

Pushta élet és szuverenitás Kertész Imre-szövegekben

OTDK-dolgozat

2022/23.

jelige: citrompor

Tartalom

I. Bevezetés	3.
II. fejezet: Élet és munka	
II.1. A szuverenitás és „a puszta élet”	5.
II.2. A puszta élet mint saját élet (<i>Sorstalanság</i>)	8.
II.3. A szuverenitás mint „saját” halál (<i>Gályanapló</i>)	15.
III. fejezet: A Szerző mint törvényhozó	
III.1. Az 1990-es évek előadásai	22.
III.2. <i>Felszámolás</i>	27.
Bibliográfia	

I. Bevezetés

„Még a politikáról kellene egyet s mást mondanom, de ez igazán fölösleges és unalmas időfecsérlés lenne. Arról volna szó, ahogyan a muzulmánok elárasztják, s majd birtokukba veszik, magyarán elpusztítják Európát; ahogyan Európa mindezt kezeli, az öngyilkos liberalizmusról és az ostoba demokráciáról; demokráciát és szavazási jogot a csimpánzoknak.”

„– Elgondolkodtam – T. G. M. egy cikke nyomán – erről a különös európai típusról, az úgynevezett baloldaltól, a vörös pestisnek ezekről a vak indulatainak engedő, s valljuk be, leginkább zsidó származású terjesztőiről.”¹

A fentebb idézett mondatok valószínűleg bármelyik szélsőjobboldali összeesküvésgyár vegykonyhájából származhatnának. „Csak a szokásos”, legyintheznénk rá rezignáltan. Ezek a mondatok ugyanakkor Kertész Imre utolsó könyvében olvashatóak. Tehát egy olyan szerző jegyzi ellen a leírtakat, akit magát is „zsidó”-ként bélyegzett meg egykor önkényesen a hatalom. Kertész ráadásul olyan író, akivel kapcsolatban a recepció konszenzusos és általam is affirmált belátása az, hogy életműépítésének középpontjában az írástól idegen, külsődleges identitáskonstrukciókkal szembeni ellenállás, az egyén számára idegen, ideológiailag vezérelt jelentéstulajdonítások kimozgatás áll. A paradoxon feloldására a Kertész időskori elmeállapotát firtató „megfejtéseket” egyszerűen méltatlannak gondolom. Egyfelől Kertész, nagyon is tudatos gesztusról számot adva, *A végső kocsma*t egyenesen főművének kiáltja ki.² Másfelől ez a patologizáló gesztus annak a dehumanizáló nyelvnek a (nem is olyan) rejtett megerősítése lenne, ami *A végső kocsma*ban is problematizálható.

Az a váltás, hogy az ideologikus értelmezés felszámolására törő Kertész hogyan válik ideológiai szócsővé, a legkevésbé sem determinált folyamat, így elemzése minden bizonnyal meghaladja egyetlen dolgozat kereteit. A váltás „külső” okairól nemrégiben Sipos Balázs közölt mértékadó tanulmányt³. Siposnak a posztkoloniális elméletek felől érkező meglátásai a „keresztény”, a „zsidó”, és az „arab” jelölők egymáshoz viszonyított, végletesen konfliktusos történeti átrendeződéseinek, az „ábrahámita testvérháborúk”, illetve a cionizmus és az Egyesült Államok alt-right-ja közti ideológiai „szövetség” tükrében értelmezik Kertész írásait. Az én

¹ KERTÉSZ Imre, *A végső kocsma* (Budapest: Magvető, 2014). URL: https://reader.dia.hu/document/Kertesz_Imre-A_vegso_kocsmas-23916 hozzáférés: 2022.11.23.

² „Ez a könyv, amelyet műveim koronájának tekintek, sohasem jött volna létre Hafner Zoltán barátom és munkatársam buzdítása, segítsége és szakmai támogatása nélkül; álljon hát itt neki hálás köszönetem, hogy tanúbizonyságot tett arról, létezik még emberség, szellem és hit ebben a barátságtalan világban.” Uo.

³ SÍPOS Balázs, „Sonderberg bűne - ábrahámita testvérháborúk”, in GYÖRGY Péter (szerk.) *Identitás, nyelv, trauma, Tanulmányok Kertész Imréről*, (Budapest: Magvető 2021) 173– 251.

dolgozatom „belső” okokra koncentrálok, azaz azt a kérdést teszem fel, hogy Kertész önreprezentációinak hálózatában találhatóak-e olyan, a szerző által nem reflektált mozgatórugók, amik valamilyen módon mégis kiszolgáltatottá teszik az önmegalkotás és önfelszámolás kettősségében létesülő megszólalót a külsődleges kódok általi átfertőződésnek? A kérdés tágabb horizontban is elhelyezhető. Kertész az államszocializmus esztétikájával és ideológiájával szembenálló alkotói individualizmus egyik legradikálisabb példája. Vele kapcsolatban így az a kérdés is feltehető, hogy a rendszerváltás előtti ellenkulturális javaslatokkal mi történik a diktatúra díszleteinek összeomlása után? Konkretizálva a kérdést: a *Sorstalanságban* olvasható biopolitikai kódok poétikai kimozgatás milyen írói praxisban válthat át biopolitikai kirekesztéssé? Ennek a behatóbb elemzéséhez Giorgio Agamben „puszta élet” és „szuverenitás” fogalmait hívom segítségül.

Kertész individualizmusának egyik legmarkánsabb vonása paradox módon éppen az, hogy műveit igencsak nehéz különálló alkotásokként kezelni. Az egyes írások – a naplók és az előadások épp úgy, mint a „fikció” területéhez tartozó művek – egymást rendszeresen idézik, újraolvassák, sok esetben a korábbi műveket idegenként tüntetik fel. Mindez azt célozza, hogy akár a szerző egy korábbi – és ilyen módon már az irodalmi termelésnek, a „kultúriparnak” kiszolgáltatott – műve se válhasson egy kisajátító perspektíva alapjává. Az önidézésnek és önelidegenítésnek, önmegalkotásnak és önfelszámolásnak ezt a mindig lezáratlannak tetsző összjátékát nevezte Gács Anna⁴ „work in-progress” írásmódnak. A szerzői önreprezentációt vizsgáló kutatásoknak ebből adódóan a kulcsjelölők egy hálózatos összefüggését feltáró értelmezési modell az alapja. Ez alól a hatástörténeti folyamat alól dolgozatom sem vonhatja ki magát teljesen: különböző szövegcsoporthoz tartozó művek rokonfogalmait nem önmagukban, hanem mintegy kontextusváltásaik közben kíséreltem meg olvasni. A második fejezetben a *Sorstalanság* és a *Gályanapló*, a harmadikban a ’90-es évek előadásai és a *Felszámolás* egymást idéző mozgása lesz az elemzés tárgya. Ugyanakkor az életműszervezésnek ebben a decentralizáltnak tűnő mozgásában – ha már maga Kertész is megnevezte „műveinek koronáját” – a szuverenitás fogalma mentén megkísérlek bizonyos szemléleti (ideológiai?) állandókra is rákérdezni, elsősorban a „munka” fogalma és a puszta élet viszonyát illetően.

⁴ GÁCS Anna, „Mit számít ki motyog? A szituáció és az autorizáció kérdései Kertész Imre prózájában”, *Jelenkor* 45, 12. sz. (2002) 1280–1295.

II. fejezet: Élet és munka

II. 1. A szuverenitás és a „puszta élet”

Az összefüggés Kertész muzulmánreprezentációi és szerzői önreprezentációi között könnyebben megragadhatóvá válik, ha a biopolitikai diskurzus fogalomkészletét választjuk elemzési keretnek. Ezért lesz dolgozatomban egyik fontos tájékozódási pontja Giorgio Agamben biopolitika-elmélete. Az olasz filozófus élet és hatalom viszonyára szociokonstruktivista⁵szemszögből tekint, akárcsak a biopolitika fogalmát megalkotó Michel Foucault. A legfontosabb eltérés kettejük gondolatmenete között a szuverén jogi-politikai figurájának megítélésében mutatkozik. Foucault szerint ez a hatalomgyakorlási forma elsősorban a pallosjog-szerű intézmények révén konstituálódik és így a modern korban anakronisztikus⁶. A klasszikus korban „az élet feletti hatalom – szélsőséges esetben – nem más, mint a gyilkosság kiváltsága.” Ebben a jogi-politikai episztémében az uralkodói szuverenitás legfontosabb jele a halál feletti rendelkezés joga volt. Az uralkodó nem kontrollálta alattvalói mindennapi életét, viszont jogában állt vérük ontására felszólítani alattvalóit külső veszély, vagy kivégeztetni őket belső fenyegetés esetén. Ha a hatalmi központot jelképező személyt, azaz a szuverént veszély fenyegette, alattvalói halála fölött rendelkezett. Ahogy a *szuverenitás folytonossága* helyett egyre inkább a *termelés folyamatossága* (azaz az árutermelés optimalizálása és az ehhez szükséges munkaerő biztosítása) szervezi a társadalmat, Foucault szerint a klasszikus kori pallosjog egyfajta társadalmivá váláson megy keresztül. Egyre inkább a társadalom rendelkezhet azzal a joggal, ami addig az uralkodó védelmét szolgálta: „A halál joga ettől fogva mindinkább eltolódik, vagy legalábbis annak a hatalomnak a követelményeire támaszkodik, annak a hatalomnak az igényeihez próbál alkalmazkodni, amely mintegy »gondnoka« lesz az életnek.” Ezt a váltást két szinten érhetjük tetten. Az első az emberi test „anatómia-politikája”. A kifejezés kapcsán Foucault azokat az individuációs gyakorlatokat tárgyalja, amelyeket részletesebben a Felügyelet és büntetés című munkájában elemez: a test és a testi erő mechanikus gépként való konceptualizációja, mérhető egységek alapján kalkulált teljesítménynormák, illetve ezeknek a külsődleges normáknak az egyéni szinten történő belsővé tétele a fegyelmezés, a rendszabályok, a vizsgák stb. révén. Ennek a testpolitikának a diszpozitívuma a (panoptikus) börtön, céljuk mégsem elsősorban a büntetés, hanem a(z egyéni) termelékenység, hatékonyság növelése a gyárakban, hadseregben, iskolában valamint a

⁵ LOSONCZ Márk – TAKÁCS Ádám, *Biopolitics in Henk TEN HAVE* (szerk.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, (Cham: Springer, 2015) 373.

⁶ FOUCAULT, Michel, *A szexualitás története I.* (Budapest: Atlantisz, Budapest, 1999) 135–151

gyógyítás optimalizálása a kórházakban. A felügyelet anatómia-politikája a tudományos diskurzust is áthangolja. A matematizált természettudományok kéznél lévővé válnak a politikai irányítás számára is: ahogy a fegyelmező testpolitika individuummá változtatja a szubjektumot, annak mintájára a (hobbes-i) társadalmi szerződés értelmében előálló politikai test az optimalizáló, standardizáló felügyelet intézményes, nem is annyira politikai, mint inkább tudományos apparátusa révén biológiai szinten populációvá válik: megjelenik a népszaporulat, a köztisztaság, a közegészségügy, a népjólét stb. kérdése, ezzel párhuzamosan pedig a társadalmi fejlődés természettudományos leírásának igénye – Foucault szerint fikciója, ideológiája.

A francia filozófus szerint így a modern társadalomszervezésben a hagyományos jogi-politikai technikák fokozatosan súlyukat veszítik, szerepüket egyre inkább a tudományos diskurzus által kitermelt standardok és normák veszik át. A modern hatalom a populációként felfogott nép biológiai funkcióinak felügyelete révén terjeszti ki magát. Giorgio Agamben szerint ugyanakkor ez a szétválasztás a szuverén jogi-politikai alakja és a biohatalom között kikezdhető.⁷ Agamben magát a koncentrációs tábor jelenségét hozza fel ellenérvként a szétválasztással szemben. Az olasz filozófus szerint a modernitás diszpozitívuma nem a börtön, hanem a láger. A koncentrációs tábor ugyanakkor kívül áll a formális jogon, így nem „egyszerű” börtön, hiszen nem a büntetőjogot végrehajtó intézmény. Agamben értelmezésében a haláltábor a szuverén jogi-politikai intézményének biopolitikai megtestesítője – azaz a szuverén figurája eredendően biopolitikai karakterrel rendelkezik, a modernitás ezt az eddig rejtett kapcsolatot hozza felszínre.

„Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt” – hangzik az olasz filozófus által (is) sokat elemzett Carl Schmitt mondat, azaz a szuverén státuszát egy eredendő kettős kötés jellemzi: azáltal válik jogalkotó tényezővé, hogy hatalmában áll felfüggeszteni ugyanezt a jogrendet. Ebből adódóan a kivételes állapot (*Ausnahmezustand; state of exception*) sem az olyan egyértelmű kizárások megképzésében érdekelt mint a (területi integritás értelmében vett) kívül és belül, a normál rend és a káosz, vagy akár a barát és az ellenség – ezek az elválasztások ugyanis olyan ellentétpárok, melyek a formális jogrendhez tartoznak. A kivételes állapot viszonya a formális jogrendhez egyfajta kizáró befogadás: egy „szakadékot”, szűrkezőnát teremt, ahol a jogrenden kívüli és belüli megkülönböztethetlenné válik. A kivételes állapotban a szuverén mintegy megszállja az általa létrehozott szűrkezőnát, hogy benne újra alapítsa

⁷ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, ford. HELLER-ROAZEN, Daniel, (Stanford: Stanford University Press, 1998) 5–28.

magát, mint megkülönböztetésre és kizárása képes jogi erőhatalom. Szemléletes, ahogy Agamben a szuverén paradox mivoltát Walter Benjamin jogteremtő erőszak/jogfenntartó erőszak körforgásával olvassa össze. Az erőszak kritikájának egyik legfontosabb belátása az, hogy a jogrendben az erőszak célja a jogrend önreferencialitásának, az erőszakmonopólium öncéljának fenntartása. Agamben értelmezésében a szuverén médiumként funkcionál a jogrend erőszakmonopóliumát létrehozó, azaz jogteremtő erőszak és az erőszakmonopóliumból más, potenciális erő-hatalmakat kizárni hivatott jogfenntartó erőszak között.

