



O extermínio e a liquidação da tragédia. A respeito de Kertész e da língua *atonal*

*Laurence Kahn**, Paris

Partindo da invenção da narrativa heróica – tal como Freud a concebe em Psicologia de grupo e a análise do eu – e passando pela função da tragédia na constituição do espaço político – tal como Jean-Pierre Vernant a elabora –, Laurence Kahn tenta abordar aquilo que lhe parece ser uma das problemáticas da obra de Imre Kertész, apoiando-se igualmente nos textos de Hannah Arendt. Recusando qualquer comiseração para com o extermínio e seu caráter irrepresentável, Kertész tenta encontrar uma língua para significar a liquidação da tragédia e fazer uma pergunta: o que é ser inocente?

Descritores: Família originária. Democracia. Pacto dos irmãos. Assassinato originário. Psicologia de grupo. Ideal do eu. Falta. Consenso. Auschwitz. Destino. Conformismo.

* Membro efetivo e analista didata da Associação Psicanalítica da França.



O homem: animal e político. O modelo da criação do corpo social, tal qual Freud o desenvolve em *Psicologia de grupo e a análise do eu* (1921), tem pelo menos duas fontes: a da horda primitiva, recebida de Darwin, e a do fundamento natural da *polis*, vinda de Aristóteles. Entre as duas, a “família”, célula germinal da civilização (Freud, 1929-1930)¹, permite a Freud fazer o vaivém entre o grupo e o indivíduo. Se, para ele, “a psicologia individual é de imediato e simultaneamente uma psicologia social” (Freud, 1921, p. 5 e 62), é porque o primeiro ambiente é constituído por esses “outros” que são os pais e os irmãos. O progresso pode então ser concebido à medida da marca da família primitiva impressa na forma da família moderna. Sem dúvida, esta se encontra profundamente modificada. Os pais, hoje, são múltiplos. E renunciaram à posição de líderes únicos, sendo a limitação de seus poderes resultante tanto do pacto fraterno quanto de sua multiplicidade. Porém, o grupo traz consigo a revivescência potencial da horda primitiva porque a psicologia coletiva é a mais antiga psicologia humana.

“Mito da família originária” (Ibid., p. 80)? Talvez. Mas consideremos aqui que a noção de “família”, neste caso, é tão ou possivelmente mais importante que a noção de origem. É ela que sustenta o paradigma em que se cruzam gênese e constância, segundo o início de *A política* (1253) de Aristóteles, retomado por Freud. “É evidente – escreve Aristóteles – que a cidade é uma realidade natural”, porque toda cidade, toda *polis* (da qual se origina o termo “política”), é uma comunidade, e o homem, por sua natureza, destina-se a viver em comunidade, pelo simples fato de ser dotado de linguagem (*logos*) – tendo esta, acima de tudo, o poder de dizer o útil e o prejudicial, o justo e o injusto (Aristóteles, 1253, Livro I, p. 1-15).

Nesta função do *logos* articulada com a justiça, Jean-Pierre Vernant vê uma das reviravoltas do pensamento grego, no momento em que emergem conjuntamente a noção de *isonomia* (a igual divisão do poder), o papel da palavra pública e contraditória e o nascimento do direito. Uma emergência que é fruto de um lento processo de *laicização*, mas que tem como um de seus principais embasamentos o encontro entre a esfera do pensamento matemático e a da reflexão social. A assembleia é um círculo mantido pelo equilíbrio de sua geometria e cujo espaço central, o “meio”, permanece aberto por não estar ocupado por um detentor exclusivo do poder: cada um, por seu turno, pode dirigir-se para esse *méson* a fim

¹ S. Freud, *Le malaise dans la culture*, OCF XVIII, p. 300.



de tomar lugar ali e falar. Vernant vê nisso o dispositivo que conduz à invenção da democracia².

Freud, por sua vez, refere-se também à reivindicação de um tratamento equitativo para compreender o mecanismo da coesão de certos grupos como o exército ou a Igreja. Unificação pelo amor a um mesmo chefe supremo, unificação pelo amor a um mesmo pai: a coesão depende de um amor igual concedido pela figura suprema em torno da qual o grupo está organizado.

É nesse ponto que Freud articula o jogo combinado do apego e da hostilidade dentro dos grupos com as relações que se estabelecem *no quarto das crianças*. Como a família é a primeira “formação de grupo natural” (Freud, 1921, p. 64), é nela que se dá a conversão do ciúme em solidariedade, que as posições narcísicas se metabolizam e que a identificação transforma a intolerância contra o rival em cimento da aliança. Dentro desse círculo, as crianças compartilham o amor dos pais. Dentro desse círculo, elas deixam de se opor e encontram esse modo de concordância que implica o reconhecimento no outro de “algo como si mesmo”. Dentro desse círculo, as modificações identificadoras, comandadas pela renúncia às metas sexuais do amor infantil, organizam o entrelaçamento do *ser* e do *ter*, em que cada um encontra a terra fértil da primeira comunidade afetiva. As crianças são irmãos, ou seja, filhos – a relação com o pai primitivo sendo a origem do primeiro pacto social entre iguais e, ao mesmo tempo, a fonte da *imensa nostalgia* que não encontra outra saída a não ser a *narrativa mítica* do nascimento da comunidade.

