

## TANULMÁNY

**KERTÉSZ KONTRA KERTÉSZ***Auschwitz-interpretációk és a kultúra**Kaposi Dávid*

„Egy ismerősöm nemrégiben megjegyezte, hogy mást mondok az esszéimben, mint regényeimben, s bevallom, ismerősömnek ez az észrevétele annyira meghökkentett, hogy azóta sem tudom kiverni a fejemből.”<sup>1</sup> – Ezzel a mondattal indul Kertész Imre esszékötete, *A száműzött nyelv*.<sup>2</sup> A szerző reakciója kiválóan jellemzi saját életművét, mely telis-tele van önidézetekkel, regényeiben gyakran esszéisztikus részekkel találkozhatunk, esszéiben pedig nem csak hogy használja szépirodalmi eszköztárát, de művei egyik legavatottabb értelmezőjének is tűnik.<sup>3</sup> Kertész életműve keresztül-kasul kapcsolódik önmagába, érthető tehát, ha az „ismerős” megjegyzése az író részéről értetlenkedésre talál. Ez a dolgozat elsősorban Kertész és az „ismerős” nézetkülönbségének lehetséges okait igyekszik boncolgatni, miközben más szerzőket is vizsgálva Auschwitz néhány értelmezésének következményeivel foglalkozik.

**1. A megválaszolatlan kérdés**

„Auschwitzban nem segített neki a szellem, de Auschwitz után a szellemet hívja segítségül, hogy ellene emelt vádját megfogalmazza. A kultúrából nem talált kiutat, úgy lépett át a kultúrából Auschwitzba, majd Auschwitzból megint a kultúrába, mint egyik lágerből a másikba, az

---

<sup>1</sup> Kertész (2001) 5.

<sup>2</sup> Kertész (2001)

<sup>3</sup> Lásd: Vári (2002a, 2002b), Schein (2002)

adott kultúra nyelve és szellemi világa úgy zárta körül, akár Auschwitz szögesdrótkerítése<sup>4</sup> – írja Kertész Jean Améryről, a Hans Maierként osztráknak született „belga” zsidóról, aki 1978-as öngyilkosságáig az Auschwitz-élmény egyik legmarkánsabb megjelenítője volt.

Améry *Túl bűnön és bűnhődésen*<sup>5</sup> című esszéjében egyebek mellett az értelmiségiről mint létmódról és Auschwitz kapcsolatáról beszél. Radikális diszkontinuitást állapít meg: a szellem embere szerinte egy olyan kontinuumhoz tartozik, mely Auschwitzban megszakadt. Mint mondja, „Auschwitzban a szellem nem volt más, mint önmaga, és nem volt lehetősége egy mégoly elégtelen, mégoly rejtett társadalmi struktúrára sem rákapcsolódni”.<sup>6</sup> A szellem, az értelmiségi lét egész tartalmával megnehezítette az életet Auschwitzban a „szellem embere” számára. Azok az erények és értékek, melyek az addigi világban segítettek és örömet adtak neki, Auschwitzban pusztá létezése ellen dolgoztak. A kötetnyitó *A szellem határán* című esszé a „szellem”, az „esztétikai asszociációk” valósággal szembeni „csődjéről” beszél.

Améry Auschwitzról szólván (és ő – természetesen – mindig Auschwitzról szól) a kultúra bukását és használhatatlanságát próbálja bemutatni, ám eszközkészletében teljes egészében erre a kultúrára támaszkodik, amit a *Túl bűnön és bűnhődésen* kötet cím tökéletesen jelez. Hisz „túl” akar lépni valamin, ám ebben éppen erre a „valamire”, a kultúrára, Dosztojevszkijre, Nietzsche-re kell támaszkodnia. Ahogy Kertész is észreveszi, nem tud mást tenni, a lágertől kilépvén rögtön rátámadnak az esztétikai asszociációk; így élményét, Auschwitzot, egyéb eszköze nem lévén, segítségükkel igyekszik bemutatni. A kultúra tagadását – a kultúra eszközeivel.

Améry így Auschwitz olyan értelmezését adja, mely formájában ropant hasonló lesz Viktor Frankl – tartalmában egyébként homlokegyenest ellenkező – írásaihoz.<sup>7</sup> Frankl, ha úgy tetszik, mondanivalójához autentikus eszközöket választott. Az ő álláspontja ugyanis az, hogy történjék bármi is kívül, az ember mindig megőrizheti belső szabadságát,<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Kertész (2001) 79.

<sup>5</sup> Améry (1966/2002)

<sup>6</sup> Améry (1966/2002) 23.

<sup>7</sup> Frankl (1988) és Frankl (1984)

<sup>8</sup> „Minden primitívség mellett, melybe a tábori élet az embert nemcsak külsőleg, hanem belső életében is visszavezeti, mégis észrevehető – ha elszórtan is – a befelé fordulás nyomai” Frankl (1988) 42.

a kultúra pedig éppen hogy segíti a túlélést, hisz remek támpontot ad a befelé meneküléshez.<sup>9</sup> Ugyanakkor Frankl munkája is önellentmondásoktól terhes. Még esszéje elején a következő megállapítást teszi ugyanis: „Most már tudom [ti. a lágerben tudja], hogyan állnak a dolgok. Azt teszem, [...] záróvonalat húzok egész eddigi életem alá”.<sup>10</sup> E záróvonal után azonban a szöveg folyamán explicit utalás történik (többnyire idézet formájában) Dosztojevszkijre, Lessingre, a Bibliára (!), Dürerre, Schopenhauerre, Tolsztojra (a *Feltámadásra!*), Thomas Mannra, Spinozára, Nietzsche-re, Rilkére... Amint azt a temérdek Auschwitz-narratívumot elemző Lawrence Langer mondja: „...allúziók és analógiák ilyen rendszere nyomán Auschwitz élményét a korábbi idők megtisztító szótára szűri meg”.<sup>11</sup> Frankl éppen a kultúrával „dúcolja alá” mondanivalóját, ezzel a mozdulattal pedig Auschwitzot is *e* kultúra részévé teszi, ám ezzel az aktussal az esemény a sokak által megénekelte egyediségét veszíti el.

Láthatjuk, Améry és Frankl között a jelentős különbségek ellenére komoly hasonlóság van. Mindketten „kívülről”, a kultúrából akarják megérteni Auschwitz élményét, mindketten a kultúrához asszimilálják Auschwitzot. A különbség „csupán” annyi, hogy amíg Frankl mondanivalóját részben éppen ez az eljárás igazolja, addig Améry képletesen szólva ebbe hal bele.

Értelmezéseiket részben azért tartottam fontosnak, mert úgy vélem, Kertész Imre esszéiben tőlük jelentősen különböző utat választ. James E. Young kifejezésével élve, magát Auschwitzot teszi meg archetípusá.<sup>12</sup> A kultúra metaforáit úgy kerüli ki, hogy magát az eseményt teszi meg jelölővé: nem Auschwitzot asszimilálja a kultúrához, hanem a kultúrát Auschwitzhoz. Nem Auschwitz nyilvánul meg a kultúra szemüvegén keresztül, hanem a kultúra Auschwitz tapasztalatában. Ez pedig

---

<sup>9</sup> „Érzékeny emberek, akik hazulról megszokták, hogy szellemileg eleven légkörben éljenek, adott körülmények között viszonylag lágy kedélyhajlamuk ellenére is a lágerélet oly súlyos helyzetét fájdalmasan ugyan, de szellemi létüket illetően mégis valahogyan kevésbé destruktívan fogják [!] átélni. Mert éppen az ő számukra adott [!] a lehetőség, hogy kivonják magukat a rémséges környezetből és a szellemi szabadság és belső gazdagság birodalmába vonuljanak vissza.” Frankl (1988) 42–43., lásd továbbá 45–46.

<sup>10</sup> Frankl (1988) 23.

<sup>11</sup> Langer (1988) 28.

<sup>12</sup> Vö: Young (1988; 1990) 83–116.