Agamben szerint ez a paradox viszony a Nyugat politikai gondolkodásának inherensen biopolitikai karakterét hozza felszínre. A *Homo Sacer* első kötetének bevezetőjében a szerző – Foucault elemzéseire is alludálva – Arisztotelész meghatározását járja körül az emberről, mint „politikai életre alkalmas élőlényről”. Agamben itt a két életfogalom, a *biosz* és a *zoé* közt azonosítja a kizáró befogadás viszonyát. Ebben a relációban a *biosz* jelentené a társadalmasított, politikailag elismert életet, a *zoé* pedig a társadalmi-politikai összefüggéseken kívüli, „puszta életet” (*nuda vita; bare life*). Amit a hétköznapi nyelvben biológiai életnek nevezünk, az tartozik a *zoéhoz*, a „puszta élethez”. Mindebből az is következik – legalábbis szerzőnk szerint – hogy az, hogy mi tartozik az ember biológiai életéhez, nem valamifajta eleve adott meghatározottság: bizonyos életmegnyilvánulások – eminensen a nyelv – a *biosz* konstitutív tényezőivé válnak, és ami a *bioszból* – a politikai élet teréből – kizáratik, az válik puszta létté. Agamben szerint a modern biohatalom újdonsága abban áll a klasszikus kori modellhez képest, hogy a nép biológiai élete és politikai élete közötti intézményes határ elmosódik. Ennek eredője ugyanakkor nem a totalitárius rendszerekben keresendő: Agamben szerint az Emberi és polgári jogok nyilatkozata, illetve a modern liberális nemzetállamnak a születést a területtel összekötő fikciója az, ahol ez a folyamat elindul. Ezekben az eszmerendszerekben ugyanis az alapvető politikai jogok a születésétől fogva illetik meg az egyént – azaz egy biológiai esemény kerül a jogi-politikai közösség centrumába. A szabadságjogok kiterjesztése mellett így megindul az a folyamat is, amelyben – a népszuverenitás elvének megfelelően – már a nép biológiai életébe íródna be a jogrend megkülönböztetései külső és belső, barát és ellenség, rend és káosz között. Ebbe az ellentmondásos helyzetbe érkezik meg Carl Schmitt ördögi felismerése a nemzetállam fikciójának paradoxonáról: a nemzeti szuverenitás hatóköre egyfelől területhez kötött, államhatárokon belül érvényes, másfelől viszont az állampolgári jogok univerzálisak, hiszen születéstől fogva garantáltak. Így ezen a ponton a jogrend felfüggesztésével járó rendkívüli állapotban – mely az állampolgárok jólétére vonatkozó elveket is felfüggeszti - az értékes és értéktelen élet elkülöníthetlensége, majd a szuverén erőhatalma általi újbóli elkülönítése lesz

a döntő. A szuverenitás tükörképe a populációként felfogott nép oldalán a nem-embernek tekintett puszta élet, amit a kivételes állapotról való döntéssel maga a szuverén hoz létre, hogy aztán az általa létrehozott puszta élet kizárása – a gyakorlatban: elkülönítése majd megsemmisítése – által, a kivételes állapot által termelt puszta élettel szemben újra és újra kijelölhesse a jogi-politikai erőhatalom által elismert emberi életek terét. Summázva: a szuverén voltaképpen attól a puszta élettől védi a közösséget, amit a kivételes állapotban ő maga hoz létre. Ebben az ördögi logikában, ebben a kizáró bennfoglalásban áll paradox viszonya a mindenkori megbélyegzetteknek a jogi-politikai renddel.

II. 2. A puszta élet mint saját élet (*Sorstalanság*)

Agamben szerint végeredményben modern biohatalom tehát nem háttérbe szorítja, hanem a populáció biológiai életére, testére és élettevékenységére terjeszti ki a szuverenitást. A szuverén viszonya az általa létrehozott puszta élethez a kizáró bennfoglalás. Ennek eszköze a kivételes állapot, így a modern biopolitika sajátosságai abban áll, hogy paradox módon a kivétel válik normává. Ez a politikai belátás párhuzamba állítható a *Sorstalanság* poétikai megalkotottságának jellegzetes vonásaival. A regény recepciójának konszenzusos belátása, hogy az elbeszélő én már a deportálás előtt is az önkényes és külsőleges identifikáló gépezetek egymást gyakran abszurd módon kioltó összjátékban létesül.⁸ A főhős szocializációja – családi helyzetének eldöntetlensége, a „zsidó” jelölőhöz való viszony elbizonytalanodása – tehát már eleve a permanens kivétel helyzetébe állítja a megszólalót. Az idiómák ironikus használata, a közvélekedés tudáskeretének túlpontosító idézése – azaz a narrátori szólam „körülményeskedései” – valamint a fejezetek „kvázi-jelenidejűsége”⁹ – vagy is az, hogy a (dominánsan) múlt időben íródó elbeszélés a naplószerű lejegyzés jelenidejűségét szimulálja – mind a főhős, mind az olvasó részéről ellehetetlenítik azt a műveletet, hogy az *előzetesen* adott, külsőleges identitáskonstrukciókat az elbeszéltek *utólagos* magyarázó-strukturáló elveként fogadhasse el. Molnár Gábor Tamás találó megfogalmazásában „mind az elbeszélt, mind az elbeszélői én a deportálás előtti tapasztalatú”.¹⁰ A regény metapoetikusnak is olvasható zárlatában Köves György ezt így próbálja meg elmagyarázni az otthonmaradottaknak:

„De a [z auschwitz peron melletti sor] közepén, ahol én is álltam, ilyenképpen tíz-húsz percet kell tehát adnunk várakozásra, míg addig a pontig érünk, ahol eldől: rögtön gáz-

⁸ SZIRÁK Péter, *Kertész Imre*, (Budapest: Pesti Kalligram, 2003) 47–49.

⁹ MOLNÁR Gábor Tamás, „Fikcióalkotás és történelemszemlélet, Kertész Imre: *Sorstalanság*”, *Alföld* [?] 8.sz. (1996): 57–71, 66.

¹⁰ Uo.

e, vagy egyelőre további esély? Ezenközben mármost a sor egyre mozog, egyre halad, s mindenki lép egy fokot, apróbbat, nagyobbat, a működési sebesség kíváncsága szerint. [...] Mindenki lépett, amíg csak léphetett: én is megtettem a magam lépéseit, és nem csupán a birkenau-i sorban, hanem már itthon. [...] Most már meg tudnám mondani néki, mit jelent az, hogy „zsidó”: semmit, nekem s eredetileg legalább semmit, míg csak el nem kezdődnek a lépések.¹¹” (230.)

Ennyiben nem véletlen, hogy a fogadtatástörténetben konszenzussá vált Spiró Györgynek az a meglátása¹², ami egyúttal a szakmai nyilvánosság fokozottabb figyelmét is elhozta Kertész regényének: Köves Gyuri számára a megsemmisítő tábor „világmodell”. Világmodell, amennyiben a deportálás lényegében folytatása a főhős társadalmi rendbe való beilleszkedésének. A *Sorstalanság* radikalitása nem másban áll, mint abban az egykorú irodalmi és emlékezetpolitikai térben is egyaránt kezelhetetlen belátásban, hogy a népiértés logikája és a modern társadalmak mindennapi élete között folytonosság áll fent. A fasiszta gépezet fogaskerekei a modern mindennapokban keresendőek: Auschwitz nem valami különös „történelmi üzemzavar”, hanem bizonyos, a modern társadalmi életet szervező berendezkedések, diskurzusok és identifikációs gyakorlatok következménye. Megmagyarázhatatlanságának oka nem elbeszélhetetlenségében, hanem ezeknek a diskurzív alapkategóriáknak narratívaalkotási elégtelenségében rejlik.

Célszerű ugyanakkor rögzíteni, hogy a regény zárlatában a mindaddig körülményeskedő, önpontosításaiiba belegabalyodó fiú hirtelen egy dramatizált lét- és társadalomelméleti „kisesszét” rögtönöz értetlenkedő hallgatóságának. Ez a meg-nem-értettség leginkább abból adódik, hogy az elbeszélő egyenlőségjelet tesz a táboron belüli és kívüli túlélő-állapot között¹³ – ezzel persze mintegy fel is számolva a kívül és a belül elválasztását, azaz a „puszta élet” szűrkezőnájába helyezi magát is, hallgatóságát is. A puszta életébe, amennyiben magára az életre helyeződik a hangsúly, nem pedig a – szakrális, politikai, jogi stb. – narratívát fenntartó áldozat-funkcióra vagy szerepre. A homo sacer figurája ez, melyet legális megölni, de tilos feláldozni.¹⁴ Miután az elbeszélő sajátos túlélői önértelmezése ebben az áldozati

¹¹ KERTÉSZ Imre, *Sorstalanság*, in uő, *Sorstalanság, A kudarc, Kaddis a meg nem született gyermekért*, (Budapest: Magvető, 2002) A továbbiakban a törzsszövegben zárójelben megadott oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak

¹² SPIRÓ György, *Non habent sua fata* 1983, URL: http://magyartanarok.freeweb.hu/kerteszlol_spiro.html hozzáférés: 2022.11.10

¹³ Vö. (226–232)

¹⁴ AGAMBEN, Im, 75–80.

beszédhelyzetben nem talál válaszra, idegenségét különös módon a tábor iránt érzett honvágy teszi végül ténylegesen sajátjává:

„[...] legkedvesebb óráim a táborban, s valami éles, fájdalmas és hiábavaló érzés fogott el utána: a honvágy [...] Igen, erről kéne, a koncentrációs táborok boldogságáról beszélnem nekik legközelebb, ha majd kérdik.”

Az idézetekben ugyanúgy hangsúlyos marad a közönség kérdése, azaz a regényzárlat szintén értelmezhető metapoetikusan is: a puszta élet szürkezónája jelenti a (mindenkori) elbeszélő számára az utólagos értelemadástól mentes, saját megszólalás lehetőségét. Ahhoz tehát, hogy a puszta élet Kertész *kezdeti* szerzői önreprezentációjában betöltött szerepét behatóbban átlássuk, és hogy pontosabban értsük, miben is áll a „honvágy” illetve a „koncentrációs táborok boldogsága”, célszerű tüzetesebben elemeznünk a *Sorstalanságnak* azokat a szöveghelyeit, ahol az elbeszélő fokozatosan puszta életként kezdi el megtapasztalni önmagát. . Ergo az elbeszélő a táborban részesül olyan tapasztalatokban, amelyek előzetesen nem adottak számára. Értelmezésem szerint ez a tapasztalat már a regényzárlat előtt elkezd ki-forgatni azokat az identifikáló kódokat, amik addig a főhős önértelmezését kötötték. Ebben az összefüggésben lesz kulcsfontosságú a muzulmán, avagy a végstádiumú fogoly állapota.

A deportálás és a főhős szocializációja között a szöveg folytonosságot mutat. Ennek a folytonosságnak elsődleges tere a munka. Foucault szerint egyéni szinten a munka biopolitikai átkereteződése – azaz a termelés, a produktivitás fokozása – az, melynek révén biohatalom kiterjeszti magát. Agamben nyomán azt is mondhatjuk, hogy a kivételes állapotban, mint szürkezónában a produktivitás mindenfajta értékközpont nélküli öncéllá válik, egyszerre előfeltétele és létmódja annak, ahogy a puszta élet kitermelődik. A kényszerszermunka egy perverz biopolitikai ökonómiát teremt: az öncélú, önmagában értelmetlen munkavégzés hozza létre a puszta életet, egyfajta mindenáron való túlélést, mint racionalitást a fogoly oldalán, amivel egyidejűleg a fogoly fent is tartja a munkatábor életellenes gazdaságtanát. A formális ész- és célszerűség totális megnyilvánulása pontosan az a mechanizmus, amikor a hatalom (nem pedig a „természet”) a puszta túlélés önfenntartó „ésszerűségére” redukálja az egyént, alávetettségét – azaz kényszerszermunkavégzését – legbensőbb vonásaként *félreismertette* vele. Értelmezésem szerint a regény alapszava, a „természetesen” itt e sötét bűvészmutatvány ok és okozat, belső és külső felcserélésének emblémája. Ez a szó mutatja meg azt is, hogy Köves Gyuri elbeszélői identitásának bizonytalansága nem abból adódik, hogy eleve idegenként tekint saját magára, ahogy azt például a *Sorstalanságot* számos ponton inspiráló *Közöny* elbeszélője teszi. Erre a fontos nyelvi különbségre mutat rá Molnár Sára is: „[a] *Sorstalanság* tehát egy totális világ

nyelvi modellezése, melyben a kamasz elbeszélő - akinek nem adatik meg a kívülállás nézőpontja -, ismétli a környezetétől hallott nyelvi paneleket, szentenciákat”.¹⁵ Azaz: a főhős nem kívülálló, hanem sokkal inkább túlazonosuló viszonyt ápol a szocializációját meghatározó diskurzusokkal azok minden ellentmondása ellenére. Lakonikusan szólva: komolyabban veszi azt őt betagozó rendszert, mint ahogy a rendszer veszi saját magát. Ezt mutatják az „életre felkészítő” iskolai fegyelmezés, egyfajta focuált-i individuáció jelölői az alábbiakban:

„Sose hittem volna ugyanis, pedig hát való tény: sehol sem oly fontos az *életvitel* bizonyos *rendje*, bizonyos *példátság*, mondhatnám *erény*, mint épp a rabságban, szemlátomást. Elegendő csupán a Block I. tájékán szétnéznünk kissé, ahol az őslakosok laknak.”-(kiem. tőlem)

Az őslakosok, mint később megtudjuk, nem mások, mint a KZ-nyelvben „muzulmánoknak” nevezett végstádiumú foglyok, a kényszermunkaerő termelési és újratermelési mechanizmusának voltaképpen végtermékei. Így a főhős számára ők jelentik az addig vezető úton általa –túlazonosult szemléletformák, és így egy humanista elbeszélés számára is az abszolút idegent, amennyiben még az egyénre leselkedő életveszély jeleként is felismerhetetlenek. Innen magyarázható, hogy a rettenetes állapotban lévő testektől a főhős nem annyira megretten, sokkal inkább meglepődik rajtuk az alább idézett szöveghelyen. Citrom Bandi figyelmeztetése pedig azt az émelyítő logikát példázza, amivel a szuverenitás a táboron belüli szűrkezónában (is) újratermeli magát. A főhős barátja lényegében az életveszélyes idegenként immár a muzulmánokat jelöli meg a hősnök számára – az egyéni életben maradás felől nézve persze teljesen „ésszerű” módon megismételve azt a megbélyegzést, ami őket magukat is a táborba juttatta. A muzulmánok a kizártakon belüli kizártak, a megbélyegzettek belüli megbélyegzettek. Kezdetben tehát olyan testek, melyekre az elbeszélő kiterjesztheti, és ezáltal újra kitermelheti az általa túlazonosult beszédmódokat.