Singularidade e semelhança: pode-se considerar que a perda das características individuais e o enigma dessa renúncia lançam o questionamento de *Psicologia de grupo e a análise do eu*. Como é que o indivíduo, antes de ser englobado no grupo que possuía sua continuidade, sua consciência e seu campo de atividade própria, aceita a desapropriação? A assimilação do líder ao hipnotizador e à figura paterna superpotente permite, sem dúvida, entender o processo pelo qual indivíduos em grande número *colocam um único e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu* e são assim levados a se identificarem uns com os outros. Porém, o que acontece com a singularidade de cada um dentro do grupo social? Comparando esse dispositivo psíquico com o do estado amoroso (o

² Vernant mostra também como a concepção da equidade e de uma palavra justa reside no tratamento muito antigo dos conflitos no próprio seio das elites aristocráticas: desde Hesíodo, a reivindicação da igualdade só se concebe numa relação de similaridade em que toma corpo a rivalidade: J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1962, passim, ici p. 4 ; Hesíode, *Les travaux et les jours*, v.25-26.



qual se aparenta a uma “psicose normal”) (Grubrich-Simitis, 1993, p. 153)³, Freud assinala que, na morfologia do grupo, o objeto amado é também posto no lugar da instância que julga, invalidando qualquer poder crítico pessoal. Com o amor, a perda da realidade faz esquecer a inserção no mundo. E se o hipnotizador é capaz de despertar a parte obscura em cada um de nós, criando um grupo a dois, o líder pode obter a capitulação da vontade própria pela via da regressão. Todos juntos, os homens “se comportam de forma similar”, a restrição do narcisismo individual encontra sua compensação na formidável extensão do narcisismo concedida pelo pertencimento ao grupo e à sua força.

Entretanto, Freud observa que a aptidão para reativar essas situações arcaicas varia de um indivíduo ao outro – a capacidade de trocar seu *ideal do eu* pelo *ideal do grupo*, encarnado no *Führer*, não é igual em todos. De fato, se a distinção entre eu e ideal do eu não estiver completada, o eu dispõe ainda de sua primeira completude narcísica: o líder é então pura e simplesmente revestido da onipotência que é exatamente aquela do *eu ideal*. Porém, se o ideal do eu não encontra no chefe sua encarnação plena e total, o sujeito é movido “sugestivamente”, isto é, por identificação.

“Retificação” (Freud, 1921, p. 68) mínima? Nada é menos certo, se julgarmos pelo que acontece com essa diferença no seguimento da reflexão. Parece-me decorrer dela a apologia da neurose que Freud faz na síntese final de *Psicologia de grupo e a análise do eu*. É dela, sobretudo, que surge a própria possibilidade da narrativa mítica.

A espantosa apologia da neurose – espantosa porque não conheço nenhuma outra mais firme nos escritos de Freud – surge, na verdade, com o último estudo dos papéis respectivos das *pulsões sexuais diretas* e das *pulsões sexuais inibidas quanto à meta*, quando se faz necessário explicar o consentimento do homem à sua alienação. Aparece aí que as pulsões sexuais diretas valem ouro, pois elas são a garantia de uma individualidade que persiste mesmo para o indivíduo disperso no grupo. No neurótico, não apenas se mesclam constantemente os dois destinos pulsionais – narcísico e objetual –, mas, mais que isso, a parte narcísica, agregada ao eu após a renúncia e a identificação com os primeiros objetos de amor, mantém-se em conflito constante com a parte pulsional recalçada. É um conflito essencial na vida psíquica, que bloqueia o caminho para qualquer homogeneização em torno de um único objeto interiorizado: “[a neurose] engloba todas as possíveis

³ “Verliebtsein ist die Normalpsychose”, in Ilse Grubrich-Simitis, *Zurück zur Freud texten, Stume Dokumentesprechen machen*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1993, p.153. Kertész cita a frase de Freud em *Totem e tabu* a respeito dos protótipos normais das psicoses que são os estados amorosos: *Journal de galère*, Actes Sud, 2010, p. 77.



relações entre o eu e o objeto”, seja o objeto mantido, abandonado ou construído no eu. É um conflito infinitamente fértil que mantém a discórdia intrapsíquica (seja entre o eu e o id ou entre o eu e o supereu)⁴ – uma discórdia que não poderia solucionar-se unicamente pela via da massificação.

Na verdade, a narrativa heróica provém desse desacordo. O poeta épico só se destaca na assembleia dos irmãos porque, para cada um dos filhos, a relação com o pai revela-se fonte de uma *profunda tensão intrapsíquica*. Sem dúvida, reunidos numa comunidade totêmica em torno do ato assassino e de sua expiação, eles têm em comum o ideal do pai venerado e temido. Porém, também trazem com eles uma mesma *insatisfação* (Freud, 1921)⁵. É esta insatisfação que os impele a novos desenvolvimentos. É ela que os leva a ocupar o lugar de pais singulares, chefes de famílias individualizadas e limitadas. É ela, enfim, que faz com que um dentre eles se levante por *nostalgia* para narrar os feitos do herói primordial.

Mentira mítica que pretende explicar o fato de um indivíduo ter cometido o crime que somente o grupo era capaz de executar. *Invenção épica* que transforma a realidade e coroa a possível combinação do individual com o coletivo. Na verdade, esse poeta é o próprio herói. No entanto, se ele parece apresentar-se como novo ideal do eu, é sob a condição de considerar que o ato de seu dizer traz a lembrança do pai e a reminiscência dos filhos da ação real do assassinato. Neste sentido, se o poeta transporta o ato assassino para o terreno da *imaginação*, não é para encarnar o ideal em sua própria pessoa. É, de certa maneira, para desencarná-lo. Desencarnação que, por certo, ainda não é dessacralização. No entanto, na operação descrita por Freud, é preciso reconhecer o movimento pelo qual o aedo⁶ traça o círculo dos ouvintes sem ocupar seu centro de outro modo que não seja pelo *aprofundamento da nostalgia e da ficção*.

Portanto, um recitador que narra o crime conta a culpa inaugural e funda a comunidade. Gênese mítica do “Nós” político. Gênese histórica, se considerarmos que a mentira heroica contém, de maneira deformada, o núcleo da verdade histórica. Gênese mesmo assim. Em *Les origines de la pensée grecque*, Jean-Pierre Vernant (1962) insiste na evolução essencial do termo *archè* – palavra que pode ser traduzida tanto por “poder” quanto por “começo” – na trajetória que vai do mito ao limiar do pensamento racional. Com a reflexão dos milésios⁷, com a

⁴ A discórdia intrapsíquica é mantida de dois lados: as moções pulsionais recalçadas não param de tender à satisfação e opõem-se ao eu, e a relação entre o eu e o ideal do eu é herdeira do conflito entre o eu e seus objetos primários.