úgy történhet meg, hogy a történeti esemény Kertésznél mitikus, morális jellegűvé válik: „A holokauszt ugyanis nem történelmi esemény, mint ahogyan másrészt, mondjuk az sem történelmi esemény, hogy Sínai hegyén az Úr egy betűkkel televéselt táblát adott át Mózesnek.”<sup>13</sup> Egy 90-es évek eleji esszéjében ugyan még azt olvashatjuk, „[A probléma] ... hogy a befogadó képzelet révén mennyire vált etikai életünk, etikai kultúránk részévé a holokauszt”<sup>14</sup> (kiemelés: K. D.), később azonban radikalizálódik Kertész véleménye: „... nem beszélhetünk többé kultúráról, mert minden érték megdőlt a túléléssel szemközt, az ilyen túlélés viszont nem kulturális érték, egyszerűen mert nihilista”.<sup>15</sup> Vagy másutt: „Ezekben a lángokban minden elpusztult, amit addig európai értéknek tiszteltünk és ezen etikai nullponton, ebben az erkölcsi és szellemi sötétségben egyedüli kiindulópontnak éppen az mutatkozik, ami ezt a sötétséget teremtette: a holokauszt.”<sup>16</sup>

Auschwitz tehát felülírja a kultúrát, ám Kertész megközelítésében ezzel a mozdulattal meg is teremti a sajátját. Éppen hogy nem része, darabja lesz a kultúrának, hanem megalapozó története, olyan megalapozó történet, olyan archetípus, melyhez mostantól magától értetődően kell mérni minden más tapasztalatot. Innentől nem a preauschwitzi időszak kultúranalógiái szűrik meg a lágerek világát, hanem a lágerek világa értelmez át mindent, ami előtte és utána történt vagy történni fog.

Jean Améry még úgy gondolja, Auschwitztól az ember nem lett bölcsőbb, Auschwitzban pozitív tapasztalat formájában nem lehetett megtudni semmit a világról.<sup>17</sup> A lágerek tapasztalatát nem tudja összeegyeztetni a külvilágéval. Kertész ezzel szemben, mint maga mondja, mindent Auschwitzból, ebből a negatív kinyilatkoztatásból vezet le.<sup>18</sup> *Kaddis a meg nem született gyermekért*<sup>19</sup> című esszéregényében leír egy jelenetet, amikor a láger felszabadulása után a német katonák már nekik, a valamikori foglyoknak dolgoznak, majd így kommentálja: „... megváltozott a világrend, vagyis hogy mit sem változott a világrend, vagyis

---

<sup>13</sup> Kertész (2001) 89.

<sup>14</sup> Kertész (2001) 60.

<sup>15</sup> Kertész (2001) 18.

<sup>16</sup> Kertész (2001) 289.

<sup>17</sup> Améry (1966; 2002) 39.

<sup>18</sup> Kertész (1998b) 197.

<sup>19</sup> Kertész (1990; 2002)

hogy csupán annyiban változott a világrend, és ennyiben, mégsem egészen elhanyagolhatóan változott, hogy tegnap még én voltam fogoly, most viszont ő [ti. a német katona] az, és hirtelen rémületemnek ez csak olyformán vetett véget, hogy a közvetlen érzést idővel tartós és rendíthetetlen gyanakvássá szelídítette, mondhatni, világszemléletté érlelte bennem ...”<sup>20</sup> A *Kaddis*ban Auschwitz olyan tapasztalat a narrátor számára, mely egy csapásra megérteti vele az addigi világ működését. A nevelőintézet,<sup>21</sup> az apai tekintély, isten<sup>22</sup> mind az auschwitzi élmény, az auschwitzi „szemüveg” lencsájén keresztül válik értelmes eseménnyé a szemében: „Auschwitz, mondtam a feleségemnek később, csupán azon erények túlhajtásának tűnt nekem, melyekre már kora gyermekkorom óta neveltek.”<sup>23</sup>

Kertész tehát esszéiben<sup>24</sup> egy morális történetet mond el Auschwitzról, mely az egyéni megértés alapjáról mítosszá, közös megalapozó történetté emelkedhet.<sup>25</sup> Ezért mondhatja, hogy számára a holokauszt mindig jelen időben jelenik meg, s hogy róla gondolkodván nem a múlt, hanem a jövőn medítál. A negatív kinyilatkoztatás a kőtáblák mellé áll a sorba, hogy újraértelmezzen mindent, a jelentésadás folyamatos aktusában pedig, természetesen, folyton önmagát is.

---

<sup>20</sup> Kertész (1990/2002) 81.

<sup>21</sup> „Később aztán megtudtam, hogy a Diri is az ottani krematóriumok egyikében füstölgött el, és ha ezt a tényt úgyszólván végső igazolásának [ti. a Diriének] kell éreznem, akkor, igen valószínűen, még mindig a tőle nyert eredményes neveltetésem gyümölcse ez, a *kultúráé*, amiben hitt, és amelyre pedagógiailag felkészített, mondtam a feleségemnek” Kertész (1990/2002) 150.

<sup>22</sup> És ha igaz az az állítás, hogy isten a felmagasztalt apa, akkor isten nekem Auschwitz képében nyilatkozott meg, mondtam a feleségemnek.” Kertész (1990/2002) 155.

<sup>23</sup> Kertész (1990/2002) 155.

<sup>24</sup> A *Kaddis*, mint említettem, értelmezésemben esszéregény.

<sup>25</sup> „Az én számomra e történelem egyetlen igazi specifikuma az, hogy az én történetem, hogy velem történt meg. S mindenképpől élményeim minőségéről szabadon dönthetek: szabadságomban áll, hogy ne értsem őket, szabadságomban, hogy mások fölötti morális ítélkezéssé, ressentiment-ná projiciáljam, vagy ellenkezőleg, igazolni próbáljam – de szabadságomban áll az is, hogy megértsem, hogy megrendüljek fölötte, hogy e megrendülésben felszabadulásomat keressem, hogy tehát tapasztalattá lényegítsem, tudássá formáljam, és e tudást a jövőendő életem tartalmává tegyem.” Kertész (2001) 23–24.

## 2. A beszédek örülete és a rendszer

Három értelmezés, három különböző álláspont, mely Auschwitz helyét megpróbálja kijelölni, elhelyezni valahol, a kultúrához képest, a morális világban. Kérdés mármost, ha komolyan vesszük a posztmodern történelemfilozófia üzenetét, azaz a „történeti narrációba foglalt, a »valóságra« hivatkozó múltmegjelenítés csupán egy, a jelennel kapcsolatos politikai, morális, esztétikai ítélet legitimációjául szolgál”<sup>26</sup> kijelentést fenti szövegeinkre is igaznak gondoljuk (bár azok kétségtelenül nem történeti narrációba foglaltak), vajon marad-e még valami a „realizmus romjain” kívül. Ha elvetjük azt a lehetőséget, hogy bármelyik fenti „történet” a „valódi” Auschwitzot mutatja meg nekünk, vajon van-e még bármilyen lehetőségünk, hogy különbséget tegyünk köztük (hisz mihez képest tehetnénk ezt?), s hogy az esetleges preferenciáinkat igazolni tudjuk. Ha a történelmi valóságot mint bázist kimozdítottuk a helyéről, hogy nyúlhatunk a későbbiekben a szövegekhez?

A választ talán épp Kertész adja meg: „... a fiatal generációnak itt mindenképpen ítéleznie kell, nem tudja enélkül folytatni az életét, hogy ne ítékezzen, a szó legtágabb értelmében: lehet az ítélet ostoba, lehet nagyon okos, lehet védekező és ezért túl szigorú, lehet befogadó is”.<sup>27</sup> Talán különösnek tűnhet, hogy épp a valóság elmozdítása után következik az iménti mondat. Ugyanakkor, szándékom szerint épp ez mutatná meg (hiszen az idézet szerint nem a „jó” ítéletet kell meghozni), hogy „ítélet” itt nem mást jelent, mint involválódást, az esemény mint kollektív emlék minél mélyebb belsővé tételét. Auschwitz kétségtelenül kizárólag így válhat „kultúrateremtővé”. Az ítélet alapja azonban immár nem a történeti múlt valósága lesz, hanem a jelen, a szöveg maga, annak értékvilágával és összefüggéseivel, „politikai, morális, esztétikai” ítéletével, továbbá ehhez hasonlóan a holokauszt temérdek más szövege, elsősorban az emlékezések igazsága. Ahogy Kertész írja a *Kaddisban*: „...szerintem az egyes életekben rejlik a magyarázat, kizárólag az egyes életekben, sehol másutt”<sup>28</sup> – s ahogy a „magyarázat”, úgy a „megértés” sem lehet másmilyen, mint *egyéni*.