„Köztük láthatók azok a fura lények, akik először egy kicsit meg is hökkentettek. Bizonyos távolságból nézve mind csupa vénségesen vén aggastyán, s nyakukba bújtatott fejükkel, arcukból kiálló orrukkal, főlhúzott vállukról fityegő szennyes rabgúnyájukkal még a legforróbb nyári napon is örökön fázós téli varjakra emlékeztetnek. Mintha csak minden merev, el-elakadó lépésükkel azt kérdeznék: ily erőfeszítés vajon megéri-e még voltaképp a fáradságot? Ezeket a mozgó kérdőjeleket – mert hisz még külső alakra, de

¹⁵ MOLNÁR Sára, „*Mindenki lépett.*” - A konvencionális auschwitz-i történetek elrontása Kertész Imre regényeiben URL.: http://epa.oszk.hu/00000/00027/00007/pdf/EPA00027_2007_molnarsara.pdf hozzáférés: 2022. január 9.

még tán szinte akár terjedelmükre se jellemezhetném őket másként – ismerjük azután a koncentrációs táborban „muzulmán” néven, mint értesültem. Citrom Bandi mindjárt óva intett tőlük: – Ha az ember rájuk néz, az életkedve is elmegy – vélekedett, s volt is a szavában igazság, ha idővel be is láttam: ehhez azért még sok egyéb is szükséges.”

Azáltal, hogy a szürkezónán belül kizárttá válik, a muzulmán figurája egy határsávot - „mozgó kérdőjelet” - képez emberi és nem-emberi között, innen ered fogalmi kezelhetetlensége.¹⁶ Ennek ellenére viszont a muzulmán élet elvitathatatlanul élet, mégpedig a kényszerszermunka anatómia-politikáján túli élet. A kényszerszermunka során bekövetkező testi leépülés és a muzulmánvá válás fokozatait a regény 7. fejezete írja le. Ennek a folyamatnak a kulcsfogalma a passzivitás. A fejezet elején igen abszurd jeleneteket olvashatunk arról, ahogy a főhős teste leromlásának következtében munkaképtelenné válik. Elalszik, miközben megverik, elégedetten nyugtázza, hogy amíg a sebeiből ömlik a genny, addig sem kell dolgoznia. Azaz: a test a hatalom anatómia politikájának haláltábori mechanikájába integrálhatatlan idegenné válik. Ebben a végletes passzivitásban azonban – és ebben áll a puszta életként való önmegtapasztalás sajátossága – az idegenségtapasztalat nem egyértelműen az elbeszélő állati létének megtapasztalásához kapcsolódik. A főhős a sebéből lakmározó férgekkel szemlélve egyszer csak valami különös azonosságra ismer az állatokkal:

„Itt ismerkedtem még meg továbbá igazán a férgekkel is. A bolhákat sehogy se tudtam megfogni: fűrgébbek voltak, igen érthetően, hisz elvégre jobban is tápláltak, nálam. A tetveket már könnyen megfoghattam, csak hát ennek meg nem volt értelme. Ha már igen haragudtam rájuk, a nagyujjam körmét, csak amúgy, találomra végighúztam a hátamon kifeszített ing vásznán, s *a jól hallatszó pattogások sorozatán mérhettem a bosszút, élvezhettem a pusztítást* – hanem egy perc múlva már nyugton meg is ismételhettem akár, megint pont ugyanazon a helyen s megint pont ugyanazzal az eredménnyel. [...] Egy idő múltán föl is hagytam vele, s már csak néztem *ezt a falánkságot, ezt a nyüzsgést, mohóságot, étvágyat, ezt a leplezetlen boldogságot: bizonyosképp, mint hogyha valahonnan ismerném egy kissé.* [...] s később már nem keltem vélük harcra, többé már nem háborgattam őket.” (kiem. tőlem)

Egy figyelemre méltó khiasztikus szerkezettel találkozunk ebben a bekezdésben. A tetvek elleni küzdelem egy sortűz hangját evokálja, avagy a puszta élet szuverén hatalom általi

¹⁶ Uő, *Ami Auschwitzból marad, Az archívum és a tanú, Homo Sacer III.* ford.: DARIDA Veronika, (Budapest: Kijárat Kiadó, 2019) 70–76.

elpusztításának nyomaként is olvasható. A bekezdés elején az elbeszélő mintegy magát helyezi ebbe a pozícióba a férgekkel szemben. Ahogy viszont a passzív szemlélő állapota felé haladunk, a kamasz fiú férgekkel üzőt játéka egyre inkább annak a kettőskötésnek a modellálásába vált át, amit a szuverén és a puszta élet között is fennáll. Ahogy a szuverén annak a puszta életnek azt a szűrkezónáját szállja meg, amit ő maga hoz létre, úgy a férgeket is voltaképpen a fiú teste termeli ki. Ez a kettőskötés válik az elbeszélő számára láthatóvá a muzulmán passzivitásának állapotában, ennek retorikai következménye az, hogy a férgek „boldogságát, falánkságát, mohóságát”, tehát a mindenáron való túlélés öncélúságát magára vonatkoztatja. A férgek humanizálódnak, az elbeszélő animalizálódik, a két szint ugyanakkor mellérendelő viszonyban áll egymással.

Ennek a kiazmusnak köszönhetően két irányú folyamat indul meg. Az addigi diskurzusokat túlazonosuló elbeszélő kívül kerül az emberi és a nem-emberi binaritásán. Biosz és zoé elválaszthatatlansága felfüggeszti a hatalmi elválasztásukra íródó „értékes” és „értéktelen” élet biopolitikai ellentétpárját is. Az elbeszélő egy olyan cezúrához érkezik, „amely minden életet túléléssé, és minden túlélést életté tud változtatni.”¹⁷ Ebből adódóan az addig a megbélyegzetteken belüli megbélyegzettek figurájaként láttatott muzulmánokban is önmagához hasonlókhöz való odatartozásra ismer. Azaz az élet öncélból önértékké is válik – „szokatlan, rendellenes” módon felforgatva az alávetettség állapotát mindeddig átsajátító diskurzust:

Márpedig magam részéről, nem kétkedhettem, éltem, ha pislákolva, mintegy tövig lecsavartan is, de égett még bennem valami, az élet lángja – vagyis hát itt volt a testem, pontosan tudtam róla mindent, pusztán csak én magam nem voltam már valahogy benne. Annyi idő után végre először szabadultam meg az ingerültség gyötrelmétől is: az enyémhez szoruló testek nem zavartak többé, még valahogy inkább örvendtem is annak, hogy itt, hogy velem vannak, hogy oly rokoniak és annyira hasonlóak az enyémhez, s *most először fogott el irántuk valami szokatlan, rendellenes, valami félszeg, mondhatnám ügyetlen érzés* – meglehet, a szeretet tán, azt hiszem. S ugyanezt tapasztaltam az ő részükről is.” (kiem. tőlem)

Az itt idézetekből az is látható, hogy a puszta élet végletes passzivitása egyfajta intimitássá is válik. Ebben a passzív intimitásban lehetséges a puszta életek alkotta populációt önértékkel rendelkező életek kollektívájaként is megtapasztalni – sajátként látni azt, ami addig külsőleges

¹⁷ AGAMBEN, *Ami Auschwitzból...* 118.

meghatározottság volt, mind magamban, mind a másokban. Ehhez az önbirtokláshoz, mint azt a férgekkel üzőtt játék kapcsán láttuk, azonban a külső megbélyegzések rendszerének összeomlását mintegy a saját testbe való beíródása közben kellett megtapasztalni – azaz az önbirtoklás voltaképpen egyfajta önelvesztés is. Ebben az állapotban egyidejű módon lép működésbe a saját élet tudatára való ráébredés és a legsajátabb (fiziológiai) életet a másokban önmagával azonosként való felismerés: a lehetőség az élet önértékké változtatására. A végletes szubjektívizáció és végletes deszubjektívizáció egybeesik¹⁸ – ez lenne a túlélő passzív, de a biopolitikai elválasztások szempontjából mégis szubverzív állapota, a saját és az idegen közti határ elmosása. Amikor a külsődleges én-t „legyőzte és felülmulta a saját passzivitása, a legsajátabb szenzibilitása; mindazonáltal ez a kisajátított és deszubjektívizált létezés is az én végső és redukálhatatlan jelenléte, önmaga előtt.” Ez a paradox, két irányú folyamat olvasható ki a fejezetzáró bekezdésekből is. A regény egyik legprovokatívabb sora – „*szeretnék kicsit még élni ebben a szép koncentrációs táborban*” – azok után íródik le, hogy a főhősben felmerül az a gondolat, hogy elfogadja a haláltábor számára külsődleges logikáját, azaz belenyugszik a megsemmisülésbe¹⁹. A passzivitásnak ez a deszubjektívizáló működése viszont pár sorral később szubjektívizációba vált: érzékelő és érzékelt retorikai (metonimikus) összekötése révén a deszubjektívizált szemlélő számára a láger egyfajta saját életvilággá, egy sajátos intimitássá válik, a túlélés így egyben szubjektívizáció is. Noha a muzulmán egy végletes passzivitás állapotában van, ezt a passzivitást a kvázi jelen idejű távlat nem a saját elvesztéseként láttatja, nem a megsemmisítésbe való belenyugvásként. Ellenkezőleg: bármennyire émelyítő is mindez, a 7. fejezet vége az első pont a regényben, ahol az elbeszélő egyáltalán bármit – jelesül tulajdon fiziológiai életét – képes a sajátjaként érzékelni.

„Imitt-amott gyanúsabb füstök keveredtek el barátságosabb gőzökkel, valamerről ismerős csörömpölés szállt fel hozzám puhán, mint a harangszó álmainkban, s keresgélő tekintetem ott alant rá is bukkant a cipekedő menetre, a vállra vetett rudak, a rudakon meg a párolgó kondérok súlyától roskadozva, s a fanyar szagú levegőben a távolból, semmi kétség répaleves illatára ösmertem. Kár volt, mert ez a látvány, ez az illat indíthatta el, pedig már zsibbadt mellemből azt az érzést, melynek növekvő hulláma

¹⁸ Im. 94.

¹⁹ „Ugyanakkor tört szófoszlány ért fülemhez, amit alig-alig sikerült csak kihámoznom, s ebben a rekedtes suttogásban még kevésbé egy valaha pedig – emlékezmem kellett – mennyire érces hangra ismertem: – Tilt... a... kozo... zom... – motyogta. [...] [E]gy másik hangot hallottam meg, azét nyilván, aki a vállát fogta. [...] némelyes ámulatról, mintsem neheztelesről tanúskodott: – Was? Du willst noch leben? – kérdezte, s csakugyan, ezt magam is furcsa, mivel sem indokolható, egészen meglehetősen oktan dolognak találtam abban a percben. Akkor is tettem föl: magam részéről értelmesebb leszek” (167.)

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 magamban félre valami halk vágyakozásféle lopott, mintegy az esztelenségétől szégyenkező s mégiscsak egyre makacszkodó szavát: szeretnék kicsit még élni ebben a szép koncentrációs táborban.”

Persze szó sincs arról, hogy a testi leromlásnak ennek az extrém fokán ez a szubjektiváció bármifajta hétköznapi értelemben vett „ellenállás” alapja lehetne. Annak jelentőségét viszont véleményem szerint nehéz túlbecsülni, hogy a muzulmánt úgy látjuk kvázi „belülről”, hogy passzivitása nem pusztán a deszubjektivizáció totalitását példázza, hanem egyúttal egy a hatalom antropológiai gépezetétől függetlenedni képes saját látószög lehetősége is megteremtődik – elvégre a haláltábor logikája épp a megsemmisülésbe való beletörődéssel válna totálissá²⁰. A 7. fejezetben képződik meg tehát az az antropológiai paradoxon ami a regény utolsó lapjain a „koncentrációs táborok boldogságaként” illetve „honvágyként” artikulálódik. A testi megsemmisülés határát túlélő élet annyiban saját élet, amennyiben integrálhatatlanná válik biosz és zoé, társadalmivá tett élet és társadalomból kivetett élet hatalmileg kódolt elválasztásába. Mindez persze potencialitás, nem pedig utópia²¹: ez az integrálhatatlanság otthontalanságot is jelent, ugyanis épp a kettőskötésnek, a kizáró befogadásnak a lehetősége tűnik el. A túlélő tapasztalata legsajátabb intimitásban megtapasztalt fiziológiai életéről ellenáll annak a lehetőségnek, hogy élete bármi fajta reintegrációját egy külsőleges humanizáló diskurzusba sajátjának érezze.²² Agamben megfogalmazásában: „az ember a nem-ember, és az a valóban emberi, akinek az emberi mivoltát már teljességgel lerombolták.”²³

II. 3. A szuverenitás mint „saját” halál (Gályanapló)

A muzulmán állapot megszólaltatása hatályon kívül helyezi azokat a diszkurzív határokat, melyeket a hatalom diskurzusa emberi és nem-emberi között kívülről megvont. A *Sorstalanság*

²⁰ „Citrom Bandival is össze-összeszólalkoztam: „elhagytam magam”, terhére vagyok a kommandónak, bajt hozok mindenkire, elkapja rühömet – hányma szememre.” (154)

²¹ Sipos Balázs tanulmánya figyelemre méltó elemzését adja a muzulmán alakja körüli diskurzusnak, hosszan kitérve arra is, hogy a diskurzus avatott ismerői is gyakorta követik el azt a messianisztikus egyszerűsítést, hogy a muzulmánra mintegy a vulgárkommunista üdvtörténetet olvassák rá, ahol a muzulmán az a „semmi” ami majd egyszer „minden lesz”. vö.: SIPOS Balázs, *Sonderberg bűne - ábrahámista testvérháborúk*, in GYÖRGY Péter (szerk.) *Identitás, nyelv, trauma, Tanulmányok Kertész Imréről*, (Budapest: Magvető 2021) 173– 251. 212–216.

