

Lengyel Imre Zsolt

## „EGY LEKEREKÍTETT, ÜVEGKEMÉNY TÁRGY”

KÍSÉRLLET A *KADDIS A MEG NEM SZÜLETETT GYERMEKEKÉRT* HATÁRAINAK OLVASÁSÁRA

Tanulmányom kiindulópontjául Szemes Botond Kertész Imre *Kaddis a meg nem született gyermekért* című könyvéről szóló 2015-ös tanulmányának konklúzióját választottam, amely a regény olvasásának valódi tétjét a befogadó kritikai tevékenységében azonosította, bár maga nem igazán gyakorolt kritikát a szöveg felett; az általa szorgalmazott eljárás lehetőségeit két korábbi értelmező, Vári György és Radnóti Sándor idézésén keresztül mutatta fel.<sup>1</sup> Dolgozatomban én a *Kaddis* kritikus olvasásának egy ezektől eltérő módjára szeretnék javaslatot tenni, mert bizonyos szempontból mindkét korábbi példát problematikusnak látom. Vári György koncepcióját, hogy az olvasónak a Teremtés B.-hez köthető tagadása és a Teremtés a feleséghez kötött igenlése között lehetne csupán választania (vagy ezek között oszcillálnia), hermeneutikailag indokolhatónak vélem, de kritikai attitűdnek ez kevés – emellett Vári teológiai keretezését is alapjaiban elhibáztam gondolom.<sup>2</sup> Radnóti Sándor cikkei kapcsán pedig az azokban rendre felbukkanó patológizáló megközelítést gondolom folytathatatlannak, amely kezelhetetlen mennyiségű hallgatólagos előítéletet hoz játékba, és lehetetlenné teszi, hogy a másikat mint egy alternatív nyelvjáték használóját komolyan vegyük, illetve adott esetben komolyan cáfoljuk; és érzésem szerint Radnóti e patológia forrását sem pontosan jelöli ki, amikor B. lélekrajzának magyarázatát az emlékezés kötelességében véli megtalálni.<sup>3</sup> A magam részéről úgy vélem, nem az a kérdés, hogy az elbeszélő, a beleértett szerző vagy pláne a biográfiai szerző egészséges-e, vagy beteg, és nem is az, hogy állításait indokoltaknak vagy túlzóknak látjuk, hanem hogy mi történik a szövegben mint szövegben – ha ugyanis nem értjük meg azokat a kérdéseket és előfeltevéseket, amelyek a regényben létrejövő választ vagy alternatív válaszokat létrehozták, bezárva maradunk azok lehetőségterébe, ha választani akarunk közülük; egyetértésünk vagy elutasításunk pedig felszínes és esetleges marad, ha nem tudjuk azt saját kérdéseink és előfeltevéseink rendszerére vonatkoztatni. Azt gondolom tehát, hogy az esszé és a regény a recepcióban élesen

<sup>1</sup> Szemes Botond: Kertész Imre *Kaddis*ának elemzése a beszédhelyzet tükrében. *Literatura*, 41, 2015, 2, 197–208.

<sup>2</sup> Vári György: *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég*. Budapest, 2003. 106–131.

<sup>3</sup> Radnóti Sándor: Auschwitz mint szellemi életforma. Kertész Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért*. *Holmi*, 3, 1991, 3. 372–378.



Farkas István: Itáliai emlék, 1931, tempera, fa, 64 x 85. mgt.  
Repr. *Kihűlt világ*, 2019 (kat.) 297.

megkülönböztetett olvasásmódja bizonyos értelemben nem szétválasztható: ahhoz, hogy B. életéről bármit gondolhassunk, az őt mozgató filozófiát kell megértenünk, ahogy azt a regény szövegében megfogalmazni próbálja. Ezt a szöveget B. egy „lekerített, üvegkemény tárgy”-hoz hasonlítja;<sup>4</sup> az én kérdésem az lesz, valóban olyan tömör és transzparens-e, mint ez a kép sugallja. Dolgozatom módszertani alapját Fredric Jameson ideológiakritikája képezi, aki szerint az ideológia elméletének tárgyai nem hamis tudatok, hanem strukturális korlátok és retorikus beszegések;<sup>5</sup> a B. által megfogalmazott szöveg jobb megértése érdekében tehát az alábbiakban azokat a pontokat próbálom meg kitapintani, ahol az beleütközik saját határaiba – természetesen nem egy pozitíve hozzáférhető valóság vagy totalitás, csupán az összefüggések egészlegességének rekonstruálására törekvő *szándék* jegyében.

A szöveghelynek, ahol az olvasó legkiélezettebb formában részesülhet valamiféle határ elérésének, illetve az ebből fakadó megtorpanásnak és visszafordulásnak a

<sup>4</sup> Az idézetek az alábbi kiadásból származnak: Kertész Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért*. Budapest, 2003.