---

<sup>26</sup> Braun (1995) 47.

<sup>27</sup> Kertész (1998b) 163–164.

<sup>28</sup> Kertész (1990/2002)

Az igazság kritériuma pedig nem a szemétkosárba kerül, hanem új értelme lesz. Ahogy James E. Young mondja, az emlékezők mindig az igazságot mondják.<sup>29</sup> Nem abban az értelemben, hogy egy emlékező emlékei szerint történt volna meg a holokauszt, hanem hogy *úgy feltétlenül megtörtént*, azaz hogy az emlékező definíció szerint az igazságot mondja el – magáról: arról a módról, ahogyan *ő* az eseményeket megértette. Emlékezői minőségében *ő* maga lesz a reprezentáció referenciája. Maga az emlékezés azonban, más szövegek hálójában éppen úgy létezik, mint bármilyen más szöveg;<sup>30</sup> ahhoz a rengeteg írást tartalmazó halmazhoz fog tartozni, melyeket összeolvasván azt a szót kapjuk: Auschwitz.

Három szövegünket tehát úgy „ítélhetjük meg”, ha interpretációjuk nyomán megvizsgáljuk az általuk nyújtott lehetséges valóságokat (a jelenre), azokat az „életformákat”, melyeket legitimálni szeretnének történetükkel.<sup>31</sup> Auschwitz ugyanis semmit nem veszít morális karakteréből, ha a jelenből tekintve a róla szóló szövegek összességének hiperrealitásaként foglalkozunk vele, s ha e szövegeknek így az egykori valóságot megjelenítő szerep helyett a valóság *formálásáét és a jövő meghatározásáét* szánjuk.

Visszakanyarodva textusainkhoz, adódik a kérdés, vajon milyen kultúrát, milyen morális mércét akarnak történetükkel igazolni. Améry például semmifélet. A kultúra *számára* megszűnt és nem éledhet fel *számára* soha. Szövegeinek többségében roppant hangsúlyos a perspektíva szerepe és a nézőpont egyedisége. Améry valóban mint egyén vindikál jogot magának az igazságra, s ezt igen harcosan teszi. Ezért lehet, hogy voltaképpen még a jelenre nézve sincs erkölcsi kötelező ereje, minthogy még a posztauschwitzi helyzetekben is „Jean-Améry holokausztáldozatként” van a középpontban, kimozdítván onnan reflexiójának aktuális tárgyát, legyen az akár az Auschwitz örökségével szembeni felemás németiség, mely, mint Améry mondja, „csak önmaga

---

<sup>29</sup> Vö:Young (1988/1990) 36–38.

<sup>30</sup> Ami itt annyit tesz, hogy bármely író és interpretátor igazságát mint személyes igazságot, mint az emlékező igazságát, elfogadjuk, ugyanakkor mindez már nem igaz az „író” mint író igazságára.

<sup>31</sup> Vö.: „Ami egy esemény értelmezését megfelelővé vagy nem megfelelővé teszi, az nem az értelmezés valamely belső tulajdonsága, hanem »a tudatosság különböző formáit aszerint értékelhetjük, hogy mennyiben járulnak hozzá életformákhoz.«” Young (1988/1990) idézi Mark Warrent. 191–192.

létének biztosításával foglalkozik, s nem törődik a megkárosított élettel...”<sup>32</sup>

Améry így vagy egyéni kijelentéseket tesz, vagy (miként *A szellem határában*) ha általánosak is a megállapításai, úgy ezek éppen hogy mindenfajta morális, kulturális mérce megszűnéséről tanúskodnak. Más kérdés persze, mint azt korábban láthattuk, hogy el lehet-e menekülni a kultúra elől. Améry példája éppenséggel e menekülés lehetetlenségéről is szólhat, hisz élet(műv)e, láthattuk, a kultúrával mint Auschwitz magyarozatával való leszámolás után sem volt képes szakítani az esztétikai és bölcséleti gondolkodással.

Mint említettem, Frankl egészen más álláspontról közelít. Írását a jelen kulturális kereteivel igyekszik igazolni, miközben igényt tart a múlt uralásának lehetőségére is. Nietzsche és Schopenhauer után ugyanis gyakorta jelen időben visz minket Auschwitzba,<sup>33</sup> ahol így mintegy a szemünk előtt történnek az események. Frankl tehát túlélő mivoltát egészen a sportszerűtlenségig igyekszik kihasználni, amikor saját emlékezői igazságát saját ítéletének igazságára is rá akarja húzni. Egybecsúsztatja ugyanis ezzel az eljárással a jelent és a múltat, a kultúrát és Auschwitzot, így teremtve meg a legitimáció bázisát alaptételéhez, mely a lélek, a belső valóság mindenkori szabadsága. Sosem imitálhat-

<sup>32</sup> Améry (1966/2002) 98.

<sup>33</sup> Pl. „Egy másik alkalommal mínusz húszfokos hidegben, egy erdőben, hozzáfogunk felcsákányozni a teljesen átfagyott felső földréteget. Ez idő tájt már nagyon leromlott fizikai állapotban voltam [!] Jön a munkafelügyelő, pufók, pirosposztag arccal stb.” Frankl (1988) 32.; „Amíg kilométereken át bukdácsolunk [...] Időről időre felnézek az égre, ahol már halványulnak a csillagok, vagy arra túl, ahogy egy sötét felhőfal mögött már pirkad a hajnal. De most minden gondolatomat az a személy tölti be, akibe korábbi, normális életemben soha nem ismert, ijesztően élénk képzeletem kapaszkodik. A feleséggel beszélgetek! Hallom válaszait, látom mosolyogni [...] tekintete jobban világít, mint az éppen most felkelő nap. És akkor belém hasít egy gondolat: életemben először érzékelem annak igazságát, amelyet oly sok gondolkodó élete végső következtetésének bölcsességeként szűrt le, és oly sok költő megénekelt: azt az igazságot, hogy a szerelem valahogyan a legutolsó és legmagasabb, amihez az emberi lét fel tud szárnyalni.” 43–44. „Egyre jobban elmélyül bennem az a rossz érzés, amely azonnal elfogott, amint beleegyeztem a kollégámmal együtt történő közös szökésbe, ezzel szakítva régi elvemmel, miszerint nem avatkozom bele saját sorsomba. És akkor hirtelen kirohanok a barakkból, át a kollégámhoz a betegkörletbe és bejelentem neki: nem tudok vele menni. Alighogy határozottan kijelentettem, hogy le kell mondania társaságomról, alighogy elhatároztam, hogy változatlanul betegeim mellett maradok, egy csapásra eltűnt belőlem az a bizonyos rossz érzés.” 64.; továbbá 42–43. (9. láb.); 54–55.; 61.; 70.; 79–80. stb.

juk oly hűen a valót, mint ha épp előttünk zajlónak festjük le, és Frankl pontosan ezt használja ki, jelezvén, hogy az elmúlt kultúrák nagyjainak igenis lehet mondanivalójuk „Auschwitzcal” kapcsolatban.

Lawrence Langer gyakorta támadja vehemensen a frankliánus Auschwitz-képet,<sup>34</sup> ehelyütt mégis egy igen finom észrevételét idézném: „A figyelmes olvasó, bár talán egy ilyen rendszer következtében komfortosan érzi magát, megérti, hogy a verbális kijelentést ráerőltették a kaotikus valóságra azért, hogy így köttessék meg újra az Auschwitz és a Franklt nevelő irodalmi-filozófiai hagyomány közötti kötelék.”<sup>35</sup> Úgy gondolom, ennél jóval nagyobb a tét.