²² Sokkal inkább az a jellemző, hogy a humanizáló diskurzusokkal szemben a túlélő egyfajta szégyenteljes patológiaként tekint magára.

²³ Im. 119.

zárlata²⁴ mind az odaértett szerző, mind az olvasó számára egy paradox nyitottságot jelent. Ha a hatalmi kontrol alól felszabadult megszólalás lehetősége – a pusztá élet, az ember és nem-ember közti cezúra – a (testi) alávetettség totálissá válása után jelentkezik, hogyan lehet ezt a tapasztalatot a biohatalom diszkurzív terében, azaz a biopolitikai „normalitásban” szóra bírni? A kérdés a temporalitás problémája felől is megragadható. A *Sorstalanság* lapjain a muzulmán a kvázi-jelenidejűség, azaz poétikai megformáltsága – Kertésszel szólva az „esztétikai képzelet” – révén válhatott az emberi és a nem-emberi binaritását felforgató alakká. Hivatkozott munkájában Agamben amellett érvel, hogy az a végletes intimitás – önelvesztés és önbirtoklás, deszubjektívizáció és szubjektívizáció egyidejűsége – ami a *Sorstalanságban* a muzulmán passzivitását jellemezte, a „poszt-muzulmán” állapotban a túlélőre záródó szégyenné válik. Szégyenné, nem pedig büntudattá: Agamben ezzel a megkülönböztetéssel azt a közszájon forgó tételt dekonstruálja, hogy a túlélő büntudatot érez amiatt, mert mások helyett maradt életben. A büntudat – a hegeli tragédia-modell értelmében – ugyanis olyan döntéshelyzetet feltételez, amire a biopolitikai szuverenitás totális paradigmájában nincs lehetőség²⁵. Az egyéni élet és halál tehát a biopolitikai totalitás paradigmájában, a kivétel normává válásának állapotában nem bírhat megszilárdult jelentéssel: a pusztá élet szférájában az olyan binaritások mint az emberi/nem-emberi, bűnös/áldozat ugyan felszámolódnak, de ez az eldöntetlenség eredményezi azt is, hogy a tapasztalat re-integrálhatatlanná válik az ilyen elválasztások által kijelölt jelentésmezőbe, azaz a túlélő poszt-tábori állapotába. Jóllehet, Köves György, mint megszólaltatott muzulmán, a radikális intimitás révén megnyitotta annak játékerét is, hogy az elpusztításra kijelölt pusztá életek azonossága az ember biológiai életet valamifajta újfajta közösségiség alapító értékévé változtassa. Ennek a passzív intimitásnak a re-integrálhatatlansága viszont önmagára is zárja a túlélő emlékeit erről az állapotról, ugyanis egy még nem fennálló etikai rendszer lenne az, amihez képest bűnösnek vagy ártatlannak kéne lennie. Ezért van az, hogy az önmagát pusztá életként megtapasztaló túlélő felcserélhetősége az odaveszettekkel nem bűnként, hanem az én legsajátabb fiziológiai élete fölött érzett szégyeneként jelentkezik: „[t]úl jön és rosszon nem a valamivé válás ártatlansága áll, hanem egy szégyen, mely nem csupán bűn-, de úgymond idő nélküli.”²⁶ Ezt mi is elfogadhatjuk ideiglenes magyarázatnak arra, hogy a *Gályanapló* első oldalain olvasható szerzői programban miért megy végbe egyfajta retorikai visszarendeződés Köves György regényvégi pozíciójához képest. A *Sorstalanság* végén az otthonmaradottak és a deportáltak „túlélése” közötti

²⁴ „Ha ugyan kérdik, s ha magam is el nem felejem” (233)

²⁵ Im.

²⁶ Im. 90.

egyenlőségjel a sajátta vált életet engedte szóhoz jutni. Itt a „funkcionális ember” alkalmazkodása és az élet mint „diktátum” közti egyenlőségjel lefokozó modalitású:

„1963. karácsony Mi a művészet lehetősége, ha az az embertípus (a tragikus), amelyet sosem szűnt meg ábrázolni, már nem létezik? A tragédia hőse a magát megalkotó és elbukó ember. De ma már az ember csak alkalmazkodik.”²⁷

A funkcionális ember. A modern életstruktúra formái és szervezetei, amelyek közt a funkcionális ember élete, akár jól szigetelt lombikban, lezajlik (...) a következményeket itt nem a jellemek és a cselekvések öntörvénye, hanem a társadalmi szervezet – a személyest illetően mindig abszurd – egyensúlyigénye méri az emberre [...]

A „humanitás” válsága, a „humanitás” csapdája, ahogyan azt a „művész” lába elé odarakják – miről van szó egyáltalában? Erkölcsi együttélés – „elkötelezettség” –, vagy ott állni, ahol „a jót és a rosszat különválasztják”? Ha a társadalom minden erkölcsi szorongását a kollektívban oldja fel, akkor csak a szigorú fenntartás marad. A parancs: foglalkozhatsz az élet minden problémájával, csak magával az élettel mint problémával nem foglalkozhatsz. Az élet ugyanis – mondhatni – diktátum. Vitatása a cenzurális viszonyok közepette szigorúan tilos. Az öngyilkosság dezertálás.”²⁸

A funkcionális ember portréjában beszédes az, ahogy a lombik metaforájától az abszurdig jutunk el. A Camus-féle „abszurd”, ergo az idegenség belátásának a *Sziszüphosz mítoszában* olvasható szükségessége, ami végeredményben az egyéni szabadság öncélúságára visszavezetett individuál-etikai probléma, itt az egyének társadalmi gazdaságtanának személytelen sajátosságává válik. Miként Foucault-nál a felügyelet (és a korai Walter Benjaminszól a joghatalom) ez a cirkuláció is az egyéni és kollektív cselekvőképességről való részleges lemondáson alapul egy absztrakció javára, így pedig személytelen, technikai és formális. Az egyéni élet kibomlásának tere itt egyben laboratóriumi tér, ennyiben viszont a „kísérlet”, emberi életeken elvégzett kondicionálással is válik, melynek perverz, de bizonyos szempontból sallangmentes megvalósulása az a koncentrációs tábor, ami egyúttal a neveltetés, a munkára való felkészítés végpontja is a *Sorstalanság* elbeszélője számára. Az élet ösztönéletként, inger-válasz alapú kigazdálkodásként azaz eleve túlélésként való félreismerése – amit a *Sorstalanság* muzulmánjának az individualizált testről leváló, passzív élettélménye is

²⁷ KERTÉSZ Imre, Gályanapló, (Budapest: Magvető, 1999), URL: https://reader.dia.hu/document/Kertesz_Imre-Galyanaplo-1089, hozzáférés: 2022.11.10.

²⁸ Uo.

provokál – már azelőtt végbemegy a modern társadalmi determinizmus alanyában, mielőtt a karhatalom konkrét képviselője megkínozná, lefogatná, megtörné.

Felmerül tehát a kérdés: mi lenne az előzetes önreflexió terepe és lehetősége? Ez a kérdés a diktatúra nyilvánossága felől is kényszerítő. Megválaszolásának ugyanakkor maga a személyes vonatkozás megy elébe: hogyan lehet nem pusztán túlélőként emlékezni, és emlékeztetni, ha a feladatot Auschwitz túlélése jelöli ki? A szerzői önreprezentációval kapcsolatos paradoxonok itt kezdenek el sűrűsödni. Az önreflexió ugyanis akkor lehet a „funktionalitáson” – és a „funkcionálisnak” tekintett irodalmi és emlékezeti téren – kívüli, és így a Szerzővé váló Kertész számára a totalitarizmussal szembeni függetlenség-igénye felől is érvényes, hogyha megszólaltatása önreflexív „irodalmi” énként rögtön saját maga felszámolására is tör minden egyes olyan szöveg lapjain, ami a Kertész Imre névvel van szignózva. Schein Gábor nemrégiben megjelent esszéjével egyetértve magam is úgy vélem, hogy minden a nevelődési regény műfajával fennálló felületi párhuzam ellenére a Kertész művek nem az élet individuális alakításának lehetőségeit célozzák. A Kertész-alteregók sokkal inkább ennek ellenpontjává, a saját halál megszenvedhetőségének, vagy meghívása utáni elhalaszthatóságának nyelvi-retorikai terévé válnak az egyes szövegeken belül épp úgy – az „én” felszámolásának véglegesítéseként – mint a szövegek egymásra következésében, a már irodalomká vált szövegek önidézeteken és átírásaikon keresztül véghez vitt elidegenítéseként²⁹.

A kultúrán belül lebontani a kultúrát – kétségkívül impozáns, és kétségkívül abszurd munkaterv. Egy másik helyen Schein Gábor igen pontosan jegyzi meg azt is, hogy ez a munkaterv „hasonlít a totális állam önépítő gyakorlatához abban a vonásában, hogy igyekszik kiiktatni egzisztenciájának önköréből mindent, ami nem saját.”³⁰ Kertész permanens szerzői önfelszámolásának életműszervező gyakorlata³¹ nem a totális államnak a mimézis értelmében vett ábrázolására törekszik, hanem sokkal inkább szimulálni kívánja azt az odaértett szerzői – és olvasói – szereplehetőségek folytonos felszámolásán keresztül. Ezen a ponton viszont célszerű egy témánk szempontjából kulcsfontosságú hangsúlyeltolódásra felhívni a figyelmet a *Gályanaplóban*. Ennek a szimulációnak immár legkevésbé sem a (pusztán) élet lesz az alapkategóriája. A *Sorstalanság* zárlatával ellentétben nem ez lesz a mindent fölülíró „saját.”

²⁹ SCHEIN Gábor, „Auschwitz: írás, élet és irodalom Kertész Imre három regényében”, *Kalligram* 17, 1. sz. (2020) 84–91. 86–87.

³⁰ Uő. „Kertész Imre nevetése”, in GYÖRGY Péter (szerk.) *Identitás, nyelv, trauma, Tanulmányok Kertész Imréről*, (Budapest: Magvető 2021) 93–122. 97.

³¹ vö.: „Kertész szövegeiben sokkal inkább azt látjuk, hogy a beszélők a korábbi műveket idegenként érzékelik, csakúgy, mint a korábbi ének fikcióit.” in GÁCS Anna, Im. 1289.

Ellenkezőleg: a „munka”. A totális termelés értelmében vett produkció lesz az a vezérelv, ami a pálya előrehaladtával egyre inkább lefokoz vagy elnémít minden ebbe a rendszerbe integrálhatatlan életmegnyilvánulást.

„Így senki sem a saját valóságát, hanem csak a saját funkcióját éli, életének egzisztenciális megélése, azaz saját sors nélkül, amely számára munka – az önmagán végzett munka – tárgyát jelenthetné.”

Csak az totális produktivitásra fogható élet „igazi” élet, hiszen csak neki van képessége saját halált halni – azaz szimulálni azt, ahogy az általa megalkotott totatlítás felszámolja az ént. Ez az a kizárás meglehetősen ellentmondásban áll a *Sorstalanság* muzulmánjának passzivitástan tapasztalatával. Mindezt persze az életmű végének biopolitikai kirohanásaiig aligha lehet konkrét jelölőkkel megfeleltetni. Kertész rendszere az esszészzerű betoldások gyakorisága ellenére mindvégig poétikai, nem filozófiai. Élet és halál problémája ugyanitt válik az írás problémájává is, a „sors”, a kisajátíthatatlanul megírható történet problémájává, ám egyúttal itt is kapcsolunk vissza egy alapjait tekintve humanista modellbe, az értelmiségi individualizmusba. Ez az ideológéma, ez a háttérben mindvégig ott munkáló és mindent felülíró totális gyakorlat adja Kertész függetlenségi ethosának magját. Ugyanakkor annak a retorikai gépezetnek is ez a gyújtópontja, amiben a maga számára irodalmilag és etikailag egyszerre érvényes szöveget csak akkor tud létrehozni és elismerni a Kertész Imre névvel ellátott önújrairó mechanizmus, ha a számára vállalható életet az önfelszámoló munkával, a totális produkciónak való önkéntes alávetettséggel felelteti meg. Ez a működés viszont, feltéve, ha következetes, végeredményben letiltani kényszerül az irodalmilag már közreadott muzulmánjában felismert élet öncélúságában lévő eredendő közöst, a „koncentrációs táborok boldogságát”- azaz mindenfajta olyan élet-megnyilvánulást, ami nem becsatornázható a totális termelés logikájába. A „honvágy” motívuma a *Sorstalanság*ban még abból nyerte felforgató erejét, hogy a tábor jelenné váló emlékezete a végstádiumú fogoly szemszögéből egyszerre jelenítette meg az alávetettség maximumát – az „elembertelenedést” – ám ezen a ponton fel is számolta azokat a diszkurzív kategóriákat és ideológiákat, amik az idáig vezető utat legitimálták az alávetett számára – így az alávetett tapasztalata az „ember” fogalmi újrakódolásának lehetőségét is megnyitotta. Ám minden olyan tapasztalat, ami az eljövendő művekben érintkezésbe léptethető ezzel a szürkezónával, csak szégyenként képes rögzülni. Így az emberi életek egyenértékűségének motívuma szükségszerűen háttérbe szorul, hacsak nem egyenesen megkérdőjeleződik. Utóbbira találunk példát *A végső kocsma* olyan etnicista kifakadásában, ahol a Szerző a muzulmán jelölő használatakor már bevándorló- vagy menedékkérő háttérű

emberek jogfosztását szorgalmazza. Jogfosztást kezdeményezni a polgári szabadságjogok védelmében igencsak figyelemre méltó, és az érvelő Kertészről szokatlan logikai bukfenc, ez is mutathatja, hogy inkább a muzulmán jelölő és az életműszervező stratégia összeütközéséből fakadó túldeterminációról van szó, mintsem világnézetek autonóm ütköztetéséről.³²

