműzött nyelv*, 294. Kertész szellemi elődeiről lásd még: KERTÉSZ, *A néző*, 212. Kaposi Dávid összehasonlítja Viktor Frankl, Jean Améry és Kertész Auschwitz-felfogását, és arra a következtetésre jut, hogy Frankl és Améry alapvetően eltérő nézeteik ellenére (hiszen az előbbi szerint a kultúra nem válik érvénytelenné a koncentrációs táborban, sőt a túlélést segíti, az utóbbi viszont éppen ennek ellenkezőjét állítja) Auschwitz-értelmezésükben a kultúrára (Dosztojev-szkijre, Nietzsche-re stb.) támaszkodnak, ezzel a kultúrához asszimilálják Auschwitzot, ellenben Kertész – bár a 90-es években írt esszéiben még nem ezt állította, később radikalizálódott a véleménye – szerint Auschwitz felülírja a kultúr-

Kertész paradox kijelentései kapcsán mondhatjuk azt, hogy a helyzetünk valóban paradox: a nyugati civilizáción belül élünk, de már nem tudjuk már biztosan, hogy mit is jelent ez, hirdetjük az emberi élet és méltóság tiszteletét, a szabadság és a jogegyenlőség fontosságát, de az ezeket veszélyeztető, vagy akár bizonyos vonatkozásokban napjainkban is megkérdőjelező tényezőket nem vesszük eléggé komolyan, így az Auschwitzot követő civilizáció meghatározhatatlan, a tradicionális nyugati értékekre hivatkozó, de biztos szellemi-erkölcsi értékek nélküli civilizáció (ha nem csak a Nyugatot nézzük, akkor még inkább látszik, hogy a II. világháború után az alapvető emberi jogokat biztosító nemzetközi egyezmények, szervezetek ellenére sem beszélhetünk valódi morális megújulásról, a holokausztot „világélménynek”<sup>174</sup> tekinthetjük, de sajnos 1945 után is számos népirtás volt szerte a világban). Amennyiben igazat adunk Kertésznek, kiüresedett civilizációnk szellemi és erkölcsi újrafarmálásának feltételét az jelenti, ha felismerjük a holokauszttal való érdemi szembenézés fontosságát. Naivitás lenne ugyanakkor azt feltételezni, hogy egyszer csak bekövetkezik egy ilyen általános felismerés. Egy új civilizációs rend megalapozása helyett inkább csak arra van esély, hogy a civilizációnkon belül már létező, az újabb civilizációs kudarcok elkerülését céljuknak tartó kulturális törekvéseket kiterjesszük. E *civilizációs kudarcok ellen ható kultúra* képviselői (civil szervezetek aktivistái, politikusok, tudósok, művészek, újságírók stb.) feltárják a nyugati civilizációban (illetőleg globalizált világunkban) rejlő romboló tendenciákat, *az együttélés morális alapjait fenyegető veszélyeket*, és ezek *kiküszöböléséhez* nyújtanak segítséget. E kultúra legfontosabb részét alkothatja a legnagyobb (nyugati) civilizációs kudarcról való *tanúságtétel kultúrája*, *a holokauszt mint kultúra*, amely újabb és újabb generációkat emlékeztet Auschwitzra.<sup>175</sup> E kultúrának egyszerre kell *továbbvinnie* a nyugati erkölcsi-

---

át. KAPOSÍ Dávid, Kertész kontra Kertész. Auschwitz-interpretációk és a kultúra, *Thalassa*, 2003/1, 3–7. Ugyanakkor, ahogy láttuk, Kertész is olykor a nyugati kultúra folytatójaként hivatkozik magára, illetve az Auschwitz tapasztalatát közvetítő művein kimutathatók a kulturális hatások. Scheibner Tamás cáfolja Kaposit, és rámutat, hogy a későbbi esszéikben is előfordul, hogy Kertész a kultúra részeként utal Auschwitzra, illetve olykor egy szövegen belül is ellentmondásosan fogalmaz (lásd: KERTÉSZ, *A száműzött nyelv*, 289.). Scheibner szerint „nehéz megállapítani, hogy a korpusz és az egyes szövegek belső önellentmondásai mennyiben képezik egyfajta poétika részét, illetve mennyiben egy csapongó elme zavaros gondolatfolyamának eredményei, ahogyan Vári látja”, bár ő hajlik az előbbire. SCHEIBNER, *I.m.*, 557–558.