Frankl, mint már idéztem, kijelenti, záróvonalat kellett húznia a táborba lépéskor addigi élete mögé.<sup>36</sup> Kijelenti azonban a következőt is: „Mi mindannyian, akik ezer és ezer szerencsés véletlen vagy isteni csoda folytán [...] életben maradhattunk, mi tudjuk és nyugodtan mondhatjuk is: a legjobbban nem tértek vissza.”<sup>37</sup> Másutt: „Az a vízválasztó, mely végighúzódik minden emberi lény belsejében és elkülöníti egymástól a jót és a rosszat, lenyúlik a legelső mélységekbe is, és megmutatkozik még annak a mélységnek a fenekén is, amelyet a koncentrációs tábor jelent.”<sup>38</sup> Frankl tehát a megfogalmazott záróvonal ellenére erkölcsi mércét állít fel a tábor foglyaival szemben, utólagosan, azaz inkább saját logoterápiás iskolája, mintsem a múlt nevében. Azt mondja, a táborban igenis volt jó és volt rossz ember, igenis meg lehetett találni a történetek értelmét, igenis működtethetjük állandóan működő erkölcsi mércéinket.

Frankl úgy gondolja, a tartósan fennmaradó szélsőségesen veszélyeztetett helyzet nem elég ahhoz, hogy az emberség mindenkori imperatívuszától eltekintsünk. „Amibe nem halunk bele, az erősebbé tesz minket”<sup>39</sup> – vallja Nietzschevel; „... néha éppen egy rendkívül súlyos külső helyzet nyújt alkalmat arra, hogy az ember bensőleg túlnőjön saját magán”.<sup>40</sup> Ebből a szempontból megfelelő karosszékben ülve Auschwitz akár ideális helynek is látható... Nem csoda: ahogy a „záróvonal” után

---

<sup>34</sup> Lásd Langer (1982)

<sup>35</sup> Langer (1988) 28–29.

<sup>36</sup> Értelmezésem szempontjából gyakorlatilag lényegtelen, hogy a kijelentést Frankl mint visszatekintő teszi, avagy egykori önmagát imitálja.

<sup>37</sup> Frankl (1988) 13.

<sup>38</sup> Frankl (1988) 91.

<sup>39</sup> Frankl (1984) 103.

<sup>40</sup> Frankl (1988) 77.

találkozunk Nietzschével, úgy futunk össze Franklnál az Auschwitzot túlélte legjobb emberekkel is. „Az ember spirituális szabadsága – melyet utolsó leheletéig senki nem vehet el tőle – lehetővé teszi, hogy még utolsó leheletéig is alkalmat találjon arra, hogy életét értelmessé tegye” – írja Frankl.<sup>41</sup> Visszamenőleg mond el tehát egy morális történetet Auschwitzról, aminek következtében a túlélőt további megpróbáltatások elé állítja. *Egyrészt*, mert implicite meglehetősen félelmetes kijelentéseket tesz: Ha nem létezett belső szabadságod, nem voltát méltó szenvedéseidre.<sup>42</sup> Ha feladtad, meg is érdemelted.<sup>43</sup> Általában a szenvedésnek is megvan az értelme, így a Te szenvedésednek is megvolt (vagy meg lehetett volna!).<sup>44</sup>

*Másrészt* pedig, mert fenntartja azt az egyébként meglehetősen plauzibilis befogadói attitűdöt, mely ellen ugyanakkor oly sokan tiltakoznak,<sup>45</sup> hogy Auschwitzot a pre- és posztauschwitzi világban használatos erkölcsi kategóriáinkkal is megmérhetjük.

„Bár az olyan fogalom, mint például a spirituális rezisztencia, egyre növekvő népszerűsége tett szert néhány gondolkodó (beleértve egykori áldozatokat is) *írásában* a borzalmakról, a szemtanúk szóbeli tanúságtételeiből minden ilyesmi vagy ehhez hasonló hiányzott”<sup>46</sup> – írja

<sup>41</sup> Frankl (1988) 72.

<sup>42</sup> „Dosztojevszkij egyszer azt mondta: »Csak egytől félek: hogy kínomra méltatlan vagyok.« Ezek a szavak elég gyakran jártak a fejemben, amikor megismertem a [lágerbéli] mártirenbereket. Ők bizony mondhatták volna, hogy »kínjaikra méltók« voltak. Ők bebizonyították, hogy a valódi szenvedésben teljesítmény rejlik, belső teljesítmény testesül meg.” Frankl (1988) 72.

<sup>43</sup> „Elveszett ember viszont a lágerben az, aki többé nem képes hinni a jövőjében, saját jövőjében sem. A jövő elvesztésével elveszíti szellemi tartását, belsőleg omlik össze, és úgy fizikailag, mint lelkileg, leépül. ... Ez rendszerint úgy következett be, hogy egy szép napon a fogoly a barakkban fekke maradt, nem lehetett rábírní arra, hogy megmosakodjon, felöltözzék és kijöjjön a sorakozótérre. Már semmi nem hat (!) rá, semmivel nem lehet ráijeszteni, nem használ sem szép szó, sem fenyegetés, sem verés – minden hiába: egyszerűen fekke marad, alig mozdul, és ha betegség váltotta volna ki a krízist, akkor ellenáll annak is, hogy a rendelőbe menjen, vagy bármi mást is megtegyen saját érdekében. *Egyszerűen feladta!* Fekszik saját vizeletében és ürülékében, és nem törődik többé semmivel.” (Frankl 1988 – kiemelés – K. D.) 79–80.

<sup>44</sup> „Számunkra már a szenvedés is feladattá vált, melynek értelme elől már nem kívántunk elzárkózni.” Frankl (1988) 84. „Ennek az embernek a számára szenvedés és halál nem tűnt értelmetlennek, hanem – áldozatként – értelemmel telítődött.” 88.

<sup>45</sup> Idézettekén kívül lásd pl.: Levi (1986/1990), Borowski (1999)stb.

<sup>46</sup> Langer (1990) 148.

Lawrence Langer (kiemelés az eredetiben). Több ezer szóbeli visszaemlékezést elemezve úgy véli, a heroizmus és a spirituális rezisztencia fogalmai távoliak a táborok világától, és Auschwitzra vonatkoztatva egész egyszerűen irrelevánsak.<sup>47</sup>

Nekünk azonban, ha hűek akarunk maradni eddigi gondolatmenetünkhöz, helyütt ellent kell mondanunk Langernek, éppen az ő munkáinak tapasztalatai alapján. Ha ugyanis „Auschwitznak” tekintjük egy visszaemlékező videóját évtizedekkel az esemény után, s ha hiszünk Langernek, aki szerint a jelen kulturális sémái nyomasztják ezeket a visszaemlékezőket, akik számára a történet megfogalmazása és önmaguk elfogadása ezen sémák miatt válik szinte lehetetlen feladattá, akkor úgy gondolom, ki kell jelteni, hogy interpretációnk szempontjából a spirituális rezisztencia fogalma éppenséggel szoros kapcsolatban van Auschwitzcal. Egy alternatív valóságot, az emlékező egyik lehetséges valóságát akarja elfojtani ugyanis, mely Auschwitzról szólván időről időre artikulálódik. A holokauszt Frankl által felrajzolt képe válaszfalat emel az „esemény” (az emlékező) és a hallgató egy lehetséges kapcsolata közé, Auschwitz humanista képe ugyanis az emlékező ellenében jön létre. Az emlékező ugyanis – Langer, vagy épp Craig Barclay<sup>48</sup> kutatásainak tanúsága szerint – (különösen interjúhelyzetben) két „hang”, két narratív „valóság” keresztüzében áll: az egyik a jelenbeli kulturális narratívák igénye, a másik, Langer metaforáival a „mély emlékezet”, a „megalázott emlékezet”, a „beszennyezett emlékezet”, és a „nem heroikus emlékezet” igénye, mely Auschwitzról egy gyökeresen különböző, a jelen narratívájának ellenálló történetet mondana el. A frankliánus Auschwitz-kép, melynek kulcsfogalmai az általános erkölcsi elvek, a humanitás, az általános emberi, legitimitációjában érzi veszélyeztetve magát a holokauszt-visszaemlékezések „narratívái” által. Ahogy a történelemről szóló történetek, úgy az auschwitzi visszaemlékezések is társas világok küzdelmei.<sup>49</sup> Ezért gondolom, hogy Frankl szemlélete és e szemlélet megformálása egyáltalán nem irreleváns Auschwitz számára. Frankl erkölcsi mércéje (mely, nem győzöm hangsúlyozni, igaz lehet az emlékezőre, ám semmiképpen sem lehet *igaz* egy közösségre) ezt a „narratívátlan” hangot igyekszik elfojtani – a jelenbeli igények és a logoterápiás eszmények szorításában.