Magam is hajlamos voltam sokáig azt gondolni, hogy hiba lenne bármelyik művet is központi szerepbe helyezni. Mintha egy központ kijelölése egyszerre mondana ellent az életmű önszerveződésének és Kertész szubverzív kísérleteinek is. Ennek azonban már a főműnek kikiáltott, illetve szintén számos korábbi kiadott és kiadatlan kéziratot tartalmazó *A végső kocsma* is ellentartani látszik. Emellett tagadhatatlanul a *Sorstalanság* az első sikerült regény a befejezetlen *Én, a hóhér* után, és egyúttal az egyetlen fiktív mű is, ahol a főszereplő nem ír sem szépirodalmat, sem titkosrendőri jelentést (*Detektívtörténet*), sem más effélét. Mind az irodalom- és emlékezetpolitikai függetlenség, mind pedig a „saját halál” önfelszámoló munkaetikája felől nézve az írás munkarajzának a lezárt alkotásra nem mint tovább írandó műre, sokkal inkább mint alapító ősjelenetre van szüksége, ami később az elfojtottként tér vissza szégyenként kísérteni. Hiszen – ha Kertész maga előtt következetes, márpedig végletesen következetes – akkor a kész regény már az önmagára kiszabott totális termelés helyett a Szerző apparátusának külsőleges fennhatósága alatt áll. Mint azt már az előbbiekben is említettem – és a *Gályanapló* Márairól és Thomas Mannról szóló részletei is mutatják – a totális állam működését az én felszámolásával demonstráló munkarajz a függetlenségi ethosztát valóban egy polgári-individualista munkaetika forrásvidékéről meríti. A tét ugyanis itt is az Én mindenfajta külsődlegesen ráerőszakolt, kollektivistá identitáskonstrukciótól való megtisztítása. Ilyen módon Kertész sok szempontból világnézeti párhuzamba állítható a prózafordulatnak azzal a törekvésével, amit Sipos Balázs „polgári ellenkultúrának” nevez. Van azonban egy igen fontos különbség. Sipos szerint ennek a polgári írás-etikának az esztétikai stratégiája egyfajta radikális introspekció. A társadalmilag adott Én akkor válhat sajátta, amikor – ahogy azt például Nadas Péter írásművészetében látjuk – az írás révén egészen az „összemberi állagig” visszabontják, „ahol az érzékek szintjén minden egyes ember radikálisan és visszavonhatatlanul egyenlő”.³³

³² „Az a baj, hogy nem differenciálnak: külön törvények illetnék meg a szabad polgárt, és más törvényeknek kellene vonatkoznuk a muzulmánokra. Ez azonban kirekesztő politika lenne. Viszont lehetetlenség elgondolni, hogy, mondjuk, Franciaország két-három emberöltő múlva muzulmán ország legyen. Az általános félelem és hisztéria keltette indulatok által felkavart mélységekből előbukkanó politikusok inkább a saját hatalmuk javára akarják majd fordítani a helyzetet, semmint hogy valódi megoldásokon törnének a fejüket. Magyarán: megnyílt a lehetőség az új diktatúrák előtt, amelyek a veszélyhelyzet ürügyén elsősorban a saját állampolgáraikra hoznak veszedelmet” In. *A végső kocsma*

³³ SIPOS Balázs, „A polgárság mint ellenkultúra, Néhány megjegyzés a késő Kádár-kor irodalmának közösségiesüléséről”, Academia.edu URL:

A muzulmán állapotot belülről és kvázi-jelenidőben láttató elbeszélő esetében az intimitástapasztalat valóban olvashatóvá válik egy ilyen szenzuális egyenlőség tapasztalataként is. Mindebből viszont az is következik, hogy a totalitást szimuláló kertészi munkarajz éppen fordított módon működik, mivel az írásmunka kizárólagossága nála olyannyira extrémizált, az önfelszámoló termelés olyannyira öncél, hogy maga a mű sem lehet thelosza az írásnak. Az első befejezett regény utáni életművet így legalább annyira szervezi az érzéki univerzalitás tapasztalatának az elidegenítési kényszere, mint amennyire kezdetben fontos a felmutatása. Ilyen módon Kertész munkamódszere nem a törvény szubjektumaként ön maga számára is törvényt szabó (polgári) *autonómia* megélését célozza – még ha idézés szinten ezt a tradíciót is állítja követendő példának. A Kertész-alteregók egymáshoz viszonyított működése – démonian ironikus módon – azután, hogy a Szerzőt körülvevő diktatúra, mint külsődleges totalitás összeomlik, sokkal inkább az agambeni értelemben vett a *szuverén* paradigmájában mutatkoznak elhelyezhetőnek. A szuverén paradigmájában, amennyiben a totális kontroll alól kibúvó életmegnyilvánulások már Szerzői működés önfelszámoló totalitása hozza létre annak érdekében, hogy őket megszállva kizárólagosként mutathassa fel magát.

III. fejezet: A Szerző mint törvényhozó.

III. 1. Az 1990-es évek előadásai

Dolgozatom előző fejezetében arra próbáltam rávilágítani, hogy Kertész életműszervezési stratégiája maga is a totalitás logikáját szimulálja. Ilyen módon szerzői önreprezentációjában elmosódik a határ a polgári-individualista autonómia és a szuverén modellje között. A *Sorstalanságban* a muzulmáná váló elbeszélő, mint a nem-produktív pusztaság élet megszólaltatója, még az emberi és nem-emberi biopolitikai binaritását forgatta fel. Kertész *Gályanaplójából* viszont – az értelmiségi individualizmus mellett – egy olyan életműszervező gyakorlat alapvonalai is kiolvashatóak ami az önmegalkotás és önfelszámolás totális működését kívánja szimulálni, és ilyen módon mindent negálni kényszerül, ami az önként vállalt totalitás kontrollján kívül áll – ilyen módon az írás számára már külsődlegessé vált, irodalmi műként közreadott muzulmáná érintkezésbe lépő tapasztalatokat is. Az önfelszámolásig túlhalt – ilyen értelemben totális – szerzői produktivitás így a szuverén módjára azért mutat fel a totális Én-termelés (és pusztítás) kontrollján kívüli életeteket, hogy azokat kizárandó idegenné változtassa. Ennek a látens életműszervező gyakorlatnak a következményeit persze nem célok determinált folyamatként ábrázolni. Így dolgozatomnak ebben a fejezetében arra teszek kísérletet, hogy a Kertésznél az önfelszámolás totalitása mellett mindig virtuózan működtetett ironiát e felől a szuverenitás felől is olvashatóvá tegyem. Ez alatt azt értem, hogy néhány művében az aktuális megszólalóval – mint odaértett szerzővel – szemben maga a mű kínál-e a pusztaság azonosuláson kívül másfajta szerepet, döntési lehetőséget az odaértett olvasónak. Ügyelve arra, hogy Kertész előszeretettel mossa el a határokat a fikció és a „valóság” között, ebben a fejezetben ’90-es évek előadás-szövegeiben olvasható „elbeszélés szellemének” működését olvasom össze a *Felszámolásban* szereplő írói alteregó(k) és odaértett olvasók működésmódjával.

Két reprezentatív előadás, a *Táborok maradandósága* és a *Hosszú, sötét árnyék*³⁴ szövegeit olvasva úgy tűnhet, hogy a „saját halál” problémája háttérbe szorul a félprivát napló és a nyilvános előadás közti műfajváltásból (avagy az „esztétikai képzelet”) adódóan. Így a szuverénként működő Szerző ellentmondásai sem keltenek elsőre feltűnést. Kertész előszeretettel használ többes számot, az előadások „A holocaust mint kultúra” címmel jelennek meg kötetben, a szövegekben gyakran él olyan közösségmeghatározásokkal mint „Európa”,

³⁴ In. KERTÉSZ Imre, *A holocaust mint kultúra, Három előadás* (Budapest: Századvég, 1993)
[URL:https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/KERTESZ/kertes00051_kv.html](https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/KERTESZ/kertes00051_kv.html) Hozzáférés:2022.11.08.

vagy „etikai kultúra”. A gyakran mitikus-misztikus regisztereket első ránézésre betudhatjuk annak, hogy Kertész – az államszocialista diktatúra összeomlása után is – elsősorban ismeretkritikai alapon igyekszik egyfajta szekpszist fenntartani a hivatalos emlékezetpolitika tényrögzítő és muzealizáló-mumifikáló gyakorlataitól. Ebben sok szempontból Pilinszky gondolkodásmódjában lel szellemi társra, elvégre a költő szinte útólérhetetlenül frappánsan foglalta össze a prózaíró emlékezetpolitikai dilemmáit: „Auschwitz ma múzeum.”³⁵ Noha a népi társadalommal kapcsolatos tények feltárása elemi feladat, a tényrögzítés és a preparáció úgy tár fel eseményeket, hogy közben izolálja is azokat, „bezárja” a múzeumba³⁶. Ilyen módon az emlékezetpolitika könnyen fordul át felejtéspolitikába is: a külsődleges demonstratív adattárak, miközben megörökítenek, egy határvonalat is képezhetnek anyaguk és a befogadója közé – utóbbi oldalán megnehezítve azt, hogy a befogadó és/vagy néző a saját életanyagát, képzelőerejét, történelmi tudását (stb.) át- és kimozzgatva egy introspekció részévé tehesse a szemlélteket. Utóbbira, azaz a történelmi tények közös emlékezetté változtatására Kertész és Pilinszky szerint csak a dialógusként felfogott művészet képes, azaz ahogy Kertész mondja, a „holocaustról egyedül az esztétikai képzelőerő révén nyerhetünk elképzelést.” (*Hosszú, sötét...*)

Itt van ellenben egy, mindkét előadásban szertartásosan ismételt, hipnotikus kép:

„A holocaust füstje hosszú, sötét árnyékot borított Európára, miközben lángjai eltakarhatatlan jelet égettek az égboltra. Ebben a kénes fényben az elbeszélés szelleme újramondta a kőbe vésett szavakat; ebbe az új, lidérces fénybe állította most az ősi történetet, valósággá tette a példázatot, életre keltette az emberi szenvedésről szóló örök passiójátékot.”

Mintha a Pilinszky-nél olvasható „szeretet sötétje”, az egyedi szenvedésekben az emberi univerzalitását felismerni képes keresztényi közösségiség gondolata visszhangozna itt. A kőbe vésett szavakat, vélhetően a tízparancsolatot, azonban nem az „éhség, a szomjúság és hazátlanság”, nem a „mindenükből kifosztott és kiforgatott meghívóink”³⁷, így például a tábori muzulmánok emlék(ezete) „mondja újra”, hanem a Thomas Manntól kölcsönzött „elbeszélés szelleme”. Erről a mitikus entitásról mindenekelőtt az derül ki, hogy a költészetben – „és ezt a szót itt igen tágra kell értelmeznünk, a kreatív képzeletre általában” (*Táborok...*) – keresztül

³⁵ PILINSZKY János, „Ars poetica helyett”, in uő, *Összegyűjtött versek*, URL: <https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/PILINSZKY/pilinszky00001/pilinszky00082/pilinszky00082.html> hozzáférés: 2022.11.08.

³⁶ „Halmazatban a gyilkosság képei csüggesztően fárasztóak: nem indítják meg a fantáziát. Hogyan is lehet esztétikum tárgya a borzalom, ha nincs benne semmi eredeti? Példaszerű halál helyett a puszta tények csupán hullahegyekkel szolgálhatnak.” In. *Hosszú, sötét...* Uo.