⁵ *Ibid*, p. 74.

⁶ N.R.: *Aêdo [aedos]*: Poeta épico da Grécia antiga. *Homero foi o maior e o último dos aedos...*

⁷ Em particular, sua tentativa de definir a ordem do mundo a partir de suas forças internas e da lei dos números.



nova correspondência entre pensamento geométrico do círculo e pensamento político de um espaço equilibrado e recíproco, *arché* deixa de designar a origem somente no sentido da posição hierárquica dentro de um sistema teogônico de soberania. A laicização do *arché* inicia a inscrição da gênese e das causas no *tempo*. Momento de mudança “histórica” que faz parte do movimento que permite pensar a comunidade em termos de abstração: as divindades se transformam gradativamente em princípios que regem o campo autônomo da natureza e de sua física e ordenam a esfera da ética social e de sua medida. Esse movimento, que se encontra na fonte de um saber emancipado do divino, beneficia-se de toda a evolução do pensamento moral na Grécia. Ele se completa no espetáculo da consciência dilacerada nesse “lugar” que é a tragédia, quando o homem grego interroga o mito com os olhos do cidadão (J.-P. Vernant, 1972, p. 13-17; 1986, p. 79-89)⁸.

Destacando, em *Totem e tabu*, a filiação entre o mito heroico e a “culpa trágica”, Freud indica também o papel essencial do coro na encenação da tragédia. É, na verdade, o comentário do coro (coro dos cidadãos em assembleia) que dá acesso ao enigma da singularidade humana, ao tormento da deliberação e, acima de tudo, ao confronto entre desejo inflexível e culpa. Em outras palavras, assumindo a gesta heroica, a tragédia decompõe por sua vez a figura do herói mítico. Libertando-se de um castigo divino cegamente repetido por causa de uma mácula da linhagem, levando em conta a responsabilidade individual, a “cena trágica” modifica radicalmente não só a relação com o discurso interno, mas também a relação com o poder de verdade da *ficção*. Se o destino nunca é trágico, se somente a consciência do destino o é, *o imaginário* expressa então o caminho da alma às voltas com o exílio. E ele o expressa tirando o homem não da realidade do mundo e da comunidade, mas da real execução dos atos. É deste modo que, na tensão, podem coabitar o Nós, o Eu e o Tu, o “fora de si” e o “em si”, o outro e o sujeito, o individual e o coletivo.

A noção de grupo mudou de sentido desde a época em que Freud escreveu *Psicologia de grupo e a análise do eu*. A noção de ideais também, desde que as ideologias trouxeram sua carga de assassinatos industrializados. E as identificações, terreno fértil para a fabricação de uma identidade, também viram sua trajetória curvar-se no céu carregado de totalizações. Infelizmente, a ideia de que os grupos possuem em seu fundamento o vetor de uma regressão sempre possível à barbárie

⁸ J.-P. Vernant, “Le moment historique de la tragédie en Grèce” in J. P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, p. 13-17. Também “Le sujet tragique: historicité et transhistoricité” in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne T. II*, Paris, Maspero, 1986, p. 79-89.



não foi desmentida pela história. Isolado, o homem pode ser um indivíduo culto; em grupo, ele possui a violência, a ferocidade, os entusiasmos dos seres primitivos, isto é, sua irresponsabilidade (Freud, 1921)⁹. Depois de Le Bon e Freud, Thomas Mann repetiu isso em 1935, em seu ensaio *Achtung, Europa!* [Atenção, Europa!], citando *La rebelión de las masas*, de José Ortega y Gasset: a intrusão de novos grupos que usam a civilização como se fosse uma força da natureza, a imensa onda de “barbárie excêntrica”, esses costumes brutais de campo de feira são o produto de multidões primitivas – as quais se sentem muito felizes por poder trocar o laborioso percurso da educação pelo princípio simplificador da dominação e da sugestão. “O grupo é cômodo” (p. 226) escreveu Freud em [1932] 1933. E é ainda mais cômodo se lhe forem poupadas as dores do confronto com a realidade e a verdade.

Como não destacar, nesse contexto, a observação de Freud acerca do caráter “místico” do fenômeno hipnótico em *Psicologia de grupo e a análise do eu* (1921, p. 14 e 53)? Como não destacá-lo se considerarmos que tal consentimento apaixonado à ilusão sempre prefere o irreal ao real, admitindo-se que seja possível distingui-los? É deste *Nós místico* que, por sua vez, o grupo tira o sentimento de sua onipotência e, o indivíduo que dele faz parte, a certeza de que *o impossível não existe mais*. Percebe-se aí o confisco da prova de realidade pelo *Führer*, quando o grupo lhe cedeu o lugar da instância crítica.

No entanto, parece-me notável, sobretudo, que seja em torno desse mesmo “tudo é possível”, em torno dessa mesma abolição da relação do grupo com a realidade que Hannah Arendt (2002) descreve a estrutura em forma de cebola do dispositivo totalitário¹⁰. A “informidade” do estado totalitário, a multiplicação e o desdobramento de todos os serviços, a revogação de um sistema hierarquizado de responsabilidades (por mais funestas que fossem) e a confusão da autoridade que disso resulta não só contribuem para a desintegração dos indivíduos, para a sua desolação, no sentido da perda de todo solo. Mas esse método determina a formação de um mundo “fantasmagórico”, que, no entanto, se *materializa em um mundo completo* (Arendt, 2002)¹¹. É ele que sustenta a quimera do “tudo é possível”. Esse paradoxo de um mundo *realizado e fictício ao mesmo tempo* resulta, segundo Arendt (2002), de vários fatores, entre os quais os seguintes:

a) a humanidade é organizada como se fosse formada apenas por indivíduos “reduzidos a uma identidade imutável de reações” – uma espécie humana que se

⁹ *Psychologie des masses et analyse du moi*, op. cit., p. 13; o tema da irresponsabilidade e da ausência de gravidade é recorrente tanto em Haffner quanto em Musil ou Broch.