<sup>5</sup> Fredric Jameson: *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. London - New York, 2002. 37

tapasztalatában, annak a „társasági beszélgetésnek” a sokat idézett és sokat kommentált jelenetét gondolom, amelynek során a *Kaddis* elbeszélő-főhőse az „Auschwitzra nincs magyarázat” mondat kapcsán rögtönöz „beszédkényszeres” szónoklatot ismerősei és későbbi felesége előtt. Az elbeszélői szólam által közvetített-összefoglalt monológ első része e kijelentés abszurditásáról igyekszik meggyőzni hallgatóságát, axiómaként rögzítve, hogy „csak arra nincs magyarázat, [...] ami nincs vagy nem volt” – tehát hogy minden megtörtént esemény egy hézagtalan és elvileg rekonstruálható oksági hálóba illeszkedik, és az „egyes életek” és a „szervezettség” szempontjait figyelembe véve minden cselekedet „levezethető, akár egy matematikai képlet”; amely tényen nem változtat, ha aktuálisan „csupa önkényes, téves, ilyen-olyan magyarázat” áll is az emberiség rendelkezésére csupán – ezek nyilván a módszerek elégtelenségéről vagy az elszánás gyengeségéről tanúskodnak mindössze. A megmagyarázhatatlanság tézisént hangoztatni viszont, érvel B., a legkevésbé sem ártatlan retorikai fogás: ez a különféle „vágys”, „gyermeteg moralitás” és „elfojtott komplexusok” által motivált elképzelés végső soron azt a célt szolgálja, hogy „Auschwitzról hallgassunk”, és a világ tényleges megismerésének helyét átvehessék a „líra”, a „moralizálás”, a „legendák”, így pedig az emberek „valódi helyzetünk” helyett azt lássák, amit látni szeretnének, például, hogy „a világ ezentúl embernek való hely lesz”.

Az irracionális hiátusok tételezésének erélyes elmarasztalását azonban a monológ második felében váratlan fordulattal éppen egy efféle tételezés követi: B. a Tanító úrról kezd mesélni, aki visszaadta neki a marhavagonban tévedésből hozzá került második fejadagot, amely tette B. szerint „tényleg nincs magyarázat” – e kijelentés meglehetősen nyilvánvaló ellentétben áll a minden létező szükségszerű megmagyarázhatóságát deklaráló néhány oldallal korábbi elmélettel. A Tanító úr történetét B. a következő szavakkal vezeti fel: „magyarázzátok meg nekem, ha tudjátok” – ez a keret viszont a regény szövegében nem zárul be, az elbeszélői szólam a jelenet idézését az unalomra hivatkozva félbeszakítja, majd gondolatátársításokon keresztül történeteinek fonalhoz hasonló jellegét kezdi el tárgyalni, amellyel befonta és magához kötözte leendő feleségét. A megjegyzés metarefektív, a szöveg-befogadó-viszonyra vonatkoztatható dimenziójára már Szemes Botond is felfigyelt;<sup>6</sup> és a recepció valóban arról látszik tanúskodni, hogy e konkrét helyen is sikeresen működik az olvasó behálózása: nem ismerek olyan írást, amely számonkérte volna, hogy a regény kimetszi a bemutatott események sorából a monológ elhangzása és az „angolos” távozás kísérlete közötti percek, így elhallgatva, B. előzetes helytelenítése („De ne próbálkozzatok itt szavakkal”) ellenére nem próbálta-e esetleg valaki tényleg megmagyarázni az elmondott történetet, illetve hogy felhívták-e vajon a figyelmet állításainak inkohereciájára. Ennek hiánya megnyitja az utat, hogy plauzibilis módon lehessen, ahogy a legtöbben tették is, mintegy bizonyítást nyert, kétségbevonhatatlan tényként hivatkozni a Tanító úr tettének érthetlenségére – a fonalak éppen itt előadott metaforája azonban mintha kifejezetten felhívna a figyelmet erre a csupán poétikai eszközökkel összetartott hasadásra, amelynek feltárulása vissza-

<sup>6</sup> Szemes 2015. i. m. 206.



Farkas István: Tavasz (Printemps) 1930. Tempera, fa, 80 x 100 cm. Mgt. Repr. André Salmon: *Etienne Farkas*. Paris, 1935. 3.

olvashatóvá tenné B-re mindazt, amit a tisztánlátást saját céljaik érdekében ellehetetlenítő legendagyártókról elmondott. Hiszen, ha kivonjuk magunkat a szöveg retorikai hatása alól, aligha látszik evidensen megoldhatatlannak a feladat, hogy megalkossuk a Tanító úr hipotetikus lelki profilját, és elképzeljük lehetséges motivációit – főleg, ha emlékszünk például a *Sorstalanság* utalásaira a „becsület” működéséről és szerepéről, vagy ha a szöveg megjegyzését a Tanító úr „már a halálra készül” arcáról úgy értelmezzük, hogy számára valamiféle túlvilági lét vált fontossá; a sor alighanem folytatható lenne.