³⁷ PILINSZKY, Im.

jut szóhoz, általa válik törvénné, de egyszersmind a befogadók már fennálló konszenzusa határoz arról, hogy szava érvényes-e. Azoknak a befogadóké, akiknek ugyanakkor már eleve kötelességük ezt a szellemet „szakadatlanul [...] táplálni eleven életü[k]kel”. Ebben a cirkuláló szerkezetben ugyanakkor megfigyelhetünk egy fontos párhuzamot a Gályanapló kapcsán problematizált szerzői szuverenitással. Figyelemreméltó, ahogy az előadásokban a jogi szókészlet és az irodalmi dialogicitás fogalmi megragadása retorikai szinten kontaminálódik.³⁸ A két idézett előadás közösségi emlékezet- és kultúrakoncepciójában ezen a retorikai síkon kerül érintkezésben a Szerző és a szuverén összefonódása – mégpedig a Törvény mitikus nyomatéka által. A Szerzőként az immár cenzúramentes nyilvánosságban megszólaló Kertész modellje saját pozíciójára egy valamifajta kulturális tőkefelhalmozást védelmező, kizárólagosságát újra és újra restauráló mitikus parlament lesz. Mitikus, amennyiben a törvényhozás egyszersmind emlékezet is, melynek jogos vagy jogtalan megszólaltatóiról egyszerre dönt alkotó és befogadó párbeszéde, „az esztétikai képzelet” és a mindezt szabályozó „elbeszélés szelleme” – amit mellesleg a befogadók maguk hoznak létre, különben „nem létezne”. Ez a cirkuláció ahhoz a mitikus, vagy egy helyütt egyenesen démoni körforgáshoz hasonlítható, amit a jogi erőszakmonopólium és az állampolgár viszonya kapcsán Walter Benjamin³⁹ a jogteremtő és a jogfenntartó erőszak mitikus körforgásának nevez. Az jogteremtő erőszak által létrehozott erőszakmonopólium úgy terjeszti ki magát, hogy élettevékenységünk bizonyos szubjektív elemeit – Benjaminszót értés, a megegyezés képességét, itt a „képzeletet” – szállja meg, hogy aztán immár jogfenntartó erőszakként a jogi ítélkezés öncélját az egyén „természetes céljaiként” beállítva erőhatalomként irányíthassa az állampolgárok életét. Egészen addig, amíg az életről és halálról való döntés pontján az állampolgár életében vagy halálában az erőszakmonopólium önfenntartó tevékenysége már az állampolgárok sorsaként nyilatkozhat meg. Az „elbeszélés szelleme” mitikus karakteréből adódóan viszont a halál önmagába való beilleszthetőségéről is dönt, azaz arról, hogy mely halálok bizonyulnak önköre számára méltó áldozatnak. Az élet maga itt a polgári kultúra segédegyenesei nélkül már csak „állatias” ösztönélet lehet önérték helyett, ami egyenesen a náci, mint „törvénszegőt” szolgálja, aki „leplezetlenül alapoz a kultúra évezredek során viasztörített ocsmány ösztönökre.” (*Táborok*). Ezzel a koncepcióval szemben Sipos Balázs egy közelmúltban

³⁸ „Az ember ugyanis dialogikus lény, szakadatlanul beszél, és azt, amit mond, illetve elmond, panaszai, gyötrelmei nem pusztán ábrázolásának, de tanúságtételnek is szánja [...] A költő az, aki sosem vétet e törvény ellen, mert akkor műve igazolhatatlan, vagyis egyszerűen rossz lesz” (*Táborok maradványai*)

³⁹ BENJAMIN, Walter, „Az erőszak kritikája” ford. BENCE György, in uő *Angelus Novus* vál. RADNÓTI Sándor, ford. BENCE et al, (Budapest: Magyar Helikon, 1980) 25–56.

megjelent tanulmánya jó okkal támasztja azt a kritikai fenntartást⁴⁰, hogy a népiértés emlékezetének egy ilyen Törvény-fixált mitikus koncepciója a kizárólagosság igényével fellépve könnyen fordulhat át biopolitikai alapú kirekesztéssé is – még ha az itt idézettek természetesen nem tartalmazznak ilyen mondatokat, szemben *A végső kocsmaival*. Hiszen, ha az „elbeszélés szelleme” csak a számára érvényes halálokat fogadja el példaértékűnek, akkor egyúttal az „értékes” életek mibenlétéről is határoz. Fennál a – Kertész esetében később beigazolódnó – kockázat, hogy a holokausz érvényének kivételessége és „univerzalitása” között ez a törvény olyan szakadékot teremt, ami az Európán kívüli népiértések áldozatait mintegy a Törvényt nem fenntartó áldozatok, azaz a megölhető, de nem feláldozható homo sacer pozíciójába helyezi. Az „elbeszélés szellemét” tápláló szertartásos munkarendbe be nem illeszthető életek – például nem keresztény menekültek, az muzulmánok – kizárandó idegenné válhatnak számára, melyek ellen egyként és eleve védekezni kell – függetlenül attól, hogy bevándorlókról, menekültekről vagy neonácikról beszélünk.

A kertészi koncepció egészét nézve viszont célszerű még elidőzni az élet kérdése mellett az irodalom kérdésénél is. *A Hosszú, sötét árnyék* zárlatában az „elbeszélés szelleme” a „szellemi Európává” változik. Az ide való bebocsátkozás nem történhet másként, mint a „Törvényt” megszólaltató művek és olvasatok, avagy az „esztétikai képzelet” révén. Ha mindezt az „elbeszélés szellemének” körforgása felől olvassuk – amit erőteljesen sugalmaz a két előadást összekötő önidézet – akkor ebben a küldetéstudatban leginkább a kanti világpolgár víziójával párhuzamba állítható programmal találkozunk – annak minden ellentmondásával együtt. A ’90-es években tartott előadásokban így a (holokausztal kapcsolatos) esztétikai dialógus a világpolgárok államát szabályozó „igazságos polgári alkotmány” funkcióját kell, hogy betöltse. Azaz megfellebbezhetetlen külső morális instanciaként egyszerre kell a „gyarló emberi természetet” korlátoznia, és ugyanebből a „természetből” fakadó eredendő szabadságot a lehető legteljesebb mértékben garantálnia:

„Rasszistákkal, fasisztákkal, tartozzanak is bármely etnikumhoz, nemzethez vagy felekezethez, mindenképpen nehéz együtt élni. [...] Ha pedig az Európához való csatlakozásról beszélnek, úgyszintén nem árt tudni: Európa nemcsak közös piac és vámunió, de szellem és szellemiség is. És aki része kíván lenni e szellemnek, annak sok

⁴⁰ SIPOS Balázs, „Az emberhez méltó élet titka – A „Holocaust” törvénye Kertész Imre előadásaiban”, *Enigma* (?) (2020) 101. sz. 25–49

egyéb mellett a holocausttal való erkölcsi-egzisztenciális szembenézés tűzpróbáján is keresztül kell mennie.” (Hosszú, sötét...)

„Európa” eszencializáló megjelenítését leszámítva ez utóbbi kijelentések aligha vitathatók. Fontosnak tartom azonban megjegyezni, hogy mindez a rendszerváltozás felzárkózás-illúzióinak közepette hangzik el, így Kertész, mint Szerző magát e két előadásban e világpolgári vízió prófétájaként tünteti fel (a *Táborok...* a bolsevik, a *Hosszú, sötét...* a náci/nyilas múlttal való számvetés elmaradását sugalmazza). A holokausszal való szembenézés „tűzpróbájában” egyszerűen csak illetéktelennek ítélt történészek és jogászok helyére lép be – még ha a *Táborok...*-ban maga is elismeri, hogy, egyszerre reakciós és forradalmi erő lévén, a náciizmus émelyítő logikájának főellenségként mindenekelőtt az európai zsidóságban már a jogegyenlőséggel már rendelkező kisebbségre volt szüksége.

A Pilinszky-párhuzamok kapcsán már utaltam rá, hogy ez a koncepció tulajdonít a művek és olvasók esztétikai párbeszédének egy olyan felszabadító többletet is, mely az olvasókat képes egyfajta emlékezetközösséggé szervezni. Mint egyfajta korlátozott érvényű esztétikai szabadságharc a pártállammal szemben, a polgári esztétizmusnak a szövegközeli változata Kertészen túl is igen nagy karriert futott be még a '80-as évek második felének, és a '90-es évek elejének irodalomértésében. A korszak egyik jelentős kritikusa, Balassa Péter a többszólamúság esztétiko-politikai elvé emelésekor maga is előszeretettel nyúlt a misztifikáció és a közjogi metaforák elegyítéséhez. A szerző-mű-befogadó hármast gyakorta gondolta el a Szentháromság analógiájára⁴¹. Másfelől az irodalmat ő is „formák és magatartások parlamentjeként”, azaz egyfajta individualításban megalapozott törvényhozásként aposztrofálta. Végeredményben a Nyugat kánon- és irodalomkonceptiójának részleges restaurációjára vagy folytatására futtatható ez ki, így fontos eleme az a Schiller nyomán képviselt meggyőződés, miszerint az „esztétikai nevelés” az ember társadalmi lénné válását, azaz egy polgári típusú demokráciába való morális beilleszkedését segíti elő. Mindezzel együtt pedig a goethei „Weltliteratur” értelmében a (diktatúra által lezárt) határok fölötti világirodalmi folyamatokhoz való csatlakozási lehetőség kritikus ki- és újratermelésének munkáját is jelenti, itt ez a „szellemi Európa” egyik párhuzama. A párbeszéd a művekkel és a művekről ebben a keretben jogállami parlamentarizmus polgári magatartásmódjának ígéreteként adódik. Ez sok szempontból rokonságot mutat Kertész pozíciójának egyszerre mitikus és jogi ártretorizálásáról. Ráadásul ezek a rokondiskurzusok csak fokozzák az ellentmondásokat a világpolgárok törvényhozójává

⁴¹ BALASSA Péter. „Észjárás és forma. Megújuló prózánkról.” In uő: Átkelés II., 9–34 (Budapest: Balassi Kiadó, 2009)

avanzsáló Kertész magyarországi otthontalansága körül, elvégre az ilyen és ehhez hasonló kánonállítási javaslatok szerzőnket szinte kivétel nélkül a radar alatt tartották a német nyelvterületen aratott sikerekig. Talán éppen azért, mert a rendszerváltozás után megjelent Kertész-művekben az irónia alakzata olyannyira radikális, hogy ennek a pozíciónak a vakfoltjaira is rámutathat. Azáltal, hogy a törvény alanyaként önmagának is törvényt adó individuális autonómia és a szuverenitás közti határ elmosódik. Sőt, az irónia gyakran a polgári humanista modell alapkategóriáit – ész, munka, család – játssza ki egymás ellen. Ez az irónia viszont démoni annyiban is, hogy ellentétben a mindig (önéletrajzi) paktumot kötő Mephistóval, egyenesen a testeket, így az élettevékenységet magát szállja meg. Ennyiben analóg a Törvény fent elemzett működésével: döntéshelyzet nélkül visszabetonozza az így teremtett alakjait a Szerzői szuverenitás szemléleti határainak törvényszerű kizárólagosságába. Dolgozatom záró alfejezetében a kertészi önreprezentációnak ezt az ambivalens működésmódját igyekszem poétikai síkon is értelmezni a 2003-as *Felszámolás* metaleptikus szerkesztésmódját vizsgálva.

III.2. *Felszámolás*

Ahogy a *Sorstalanságnak* egyfajta „álfolytatása” *A kudarc*, a *Kaddist* is hasonló viszony köti a 2003-as *Felszámoláshoz*⁴². A regény szereplői látszólag megegyeznek, ugyanakkor a hasonló jelenetek bizonyos mozzanatait fontos eltéréseket is mutatnak. Ezek közül a legfontosabb, hogy a *Felszámolás* B.-jét, helyesebben Bé-jét nem deportálták, hanem egyenesen Auschwitzban született. Ez a változás messze nem ártatlan újraírás: egyfelől Bé profetikus státusza megkérdőjelezhetetlennek mutatkozik a szereplők számára. Akár azt is mondhatnánk: ő közvetíti a túlélő generáció számára az „elbeszélés szellemét”. A mitikus szellemiség „eleven étellel” történő táplálása szétszóródik a szereplők között. Másfelől a *Felszámolás* cselekménye Bé rendszerváltás pillanatában elkövetett öngyilkossága után a kéziratot hagyaték körül bonyolódik, amit szerkesztője kaparint meg a rendőrség elől. Így az auschwitzi születés nem pusztán egy szereplő életrajzi adata, hanem minden eddiginél erősebben mutat magára a holokauszt-irodalommal kapcsolatos kánonra, a Szerző és a Főmű előállításának protokolljaira. Ezt az értelmezői lépést motiválhatja, hogy az alteregók genezise is átvilágíthatóvá válik: A különböző „kőtípusok” szereplőnévként való szerepeltetése Kertésznél mindig egyfajta újraíró utalás a *Sziszüphosz mítoszára*. A *Sorstalanság* Köves Gyurkájából *A kudarcban* Köves lesz, jóllehet utóbbi műben önalkotás és önfelszámolás munkája a Sziklai és a Berg nevű alteregók

⁴² KERTÉSZ Imre, *Felszámolás*, (Budapest: Magvető, 2003) A továbbiakban zárójelben megadott oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.

közt is szétszóródik. Közülük talán Berg az, akiben az önmegalkotás és önfelszámolás munkája a legradikálisabban egybeesik a tettesi és az áldozati identitások binaritásának összeomlásával – sűrítve mutatja ezt befejezetlen munkájának címe: *Én, a hóhér*. Önmegalkotás és önfelszámolás egymásba tűnését *A kudarc* a Sziszüphosz által görgetett szikla regény végi elkopásával, kaviccsá válásával metaforizálja. Ezt a kopást az alteregók névváltozásában is megfigyelhetjük: Kövesből Berg, Bergből Bé lesz. Ez azonban mutatja azt is, hogy a az önmegalkotás és önfelszámolás szuverén működése is egyre inkább egy önjáróvá váló, személytelen gépezetté válik. Mi történik hát az „elbeszélés szelleme” és az ironia démoni cirkulációjával, az átírva megőrzött alakokkal, és persze a Kertész-olvasóval ebben a hiperönreflexív műben?

A regényben *A kudarc* szerkezetére rímelő módon Bé közreadott hagyatéka – egy szintén *Felszámolás* című töredékes dráma és a hozzá készült „karaktervázlatok” – egy keretelbeszélésbe van foglalva. Az utóbbiban Keserűt látjuk gondterhelten járkálni a kézirat és ablaka között. Ablakából a rendszerváltozás nem kevésbé keserű emblémáját, a hajléktalanok egy csoportját szemléli „egy voyeur lenyűgözöttségével”, akikhez mintha valami rejtélyes lelki kapcsolat fűzné. Az irodalmi szerkesztő egyszersmind Bé lelkes tanítványa is, aki már-már obszesszív odaadást tanúsít halott barátja és munkássága felé. Ezzel a figura egyszersmind a Szerző mintaolvasójaként is feltűnhet, legalábbis első olvasatra. Ugyanakkor viselkedésében szinte elválaszthatatlanul fonódik össze a „funkcionális ember” portréjában felskiccelt, önreflexióra képtelen, a hatalmi gépezethez alkatrészszerűen kapcsolódó ember létmódja, és a saját sorsát a Törvényből rituálisan kitermelő emlékező. Itt az „eleven életekkel táplálandó” „elbeszélés szelleme” már egybeesni látszik a szerző kéziratán végzett, lezárhatatlan munkával, amihez a szerkesztő újra és újra visszatér:

„Keserű gyanította, hogy e különös szenvedélye [ti. a hajléktalanok kukkolása] mögött valamilyen értelmezhető jelentés lappang. Sőt, úgy érezte, hogy ha sikerülne e jelentést megfejtenie, akkor jobban értené életét, amit mostanában nem értett [...] kezdte elfogni az olvasás szenvedélye [...] végül nem is tudta: a szerző – halott barátja – kristálytisztá előrelátását bámulja inkább, vagy a saját, mondhatni töredelmes elszánását, ahogyan előírt szerepével azonosult, s a történetet beteljesítette.” (12–17.)