174 KERTÉSZ, *Hosszú, sötét árnyék*, 67, KERTÉSZ, *A száműzött nyelv*, 289.

175 Vári „megrója” az esszéirő Kertészt azért, mert a holokausztot elsősorban nem mérhetetlen szenvedésként, hanem botrányként, bűnként értelmezi (álláspontját egy, a *Gályanaplóból* vett idézettel támasztja alá). Vö. VÁRI, *I.m.*, 187. Találhatunk Kertésznél olyan idézetet is, amely éppen a szenvedést hangsúlyozza, pl. A *stockholmi beszédben* művét a sok millió halottnak ajánlotta és mindazoknak, akik e halottakra még emlékeznek. *I.m.*, 24. Továbbá, ha az egész életművet nézzük, akkor egyértelmű, hogy a holokausztot elsősorban szenvedésként ragadja meg Kertész. A *Sorstalanság* a brutális és iszonyatos jelenetekben tobzódó holokausztgiccsektől eltérő módon jeleníti meg egy koncentrációs táborban fogvatartott ember szenvedéseit. Kertész regényeiből a kommunista diktatúrában sínylődő emberek életéről (*A kudarc*), de a feldolgozhatatlan traumák utóhatásairól is



szellemi tradíció azon vívmányait, amelyek ellenében jött létre Auschwitz, illetve e traumából nyert tapasztalatok alapján *feltárnia* és *korrigálnia* azokat a civilizációs sajátosságokat, köztük a veszélyes új jelenségeket, amelyek akár elvezethetnek egy újabb Auschwitzhoz.<sup>176</sup>

Kertész néhol arról is ír, hogy Auschwitz a nyugati keresztény kultúrán belül jött létre, ezért lényegében a holokauszt mint kultúra is a keresztény kultúra részét képezi.<sup>177</sup> Erre azt mondhatjuk, hogy Auschwitz valóban nyilvánvalóvá tette a nyugati kereszténység (Spenglerrel szólva: a fausti lélek által átalakított kereszténység) válságát, kiüresedését, de az újkori folyamatok, főként a felvilágosodás nyomán kialakult világi morál érvényesülésének problémáit is (szó volt róla, hogy Kertész a náci szerződészegését ennek elvetéseként is érti). A legalapvetőbb civilizációs, a vallási meggyőződésektől függetlenül elfogadható morális normák megerősítését kell szolgálnia a holokauszt tapasztalatát közvetítő, értelmező kultúrának, így ez nem feltétlenül keresztény, de mindenképpen olyan kultúra, amelyben egy Auschwitz utáni keresztény szemléletnek is megvan a helye. Kertész mondatát (miszerint a holokauszt az európai ember legnagyobb traumája a kereszt óta)<sup>178</sup> némileg átfogalmazva: akiknek a kereszt trauma és egyúttal remény, azoknak Auschwitzot is traumaként és reményként kell felfogniuk. A kereszténység értékeit, a jézusi szeretet-parancsot a lehető legdurvább módon megcsúfoló esemény egyúttal a kereszténység megújulásának a reményét is jelentheti.<sup>179</sup>