---

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> Lásd: Barclay (1996)

<sup>49</sup> Lásd: Shotter (1990)

„Akadna példa szép számmal – olvassuk Franklnél –, gyakorta hősi-  
 esek, melyek megmutatták, az apátiát is le lehet győzni, és az ingerült-  
 séget is el lehet fojtani; hogy nyomaiban változatlanul fennáll a szelle-  
 mi szabadság, az én szabad magatartása a környezettel szemben, még  
 ebben a belsőleg és külsőleg is abszolútnak látszó kényszerhelyzetben  
 is. A koncentrációs tábort túlélők mindegyike tudna mesélni azokról az  
 emberekről, akik megjelentek itt-ott a sorakozótéren vagy a barakkok-  
 ban, itt egy-egy jó szót, ott egy-egy darabka kenyeret osztogatva. És ha  
 kevesen voltak is, mégis ők szolgálnak bizonyítékkal, hogy a koncentrá-  
 ciós tábor mindent elvehet az embertől, csak egyet nem: azt a végső em-  
 beri szabadságjogot, mely szerint eldöntheti, hogyan álljon hozzá az  
 adott körülményekhez. És dönthetett »így« vagy »úgy«. A táborban  
 minden nap minden órájában ezernyi alkalom is adódott ilyen belső  
 döntésre, mely megmutatja, hogy az ember ellenállhat vagy behódolhat  
 a környezet erőinek, melyek elrabolják az ember sajátját – belső szabad-  
 ságát –, és arra csábítják [sic!], hogy lemondva szabadságáról és méltó-  
 ságáról a külső körülmények pusztá tárgyává és játékszerévé válják, hogy  
 hagyja magát átformálni »tipikus« lágerfogollyá.”<sup>50</sup> (Kiemelések – K. D.)

Az idézet sugallta Auschwitz-kép leginkább egy ördögi csábítóhoz  
 hasonlít, ismét megannyi kulturális sémát aktivizálva. A „dönthetett így  
 is, úgy is” kifejezés banalitásából így lesz morális alternatíva. Frankl a  
 banalitásra és a csábítómetaforára alapozva igyekszik utólag olyan er-  
 kölsi mércéket felállítani, melyek használhatatlansága mellett – sok  
 más szövegen kívül – ő maga is érvelt.

Kertész az esszéiben némiképp kívül marad az Améry–Frankl-„vi-  
 tán”. Bár, úgy gondolom, némely megjegyzésével vagy épp *A száműzött  
 nyelv* című esszéjével már itt is egyértelműen állást foglal,<sup>51</sup> ám igazán a  
 későbbiekben elemzendő *Sorstalanság*<sup>52</sup> foglalkozik a fenti kérdéssel. Az  
 esszék azonban még nagyrészt nem Auschwitzot beszélnek el, hanem egy  
 hangsúlyozottan visszatekintő perspektívából igyekeznek Auschwitz he-

<sup>50</sup> Frankl (1988) 71–72.

<sup>51</sup> „... én giccsnek tekintek minden olyan ábrázolást, amely implicite nem rejti ma-  
 gában Auschwitz messze ható etikai következményeit, amely szerint tehát a nagy betű-  
 vel írt Ember – és vele a humánus eszménye – épen és sérthetetlenül kerülhetett vol-  
 na ki Auschwitzból.” Kertész (2001) 246–247. „A civilizált emberi együttélés végül is  
 azon a hallgatólagos közmegegyezésen alapul, hogy az embert nem ébresztik rá arra,  
 hogy pusztá élete többet jelent neki valamennyi addig vallott értékénél.” I. m. 18.

<sup>52</sup> Kertész (1998a)

lyét megtalálni. A fentiek értelmében vett erkölcsi beszéd így jórészt hiányzik is Kertésznél. Talán az egyetlen kivétel a *Kaddisban* elmondott történet a Tanár Úrról.<sup>53</sup> Ez a történet azonban, ellentétben Frankl hasonló történeteivel, nem válik parabolává, részben mivel az elbeszélő számára nem egy elgondolást igazol (ti. hogy minden körülmény között létezik a belső szabadság fogalma), hanem épp ellenkezőleg, a narrátor nem érti, hogy történhetett meg: „... amire tényleg nincs magyarázat, az nem a rossz, ellenkezőleg: a jó”.<sup>54</sup> Éppen a „dönthetett így is, úgy is” banalitását cáfolja meg tehát „Auschwitz-kontextusban” a narrátor, amikor a történet értelmezésekor kijelenti, hogy nem érti, nem talál rá magyarázatot. A Tanár Úr, a narrátor megfogalmazásában „nem azt tette, amit tennie kellett volna”<sup>55</sup> (kiemelés: K. D.), azaz e megfogalmazásban jó és rossz morális mérceje egyértelműen elválik az aktuális helyzet „kulturális” mérceitől, a tett így a jelenben nem válik utólag példaértékűvé, nem válik erkölcsi standarddá, amivé alighanem Franklnál vált volna.

Kertész tehát nem vetít vissza mérceét a múltba, ugyanakkor a jelenel, a posztauschwitzzi nemzedékkel szemben komoly igényeket támaszt, alighanem ezzel leplezve le az Auschwitzról alkotott morális konstruktumának önellentmondását. Egyfelől ugyanis azt állítja, hogy az értékteremtő maga Auschwitz,<sup>56</sup> másfelől azonban beszél a jelen felelősségről is, mely aligha értelmezhető másként, mint hogy a jelen generációk aktív közreműködése kell ahhoz, hogy Auschwitz valóban ki nyilatkozás értékűvé váljon, s ne merüljön ad absurdum akár feledésbe. Ha viszont Auschwitz úgymond „önmaga” elvégzi a dolgokat, megteremti saját kultúráját, vajon miért szükséges az erkölcsi felelősség, ami pedig az esszék talán legmarkánsabb kijelentése?<sup>57</sup>

Az ellentmondás valószínűleg azzal a meglátással oldható fel, hogy Auschwitz önmagában nem tesz semmit, nem nyilatkoztat ki, és főleg nem alapoz meg kultúráját. Auschwitznak nincs más üzenete, mint az 1939–1944 között történtek, Auschwitz nem mondhat mást, mint önmagát.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Kertész (1990/2002) 58–66.

<sup>54</sup> I.m. 58.

<sup>55</sup> I.m. 65–66.

<sup>56</sup> Pl.: „A kérdés pedig így hangzik: teremthet-e értéket a holokauszt” Kertész (2001) 90., „Ha a holokauszt mára kultúráját teremtett [...]” I. m. 70. stb.

<sup>57</sup> Lásd: Vári (2002a, 2002b)

<sup>58</sup> Ezeket a megjegyzéseket nyilvánvalóan minden történelmi eseményről el lehetne mondani, ám Auschwitz kapcsán különösen relevánsnak tűnnek. Vö.: Lang szerk. (1988), különösen: Roundtable Discussion 271–289.

Aki Auschwitzot elbeszélheti, aki Auschwitzból valóban kultúrát teremthet, az egy adott közösség. Így tehát egészében a jelen emberén múlik, mi lesz Auschwitzból: a jelen kultúra megerősítése, egy új kultúra megalapozó története, vagy éppen egy újabb Auschwitz.

### 3. Narratívátlanság

Mint láttuk, esszéiben Kertész nem Auschwitzot beszéli el, hanem Auschwitzról beszél. Hogy az esszéista Kertész Imre és Kertész Imre mint Auschwitz médiuma,<sup>59</sup> azaz a szerző Auschwitzról való és Auschwitzot író története között van-e kapcsolat, az részben a válasz a dolgozat elején feltett kérdésre, azaz hogy Kertész mást mond-e regényeiben mint esszéiben.

Úgy vélem, a *Sorstalanság*ban mindvégig a középpontban áll a Frankl és Améry (illetve a szóbeli tanúságtételekkel kapcsolatban Langer) által körüljárt kérdés, azaz a rendelkezésre álló kulturális keretek és maga az Auschwitz-élmény viszonya.