¹⁰ H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard/Quarto, 2002, p. 686-812 ; aqui p. 749.

¹¹ *Ibid.*, p. 738-741, 780 et 793.



assemelha às espécies animais, tendo como única “liberdade” a preservação da “espécie” (Arendt, 2002, p. 782-783)¹²;

b) o líder se baseia no anseio de todos os homens de tomarem seus desejos pela realidade, ou seja, de se contentarem com relatos inaveriguáveis, com boatos estritamente fomentados pelas miragens subjetivas, com relatos “incontestáveis” na primeira acepção da palavra;

c) o mundo fictício é provido de todos os dados sensoriais da realidade, mas faltam-lhe a coerência e a responsabilidade sem as quais a realidade não passa de uma massa de dados incompreensíveis;

d) por fim, os envelopes sucessivos se sobrepõem, indo do chefe e da elite aos indivíduos atomizados pelo terror, passando pelos simpatizantes, os quais validam a credibilidade da ficção sem, contudo, mentir, uma vez que a mentira é a própria realidade.

Nesse dispositivo, avalia-se o quanto a noção de “mito” sofre de inanição, embora o teórico nazista, Alfred Rosenberg, tenha se apropriado dela em *O mito do século XX*. O mito nazista não remete ao mitológico, mas a “absolutos sem limites”, acerca dos quais Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy mostraram como constituem a matéria de uma proferição da própria força vital. Sem objeto nem representação, esta força vital tem como único desígnio a totalização, perfeitamente unificada numa *Gestalt* (termo do próprio Rosenberg), da alma e do tipo ariano (Lacoue-Labarthe; Nancy, 1991). A finalidade do mito da raça é realizar a universalidade do tipo na “força nua de sua própria afirmação” e obter a adesão “mística” do povo – pela palavra “místico”, Rosenberg designa, além de uma simples crença, a participação total ao tipo.

Nessa finalidade, evidentemente, nada resta da narrativa grega dos mitos, ainda que a mimese da força solar helênica e de seu “arqué-tipo” esteja no cerne da fábrica identitária do grupo nacional-socialista. Quanto à função da narrativa épica, ela se volatilizou. A assembleia dos irmãos que ela pressupõe sequer é concebível no universo fantasmagórico da autoefetuação nazista. Não somente devido à eliminação do não-tipo por excelência que é o judeu, mas porque a “prática” da proferição exclui todas as “figuras” portadoras do agrupamento em benefício único da *abstração imediatamente natural do sangue e da raça*, e, finalmente, para o benefício único da lógica imanente da autorrealização. Para

¹² *Ibid.*, p. 782-783; H. Arendt remete às *Conversas à mesa* de Hitler, cujo fragmento citado apresentamos aqui: “Sonho com uma situação em que cada homem saiba que vive e morre para a preservação da espécie. É nosso dever incentivar essa concepção: que o homem que se destaca a serviço da espécie seja digno das maiores honras.”



aquele que desejar opor-se, para aquele que, apesar de tudo, desejar reivindicar a autonomia de seu pensamento, de seu destino, de sua palavra, há uma espécie de passagem muito estreita para a ficção que seria seu depositário. Como um corredor exíguo demais para que seja atravessado pelo poder da palavra poética. Um verdadeiro gargalo para aquele que tentar elevar o ato assassino à imaginação do ato, a realidade do assassinato massificado habitando o mundo tanto no estado de fundamento quanto de vapor fictício.

* * *

É desse modo que a questão de saber como explicar a irrealidade real ressurge incansavelmente nos testemunhos daqueles que voltaram dos campos de concentração. O impossível tratamento dessa realidade, que perdeu qualquer vínculo com o imaginário – e, por conseguinte, com o próprio real –, sempre se expressa no obstáculo que se opõe à recomposição pela narrativa *desse antípoda do sonhável*, cujo grau de irrealidade abissal deve, mesmo assim, ser restituído. Isso pode ser dito nos termos de um universo cuja violência se deve, em primeiro lugar, ao seu caráter ininteligível ou nos termos de uma linguagem desviada de seu senso comum e rebaixada a jargão. É sempre um nó que a narrativa civilizatória desejaria, contudo, desfazer mais uma vez, relacionando o extermínio em massa a alguma origem do assassinato e da destruição e tentando, por sua vez, opor-se à repetição. Porém, o nó, desta vez, funciona como um nó corredio.

Todavia, este é justamente o desafio da obra de Kertész, que, em seu princípio, procura abalar a narração da experiência, desorganizando seu método. “Não existe nenhum absurdo que não se possa viver naturalmente”, escreve ele em *Sem destino* (Kertész, 1998, p. 361). Eis a questão destacada no “naturalmente”, no *natürlich* alemão, no “evidentemente”, no “óbvio” que pontua seus textos: recusar à narrativa da experiência o declive pérfido do drama épico, ainda que seja o do desastre, que seria a desmentida por excelência do que há a ser dito (Kertész, 2010)¹³.