Hogy mi ez az előírt szerep? Dolgozatom első felében már érintettem, hogy Kertész számára az irodalmi intézményrendszerbe és/vagy az emlékezetpolitikai térbe való belépés sokszor visszhangozza a hatalmi gépezet megbélyegző logikáját – leginkább a tettes és áldozat mintájára elképzelhető bináris kódok variálásában rejlő önkényt. Nem véletlen tehát hogy az

írók, szerkesztők és kiadók körül szerveződő cselekmény maga is egy anti-detektívtörténet formáját ölti. A szintén *Felszámolás* címre hallgató kézirat szerzője ugyanis a saját öngyilkossága utáni eseményeket írta meg töredékes művében, és ezek az események – legalábbis a keretelbeszélés tanúsága szerint – szóról szóra megegyeznek a „ténylegesen” történetekkel, a két fikciós szint cselekménye látszólag fedésben van. Azt a Keserűt tehát, aki ebben a filológiai krimi-paródiában a hiányzó Főmű nyomába ered, voltaképpen az elsőre valamifajta vátesznek feltüntetett Bé hozza létre. Mindezt mi a keretelbeszélés Keserűjével együtt olvassuk, a kézirat egésze idézőjelek között szerepel a könyvben⁴³. Nem a kézirat, hanem a keret és a kézirat közti *nézőpontváltás* teremti meg a Szerző perspektíváját, mégpedig az általa létrehozott olvasókban. A kéziratbeli Keserűben és – az immár nevesített, a *Kaddis* „után” saját szólamot is kapó feleségben – Juditban. Ha még nem szédültünk bele teljesen az egyébiránt virtuóz módon egyben tartott kompozícióba, célszerű megjegyezni, hogy a krimiparódia így egyszersmind narratív végrendeletként is olvashatóvá válik, a szereplők és a mindenkori Kertész-olvasók számára egyaránt. A különböző olvasó-szereplőkhöz címzett konkrét búcsúlevélből vagy végrendeletből a kéziratban ugyanakkor három is van. Ezek közül azonban egy sem szól közvetlenül a szerkesztőhöz, aki így teljes irodalmári gyakorlatát latba vetve a hagyaték egészét kezdi el a számára szóló testamentummá átalakítani. Miben is áll a mű parodisztikus jellege, azaz hogy kit vagy kiket és hogyan is száll itt meg a sors démoni iróniája?

A *Felszámolás* című regény tehát egyfajta filológiai krimiként is olvasható. A „bűntény” itt nem egy gyilkosság, azaz egy emberi élet eltüntetése, hanem a Főmű megsemmisítése. Bűnt megjelölni és elkövetőt kijelölni azonban az önjelölt nyomozóvá váló Keserű minden igyekezte ellenére nem lesz lehetséges. Egyrészt magát az esetet az öngyilkosságot elkövető Bé konfabulálja, „írja elő szerepként”, már ezzel is összezavarva a tettes-áldozat kódolást. A történet során ráadásul kiderül, hogy a Főművet Judit, az exfeleség égeti el, ám ezt is Bé szinte szakrális érvényű parancsára teszi – ezzel nem mellesleg egyszerre „égő áldozattá” változtatva a Főművet és megidézve a náci könyvégetéseket is. Így a Szerző és szerkesztője közti viszony is a klasszikus krimiből ismert detektív-segéd dialektika (pl.: a szellemi Sherlock Holmes és az „anyagi”, testi erőre építő, gyakorlatias, Dr. Watson) szintézis nélküli kifordításává változik. Sokkal inkább a kéziratbeli Keserűt olvassák a nyomok, nem pedig ő a nyomokat:

⁴³ ennek fontosságára hívja fel a figyelmet SELYEM Zsuzsa, „Mi lesz a Kilencedikkel? Kertész Imre Felszámolásáról és Thomas Mann Doktor Faustusáról” in SELYEM Zsuzsa, *Fehérek közt*, 194–223. (Budapest: Vigília Kiadó, 2007).

„Igen, lehet, hogy furcsaság, de hát így gondolkodtam. Egy irodalmi szerkesztő elfajult gondolkodásmódja ez, belátom, aki az élet legnyilvánvalóbb tényeit is kizárólag a világirodalom mozgósításával tudja csak értelmezni”. (87.)

A rejtélyt megoldó racionális individuum helyett a (filológus) detektív sokkal inkább a rejtélyt előállító hivatásos paranoidként tűnik fel. Olvasmányemlékeit kényszeresen rávetítve a kézirat körül feltárt eseményekre, Bé nőügyeit a nemi erőszak határát súroló módon „reprodukálva” mestere egyfajta karikatúrájává is válik. Mindebben pedig aligha a Szerző autonóm értelmezése, sokkal inkább a munkáját szervező paranoid hiperracionalitás vezérli, egy életét a történelem kaotikus összefüggéseiben elhelyező nagy terv megteremtése és kultikus fenntartása. Az első jelenet, melyben barátságuk működésébe belátást enged a szöveg, sem más tulajdonképpen, mint Keserű múltbéli rendőrségi megtöretésének egyfajta meggyónása Bé számára, avagy egy vallatási szituáció megidézése egy másik vallatási szituációban, majd ennek cselekményszervező erővé váló kísértete – persze a Szerző tollából. A tettes és áldozat előállításában megnyilvánuló elidegenedett hatalmi racionalitás ökonómiája egy misztikus figura megképzésével totalizálódik, és válik a hiperracionalitást, azaz a paranoiát elleplező emlékmű állító munkává, még jobban aláhúzva így az irodalmi tér és a (kar)hatalmi apparátusok működése közötti párhuzamokat. Ezeket a téteket csak még inkább növeli, hogy a *Felszámolás* egyben a Nobel-díj után megjelent első mű is – bár keletkezéstörténete értelemszerűen jóval a díj odaítélése előtt vette kezdetét. Ezzel mintegy Kertész olyan nagy port kavart kijelentéseire is választ kaphatunk, mint a „holokaust bohócot csináltak belőlem”, vagy a „az Imre Kertész nevű márkanév”. Fölteve, ha elfogadjuk Bé prófétai-törvényhozói státuszát, az irodalom kánonalkotó gépezetei érintkezésbe léptethetőkké válnak a külsődleges identifikáló gépezetek totalizáló, kisajátító (vö.: „bohóc”) és ilyen módon eltárgyasító (vö.: „márkanév”) logikájával.

A következő lépésnek azonban az tűnik, hogy az alteregó hagyatékát Törvényként kezelő szerkesztő-mintaolvasó parodisztikussá válása itt megnyit-e alternatívát, egy autonóm, de a szöveg „utasításairól” is tudó pozíciót a mindenkori olvasó számára. Ehhez a detektív tekintettől való eltávolodásnak logikusan együtt kéne járnia a Szerző prófétai státuszának megkérdőjeleződésével is. A meghívott halál a kézirat szerint immár megérkezik invitálójához. Ugyanakkor csak akkor válhat „filozófiai öngyilkossággá”, a saját halál szabadságának példázatává, ha az ilyen státuszt előállító emlékmű Keserűre és Juditra hárítódik át, hogy azok eleven életükkel táplálják az elbeszélés egyszemélyes szellemét – sokkal inkább íróbarátjuk kísértetét. Az exfeleség szempontjából nézve: Bé narratív végrendelete, azaz

öngyilkosság-fantáziája szerint a Főmű elégetésével szándéka és a Főműhöz mellékelt búcsúlevelével szerint „visszavonja Auschwitzot” a munkája során érzelmileg és szexuálisan is zsarolt Judit számára.

„Minden hátsó gondolat nélkül, minden pátosz nélkül az érzelmi zsarolás legcsekélyebb szándéka nélkül kérlek, sőt követelem, hogy ezt a kéziratot semmisítsd meg, akár egy túlvilágról érkezett magánlevelet, amit senki sem írt, és senkihez sem szól. [...] Neked kell elégetned az iratot [...] neked, akin énáltalam Auschwitz – ártatlanul és Auschwitz ismerete nélkül – a legmélyebb sebet ejtette. [...] a megélt és megszenvedett felhatalmazás alapján a számodra, egyedül a te számodra, visszavonom Auschwitzot...” (147–148)

Az érzelmi zsarolás eltagadása majd a követelőzés között az ellentmondás nyilvánvaló. A kétféle befejezés-változatot is tartalmazó töredékes dráma egészébe ágyazva, avagy az alteregó „esztétikai képzelete” felől nézve ezt az ellentmondást, már az is feltűnő, hogy Judit ezt a parancsot csak kétféleképpen teljesítheti. Az egyik út, hogy elválik Ádámtól, új férjétől, odahagyva így aránylag kiegyensúlyozott családi életét, hogy a próféta emlékének örök szolgálatába szegődjön: „*Mindig bűnös, aki életben marad. De viselni fogom a sebet.*”. A másik, hogy marad mintaszerű családanya új férje oldalán, ezzel viszont – Bé fantáziájában nem történhet másképp – önként vállalja Auschwitz feledtetését:

„Ádám: [...] *Két gyerekem van. Két félzsidó gyerekem. Még nem tudnak semmit. [...] Ki fog nekik Auschwitzról mesélni? Melyikünk fogja megmondani nekik, hogy zsidók?* [...] Judit: (halkan, szinte könyörögve) *És ha nem mondanánk meg nekik?...*”. (150)

Azt tehát, ami a *Hosszú, sötét árnyék* szerint maga a bukás:

„[A]míg az ember álmodik – akár rosszat, akár jót –, amíg az embernek alaptörténetei, világmeséi, mítoszai vannak, addig irodalom is van, bármit és bármennyit beszéljenek is az irodalom válságáról Az igazi válság a tökéletes felejtés, az álom nélküli éjszaka: itt azonban még nem tartunk”.

Olybá tűnik, hogy csak akkor nem tartunk, hogyha az „elbeszélés szelleme” továbbra is megszállhatja az „eleven életeket” a test birtoklásával. Judit ugyan a *Felszámolásban* már kap szótlanot, de a traumákat a testisége (erőszakos) birtoklásával továbbörökítő emlékezetformákkal szembeni autonóm kérdezést számára letiltja a mítosz. Valakitől mindenképpen függenie kell.

A „tökéletes felejtésen”, mint történetnélküliségen merengő olvasót a keretelbeszélés második felében a saját történet hiányán merengő Keserűhöz, és az általa figyelt hajléktalanokhoz irányítja vissza:

„Mint mindig, valahányszor a darabot elővette, most is azzal az érzéssel fejezte be az olvasást, hogy becsapták és kifosztották. [...] Minthogy történetesen megint éppen az ablaknál állt, és a hajléktalanokat nézte. [...] Lassanként felismerte, hogy ezeknek az embereknek nincs miért melankolikusnak lenniük, hiszen nincsenek emlékeik – elveszítették őket, vagy leszámoltak velük –, így tulajdonképpen nincsen múltjuk; igaz jövőjük sincs. A folyamatos jelennek abban az állapotában élnek, amelyben a pusztá létezés közvetlen, egyszersmind kizárólagos valóságként érzékelhető [...] Történet nélküli emberek voltak, s ez a gondolat csendes rokonszenvet ébresztett Keserűben.”
(157–158)

Az így ábrázolt hajléktalanokban ismét egyszerre idéződik fel és tiltódik le a muzulmán emlékezete, az élet öncélúságának megtapasztalhatóságában rejlő passzivitás kétirányúsága. Hiszen szimpátiát irántuk egy olyan irodalmi szerkesztő érez, akiben a kéziratban olvasottak alapján elválaszthatatlanul fonódik össze titkosrendőr és „esztétikai képzelet”. Ha azonban olvasóként ezt az egész mitikus mester-tanítvány dialektikát meg akarjuk akasztani, célszerű egyelőre a fentebb idézettek első mondatánál maradnunk. A keretelbeszélés Keserűje tehát maga is többedjére olvasta azt a kéziratot, ami bukását valamifajta váteszi előrelátással jósolta meg. Ennek a jóslatnak a hitelesítését azonban a keretelbeszélésbeli önmaga végzi el – pontosabban egy térben és időben ugyancsak rögzítetlen elbeszélő perspektívájából tudjuk meg, hogy elvégzi. Az a Keserű tehát, aki az előtte fekvő anyagot már annyiszor újraolvasta, hogy az lényegében eggyé vált az emlékezetével, „*a jegyzetekben létrejött végleges dialógusok azután alig különböztek maguktól e jegyzetektől, ez utóbbiak pedig a valóságtól (mármint az úgynevezett valóságtól), azaz a Keserű memóriájában tárolt képek, szavak és események kétes és zavaros halmazától.*” (25) A keret rögzítetlen narrátora tehát maga is úgy állítja elő az önmagából önmagát megalkotó zseniális váteszt, azaz Bé-t, hogy a szerkesztői emlékezetet („kétes és zavaros”) egyszerűen letiltja a kézirat újraolvasásának szertartásos végtelensége javára. Ezt a végtelenséget látszik ismételni az is, hogy a keret narrátora személyében is teljesen rögzítetlen: a perspektíva folyamatosan ingadozik egy külső, illetve Keserű belső nézőpontja között, szövegszerűen pedig mindkét szólam lényegében a kéziratban olvasottak átírásából összeálló patchwork. A kéziratban megszólaltatott szereplők mondatai íródnak át a keret mindentudó narrátorának szólamában – leginkább persze a kézirat detektívjének megszólalásai,

de lényegében az összes szereplőtől idézhető lenne valamifajta átírás. A dráma egyik részletében például a *Kaddisból* is ismerős Obláth doktor egy Moby Dick-idézettel próbálja meg leírni Bé-t: „Ezt akarta volna mondani: lebegett, mint egy hófehér fregattmadár a jégszürke óceánon. [...] Tegnap este elalvás előtt a *Moby Dicket* olvasgatta.”. A regény nyitómondata („*Hívjuk emberünket, e történet hőst Keserűnek.*”) így akár a Melville-regény kezdőmondatának („Call me Ishmael.”) átírásaként olvasva ehhez a mellékszereplőhöz is tetszőlegesen társítható.