Auschwitz kapcsán mesterséges volna mindenfajta válaszvonal „természetes” és „fikciós” szövegek között. Érintőlegesen tettem már utalást a holokausztemlékezésekre, amikor a frankliánus hagyománnyal szembesítettem őket. A *Sorstalanság* a holokauszt szóbeli tanúságtételek olyan jellemzőjét tematizálja, amit „ellenállás a narratívának” címmel illelhetnénk. Ahogy a szóbeli emlékezések egy rétege, úgy a *Sorstalanság* is markánsan ellenáll a kultúra azon sémáinak, melyek mindennapos élményeinket és megértésünket szervezik: Élet, Lélek és Szabadság hagyományos fogalmait bontja le. E jelenség bővebb elemzését megtettem másutt,<sup>60</sup> ehelyütt néhány példával igyekszem a Kertész-regényt a frankli történetmondással szembehelyezni.

Az *életben maradás* heroizmusa például állandó eleme kulturális hagyományunknak. Emlékezhetünk még, Frankl hogyan minősítette a küzdelmet feladó muzulmánt: „Egyszerűen feladta! Fekszik saját vizeletében és nem törődik senkivel.”<sup>61</sup> Frankl a felháborodásában implicit módon konstruálja meg az életben maradás mindenkori imperatívuszát. Kertész viszont egészen más történetet mond el. A következő rész-

---

<sup>59</sup> Vö.: Kertész (2001) 283–284., Kertész (1998b)164.

<sup>60</sup> Kaposi (2002)

<sup>61</sup> Frankl (1988) 79–80. A teljes részletért lásd: 43. lábjegyzet

let idején egy félholt táborlakó tiltakozik az ellen, hogy egy katona elvi-  
gye meghalni: „– Was? Du willst noch leben? – kérdezte [ti. a katona],  
s csakugyan, ezt magam is furcsa, mivel sem indokolható, egészében  
meglehetősen oktalan dolognak találtam abban a percben. Akkor is tet-  
tem föl: magam részéről értelmesebb leszek.”<sup>62</sup> Kertész tehát Frankl  
igényeit feltűnően irrelevánsnak látta, s velük eldobja Frankl norma-  
tív beállítódását is. Az életben maradás kulturális sémáját felülírja a lá-  
gerek világa, s ez a mű későbbi részeire is jellemző. Hisz életben marad  
Köves, ám maga az életben maradás gesztusa kívül áll mindenfajta he-  
roikus rezisztencia képzetén. Ahogy Frankl muzulmánja, ő is „feladja”,  
ám ekkor: „...*répaleves illatára ismertem. Kár volt, mert ez a látvány, ez  
az illat indíthatta el, pedig már zsibbadt mellemről azt az érzést, melynek  
növekvő hulláma még kiszáradt szememből is pár melegebb cseppet volt  
képes az arcomat áztató hideg nedvesség közé préselni. S hiába minden  
megfontolás, ész, belátás, józan értelem, mégse ismerhettem félre, va-  
lami halk vágyakozásféle lopott, mintegy az esztelenségétől szégyenke-  
ző s mégiscsak egyre makacskodó szavát: szeretnék kicsit még élni eb-  
ben a szép koncentrációs táborban.*”<sup>63</sup> (Kiemelés: K. D.)

A megmenekülési történet a későbbiekben is hasonlóképpen folyta-  
tódik: aheroikusan és a józan ész *ellenében*. Nem valami szubsztanciáli-  
san emberi, valami elidegeníthetetlenül humánus, éppen hogy valami  
prehumán reflex tartja életben Kövest, aki, nem csoda, mindezért még  
szégyenkezik is.<sup>64</sup>

A *Sorstalanság* és a frankliánus történetmondás közötti jellegzetes  
különbséget megfigyelhetjük a *szökés*, vagy a hatalomnak való bármifaj-  
ta ellenállás szintén kitüntetetten kulturálisan nagy értéket képviselő  
fogalmánál is. Maga a szökés gondolata jó eséllyel korbácsolja fel „he-  
roikus igényeinket”, az esemény kertészi banalitása így különösen pro-  
vokatíván hathat. Néhányan szökni próbáltak, ám elfogják őket. Köves-  
ről és a tábor tagjairól ekkor a következőket olvassuk: „meglehetősen  
dühösek voltunk rájuk mindahányan, már éjjel, úgy kettő-három óra

---

<sup>62</sup> I. m. 238.

<sup>63</sup> Kertész (1998a) 240.

<sup>64</sup> A megmenekülési történet következő állomása, amikor betegszobájából felnyalá-  
bolják és elviszik, amit ő azzal igyekszik megakadályozni, hogy egy rúdha kapaszkodik:  
„...*csak amúgy találomra, őszönösen, hogy így mondjam. Még röstelltem is a dolgot egy  
csöppet: akkor is tapasztaltam, hogy mennyire megtevesztheti, úgy látszik, értelmünket, mily  
igen megnehezítheti dolgunkat mindössze akár csak egy pár napi élet.*” I. m. 253. (Kieme-  
lés: K. D.).

tájékan, amikor büntetésből a tettük miatt még mindig az appelon álltunk...<sup>65</sup> Franklnál egy ízben szintén áll a tábor. Krumplilopás történt ugyanis. „Miután a táborvezetés erről tudomást szerzett, a tettes kiszolgáltatását követelte, ellenkező esetben az egész táborra egynapos, teljes böjtöt rónak ki. Természetesen [!] 2500 bajtárs [!] inkább koplalt, mintsem egyikünket akasztófára adjon.”<sup>66</sup>

Végezetül a *szabadság* fogalmát vizsgálom meg. Talán nem kell bizonygatnom, egy olyan örökéletű kulturális eszményről van szó, mely alighanem az összes olvasó elvárásait mozgatja. Hogyan lehetne másképp vége egy szenvedéstörténetnek, mint a felszabadulással? Hogyan lehetne ezt másként megélni, mint határtalan örömmel? Mindenfajta holokausz-történetnek kiváló végpontot adhat az eljövő szabadság. Franklnál ad is: „Pacsirták szállnak fel a magasba, hallod örömeinket és ujjongásukat a szabadban. [...] És akkor [...] térdre borulsz.[!] [...] abban az órában kezdődött meg új életed – azt tudod.”<sup>67</sup>

A *Sorstalanság* viszont ismét csak felrúgja a konvencionalitás kényelmességét. Amikor szabadságukat kihirdetik, Köves a következő módon reagál: „De hiába figyeltem, tőle is, mint előtte mindenkitől, csak a szabadságról hallhattam, s egyetlen célzást, egy szó említést sem az elmaradt levesről.”<sup>68</sup> Mi több, Köves néhány sorral alább már azon sajnálkozik, hogy korábban ilyen nem fordulhatott volna elő, hogy ne kapják meg időben a levest. Ahogy másutt írtam: „Élet, lélek, menekülés kulturális sémáinak lerombolása után az igényelt értéktelített, katartikus végponttól, a szabadság fogalmától is meglehetősen messze kerültünk. Köves nem hajlandó az eszmét beleolvasni saját történetébe: gyomor és szabadság összecsapnak, és Köves kizárólag éhséget érez.”<sup>69</sup>

#### 4. *Intermezzo*

Amint azt igyekeztem bemutatni, Kertész az esszéekben egy morális narratívát igyekszik megrajzolni. Mások próbálkozásaival (Frankl) vagy kényszerűségeivel (Améry) ellentétben azonban nem az európai morál-

---

<sup>65</sup> I. m. 202.

<sup>66</sup> Frankl (1988) 86. – (S vajon hányan haltak bele a böjtbe?)

<sup>67</sup> Frankl (1988) 94.

<sup>68</sup> Kertész (1998a) 298.

<sup>69</sup> Kaposi (2002) 39.

tradíció segítségével igyekszik megérteni Auschwitzot, éppen ellenkezőleg: a lágereket teszi meg jelölővé, és minden további életeseményt már kizárólag Auschwitz szemüvegén keresztül hajlandó szemlélni.