---

(*Kaddis, Felszámolás*) sok mindent megtudhatunk. Az igaz, hogy Kertészt foglalkoztatja a bűn is, hogy miért történhetett meg, ami megtörtént; ahogy láttuk, ezekre a kérdésekre nemcsak az esszéiben és a naplóiban, de a regényeiben is kitér (apakultúra, elnyomó mechanizmusok, a gonosz banalitásának problémái stb.). A holokausztnak mint kultúrának egyaránt része kell hogy legyen a holokauszthoz vezető tényezőknek és a „felfoghatatlan” kegyetlenséget megvalósító rend működés módjának vizsgálata (ami persze teljes megértéshez nem vezethet el), illetve a koncentrációs táborba kerültek által átélt szenvedés bemutatása, de nyilvánvaló, hogy ez még a legjelentősebb műalkotásoknak sem sikerülhet. Ahogy Kisantal Tamás fogalmaz a traumatikus történelmi eseményekkel foglalkozó művekkel kapcsolatban: „amíg az ábrázolás újra és újra kudarcba fullad (pontosabban saját határaihoz érve ábrázolja önmaga kudarcát), addig is rámutat arra, hogy *valamit* megjelenít, a dolgok valamikor megtörténtek, s morális kötelességünk ezeket ábrázolni”. KISANTAL, *I.m.*, 331.

176 Kertész *A néző* egyik feljegyzésében így fogalmaz: „az egész európai műveltséganyag, Szókratésztől Kalkáig és Aquinói Tamástól Heideggerig mit sem ér a Holocaust füstárnyéka nélkül, mert *ma* ez tartja életben a, mit is?, mondjuk, röviden, a Törvényt.” KERTÉSZ, *A néző*, 55. A fenti szemlélet alapján azonban nem kell minden nyugati kulturális jelenséget átértelmezni Auschwitz tapasztalata alapján.

177 KERTÉSZ, *A néző*, 210–211, 226–228.

178 KERTÉSZ, *Gályanapló*, 36.

179 II. János Pál pápa a Soát kereszténységen kívül történt eseménynek minősítő megnyilatkozása kapcsán Kertész azt mondja, hogy a katolikusok „idegennek nyilvánították a vezeklést Auschwitzért; s ezzel megfosztották magukat a megújulás lehetőségének legelevenebb forrásától.” *I.m.*, 223–224. Kertész Pilinszkyt kivételként említi, illetve *A stockholmi beszédben* is hivatkozik rá: *I.m.*, 19.

Nem teremtünk kultúrát, ha a történeteket, azok irracionálisára hivatkozva eltávolítjuk magunktól<sup>180</sup> (ahogy a túlegyszerűsített magyarázatokkal sem), a holokauszt csak akkor válhat kultúrává, ha az ábrázolás és a megértés munkájának újra és újra nekiveselkedünk, még annak tudatában is, hogy végül feltehetően kudarcot vallunk. Ez a kudarc mégsem lesz teljes, hiszen beszéltünk Auschwitzról, valamilyen vonatkozását megkíséreltük tisztábban látni, és ezek a hiányosságok újabb és újabb, hitelesebb ábrázolásokra és pontosabb magyarázatokra készíthetnek. Kertész nyilvánvalóan a *Sorstalanság* alkotói folyamatára utalva mondja, hogy bár megpróbált azonosulni egykori önmagával, végül a történetével való egzisztenciális találkozás kudarcot vallott, azonban ez mégsem teljes kudarc, hiszen az erőfeszítései kellettek ahhoz, hogy történetének érthetlenségét megértse.<sup>181</sup> Kertész kitarat amellett, hogy hitelesen csak a művészet közvetítheti Auschwitz tapasztalatát.<sup>182</sup> Mint az közismert, Adorno mondását Kertész akképpen is módosítja, hogy „Auschwitz után már csak Auschwitzról lehet verset írni”.<sup>183</sup> Arról persze vita van, hogy miként lehet beszélni a holokausztról; Kertész az egyik végletes álláspontot fogalmazza meg, de vannak gondolkodók, akik éppen Auschwitz művészi megjelenítésének kísérleteit tartják elfogadhatatlannak és csak a szemtanúk beszámolóját, vagy a történelmi munkák létjogosultságát ismerik el (pl. Elie Wiesel vagy Berel Lang).<sup>184</sup> Ahogy ez utóbbi felfogás kritizálható (pl. hivatkozhatunk arra, hogy a visszaemlékezések és a történelmi művek sem pusztán leutánozzák a valóságot, hanem konstruálnak, megteremtik a valóság egy változatát)<sup>185</sup>, úgy hiba lenne figyel-