É neste sentido que deve ser compreendida a afirmação de Kertész, repetida inúmeras vezes, segundo a qual ele deve sua sobrevivência, depois dos campos de concentração, ao fato de ter conhecido a coerência de uma continuidade; de nunca ter esperado uma catarse qualquer que permitisse a vida livre; de ter tido de escrever num “presente prolongado de Auschwitz”. Diferentemente de Levi, Améry, Bettelheim, Celan e tantos outros que se suicidaram, ele não foi assombrado

¹³ I. Kertész, *Journal de galère*, op. cit., p. 29.



pela esperança, nem atingido pela onda de decepção que sofreram aqueles que, em seu retorno, se depararam frontalmente com a impossibilidade de restituir, mais do que o horror, sua lógica indecifrável (Kertész, 2009a, p. 19 e 155; 2009b, p. 219; 2010, p. 33). Falando do totalitarismo com outro totalitarismo, ele conseguiu, no presente, ser o porta-voz de todos. Porque a liberdade que ele encontrou, no tempo sombrio que seguiu imediatamente os sombrios tempos, nada devia à esperança ou à confiança. Era a opressão em si que criava a liberdade, “negando-a dia após dia e tornando, dia após dia, sua existência mais evidente”. Deve-se entender que Kertész encontrou no totalitarismo stalinista o itinerário que lhe permitiu reconstituir imaginariamente o círculo dos naufragados, formando um novo círculo de resistência? Que isso foi, para ele, a condição para conseguir transformar a experiência do campo de concentração em vivência humana e introduzir na cultura a descoberta dessa nova forma da universalidade, “a ausência de destino” (Kertész, 2009a, p. 70-78)? Para isso, era preciso ainda inventar uma língua.

“Gosto de escrever em húngaro porque isso me faz perceber melhor a impossibilidade de escrever” (Kertész, 2009b, p. 223; 2010, p. 56). Será que isso basta? Certamente não, pois a língua, mesmo impossível, deve, contudo, testemunhar a perda de uma língua comum. Deve significar em seu uso o *impraticável plural* dos “Eles” e de sua consensualidade. O pior obstáculo, aliás, é essa inflação, essa globalização do holocausto, esse círculo tão extenso que a própria língua selou definitivamente, depois de Auschwitz, a exclusão própria de Auschwitz: ela metamorfoseou a lembrança em ritual e atribuiu-lhe um lugar fossilizado, inamovível (Kertész, 2009a, p. 70; 2009b, p. 216 e 253). O sobrevivente, esse novo tipo de homem da história europeia que aceita suas convenções linguísticas – que se resigna, assim, a todo esse rol de palavras: vítima, perseguido, prova, dor, atrocidades, impensável, irrepresentável, etc. –, é, portanto, isolado pelas próprias formas linguísticas do discurso do holocausto, pela sua modelagem. Ele percebe aos poucos que todos esses vocábulos fizeram do holocausto um termo genérico, sagrado, em que sequer aflora a realidade do extermínio, e “baixa os braços”.

E, no entanto, acrescenta Kertész, se o exilado da *Shoah* se contenta com o exílio, sair vencedor da expatriação de si mesmo como escritor significa somente que se é escroque ou mentiroso. Na comunidade de vida de “prisioneiro dispensado” (Kertész, 2009a, p. 142; 2009b, p. 220)¹⁴ que é aquela do terror

¹⁴ *Dossier K., op. cit.*, p.142. Sobre o estado totalitário “em que não existem o Eu nem o Tu e o pronome preferido é um Nós místico e ameaçador”, ver *L'Holocauste comme culture*, p. 220.



stalinista, a língua permanece um empréstimo. Como se apropriar dessa língua dos outros de modo que ela diga o verdadeiro, não desmentindo o fato de que seu poder, aqui, agora como antes, é o do Nós místico de qualquer estado totalitário? E como fazê-lo falar sem desconhecer que aqui, agora como antes, não há mais Eu nem Tu, que, entre “a estatização do pensamento” e “a organização do entusiasmo” (Kertész, 2009a, p. 165)¹⁵, o homem é funcional e “a imoral, coletiva”?

Se “Auschwitz” é o nome próprio que Kertész prefere à palavra holocausto para expressar o fato dos campos de concentração nazistas e a essência do subsequente abalo mental, é preciso então “inventar” Auschwitz. “Inventá-lo”, “criá-lo” de modo que tudo nasça “de maneira hermética” e que, “avançando na história, um sentimento de perda invada o leitor” (2009a, p. 16-17, 24-25, 71; 2009b, p. 44 e 51). Encontrar detalhes concretos, a lembrança do campo de futebol de Auschwitz, aquela dos acolhoados do *Revier* [enfermaria] de Buchenwald, pensar nas crianças que jogam no absurdo do crematório, imaginar que os doentes fossem alimentados a leite e mel para depois terem suas vísceras retiradas aos poucos.

São necessárias, sobretudo, palavras que digam a desapropriação, exatamente aquela que Celan inventa em *Diálogo na montanha* (1970), não para significar a reconciliação dos vocábulos com o mundo, mas para entender como, por Auschwitz, terrível propriedade do judeu, este perdeu sua língua. Nada “que lhe pertença verdadeiramente, nada que não seja emprestado, tomado emprestado”, é com uma “língua em uso aqui” [e Kertész cita longamente *Diálogo na montanha*¹⁶], é, portanto, com essa língua que o deixou que se deve simplesmente escrever e “esboçar uma realidade” para si.

Kertész designou essa língua, para o seu próprio uso, por um termo musical: *língua atonal*. Se, na literatura, a tonalidade era outrora “um sistema de valores fundado na moral consensual” que determinava as correlações das frases e das ideias, então a língua atonal deverá expressar a continuidade interrompida por Auschwitz – interrupção que tem como testemunho o suicídio desses

¹⁵ É. Halévy, *L'ère des tyrannies*, apresentação e debate na Sociedade Francesa de Filosofia em 28 de novembro de 1936. Halévy fica em dúvida entre os termos ditadura e tirania, o vocábulo “totalitário” não sendo criado na ocasião para designar esse fenômeno político absolutamente novo. Também *Dossier K.*, *op. cit.*, p. 165.