Az esszéek morális narratívájával „szemben” Kertész főművében, a *Sorstalanság*ban radikálisan „antimorális” történetet mond el. A „pre-auschwitzi” kulturális és érték kategóriák használhatatlanságát mutatja be, és a tradicionális erkölcsi értékek irrelevanciájára mutat rá. Ennyiben, azt gondolhatnánk, a dolgozatom elején említett ismerősnek talán igaza is van. Valójában azonban Kertész két különböző témáról mond egymást közel sem kizáró dolgokat. „Auschwitz”-ot, mondja Kertész, nem gondolhatjuk el morális kategóriákban. „Auschwitz”-ról, „Auschwitz után” mindenről, kizárólag „Auschwitz utáni” morális kategóriákban gondolkodhatunk. Véleményem szerint, amit röviden egy beszédes példával szeretnék illusztrálni, a *Sorstalanság* inkább előzménye az életmű későbbi részének, az esszéknek vagy a *Kaddis*nak, mintsem ellentmondana nekik. A *Sorstalanság* ábrázolja azt a világlélményt, amelyből a későbbiek következtéseit le lehet vonni.

## 5. Berekesztés

A korábbiak után nem lehet meglepő, a *Sorstalanság* elutasítja a zsidó identitást mint kulturális keretet. Bár a mű során, kezdve a náciaktól és az antiszemita péktől, a rokon Lajos bácsin keresztül a rabbiig és Steiner bácsiig, zavarba ejtően sok ember igyekszik fejébe tuszkolni ezt az identitáskategóriát, a mű végén a »mit jelent a zsidó?« kérdésre adott válasza a következő: „Most már meg tudnám mondani néha, mit jelent az, hogy »zsidó«: semmit, nekem s eredetileg legalább semmit, míg csak el nem kezdődnek a lépések. Semmi sem igaz, nincs más vér és nincs egyéb, csak ... akadtam el, de jutott hirtelen az újságíró szava az eszembe: adott helyzetek vannak és bennük levő újabb adottságok.”<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Kertész (1998a) 329. Vö.: A *Kaddis*ban olvasható egy rész, ahol a regény elbeszélője felesége gondolatait idézi egy általa (az elbeszélő által) írt regény kapcsán: „A feleségemet ebben a történetben az ragadta meg, hogy, mint mondta, az ember maga dönthet a zsidósága felől. Eddig, valahányszor csak zsidókról szóló, a zsidókkal foglalkozó írást olvasott, mindannyiszor úgy érezte magát, mint akinek megint az iszapba nyomták az arcát. Most először érezte úgy, mondta a feleségem, hogy fölemelheti a fejét.” (Kertész, 1990, 207.)

Ezen a ponton Köves kimondva megtagadja, hogy önmagát „történeti zsidóként” értelmezze. Hogy Köves György története egy zsidó kulturális identitás keretei között kapjon jelentést.

Ehhez a totális tagadáshoz képest tényleg különbözőnek tűnhet, hogy az esszében valóban megjelenik valamifajta zsidó identitáskép. Csep-pet sem meglepő módon azonban Kertész morális alapon konceptualizálja újra zsidóságot. „[...] a holokauszt világlélmény – és a holokauszt által megújult világlélmény a zsidóság is. Egy regényemben [a *Kaddisban*] szellemi létformának neveztem. [...] Zsidónak lenni: szerintem ez ma újra elsősorban etikai feladat. Az én szememben ez hűség, megőrzés és mementó. Mene, tekel, ufarszin, minden elnyomás falán.”<sup>71</sup>

Mindezzel persze Kertész nem a *Sorstalanságnak* mond ellent, hanem saját Auschwitz-narratíváját példázza: „Beszélhetünk a zsidóságról Auschwitz említése nélkül, csak nem érdemes, nincs értelme. Kiváltképp számomra nincs, aki mindent Auschwitzból vezetek le [...] Az én zsidóságomnak sokkal többet jelent Auschwitz, mint mondjuk a haszidizmus.”<sup>72</sup> A *Kaddisban* a narrátor kimondja, a zsidóság számára egyszerre *minden* (mint Auschwitz, mint szellem, mint tapasztalási forma), és *semmi* (mint tradíció, kultúra).<sup>73</sup> A kettő elválik egymástól, ahogy egy másik esszérészlet is mutatja: „[...] nekem nincs zsidó tradícióm ... nekem a Siratófalhoz nincs sok közöm. Nekem egyes egyedül Auschwitzhoz van közöm. Auschwitz újrateremtett valamiféle zsidóságot, és ez a zsidóság tisztán etikai az én számomra [...] a mostani zsidóság a holokauszt élményével kapcsolatban egy olyan tudást birtokol, ami szerintem világlélmény. És mint világlélmény, hordozzák azok, akik éppen hordozni akarják, de nekik nem feltétlenül kell zsidónak lenniük.”<sup>74</sup>

Mint már említettem, a *Sorstalanság* a zsidóság ilyen módon való meg-tapasztalásának nem ellentmond, hanem előkészíti azt. S bár a regényben a fővonal az antinarratíván, a narratívátlanságon van, tehát azon a

<sup>71</sup> Kertész (2001) 69.

<sup>72</sup> Kertész (1998b) 197.

<sup>73</sup> Kertész (1990/2002) 123.

<sup>74</sup> Kertész (1998b) 159–160.; Ugyanez Amérynél: „Elmélkedésemben nem adhatok teret azoknak a zsidóknak, akik attól zsidók, hogy egy hagyomány óvja őket. ... Ha magam és a világ előtt, beleértve a vallásos és nemzeti érzelmű zsidókat is, akik nem tekintenek engem maguk közül valóknak, kijelentem, hogy zsidó vagyok, akkor az auschwitzi sorszámban összefoglalt valóságokat és lehetőségeket értem ezen.” Améry (1966/2002) 126.

módon, ahogyan a főhős nem tud, majd tudatosan nem is akar egy történeti identitással azonosulni, mégis úgy gondolom, ha csak egy rövid pillanatig is, de felbukkan a zsidóság olyan fogalma, mely a későbbi esszék előzményének is tűnhet.

A táborban van egy különösen összetartó, hagyományos zsidó értékeket valló csoport: a finnek. Amikor Köves találkozik velük, kiderül róla, hogy nem olvas jiddisül, „*Di bist nist ká jid*”,<sup>75</sup> hallhatjuk erre a finnektől, azaz megtagadják tőle a Lajos bácsi (meg a nácik...) által ösztönzött identitást. Kövest kizárják a közösségből, amire ő így reagál: „Akkor, aznap is tapasztaltam, hogy ugyanaz a feszélyezettség, ugyanaz a bőrvizsketeg ügyetlenség fogott köztük némelykor el, amit még odahazulról ismerek, mintha valami nem egészen volna rajtam rendjén, mintha nem egész egyeznék a rendes eszménnyel, egyszerűen, némiképp valahogy, mintha zsidó volnék, s ez mégis, fura dolog kissé, utóvégre is zsidók körében, egy koncentrációs táborban, úgy találtam.”<sup>76</sup> Köves ezen a ponton még a művegi reflexió híján van, ekkor még nem utasította el a zsidóságot mint azonosulási csoportot. Magamat idézve: „Köves így éppen zsidók között érzi magát [...] *zsidónak, mint kívülállónak*. A zsidóság történeti narratívájával szemben a zsidót mint a narratíván, a közösségen kívüli identitás antinarratíváját állítja. *Zsidó* kisebbség lesz a többségi zsidó »társadalomban«”<sup>77</sup> Így érthető meg Köves vakarózása.

És így érthető meg Kertész értetlenkedése is az ismerős megjegyzésén. A *Sorstalanság* fenti helye ugyanis éppen azt a „világkisebbségi” helyzetet példázza, épp annak a „szellemi létformának” az alapját mutatja be, amiből a későbbi esszék morális diskurzusa kiindulhat.

Mint minden kulturális keretet, úgy a zsidóságét is lebontja a *Sorstalanság*, ugyanakkor az általában vett kisebbségi élmény, az univerzális minoritás létformája, mely éppen a mindenkori többséggel, a „kulturával” szemben artikulálódik, magától értetődő pozitivitásként szól hozzánk már a regény idézett helyéről is. A *Sorstalanság* a sémák (melyek közül a zsidóság is egy) használhatatlanságát mutatja be, a kertészi értelemben vett etikai „zsidó identitás” pedig éppen e sémákon kívül, velük szemben születik meg. S lesz belőle a kertészi oeuvre-ben, „világkisebbségi helyzetként” egy olyan létmód és erkölcsi alapállás, melyre épülve

---

<sup>75</sup> Kertész (1998a) I.m. 176.