Mi motiválja vajon a szövegben ezt az alulhangsúlyozott, de azért közel sem észrevehetetlen önellentmondást? Vagy a történet síkjára vetítve a kérdést: miért mond csődöt B. fantáziája éppen ennél a számára oly fontos epizódnál – hiszen mint a regény zárlatából megtudjuk, „a »Tanító úr« példáján megálmodott felada[t] és titkos remén[y]” vált élete alapjává? Ennek megértéséhez, hiszen a történet nyilvánvalóan nem önmagában, hanem egy meghatározott (és az imént látott módon legitimált-abszolutizált) interpretáció révén válhat példává, érdemes közelebbről megvizsgálni a monológ második felét és a feleségnek adott kiegészítő magyarázatot, amelyek lényegi állítása, hogy a Tanító úr „egy szintiszta, semmiféle idegen anyagtól: a testünkötől, a lelkünkötől, a vadállatainktól nem fertőzött” fogalomra támaszkodva

képes volt nem azt tenni, „amit tennie kellett volna, vagyis amit az éhség, a létfenntartási ösztön meg az örület, és az éhséggel, a létfenntartási ösztönrel meg az örülettel vérszerződésre lépett uralom ésszerű számításai szerint tennie kellett volna”. Ha azonban megpróbáljuk beleképzelni magunkat a népirtási gépezet logikájába, rögtön kétségessé válhat B. tézise, hogy a Tanító úr tette transzcendálta volna az „uralom ésszerű számításai”-t: ebből a borzalmas perspektívából szemlélve egy egyetlen alkalommal viszonylag jóllakott és egy éhen halt *Untermensch* alighanem épp olyan kielégítő eredménynek látszhat, mint két nem egészen üres hassal vegetáló; ha pedig a munkatábor specifikusabb kontextusát vesszük alapul, akkor a fejadag igazságos elosztása kifejezetten elősegítheti a rend fenntartását és a munkaerő kiegyensúlyozott újratermelését – aligha történt tehát itt olyasmi, ami *valóságosan* megakasztotta volna az eltervezett működést. Ha alaposabban megvizsgáljuk a szöveget, azt látjuk, hogy B. érvelését egy axiomatikus tétel alapozza meg: „vég-helyzetben [...] általában mindenkit egyedül a saját életben maradása vezérel” – mely megfogalmazás ismét árulkodó: az „általában” kinyit egy kiskaput a szubjektumformációk változatosságának irányába, amelyet azonban az okfejtés egésze gyakorlatilag bezártnak tekint, hogy az embert ilyen módon a megmaradását és önérdekét mindenek fölé helyező *homo oeconomicus*ként esszencializálja. Vagyis a monológ első felével ellentétben, amely benső folyamatok fogalmilag esetleg nem megragadható, de előzetesen és elvileg nem is korlátozható sokféleségével támasztotta alá Auschwitz megmagyarázhatóságát, a folytatás egy redukáltabb emberkép távlatából állítja a Tanító úr tettének irracionalitását; a szabadság mint mindentől érintetlen, nem e világból származó idea koncepciója, amelynek létét körbenforgó módon az bizonyítja, hogy léteznek cselekedetek, amelyek nem magyarázhatók e leszűkített antropológia segítségével, ennek a redukciónak mintegy a melléktermékeként jön létre. Ha tehát összekapcsoljuk B. szónoklatának részeit, azt látjuk, hogy valójában *nem* az eredeti problémát oldotta meg: nem azt mutatta meg, hogy léteznek a világ struktúrájából nem levezethető, abban nem elhelyezhető cselekedetek, hanem azt, hogy léteznek az önfenntartó ésszerűségnek ellentmondó cselekedetek – e két különböző állítást azonban a szöveg (ismét csak poétikai-retorikai eszközökkel) egymásra másolja és azonosnak nyilvánítja: az önérdekellenes, önpusztító cselekedet = a világon kívüli eredetű, szabad cselekedet. Amit ez az egyenlet előfeltételként kirekeszt a szöveg teréből, azok éppen azok a kérdések, amelyek megválaszolására futólag kísérletet tettem: az evilági rendszer mely tényezői generálták a Tanító úr tettét, és az milyen evilági hatást fejtett ki a rendszer egészét tekintve? Ezeket nem csak megválaszolni, de feltenni is csak B. ideológiai terén kívülről lehet; ahogy a feleség ellenszólama is csak egy másfajta, de az érdemi magyarázatokat ugyancsak ellehetetlenítő, humanista esszencializálást kíván elfogadtatni, amikor a Tanító úr tettét „természetes és becsületes emberi gesztus”-nak nevezi.