¹⁶ P. Celan, *Entretien dans la montagne* (1970), trad. J. E. Jackson et A. du Bouchet, éd. Fata Morgana, 1996: “uma língua, não para ti nem para mim – pois, pergunto, para quem então é concebida, a terra, não é para ti, digo eu, que ela é concebida, nem para mim, - uma língua, desde sempre, seu Eu e sem Tu, apenas Ele, apenas Isso, compreendes, Ela simplesmente, e basta”. Ver *L'Holocauste comme culture*, *op. cit.*, p. 213-215. E também P. Celan, “Discours de Brême”, trad. J. E. Jackson, *Poèmes*, Éd. Unes, 1987. Em *Journal de galère* (p. 209 et 243) Kertész observa que “o *Kaddish* se constrói involuntariamente e sem premeditação? sobre *Todesfüge*”.



intermediários que foram os sobreviventes (2009b)¹⁷. É o caráter rigorosamente coerente desses destinos que a consensualidade não pode senão ignorar:

Toda língua, todo povo, toda civilização tem um Eu dominante que percebe o mundo, o ordena e o representa. Esse Eu coletivo em ação permanente é um sujeito com o qual uma grande coletividade – nação, povo, cultura – pode identificar-se de modo geral, com maior ou menor sucesso. Mas onde está a pátria da consciência do holocausto? Qual língua poderia pretender ser o Eu dominante do holocausto, a língua do holocausto? (Kertész, 2010, p. 67 e 176-177).

Cabe então ao poeta inventar uma língua sem nota fundamental, sem baixo contínuo:

Em determinadas temperaturas, as palavras perdem sua consistência, seu conteúdo, seu significado, simplesmente anulam-se, de modo que, em estado gasoso, somente os atos, os atos nus, demonstram alguma tendência à solidez, são apenas os atos que quase podemos tomar nas mãos e os observar, como um pedaço de mineral mudo, como um cristal (Kertész, 1995, p. 59).

Uma língua que aja. O ato e a liquidação do ato pelo ato, para expressar a singularidade. Narrar não o irrepresentável, mas o não-deformável. Em suma, contar a história de B. Mas como contá-la? – pergunta Kertész em *Liquidação*: “Objetivamente? Dramaticamente? no estilo de uma declaração, por assim dizer?” No entanto, “observe o assunto que lhe forneço”: uma criança vem ao mundo em Auschwitz graças à ajuda mútua de pessoas boas. Todos os ingredientes da tragédia estão aí. Falta apenas o destino.

Liquidação (2004) é a narrativa da liquidação do heroísmo e da tragédia, pois a exceção, essa “consequência de uma pane da máquina de morte” (Kertész, 2004, p. 24, 32 e 34-38; 2009a, p. 21 e 72), os destruiu. Cada sobrevivente é testemunha de um vício de funcionamento particular, e cada um desses acidentes industriais tem um nome, o nome próprio de algo que, de repente, fugiu à mecânica. Portanto, é desnecessário tornar patético o acontecimento.

¹⁷ *L'Holocauste comme culture, op. cit.*, p. 224, e p. 217: “Se considerarmos a tonalidade, o tom único, como convenção, escreve ele, então a atonalidade declara que essa convenção não é mais válida”.



Na verdade, é o próprio princípio da identidade que vai pelos ares. Não sob os golpes das torturas. E não a identidade dos criminosos que foram enviados ao campo para uma atividade definida. Tampouco a identidade dos políticos que aí estão por ações ou opiniões subjetivamente reivindicadas e que, como em Buchenwald ou em Dachau, de longa data e pacientemente, assumiram as rédeas do campo. Mas aquela da quintessência dos detentos: o grupo dos inocentes. Através deles foram abolidos os direitos civis de toda a população, foi assassinada a pessoa jurídica, decapitada a pessoa moral (Arendt, 2002)¹⁸. A corrupção de todas as solidariedades humanas teve como fim a desintegração do caráter único da pessoa. Se a ideologia é literalmente o que o seu nome indica ou seja, a lógica de uma ideia, sua primeira função é, acima de tudo, emancipar-se da realidade em proveito de uma, realidade mais verdadeira graças à força impositiva de sua lógica: “você não pode conceber A sem B e C, e assim por diante, até o fim do alfabeto do assassinato”, escreve Hannah Arendt. Um alfabeto destinado a arruinar a singularidade esgotando os recursos do isolamento até o abandono do Eu por ele mesmo, quando se dissolvem o senso comum, a experiência de um dado sensível compartilhado, a legitimidade de uma forma de convicção.

A língua atonal de Kertész tenta capturar a lógica ideológica em sua própria armadilha, desmantelando-a, tornando-a “isso é óbvio”. Para tanto, ela descreve nos seus pormenores a “boa vontade” existente no campo, a expectativa estranha de que as coisas e os ritmos se estabeleçam, de que os dias comuns do cativo obedeçam a uma forma de previsão racional, seja esta a previsão do pior, de que o desvario seja aparente e as explicações virão (Kertész, 1998, 2009a, 2004)¹⁹. “O segredo da sobrevivência é a colaboração”, a colaboração mental graças à qual se tenta encontrar as aparências da lógica. E é justamente isto, “a expressão romanesca das explicações”, que Kertész tenta encontrar, criando o personagem de si mesmo como ficção. Kertész, Keserü, Köves, K finalmente, cujo dossiê ele constitui. Tantos nomes próprios para conseguir não mais se identificar consigo mesmo, para “desaparecer agradavelmente entre a ficção e os fatos ditos realidade” (2009a, p. 76)²⁰, para conseguir estar lá, “naturalmente”, lá onde não estava: lá onde as mãos faziam “simplesmente” os gestos, enquanto a fome e o afinamento não o fizessem conhecer os limites da ausência em seu corpo; lá onde, “bem tranquilo, bem sereno, sem curiosidade, paciente”, no charco onde o haviam colocado, ele não sentia nem frio nem dor. Simplesmente, não reconheceu aquela

¹⁸ H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 800 ; puis p. 825 e p. 834.