<sup>76</sup> I. m. 177.

<sup>77</sup> Kaposi (2002) 47.

létrehozható „a magánéletünk gyökeréig hatoló szolidaritás, amely az életet a hatalomtól [...] függetlenül meg tudja szervezni és fenn tudja tartani”.<sup>78</sup> Az „etikai zsidó”, mely tehát nem feltétlenül kell egybeessék a vallási, történeti, nemzeti, faji stb. zsidóval, így nem a *Sorstalanság*ban vallottak *ellenére*, hanem éppen azok *szellemében* születik meg.

S amikor egyik legújabb írásában Kertész, talán először, a történeti zsidók identitását is magáénak érzi, akkor ezt újra csak nem „tudja” máshonnan, mint a szolidaritásból származtatni.

„Mintha most, amikor szinte szenvedéssel tölt el a rokonszenv és a részvét, mintha most lennék itt a legidegenebb. Úgyszólván egyetlen izraeli sem mulasztja el megköszönni, hogy eljöttünk hozzájuk. Így végződik csaknem minden beszélgetés, és ez csak még jobban aláhúzza idegenségemet.”<sup>79</sup> – élezi ki a szerző saját gondolatait rövid jeruzsálemi látogatásának tapasztalatait elemző esszéjében. Ezen a ponton a szolidaritás élménye még különvállik, sőt szinte megteremti az eddigiekben is emlegetett idegenséget a történeti-kulturális zsidó identitással szemben.

E legfrissebb, jeruzsálemi írás végére azonban, kivételesen, a kertészi életmű két összebékíthetetlennek gondolt fogalma, a kisebbségi-etnikai és a történeti identitás, a „Siratófal” és „Auschwitz” emléke egymásra talál:

„Nehéz szívvel hagyom itt az erkélyt, Jeruzsálem éjszakai látképét. Holnap este elutazunk, s egy különös ajándékot viszek magammal innen. Nemzet, haza, otthon: számomra mindeddig megközelíthetetlen fogalmak maradtak. El nem tudom képzelni a citoyen harmóniáját, aki feltétel nélkül azonosul hazájával, nemzetével. Úgy hozta sorsom, hogy önkéntesen választott és vállalt kisebbségi, mondhatnám: világkisebbségi helyzetben éljek, és ha e kisebbségi helyzetet pontosabban is meg akarnám határozni, erre nem faji, nem etnikai és nem is vallási vagy nyelvi fogalmat, illetve fogalmakat használnék. Vállalt kisebbségemet szellemi létformaként határoznám meg, amely a negatív tapasztalaton alapul. Igaz: e negatív tapasztalatra a zsidóságom révén nyertem beavattatást; mert mindazt, amit zsidó születésem folytán át kellett élnem, beavattatásnak tekintem, az emberről és a korunk emberi helyzetéről szerzett legmélyebb tudásba való beavattatásnak. És így, minthogy zsidóságot negatív tapasztalatként, vagyis radikálisan éltem meg, ez vé-

---

<sup>78</sup> Kertész (2001) 118.

<sup>79</sup> Kertész (2002)

göl is a felszabadulásomhoz vezetett. Az egyetlen szabadság ez, amit különféle diktatúrákban töltött életemben magamnak megszereztem, és éppen ezért féltékenyen óvtam – *mind a mai napig*. Jeruzsálemi tartózkodásom során most első ízben érintett meg a nemzeti felelősség súlyos és felemelő érzése; s ha tudom is, hogy mit sem kezdhetek vele, mert már rég eldőlt az életem, mégis, mélyen megrendített.”<sup>80</sup> (Kiemelések: K. D.)

Úgy vélem, ez az idézet, ez az időleges, halk egymásra találás is igazolja, hogy az esszék Kertész Imréje nem különbözik a *Sorstalanság* Kertész Imrétől. Kertész, ha úgy tetszik, mindenütt a „totális asszimilációval”, a „fennállóval”, a „létezővel”<sup>81</sup> szembeni kisebbségi lét filozófusaként ír, s amint azt a *Kaddis*-ban kijelenti: „*csakis kizárólag ebből az egyetlen szemszögből* vagyok hajlandó zsidó lenni, csakis ebből az egyetlen szemszögből tekintem szerencsének, sőt *kegyelemnek*, nem azt, hogy zsidó vagyok, mert füttyülök rá, kiáltottam, de azt, hogy megbélyegzett zsidóként Auschwitzban lehettem...”<sup>82</sup> (Kiemelés az eredetiben.)

Ahogy Auschwitz, úgy maga a zsidó lét is metaforává válik Kertész-nél. A „világkisebbségi” helyzet metaforájává, az állandó minoritás metaforájává, mely minden létező totalitással – hívják azt bár fasizmusnak vagy épp „a” kultúrának, a nyelvnek – szemben áll, mely minden megmevedett és kizárólagosságot hirdető struktúra ellenében létezik. S mely minden fenyegetett létezővel vállalja a közösséget.

## IRODALOM

- AMÉRY, JEAN (1966; 2002) *Túl bűnön és bűnhődésen*. Budapest, Múlt és Jövő
- BARCLAY, CRAIG R. (1996) Autobiographical remembering: Narrative constraints on objectified selves. In Rubin, D. (szerk.) *Remembering our past*. Cambridge University Press: 94–125.
- BOROWSKI, TADEUS (1999) *Kővilág*. Budapest, Múlt és Jövő
- FRANKL, VIKTOR E. (1984) *Man's Search for Meaning*. New York. Pocket Books
- FRANKL, VIKTOR E. (1988) ...*mégis mondj igent az életre!* Budapest, Pszichoteam Mentálhigiénés Módszertani Központ

---

<sup>80</sup> Kertész (2002)

<sup>81</sup> A *Kaddis* fogalmai

<sup>82</sup> Kertész (1990; 2002) 164.

- KAPOSI DÁVID** (2002) Narratívátlanág – kulturális sémák és a Sorstalanság In Scheibner Tamás és Szűcs Zoltán Gábor (szerk.) *Az értelmezés szükségessége*. Budapest, LHarmattan, 15–51.
- KERTÉSZ IMRE** (1998a) *Sorstalanság*. Budapest, Magvető
- KERTÉSZ IMRE** (1998b) *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.* Budapest, Magvető
- KERTÉSZ IMRE** (2001) *A száműzött nyelv*. Budapest, Magvető
- KERTÉSZ IMRE** (1990; 2002) *Kaddis a meg nem született gyermekért*. Budapest, Magvető
- KERTÉSZ IMRE** (2002) Jeruzsálem, Jeruzsálem... In *Élet és Irodalom*, 18. 15.
- LANG, B.** (szerk.) (1988) *Writing and the Holocaust*. New York
- LANGER, LAWRENCE L.** (1988) Interpreting survivor testimony. In Lang, B. (Ed.) *Writing and the Holocaust*. New York. 26–40.
- LANGER, LAWRENCE L.** (1991) *Holocaust testimonies: The ruins of memory*. New Haven, CT: Yale University Press
- LANGER, LAWRENCE L.** (1982) *Versions of Survival: The Holocaust and the Human Spirit*. State University of New York Press
- LEVI, PRIMO** (1986/1990) *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Budapest, Európa Könyvkiadó
- SCHEIN, GÁBOR** (2002) Összekötni az összeköthetetlen In Scheibner Tamás és Szűcs Zoltán Gábor (szerk.) *Az értelmezés szükségessége*. Budapest, LHarmattan, 103–118.
- SHOTTER, JOHN** (1990) The Social Construction of Remembering and Forgetting. In Middleton, David és Edwards, Derek (szerk.) *Collective Remembering*. London, Sage. 120–138.
- VÁRI GYÖRGY** (2002a) Cselekményesítés, történelmi tapasztalat és a fenséges művészet. In Scheibner Tamás és Szűcs Zoltán Gábor (szerk.) *Az értelmezés szükségessége*. Budapest, LHarmattan, 119–136.
- VÁRI GYÖRGY** (2002b) Esztétikum, Auschwitz, történetfilozófia. In Kálmán C. György és Orbán Jolán (szerk.) *Értelmezések az elmúlt századból*. Pécs, Jelenkor
- YOUNG, JAMES E.** (1988; 1990) *Writing and the Holocaust*. Indiana University Press