A szövegben tovább haladva azonban kiderül, hogy a mechanizmus fenti leírása egy lényegi ponton módosításra szorul: amint az az *idegenségérzetről* szóló szakaszból kiderül, a szabadság szintiszta ideája valójában nem melléktermék, hanem éppen ez tűnik a katalizátornak, amely az emberfogalmat átalakulásra készíti.



Farkas István: Lóversenyen, 1931 (1932), tempera, fa, 65 x 54 cm. Lappang.  
Repr. André Salmon: *Etienne Farkas*. Paris, 1935. 24

Ebben a szövegrészben az elbeszélő a tudatnak a testtől, illetve a tudatnak önmagától való távolságának tapasztalatából kiindulva igyekszik magyarázatot találni a gondolkodás képességének tényére, aminek eredményeként egy félálombeli megvilágosodásélmény során a *misztérium*hoz érkezik el, azaz annak megállapításához, hogy a reflektáló tudat „része valaminek, ami engem is magában foglal, [...] hogy tehát

nem kizárólagosan az enyém, és hogy valóban, ez a tudat a legvégső magja talán a létemnek, amely ezt az egészet, mármint a létemet, létrehozta és kifejlesztette”. Amint az a kontextus alapján rekonstruálható, e némileg homályosan meghatározott *valaminek* a posztulálását az a feltevés kényszeríti ki logikailag, hogy – mivel valamiféle eredendő hasadtság nélkül az önreflexió képtelenség lenne – léteznie kell egy *kívülnak*, amelynek pozíciójából lehetségessé válik a rátekintés önmagunkra. Az, hogy e problémát a szöveg hangsúlyozott misztifikáció segítségével képes csupán megoldani, ismét kitapinthatóvá teszi gondolati határoltóságának egy aspektusát: egy olyan határt, melynek túlsó oldalán fekszik minden olyan elképzelés, amely a keresett hasadtság forrását magában az immanenciában találná meg, például a világ belső megosztottságában, középpont nélküli, nyitott strukturáltságában. Az elbeszélői szöveg totalizáló struktúrafelfogását, amelyből az élet homogén-monolitikus felfogása következik, világosan mutatja az a valamivel később olvasható megfogalmazás, amely szerint „írni az életről annyi, mint gondolkodni az életről, gondolkodni az életről annyi, mint kétségbe vonni az életet, saját éltető elemét pedig csak az vonja kétségbe, akit ez az elem fullaszt, vagy valamiképp természetellenesen közlekedik benne” – ez az okfejtés ugyanis alighanem csak akkor plauzibilis, ha elfogadjuk, hogy az életen belül nincsenek törésvonalak, vagyis azt csak *egészeben* lehet elfogadni vagy elutasítani. Ám mint a fentieknek némiképp ellentmondva kiderül, az élet elfogadása sem némasághoz, hanem csupán „eleve meghatározott gondolatok” gondolásához vezet, amelyek, úgy tűnik, nem is triviálisan megkülönböztethetők a valódi gondolatoktól – az előbbi gondolatmenet azonban elvezeti B.-t a megfelelő kritériumhoz: az autentikus gondolat az, „amelyet úgy gondolok, hogy nem *kell* gondolnom, hanem úgyszólván magamtól függetlenül gondolom, és gondolom akkor is, ha ez a gondolat ellenem szól, akkor is, ha megsemmisít, sőt talán akkor igazán, mert talán erről ismerem föl, talán ez lesz a mércéje ennek a gondolatnak”; vagyis: „az igazság az, ami fölemészt”. És megfordítva: ha a Tanító úr önnön fölemésztése mellett döntött, minden egyéb szempontot felülíró bizonyossággal az igazság birtokában kellett legyen.

Így az, hogy B. a Tanító úr példáján alapozza meg saját életét, e premisszák és a belőlük következő gondolatmenet radikális érvényesítését jelenti, vagyis az „önkéntes véletlenek” játékán úrrá levő, tudatos és akaratlagos önelemésztést *mint* az igazságban való részesedés egyedüli biztosítékát és bizonyítékát. Ez a perspektíva teszi megérthetővé, miért látna B. „erkölcsi nyomort”, „valami undorító perverzítást” abban, ha „összhangban [élne] az emberekkel, a természettel, vagy akár csak önmag[ával] is”; vagy azt, miért gondolja „fölháborító”-nak a „természetes” vonzalmat a „szép nő” iránt; és ez a perspektíva teszi megérthetővé a szöveg olyan metaforáinak használatát is, mint a „hamis angolkürt”, amely látszólag az inautentikus megszólalásokra figyelmeztet, valójában azonban nemigen rendelkezik disztíngváló funkcióval, hiszen, mint olvashatjuk: „csaknem mindenben, legalábbis mindenben, amiben én is részt veszek, megint csak tisztán hallottam a hamis angolkürtöt” – ezek a példák mind azt hangsúlyozzák, hogy e gondolati rendszerben a világ elutasítása szavatolhat csak az igazságért, a világot elutasítani viszont a pluralizmus bármifajta