Azok a metalepszisként működő szövegen belüli önidézetek tehát, amik az elbeszélés fikciós szintjei közti hierarchiát felfüggesztik, az olvasót igazából magát is az etikailag tarthatatlanná vált nyomozói szerepkör megismétlésére készítik. A kanonikus tekintély előállítását tematizáló műben már nem vehető fel olyan autonóm pozíció, amit a *Kaddisban* az irónia működése bizonyos kizárások helyén még lehetővé tett. Elvégre minél több ilyen belső önátírás feltárására vállalkozik az olvasó, hogy a regény szereplőinek emlékezetstratégiáit valamennyire „szövegűen” felülbírálhassa (egyszerre érvényesítve a *Hosszú, sötét árnyék* alapkategóriáit, „esztétikai képzeletet” és az „etikai kultúrát”), annál inkább kezd gyakorlataiban hasonlítani maga is a keretelbeszélés irodalmi szerkesztőjére. Ha a *Felszámolás* keretéből az életműbe kimutató elemeket tekintjük – egyetlen rögtön tárgyalandó zavarba ejtő kivételtől eltekintve – szintén nem vagyunk sokkal előrébb: az a motívum például, ahogy az irodalmi szerkesztő emlékezete eggyé válik az általa olvasottakkal, a *Detektívtörténet* Martensét, azaz egy fitkív dél-amerikai diktatúra titkosrendőrit idézi meg, aki az általa kihallgatott apa és fia vallomásával alakít ki szövegszerűen is hasonlóan megjelenített viszonyt, mint Keserű a kézirattal. Olybá tűnik, hogy a rendszerváltozás utáni Kertész esztétikai képzelete saját olvasóinak sem szán a permanens önfelszámolás látens egocentrizmusán túlmutató etikai szerepet. A démoni irónia, mint az „elbeszélés szelleme” itt már magát az olvasót hivatott megszállni. Az egyszerű hűtlenség a Szerző életművéhez a felejtés bűnével fenyeget, a kritikai pozíció felvétele pedig az önidézetek felől a mindent egyetlen kozmikus Terv részeként jelentéssel felruházó paranoid hiperracionalitás átvételével válik csak lehetővé.

Ezek után felmerül az a kérdés is, hogy lehet-e külön beszélni Bé-ről és Keserűről, vagy a könyv egésze voltaképpen Keserű belső meghasadását, egyfajta skizo-történetet mutat be. Itt célszerű visszatérni a hajléktalancsoporthoz. A szerkesztő hajléktalanok iránt érzett szimpátiájában Keserű történetietlensége, önreflexióra való képtelensége nyilvánul meg, azaz a premodernbe való visszahanyatlás fenyegetése, nem pedig a hiperracionalitás reflexív spiráljait megbontó gondolkodás és cselekvés autonóm értékközpontja. A keretelbeszélés

narrátora szerint ez elvileg is lehetetlen, és kizárólag csak az öncélú esztétizálás, vagy a politikai kisajátítás formáját öltheti:

„Intellektuális gőgjében valaha régen Keserű jogot formált arra, hogy sajnálja ezeket az embereket [...] Mozgalmakban vett részt, amelyek a hajléktalanokat arra használták, hogy pusztá létezésüket botrányként mutassák fel a szociális igazságosság hazugságán alapuló zsarnoki hatalom létjogosultságával szemben. [...] Keserűt mostanában nem érdekelték többé a hajléktalanok. Meglehet ez is vonzotta olyan ellenállhatatlanul hozzájuk. [...] szórakoztatták is őt a játékaik, a szertartásaik. Ahogy megérkeztek. Ahogy egy új jövevényt üdvözöltek. [...] A hatalmas bicskák. A palackok. Az arcok, az öltözékek, a jelmezek (hogy így mondjuk). A nevetésük. [...] Emellett sosem zárhatta ki teljesen, hogy egy szép napon ő is ott találja magát közöttük, a padon.”

Az a kettős mozgás tehát, ami a hajléktalanok iránt érzett szimpátiát és Keserű skizofrén viszonyát párhuzamba állítja, ugyancsak szubjektivizáció és deszubjektivizáció egyidejűségként érhető tetten. Első látásra mindkét állapot elhelyezhetővé válna egy agambeni értelemben vett „munkátlanság”⁴⁴ (inoperosità) paradigmájában. Miképp szerkesztőt is a munkanélküliség fenyegeti, a hajléktalanok is kívül kerülnek a társadalmilag adott cél-eszköz relációkból – azaz deszubjektivizálódnak – ez azonban a kiszolgáltatottság mellett a termelési célszerűség külsődleges voltának leleplezését is jelenti, azaz a muzulmánhoz hasonló szubverzív potenciált, új szubjektivizációs lehetőségeket is hordoz. Utóbbit támasztja alá, hogy az ablakból, mint egyfajta képkeretből szemlélt hajléktalanokban Keserű számára a benjamini értelemben vett „kiállítási értékük (Ausstellungswert)” az érdekes: a leírás hangsúlyosan fragmentáltan, célorientált cselekvésektől megtisztítottan láttatja a hajléktalanok életformájának egy-egy elemét. A munkátlanságnak ezt az állapotát a szöveg ugyanakkor egy termelési logikává változtatja vissza. Innen magyarázható az is, hogy a hajléktalanok végül is a „történet nélküli emberek” (kiem. az eredetiben – 158) fogalma alá rendelődnek, mely igencsak leértékelő modalitású az egyéb iránt minden szempontból idekívánczó „sorstalan” kifejezéshez képest – hiszen utóbbi a tapasztalat univerzális kiterjeszthetőségét mutatja. Ez a leértékelő önújraírás így a mű kontextusában a hajléktalanokat változtatja azokká a kizárandó idegenekké, akiktől a szerkesztőt a Szerző és a Főmű figuráinak rituális újratermelése – az egyetlen lehetséges történet újra mondása – menti meg. Ez menti meg a professzionális olvasót

⁴⁴ A *profán dicsérete* c. munkában bevezetett fogalom eszmetörténeti kontextusához és fordítási hangsúlyaihoz lásd: LOSONCZ Márk, „Agamben és a munkátlanság”, *Híd: irodalmi, művészeti és társadalomtudományi folyóirat*, 75 8–9. sz. (2011) 134-146.

attól, hogy a hajléktalanok puszta élete, mint élet-forma az önként vállalt totalitásának vakfoltjaival szembesítse. A Bé-t kitermelő skizoid fantázia krimivé válva a passzivitás szégyenét nem potencialitássá, hanem egyfajta produktív, jelentéstermelő bűnné változtatja, hiszen a kézírathoz való rituális visszatérés – mint azt fentebb elemeztem – az implicit szerzői és olvasói szerepeken való kívülállás lehetetlenségével konfrontál.

Már futólag említettem egyetlen mozzanatot, ami kimutat ebből az önmagára záródó kompozícióból. Véleményem szerint ez éppen egy szerzőfotó. Különös fényképről van szó: a Szerző arcára eső (hosszú, sötét?) árnyék, olyan hatást kelt, mintha tekintete cenzúrázva lenne. E játék ellenére a regény első kiadásának fedlapján félreismerhetetlenül Kertész Imrét látjuk sokat sejtetően mosolyogni, valószínűleg a római Neptun-kút előtt, de a mögötte látható szobor és épületegyüttes különösebb utánanézés nélkül is az itáliai építészet jellegzetességeit mutatja. A fotót a jobb alsó sarokban megbúvó copyright-jelzet szerint pedig Kertész Magda készítette. A konkrétan megjelenő Szerzőportré, akár mint egy bizonyíték a nyomozó számára, így annak a Firenzébe tervezett utazásnak lesz az ellenpontja, amire Bé nem hajlandó elmenni, így végérvényes törést jelent az alteregó és felesége kapcsolatában, hisz Judit is ezen az úton ismeri meg második férjét. Ez a megoldás, noha bravúrosan csavar még egyet a professzionális olvasást paranoiaként ábrázoló regénykompozíción, a befogadás reflexív spiráljait is a Szerző szuverén tekintélye felől látszik megszilárdítani. Ez az önkanonizációs gesztus pedig kevés szabadságot hagyva irányítja a mindenkori Kertész olvasót a *Felszámolással* részint párhuzamosan íródó *Mentés másként* című naplón keresztül az utóbbit jelentős hányadát tartalmazó *A végső kocsma*hoz, mint a Kertész-művek „koronájához” – és minden ezekben és ezek körül olvasható biopolitikai kirohanáshoz. A Szerző élete, és naplóbeli „privát” kijelentése itt már egyértelműen örködik az elbeszélés szellemének démoni körforgása és az irónia végtelensége fölött – mintha arra szólítaná fel az olvasót, hogy tekintete a cenzúrázott szerzői tekintet perspektívájába helyezkedjen.

Bibliográfia

AGAMBEN, Giorgio, *Ami Auschwitzból marad, Az archívum és a tanú, Homo Sacer III.* ford. DARIDA Veronika, (Budapest: Kijárat Kiadó, 2019)

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, ford. HELLER-ROAZEN, Daniel, (Stanford: Stanford University Press, 1998)

BALASSA Péter. „Észjárás és forma. Megújuló prózánkról.” In uő: *Átkelés II.*, 9–34 (Budapest: Balassi Kiadó, 2009)

BENJAMIN, Walter, „Az erőszak kritikája” ford. BENCE György, in BENJAMIN, Walter *Angelus Novus* vál. RADNÓTI Sándor, ford. BENCE et al, (Budapest: Magyar Helikon, 1980) 25–56.

FOUCAULT, Michel, *A szexualitás története I.* (Budapest: Atlantisz, 1999)

GÁCS Anna, „Mit számít ki motyog? A szituáció és az autorizáció kérdései Kertész Imre prózájában”, *Jelenkor* 45, 12. sz. (2002) 1280–1295.

KERTÉSZ Imre, *A holocaust mint kultúra, Három előadás* (Budapest: Századvég, 1993)

URL:https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/KERTESZ/kertesz00051_kv.html

Hozzáférés:2022.11.08

KERTÉSZ Imre, *A végső kocsma* (Budapest: Magvető, 2014). URL: <https://reader.dia.hu/document/Kertesz-Imre-A-vegso-kocsma-23916> hozzáférés: 2022.11.23.

KERTÉSZ Imre, *Felszámolás*, (Budapest: Magvető, 2003)

KERTÉSZ Imre, *Gályanapló*, (Budapest: Magvető, 1999), URL: <https://reader.dia.hu/document/Kertesz-Imre-Galyanaplo-1089>, hozzáférés: 2022.11.10.

KERTÉSZ Imre, *Sorstalanság*, in KERTÉSZ Imre, *Sorstalanság, A kudarc, Kaddis a meg nem született gyermekért*, (Budapest: Magvető, 2002)

LOSONCZ Márk, „Agamben és a munkátlan testiség”, *Híd: irodalmi, művészeti és társadalomtudományi folyóirat*, 75 8–9. sz. (2011) 134-146.

LOSONCZ Márk – TAKÁCS Ádám, „Biopolitics” in Henk TEN HAVE (szerk.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, (Cham: Springer, 2015) 373.

MOLNÁR Gábor Tamás, „Fikcióalkotás és történelemszemlélet, Kertész Imre: Sorstalanság”, *Alföld* [?] 8.sz. (1996): 57–71

MOLNÁR Sára, „Mindenki lépett.” - A konvencionális auschwitzi történetsémák elrontása
Kertész Imre regényeiben URL.:
http://epa.oszk.hu/00000/00027/00007/pdf/EPA00027_2007_molnarsara.pdf hozzáférés:
2022. január 9.

PILINSZKY János, „Ars poetica helyett”, in uő, *Összegyűjtött versek*, URL:
<https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/PILINSZKY/pilinszky00001/pilinszky00082/pilinszky00082.html> hozzáférés: 2022.11.08.

SCHEIN Gábor, „Auschwitz: írás, élet és irodalom Kertész Imre három regényében”, *Kalligram* 17, 1. sz. (2020) 84–91.

SCHEIN Gábor. „Kertész Imre nevetése”, in GYÖRGY Péter (szerk.) *Identitás, nyelv, trauma, Tanulmányok Kertész Imréről*, (Budapest: Magvető 2021) 93–122.

SELYEM Zsuzsa, „Mi lesz a Kilencedikkel? Kertész Imre Felszámolásáról és Thomas Mann Doktor Faustusáról” in SELYEM Zsuzsa, *Fehérek közt*, 194–223. (Budapest: Vigília Kiadó, 2007).

SIPOS Balázs, „A polgárság mint ellenkultúra, Néhány megjegyzés a késő Kádár-kor irodalmának közösségiesüléséről”, Academia.edu URL:
https://www.academia.edu/27970086/A_polg%C3%A1rs%C3%A1g_mint_ellenkult%C3%B1Ara_a_k%C3%A9s%C5%91_K%C3%A1d%C3%A1rkor_irodalm%C3%A1r%C3%B3l
hozzáférés:2022.11.20.

SIPOS Balázs, „Az emberhez méltó élet titka – A „Holocaust” törvénye Kertész Imre előadásában”, *Enigma* [?] (2020) 101. sz. 25 –49

SIPOS Balázs, „Sonderberg bűne - ábrahámíta testvérháborúk”, in GYÖRGY Péter (szerk.) *Identitás, nyelv, trauma, Tanulmányok Kertész Imréről*, (Budapest: Magvető 2021) 173–251.

SPIRÓ György, *Non habent sua fata* 1983, URL: http://magyartanarok.freeweb.hu/kerteszrol_spiro.html hozzáférés: 2022.11.10

SZIRÁK Péter, *Kertész Imre*, (Budapest: Pesti Kalligram, 2003)