180 Igazat adhatunk Kisantal Tamásnak, aki szerint ha a holokauszt történelmen kívüliségét, megérthetlenségét hangsúlyozzuk, ezzel metafizikai eseménnyé tesszük, amely veszélyes következményekkel járhat: „A holokausztot metafizikai eseménynek tekinteni nem csupán az áldozatok felmagasztalása, hanem egyben az elkövetők démonizálása is: így nemcsak a holokauszt és áldozatai válnak történelem felettivé, hanem a gyilkosok is.” KISANTAL, *I.m.*, 46.

181 KERTÉSZ, *A boldogtalan 20. század*, 15. Kertész itt is Bernhard *Igen* című elbeszélésének tudására hivatkozik, mint a *Kaddis*ban.

182 Kertész szerint „a Holocaustról, erről a felfoghatatlan és áttekinthetetlen valóságról egyedül az esztétikai képzelet segítségével alkothatunk valóságos elképzelést”. KERTÉSZ, *Hosszú, sötét árnyék*, 61–62.

183 KERTÉSZ, *I.m.*, 61. Ezt persze nem kell szó szerint értenünk, mindenestre a holokauszt kultúrává válásához elengedhetetlenek azok az Auschwitz tapasztalatát közvetítő műalkotások, amelyek elkerülik a holokausztgiccek ábrázolási fogásait. Kertész megnevez néhány alkotót, akik holokauszt utáni nyelven beszélve Auschwitz valódi tapasztalatát hagyták az utókorra: Jean Améry, Tadeusz Borowski, Paul Celan, Primo Levi, a filmrendezők közül a már Auschwitz után született generáció képviselőjeként Roberto Benigni *Az élet szép* című, a mese erejével ható filmjét említi pozitív példaként. KERTÉSZ, *A száműzött nyelv*, 284–285., KERTÉSZ, *Kié Auschwitz?*, 247–251. A sor folytatható, Nemes-Jeles László *Saul fia* című filmje is az Auschwitz tapasztalatát hitelesen közvetítő művek közé tartozik, de a holokauszt kultúrává válását segíthetik az olyan provokatív, vitákat kiváltó alkotások is, mint Zbigniew Libera képzőművész *Lego koncentrációs tábor készlet* című műve, vagy Art Spiegelman holokauszt-képregénye (*Maus. Egy túlélő története*). Az utóbbi részletes elemzését lásd: KISANTAL, *I.m.*, 167–211.

184 *Uo.*, 47–54.

185 *Vö. Uo.*, 51.

men kívül hagyni a holokauszt megértésére törekvés során a történész, az esszéista, a filozófus szempontjait. Kertész sem teljesen konzekvensen képviseli álláspontját, hiszen Auschwitzhoz megfelelő módon közelítő szerzőként említi a visszaemlékezéseket is író Levit, az esszéista Améryt, és kiemeli Claude Lanzmann dokumentumfilm-rendező munkásságának jelentőségét. Minden olyan megközelítést megfelelőnek fogadhatunk el, amely Auschwitzra nem lezárható és túlhaladható múltbéli eseményként, hanem az emberi világ, a „mi” világunk részeként tekint, továbbá nyilvánvalóvá teszi a tanúsítás nehézségeit, és elkerüli a leegyszerűsítő magyarázatokat, ábrázolásmódokat.