Farkas István: A nap, 1930. Tempera, fa, 55 x 80 cm. Lappang.  
Repr. André Salmon: *Etienne Farkas*. Paris, 1935. 27.

koncepciója híján csak egyöntetűen lehet. E logika hatálya alól pedig természetesen az irodalom sem mentesül – ezzel függ össze a szöveg célközönségének problémája is, amely talán minden kérdésnél több bonyodalom forrásának bizonyult a recepcióban. E tanácsstalanság, úgy vélem, a legkevésbé sem véletlen – a felmerült lehetőségek (a megszólított a meg nem született gyermek, Isten, egyedül maga B., valamiféle olvasóközönség) ugyanis valóban mind felbukkannak a *Kaddis* egy-egy pontján, ám ezek egyike sem vonul végig következetesen a szöveg egészén, némelyik pedig önmagát is érvényteleníti (sem a gyermek, sem Isten nem létezik a szöveg világában); a bizonytalan („mindegy: minnek, mindegy: kinek”) és paradox („mindenkinek és senkinek”) megfogalmazások pedig explicite is jelzik, hogy a szöveg megakadályozni igyekszik, hogy bármiféle egyértelmű kommunikációs helyzet részeként lehessen értelmezni. Mindez ismét csak B. elképzeléseit exponálja, aki szerint az írásnak van *oka* (a lét legvégső magját képező személytelen, tiszta eszme által az emberre mért „vallási feladat”) és van *funkciója* (a sírás, vagyis a saját élet tönkretétele), de hangsúlyosan igyekszik eltörölni-elmosni bármilyen arra vonatkozó jelet, hogy esetleg *célja* is lenne – hiszen azzal óhatatlanul az elutasított világban kellene helyet találnia.

Ám éppen az irodalom kapcsán teszi B. feleségének szövege egy pillanatra láthatóvá a diszkurzív tér nyitottságának lehetőségét: az ő életébe B. megjelent kisregénye evilági felszabadító erőként lép be, olyan alternatív etikai rendszer artikulációjaként, amelyre támaszkodva kiléphet addigi meghatározottságai közül, és újfajta önformálás alanyaként magára ismerve új keretek között, a szabadság tapaszt-



talatában részesülve alakíthatja életvitelét. A feleség tehát alighanem az irodalomnak erre a világot és a benne lehetséges szubjektumpozíciókat potenciálisan újrastrukturáló hatására gondol, amikor B.-t munkája kiadására biztatja, illetve amikor e munka várható eredményeiről és értelméről próbál beszélni vele – B. szólama azonban, amelynek premisszái alapján mindez ontológiai képtelenség, nyomban felülkódolja e témákat, és azokat a „siker vagy sikertelenség szégyenletes, szennyes, megcsúfoló és meggyalázó” kérdéskörével azonosítva utálattal visszautasítja, és a kisregény megjelenését is csupán kompromittáló véletlenként, többé nem elkövetendő hibaként jellemzi. A szöveg céltalanságának képzete tehát egy alapvető ellentmondás szorításában formálódik: B. egyfelől értelmezhetővé próbálja tenni élettörténetét, sőt önfelszámolás és igazság szoros és szétválaszthatatlan összetartozását mint élete *egyetlen* megfelelő értelmezőrendszerét akarja rögzíteni; másfelől érvényteleníteni kívánja a feleségéhez hasonló, inadekvátnak ítélt nézőpontokat, amelyek rákérdéznének arra is, mit tesz ez a mű a világgal, és milyennek látszik a világ szempontjából. Ezen nézőpontok kizárásának vágyát világosan mutatják azon szövegrészek, ahol B. életkörülményeiről ír, például arról, hogy azért választja a lakástalanságot, mert így „mag[á]nak, védetten, rejtetten és romlatlanul” élhet; innen érthető meg, miért mindig „a titkos élete” „volt az igazi”, vagy hogy miért stilizálja monológgá az Auschwitzról folytatott eszmecserét ismerőseivel – és hogy általánoságban is miért a kinyilatkoztatás B. szólamának kommunikációs alapformája.