¹⁹ I. Kertész, *Être sans destin*, op. cit., p. 187; *Dossier K*, p. 69. A respeito do nome e da realidade de Keserü, ver *Liquidation*, p. 11.

²⁰ *Dossier K*, op. cit., p. 76. Para as citações seguintes: *Être sans destin*, op. cit., p.253-261.



voz, no entanto, antes tão familiar, a sua, quando, por obstinação, quis “tentar a sorte pela última vez”, desde que o fizesse “naturalmente”. Chamando apenas, deixando-se ser transportado na carroça, recriminando-se por não ter sido suficientemente precavido, uma vez que “não sabia como *se fazia* aqui em Buchenwald”, esperando somente que não fosse muito doloroso. Nada tão absurdo que não se pudesse viver naturalmente:

[...] apesar da reflexão, da razão, do discernimento, do bom senso, eu não podia ignorar a voz de uma espécie de desejo surdo, que se introduziu em mim, como se tivesse envergonhada por ser tão insensata e, no entanto, cada vez mais obstinada: eu queria viver mais um pouco nesse belo campo de concentração (Kertész, 1998, p. 253-261).

O que significaria assimilar a narrativa de Kertész (2010) a uma narração de autoficção senão ignorar que, através da multiplicidade dos nomes, é a singularidade do *Mensch* e não a interpretação ou a construção de sua história pessoal que está em jogo (2010, p. 165)²¹. Deve-se novamente aqui ler Kertész à luz das análises de Arendt. Segundo ela, a esfera privada, espaço do “dado” singular de cada um, está em constante tensão com a esfera pública “instituída” e baseada na lei da igualdade. “A lei da universal diferença” de toda existência enquanto única surge, pois, necessariamente, como um intruso no campo da construção política do princípio de justiça. Ora, somente essa construção política permite fundar um mundo comum, estabelecido sobre a legalidade de um status cívico, ou seja, o direito. É nesse mundo comum que, a despeito do ódio que possa tomá-lo como objeto, o indivíduo, em sua singularidade, encontra a base de sua existência ao mesmo tempo que a proteção.

Ora, no período entre as duas guerras, os apátridas descobriram que nenhuma autoridade governamental, nenhum Estado-Nação estava em condições de garanti-los e assimilá-los. Excluídos da cidadania e da “família das nações”, eles foram excluídos “do direito de ter direitos”, ou seja, *de fato* excluídos de toda a humanidade, *simplesmente identificados por suas qualidades singulares* (Arendt, 2002, p. 595-606)²². Foi assim que os “sem direitos” compreenderam que “a

²¹ Ver, por exemplo, A. Anargyros, “Construction dans l’analyse. Fiction et réalité de l’écriture”, *Revue française de psychanalyse*, LXXII, 2008/5, p. 1693-1698. Acerca desse ponto: *Journal de galère*, 2010 p. 165.

²² H. Arendt. (2002). *Les origines du totalitarisme*, op. cit., p. 595-606, principalmente p. 603. Acerca deste assunto, ver C. Enaudeau, “Réfugiés et apatrides: des droits en moins, des hommes en trop”, In: “Déplacements, déportations, exils”, *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, n°111, Paris: Kimé, a ser publicado em outubro de 2011.



abstrata nudez daquele que *não é nada além de um homem* constituía o pior dos perigos”. Privados de abrigo jurídico e cívico, eles aprenderam que se tornavam “seres humanos em geral”, em outras palavras, que eram reduzidos “à sua própria e absolutamente única individualidade” – a qual, “na ausência de um mundo comum onde possa expressar-se e no qual possa intervir, perde todo e qualquer significado”.

Assim, o homem nu é um homem a quem nada resta além de seu próprio nome.

Daí a multiplicação dos nomes próprios, Kertész, Keserü, Köves, em torno do nome próprio intransformável que é Auschwitz. No centro, a liquidação da epopeia, ou seja, o interdito da “bela morte”, do elogio de sua coragem e de seu sentido, de sua função na formação da cidade, de seu poder de criar um Nós reunido em torno dos heróis (Loraux, 1981)²³. No centro ainda, a “liquidação radical e necessária” da questão do pai e “a existência nua” (Kertész, 1995; 2004, p. 54-55; 2010, p. 167)²⁴. No centro, sobretudo, a constatação de que o “meio” deixou de ser o *méson* do círculo dos cidadãos reunidos. Tornou-se a sede de um jogo singular, “o pôquer concentracionário”, ao qual se dedicam alguns oponentes reunidos clandestinamente numa noite de São Silvestre: “É um jogo muito simples, com regras muito simples. Os jogadores sentam-se ao redor de uma mesa e cada um diz *onde esteve*. Apenas o nome do lugar”. O valor das fichas é definido com base nisso. Ser o ganhador do jogo dos nomes próprios para ganhar o quê? Pouco importa, uma vez que o sistema de “valor” dos pontos repousa na possibilidade de troca daquilo que não pode ser trocado. B., o outro de Keserü, o outro de Kertész, o homem do que poderia ter sido um belo nascimento trágico se o destino não tivesse faltado, sabe que tem de antemão o pôquer no bolso: o nome “imbatível”, Auschwitz. Ele vai embora, por medo de trapacear. Vai embora desse mundo petrificado.

Inventar nomes próprios na periferia daquele que não se inventa e, depois, inventar o tempo – o tempo da contabilização, “dia após dia, daquilo que morre em nós” (Kertész, 1998, p. 227)²⁵. Aqueles vinte minutos passados na rampa da estrada de ferro, onde tudo se desenrola muito rápido e de forma imperceptível; vinte minutos de desembarque de humanos, mulheres de belos rostos sorridentes, jovens com um olhar inteligente, “cheios de boas intenções e presteza para

²³ Remeto aos trabalhos de N. Loraux (1981), principalmente a *L’Invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la “cité classique”* (Civilisations et Sociétés), Payot, nouvelle éd. 1993.