A holokauszt mint kultúra azonban nem csak az Auschwitz tapasztalatát hitelesen közvetítő műveket foglalja magában. Bár arról Kertész keveset beszél, hogy mi tartozik még ide: az értékeink világos kimondását említi, illetve az életet a hatalomtól függetlenül is megszervező, „a magánéletünk gyökereig hatoló szolidaritás” fontosságát emeli ki.<sup>186</sup> Ezek általában a *civilizációs kudarcok ellen ható kultúra* (amely nem csak egy új Auschwitz, hanem másféle civilizációs kudarcok megelőzését is elősegíti) részét képezhetik. Elengedhetetlen továbbá a *civilizált rend hétköznapi kegyetlenségeinek felismerése és visszaszorítása* is. A civilizációs hétköznapi kegyetlenségek olyan általánosan elfogadhatatlannak tartott, de mégis eltűrt, vagy kevésbé problematizált, de káros magatartás- és működésmódokat jelentenek (a negatív diszkriminációtól, az emberek manipulációján és dolog-létre való kárhoztatásán át a hétköznapi szadizmusig sok minden ide tartozhat), amelyek *rombolják az egyén öntiszteletét, önmegbecsülését, önmagába és a világba vetett bizalmát*. Az ilyen, kevésbé jelentősnek tűnő kegyetlenségek kivételes helyzetekben (pl. a társadalmi válságok időszakában, amelyek kialakulásához szintén hozzájárulnak) felerősödhetnek a legdurvább kegyetlenségeket eredményezve, vagy éppen az adott rend eltűrt kegyetlenségeinek áldozatai válnak brutális tettek elkövetőivé (ehhez persze különleges helyzetek sem kellenek, lásd az iskolai lövöldözéseket, vagy a terrorista cselekedetek egy részét). Olyan társadalmat kell formálni, ahol a szolidaritás nem csak szubkultúráként van jelen, amelyben az egyéni önkiteljesítés hátráltató tényezőit minimalizálni próbálják, amellet, hogy az elfogadott morális normák valóban érvényesülnek, illetve e normák tisztázását, az alapvető viselkedési határok mibenlétének vizsgálatát elvégző morális diskurzusok újra és újra lefolytathatók (de a jó élet kérdéseit tárgyaló etikai diskurzusok is folyamatosak).

## V. Befejezésként

Kertész Imre élete és életműve a példa arra, hogy a legnagyobb civilizációs kudarc által létrejövő szükségszerűség megtapasztalása miként képezheti egy egzisztenciális siker alapját, hiszen Kertész mindvégig kitarzott amellett – az évtizedekig elmaradó társadalmi-szakmai elismerés, majd a „felfedezésével” együtt járó nehézségek ellenére is –, hogy közvetítse igazságát, és tanúságtevő életet éljen. Kertész egzisztenciális feladatteljesítése morális tettként is felfogható, mivel a civilizációs kudarc krónikásaként műveiben egyértelművé tette a civilizációs normák törékenységét, azt, hogy a hétköznapi kegyet-

186 KERTÉSZ, *A boldogtalan 20. század*, 42., KERTÉSZ, *Haza, otthon, ország*, 109.

lensége és a felfoghatatlan kegyetlenség között nincs egyértelmű határ, az egyikből a másikba való átmenet szinte észrevétlenül is megtörténhet, és létrejöhet egy olyan helyzet, amelyben a civilizáció már csak hazugság. Mindennek a feltárása azért morális tett, mert az így nyert tudás hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy elkerüljünk egy újabb Auschwitzot.