B. olyan készen kapott rendszerként értelmezi tehát a világot, amilyenként albréletét jellemzi: „valamennyi tárgy a háziak tulajdona volt, már elrendezve várták, hogy közéjük betelepedjem, és a hosszú, hosszú évek során, melyeket közöttük eltöltöttem, e tárgyak valamelyikének még csak a helyét megváltoztatni sem jutott talán az eszembe, hát még más tárgyakkal fölcserélni, netán újabb tárgyakkal szaporítani őket” – a leírás allegorikusan B. életére és írói működésére is vonatkozatható, amelyekkel nem kíván a jövőt „alapozó munkálatokat” végezni, bármiféle változást elérni, csupán saját szabadságát biztosítani (persze kérdés lehet, valóban nem változott-e meg a tárgyak helye és készlete az ott töltött évek során). Felesége ezzel szemben potenciálisan újrendezhető térnek látja a világot, és miután B. és főleg a kisregénye segített neki újjáalakítani életét, ezt az új életformát kívánja affirmálni a gyermek vállalásával – ennek az átalakításának középpontjában a zsidóság kérdése áll, amely kezdetben eleve adott, inherens, megváltoztathatatlan tulajdonságnak látszik a feleség számára, B. kisregényének hatására azonban mint a diskurzus rögzítetlen elemei közötti esetleges összjáték hatása lepleződik le előtte. B. szólama engedi artikulálódni a feleség perspektíváját, de keretezésével rögtön kétségbe is vonja annak érvényességét: ha az ablak alatt továbbra is az auschwitzi zsidókról gúnydalokat harsogó férfiak támolyognak, illúzió bármilyen hatást tulajdonítani egy efféle kisregénynek – hiszen mit ér a szubjektum bármiféle újrakonstruálása, ha a világot ez a legcsekélyebb mértékben sem akadályozza meg, hogy eldöntse, kit tekint zsidónak vagy bármi másnak, és ezzel épp úgy abszolút mértékben határozza meg sorsát, mintha az inherens tulajdonsága lenne; egy olyan világban, amely a kisregény dacára sem tud az identitások kontingenciájáról, a gyermeket valamilyen határozott

identitással kellene felruházni, hogy életképes legyen, erre azonban B., aki minden ilyesmitől szabadulni igyekszik, nem képes és nem hajlandó. Itt azonban ismét egy olyan kérdésre bukkanunk, amely B. horizontján nem feltehető: mi van, ha csak nem volt *elég hatékony* a beavatkozása a világba? Ezt a kérdést a beavatkozást közvetíteni képes rendszerek általános romlottságára, a siker kompromittáló hatására, illetve bármiféle kollektív cselekvés „olcsó és fajtalan” jellegére vonatkozó ítéletei nem engedik megfogalmazódni, másfelől pedig e kérdés hiánya megerősíti az ítéletet: nem a tett változtatja meg a világot, hanem a világ korrumpál magához bármilyen tettet.

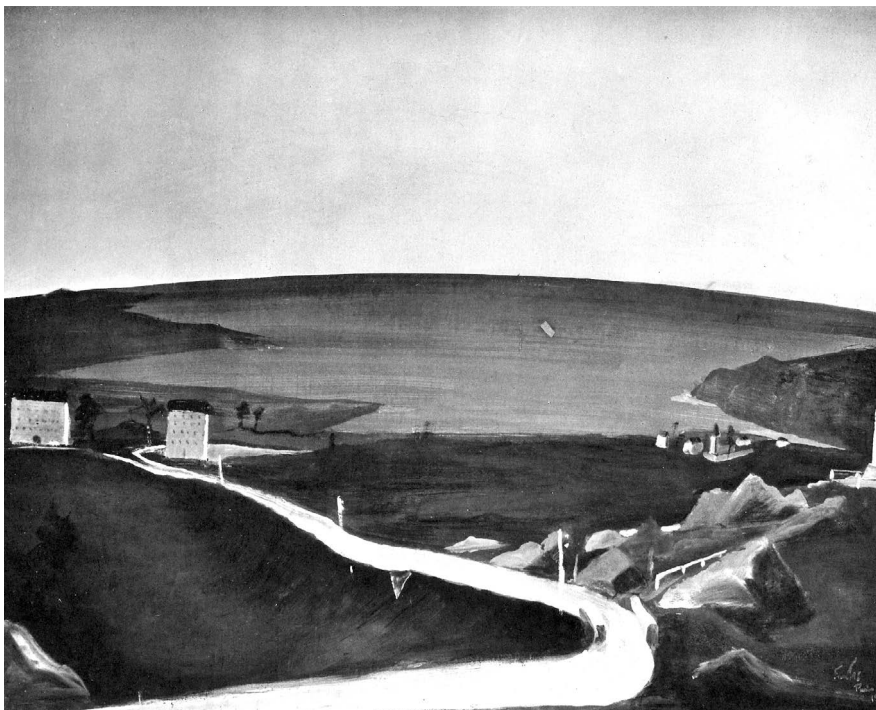
Ezek az előfeltevések pedig már éles körvonalakkal kijelölik azt a gondolati teret, amelyben B. a gyermeknevelést konceptualizálni lesz képes: ha a világ megváltoztathatatlan, homogén és mint ilyen egészében elvetendő, akkor minden és mindenfajta nevelés szükségszerűen azonos egymással: „sosem történhet meg egy másik gyerekkel, ami velem megtörtént, a gyerekkor” – fogalmaz B., és ez a megfogalmazás kategorikusan kizárja, hogy ez a gyerekkor bármilyen lényegi tekintetben eltérhetne az ő gyerekkorától. Így áll elő az alapképlet, mely szerint a nevelés célja: betörni a gyereket „valami szégyenletes egzisztenciába” – B. egy ismeretlen, a villamoson néhány percre látott család kapcsán fogalmazza meg ezt az meglátást, akikkel kapcsolatban természetesen fogalma sem lehet, hogy *milyen* egzisztenciába kívánják betörni lányukat, ezt a kérdést azonban nem is tekinti relevánsnak; „az uralom fogalma minden esetben rémuralmat jelent, [...] és a rémuralom minden esetben apauralmat jelent” – szól az általános, kivételeket és alternatívákat nem ismerő ítélet. Ez a betörés, amelyet B.-nek elképzelései szerint mindenképpen gyakorolnia kellene, ha az apaságra vállalkozna, a szöveg szerint a racionalitást érő „súlyos, irracionális pörölycsapások segítségével” segítségével történik, amelyek rákényszerítik a gyerekekre, hogy a megérthetlent is elfogadják. Ez a forгатókönyv azt sugallja, hogy az egyén kezdettől fogva, önmagában véve, bármiféle társadalmi közvetítés nélkül birtokában van az értelemnek, annak a szocializáló környezet semmiképpen sem forrása vagy letéteményese, csupán erőszakos elfojtója – itt nyilván a személyiség magját alkotó misztikus *ideára* kell gondolnunk, melynek például a nyelvhez való viszonyáról szóló kérdést a szöveg ismét csak nem engedi megfogalmazódni. Az ember B. szerint tehát eszmei értelemben nincs rászorulva embertársaira, vagyis lényegét tekintve nem szociális lény, csupán testi gyengesége veti oda a család martalékaul, kiszolgáltatva egy nem választott elköteleződésnek, megnyitva egy sosem törleszhető adósságtudat köreit, mint azt a „reménygyilkos unoka látogatása”-ról szóló rémálom elbeszélése jelzi.

Ebbe a keretbe illeszkedik be azután a család körében és az iskolában töltött évek elbeszélése – mely elbeszélés e keret nélkül valami egészen másnak is tűnhetne, mint annak figyelembevételével. B. megállapításai szerint ugyanis az intézet „egyszerűen lemásolta a külvilág elveit”, irányítását pedig „az angolszász vezetési, az angolszász *nevelési* eszmények befolyásolhatták, némi [...] német-osztrák-magyar-asszimiláns zsidókisebbségi beütéssel, [és] mindenesetre annyi különbséggel, hogy világbirodalmi elit helyett itt budapesti kis-, közép- és még kisebb polgárokat képeztek” – e mondatok alapján az iskola egy meghatározott idő és hely termékének látszik, amely ezen időben és helyen érvényes összefüggések hálózatában kijelölt funkciókat

tölt be. Ez a szerep a szöveg érzékletes leírásai alapján nagyjából abban állt, amit Foucault a nép individualizáción keresztüli kormányozhatóvá tételének nevezett:<sup>7</sup> az iskola a szolidaritás szövetét szétszakítva atomizálja a közösséget („mindannyian a *senior* pártján álltunk, és [...] mindannyian hallgattunk”), szokásokat vés be az egyén testébe, amelyek elmaradása „sebet ej[t] a lelke[n]”, a raphoz hasonló eljárásokkal kifejleszti benne a folyamatos önvizsgálat eljárásait, a Mindenható tételével abszolutizálja viselkedésének problematizálhatóságát, majd az így kialakított szubjektumokat a „gyűlölettel elegy csodálat” technikai segítségével alárendeli a „jól szervezett félelmen” alapuló tekintélynek; hogy ez a szubjektum azután már ne is legyen képes e struktúra nélkül létezni: „ha [...] megdöntöttem az apai uralmat, a tekintélyt, az istent, akkor nemcsak ő – apám – veszítette el a hatalmát fölöttem, de én is vacogatóan magányossá váltam [...] Zsarnokra volt szükségem, hogy világrendem ismét helyreálljon”. Ez a leírás egy történelmileg-társadalmilag meghatározott, esetleges természetű nevelési folyamat eredményének ábrázolja az individuumot, amelynek távlatából nem látszik képtelenségnek, hogy másfajta család, iskola és társadalom másfajta szubjektumokat, a másfajta szubjektíváció pedig másfajta társadalmat hozzon létre – amely irányba a B. kisregényéhez hasonló, új etikákat megalapozó közbeavatkozások hatásossá válásával nyílhatna meg adott esetben az út.