## Irodalom

- ARENDR, Hannah, *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*, ford. MESÉS Péter, Budapest: Osiris, 2000.
- BÁN Zoltán András, *Önmaga csödtömeggondnoka – kritika Kertész Imre új kötetéről, Magyar Narancs*, 2014/36.
- BARAN Brigitta – GAZDAG Gábor, *A szkizofrénia és a bűnelkövetés kapcsolata, Neuropsychopharmacologia Hungarica*, 2011/4., 257–261.
- BARCSI Tamás, *Változatok a kegyetlenségre. Filozófiai vázlat a civilizáció és az ember telenség néhány összefüggéséről I–II.*, *Nagyerdei Almanach*, 2017/1–2. 1–40., *Nagyerdei Almanach*, 2017/2, 1–45.
- BERNHARD, Thomas, *Beton*, ford. HAJÓS Gabriella, Budapest: Ferenczy Könyvkiadó, 1995.
- BERNHARD, Thomas, *Igen*, ford. HALASI Zoltán = Uő, *Az erdőhatáron. Elbeszélések*, Budapest: Európa, 1987.
- BOMBITZ Attila, *Az idézőjelbe tett élet, Forrás*, 2004/5., 104–108
- CAMUS, Albert, *A lázadó ember*, ford. FÁZSY Anikó, Budapest: Bethlen Gábor Könyvkiadó, 1993.
- 66 CAMUS, Albert, *Sziszüphosz mítosza*, ford. VARGYAS Zoltán = Uő, *A pestis – Sziszüphosz mítosza*, Budapest: Európa, 1991.
- ELIAS, Norbert, *A civilizáció folyamata*, ford. BERÉNYI Gábor, Budapest: Gondolat, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Felügyelet és büntetés*, ford. FÁZSY Anikó és CSÜRÖS Klára, Budapest: Gondolat, 1990.
- FÖLDÉNYI F. László, *„Az irodalom gyanúba keveredett”. Kertész Imre szótár*, Budapest: Magvető, 2007.
- GYÖRKÖS Ferenc, *Oswald Spengler vagy az imperializmus filozófiája, Korunk*, 1934, február.
- HADOT, Pierre, *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*, ford. CSEKE Ákos, Budapest: Kairosz Kiadó, 2010.
- HABERMAS, Jürgen, *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*, ford. FELKAI Gábor = Uő, *A kommunikatív etika*, Budapest: Új Mandátum, 2001.
- HONNETH, Axel, *Harc az elismerésért*, ford. WEISS János, Budapest: L'Harmattan, 2013.
- KANT, Immanuel, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*, ford. BERÉNYI Gábor, Budapest: Gondolat, 1991.
- KAPOSI Dávid, *Kertész kontra Kertész. Auschwitz-interpretációk és a kultúra, Thalassa*, 2003/1.
- KELEMEN Pál, *Varázshely és rendkívüli állapot, Partitúra*, 2008/2., 105–148
- KERTÉSZ Imre, *A kudarc*, Budapest: Századvég, 1994.
- KERTÉSZ Imre, *A néző. Feljegyzések 1991–2001*, Budapest: Magvető, 2016.
- KERTÉSZ Imre, *A nyomkereső = Uő, Az angol lobogó. Elbeszélések*, Budapest: Magvető, 2001.
- KERTÉSZ Imre, *A stockholmi beszéd*, Budapest: Magvető, 2002.
- KERTÉSZ Imre, *A száműzött nyelv*, Budapest: Magvető, 2001.
- KERTÉSZ Imre, *A végső kocsmá*, Budapest: Magvető, 2017.

- KERTÉSZ Imre, *Az angol lobogó* = Uő, *Az angol lobogó. Elbeszélések*, Budapest: Magvető, 2001.
- KERTÉSZ Imre, *Detektívtörténet* = Uő, *Az angol lobogó. Elbeszélések*, Budapest: Magvető, 2001.
- KERTÉSZ Imre, *Felszámolás*, Budapest: Magvető, 2003.
- KERTÉSZ Imre, *Gályanapló*, Budapest: Magvető, 2001.
- KERTÉSZ Imre, *Haldimann-levelek*, Budapest: Magvető, 2010.
- KERTÉSZ Imre, *Jegyzőkönyv* = Uő, *Az angol lobogó. Elbeszélések*, Budapest: Magvető, 2001.
- KERTÉSZ Imre, *Kaddis a meg nem született gyermekért*, Budapest: Magvető, 2002.
- KERTÉSZ Imre, *K. dosszié*, Budapest: Magvető, 2006.
- KERTÉSZ Imre, *Sorstalanság*, nyolcadik kiadás, Budapest: Magvető, é.n.
- KISANTAL Tamás, *Túlélő történetek. Ábrázolásmód és történetiség a holokauszt művészetében*, Budapest: Kijárat, 2009.
- MELOY, J. Reid, The Seven Myths of Mass Murder, *Violence and Gender*, 2014/2., 102–104.
- MOGYORÓDI Emese, *Utószó a Szókratész védőbeszédéhez és az Euthüphrónhoz* = PLATÓN, *Euthüphrón – Szókratész védőbeszéde – Kritón*, Budapest: Atlantisz, 2005.
- MOLNÁR Sára, *Ugyanegy téma variációi. Irónia és megszólítás Kertész Imre prózájában*, Kolozsvár: Koinónia, 2005.
- NÁDAS Péter, *Emlékiratok könyve*, Pécs: Jelenkor, 2003.
- PLATÓN, *Szókratész védőbeszéde*, ford. MOGYORÓDI Emese = PLATÓN, *Euthüphrón – Szókratész védőbeszéde – Kritón*, Budapest: Atlantisz, 2005.
- SCHEIBNER Tamás, Mítosz és ideológia. Paradoxitás Kertész Imre esszéiben, *Jelenkor*, 2004/5., 555-562.1
- SEMPRUN, Jorge, *A nagy utazás*, ford. RÉZ Pál, Budapest: Európa, 1993.
- SHAKESPEARE, William, *III. Richárd*, ford. VAS István = *William Shakespeare összes művei*, Budapest: Helikon, 1994.
- SPENGLER, Oswald, *A Nyugat alkonya*, I. kötet, ford. JUHÁSZ Anikó, CSEJTEI Dezső, Budapest: Noran Libro, 2011.
- SPENGLER, Oswald, *A Nyugat alkonya*, II. kötet, ford. SIMON Ferenc, Budapest: Noran Libro, 2011.
- SPENGLER, Oswald, *A döntés éve* = Uő, *Válságok árnyékában. Filozófiai írások*, ford. CSEJTEI Dezső és JUHÁSZ Anikó, Budapest: Noran Libro, 2013, 187–188.
- SZIRÁK Péter, *Kertész Imre*, Pozsony: Kalligram, 2003.
- VALASTYÁN Tamás, *Az ötödik lehetetlen. A performativitás mint a tanúsítás egyik lehetséges formája Kertész Imre Sorstalanság című regényében* = *Az áldozat reprezentációi*, szerk. BALOGH László Levente – VALASTYÁN Tamás, Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016., 137–158.
- VÁRI György, *Kertész Imre. Buchenwald felett az ég*, Budapest: Kijárat Kiadó, 2003.

**The possibility of failure. On the works of Imre Kertész from a moral philosophical point of view**

**Abstract.** In my paper I examine failure and success related problems through the works of Imre Kertész. First, I discuss the arising questions regarding a good life, thus, I analyse the various aspects of existential failure and success. Then I write about moral philosophical dilemmas, and the relation between existential and moral failure and existential and moral success in the works of Kertész. Finally, I try to grasp how Kertész perceives civilizational failure and answer the question to what extent can “the holocaust as culture” provide a basis for the revival of civilization and moral, or whether there’s a possibility for civilization’s revival at all.

*Keywords:* Imre Kertész, failure, success, ethics, moral philosophy, civilization, culture

Barcsi Tamás  
Pécsi Tudományegyetem  
Egészségtudományi Kar  
Pécs, 7621, Mária utca 5–7.  
barcsitamaspte@gmail.com