Mindez azonban nyilvánvaló feszültségben áll azzal a B. szolamát egyébként uraló másik elképzeléssel, amely az egyéniséget egy misztikus eszme ahistorikus-aszociális termékének látja, a társadalmat pedig – ettől nem függetlenül – mozdíthatatlan monolitnak. Ebből az ellentmondásból kiindulva, és a szöveg kitapogatott határait körüljárva viszont, azt gondolom, rekonstruálhatóvá válik egy alternatív narratíva is a *Kaddis* alapján. Ennek a történetnek a hőse B., akit gyermekkorában a kor politikai-gazdasági követelményei nyomán nárcisztikus-paranoid, szolidaritás híján lévő, a fennálló rend erejében és megváltoztathatatlanságában gyűlöletén keresztül is megingathatatlanul hívó egyénné szocializáltak. Később kirekesztő törvények tárgyává tették, és Auschwitzba deportálták. Megmenekülése után kísérletet tett arra, hogy meggyőzze a társadalmat: kirekesztése tévedésen alapult, hiszen nem léteznek inherens identitások. A feladatot egyedül akarta elvégezni, mert neveltetése és tapasztalatai nyomán csak az individuális cselekvésben hitt. B.-nek nem volt koncepciója a társadalom működéséről, megváltoztathatóságának mikéntjéről; kisregényétől csodát, a társadalom egyik pillanatról a másikkra történő megváltozását várta. Írásműve megjelent, de a társadalom nem változott meg. Közben körülményei egyre inkább hasonlítani kezdtek azokéhoz, akiket az élet veszteségeinek tekintettek akkoriban: se karrier, se lakás, se gyerek. A fennállónak kiszolgáltatott, azzal szemben magát félelmetesen erőtlennek látó B.-ben a csalódás felerősítette szocializációjának alaphangjait. Ő egyénként akart sikeres lenni, a társadalom boldogulása hidegen

<sup>7</sup> Ld. pl.: Michel Foucault: *Omnes et Singulatum. Towards a Criticism of „Political Reason”*. *Power. Essential Works of Michel Foucault*, vol. 3. New York, 2000. 298–325. Colin Gordon: *Governmental rationality. The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Eds. Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller. Chicago, 1991. 1–51.



Farkas István: Szállodák és világítótorony, 1930, tempera, fa, 80 x 100 cm. Lappang.  
Repr. André Salmon: *Etienne Farkas*. Paris, 1935. 32

hagyta; de már esélyét sem látta az általában elfogadott mértékek szerint elérni a sikert. Lázasát misztikus síkra tolta hát el, nem bánva, hogy az egyébként is megváltoztathatatlanak hitt rend ilyen módon változatlan marad. Metafizikus filozofémáira építkezve megalkotta élete leírását, melynek középpontjában az a tény áll, hogy ő és a hozzá hasonlók az igazság birtokosai. A leírást úgy igyekezett megalkotni, hogy semmiképpen se lehessen önigazolásként olvasni, de lelke mélyén remélte, hogy mégis igazat adnak majd neki. – Én viszont azt hiszem, hogy a *Kaddist* ma olvasva nem azt kell eldöntenünk, B.-nek adjunk igazat vagy esetleg a feleségének, akinek próba-szerencse-elvű, a fennállóhoz való idomulást mindennek ellenére megkísérlő életvágya és a szubjektumok genealógiájának vizsgálatát ellehetetlenítő humanizmusa ugyanúgy érintetlenül hagyja a regényben leírt auschwitz-i-ödi-pális-elnyomó világrendet, mint B. kapitulációja, amelyről a regény minden retorikai bravúrja sem lehet képes elhíttetni, hogy valóban kívül helyezi magát az etikán, és nem csupán annak egy másik fajtáját hozza létre. Olyasfélét, amelyet leginkább talán *affirmatív karakterűnek* nevezhetnénk a marcuse-i értelemben,<sup>8</sup> és amelyet jól

<sup>8</sup> Herbert Marcuse: A kultúra affirmatív jellege. *Forrásmunkák a kultúra elméletéből 2. Német kultúraelméleti tanulmányok*. Szerk. Bujdosó Dezső. Budapest, 1999. 233–259.

jellemez Ian Hunter leírása a „túlproblematizálásról”, amely akkor következik be, amikor a személyiséggyakorlatként felfogott esztétika elterjed „a társadalmi etika területén”, és amely Hunter szerint „csak azért sürgeti a »magasabb rendű« etikai elkötelezettséget, hogy visszahúzódhassék az etikai kötelezettségvállalás meglévő formáitól”.<sup>9</sup> – A feladatnak inkább az tűnik, hogy a szöveg réseit és határait belakva megpróbáljuk megválaszolni mindazokat a kérdéseket, amelyeket ők megfogalmazni sem akartak vagy tudtak.

---

<sup>9</sup> Ian Hunter: Esztétika és kritikai kultúrákutató. Ford. Pásztor Péter. *A kultúra szociológiája*. Szerk. Wessely Anna. Budapest, 1998, 93–94.