²⁴ I. Kertész, toda a obra *Kaddish pour l’enfant qui ne naîtra pas; Journal de galère*, op. cit., p. 167; para a referência seguinte, *Liquidation*, p. 54-55.

²⁵ *Être sans destin*, p. 227. Ver também o “Discours de Stockholm”.



cooperar”; vinte minutos repetidos “do mesmo modo cada dia, cada semana, cada mês, durante longos anos”. O uso do tempo permite compreender “como se pode voltar contra o homem sua própria natureza humana”. É, portanto, na temporalidade que podem se fixar as raízes da narrativa. Não na temporalidade histórica do acontecimento. Não naquela dos pavores e das resistências. Mas na do tempo absolutamente próprio desse acontecimento, um tempo remetido à sua materialidade, duro como a pedra, duro como os atos nus que o marcam.

Essa temporalidade não é mais senão aquela da obstinação dentro do campo. Obstinação do pensamento, meios praticados por cada um para encontrar sua parte de “propriedade perpétua e inalienável”, obstinação que não imagina mais o tempo e sim o “móvel” (Kertész, 1998, p. 195, 214-215, 220, 223). Porque o trem ainda está em movimento, e seu avanço exige a colaboração da inteligência das coisas e daquilo que elas serão em seguida. Mas o “em seguida” não é um futuro. Ele mobiliza somente o estupor quando aparece o número de dois algarismos no braço do médico de Buchenwald: detentos viviam ali há quatro, seis, doze anos. Devem ter preenchido, portanto, todo esse tempo – e isso, numa contagem regressiva minuto a minuto.

De volta a Budapeste, Köves encontra um jornalista que logo imagina o campo de concentração como um inferno. O jovem sobrevivente lhe responde que não pode dizer nada a respeito da comparação, pois não conhece o inferno (Ibid.)²⁶. Em contrapartida, acrescenta ele, pode-se imaginar o campo como um lugar onde, sob certas condições, as pessoas se aborrecem. “Como explicas isso?” – pergunta o jornalista. “O tempo” – responde Köves. O tempo ajuda em tudo: a chegar numa bela estação, bem limpinha; a descobrir “tudo, aos poucos, cada coisa em seu tempo, etapa por etapa”, uma passa e já vem a seguinte. O tempo, ele serve para cumprir as novas exigências de cada nova etapa, e isso acontece na multiplicação dos minutos transcorridos, às vezes, durante doze anos. “Inimaginável” – responde o jornalista. E Köve diz para si mesmo que talvez por isso alguém prefira falar de inferno.

* * *

“É claro, naturalmente”, há o tempo do retorno. E, com ele, a coleção dos estereótipos: punir os culpados, abalar a opinião pública, o assunto no mundo inteiro, varrer a indiferença e a apatia, testemunhar a prova dolorosa, sua verdade. Os tempos foram difíceis para todos, em que cada um tentou sobreviver durante

²⁶ Ibid., p. 342-344.



as reviravoltas, as mudanças. Porém o relato das “peripécias” torna-se desvairado. Não se efetua no “*curso normal* dos minutos, das horas, dos dias, das semanas e dos meses”. Não, a estrela amarela *chegou*, o gueto *chegou*, a libertação *chegou* – sofre-se o turbilhão dos acontecimentos que já se atenuam, enquanto o olhar está voltado para o futuro. Incentiva-se o libertado a imaginar o futuro.

Mas o que é uma nova vida, se é impossível renascer, se o que aconteceu, aconteceu; se todo o mundo, durante esse tempo, “avançou passo a passo” – aqueles que estavam em Budapeste, e ele, no campo? Um tempo comum, mas reduzido ao seu “curso normal”, eis o que talvez reste a compartilhar na comunidade, desde que seus membros desejem realmente parar de falar de inferno e horrores. Porque estas palavras vazias não dizem como a fila avançava na rampa passo a passo, como a seleção evoluía de maneira pungente, ainda que passo a passo, pequenos ou largos (Kertész, 1998)²⁷. O tempo é humano porque “isso não só aconteceu”, porque fomos nós que avançamos passo a passo. Por certo, quando se olha para trás, tudo parece terminado, ou seja, definido e irrevogável. Pode-se então considerar que tudo isso “aconteceu” e, sendo assim, dar crédito ao tempo que passa. No entanto, tanto o passado como o futuro são pontos de vista “errôneos” aos quais falta o essencial: a duração dos vinte minutos fazia com que cada minuto tivesse de começar, durar e terminar antes que o outro começasse. Ora, “cada minuto poderia ter trazido algo novo. Na realidade, ele não o fazia, naturalmente”.

Se é *après coup* que conhecemos o que se apresenta como um destino, a marcha lenta, no tempo fragmentado por seus próprios minutos, aniquilou o destino. Por exemplo, se “judeu” não significava nada inicialmente, foram os próprios passos que lhe conferiram um sentido. Mas qual sentido? O destino vivido foi um “destino dado” e não o de cada um, mesmo que o tenha vivido até o fim. Mais do que isso, é um destino do qual a culpa se extinguiu, revogada pela seleção dos inocentes, isentando-os, aos olhos da história, de todo crime e de toda responsabilidade. Privando-os assim de qualquer inserção no desenrolar da narrativa. Todos os sobreviventes insistiram no caráter acidental de sua sobrevivência. Todos disseram que não passavam de um sinal de falha da máquina, de um erro. A questão do destino surge, portanto, somente quando é preciso “continuar a viver”, na irresponsabilidade desse acidente. Revela-se então a impossibilidade de ser apenas um inocente, de não ter nada a ver com isso, de ter “sido somente honesto em [seu] destino dado”. Não somente o acaso do retorno corresponde à medida da inaniidade de todo discurso que dramatiza o assassinato e a culpa, mas o ódio, aquele que talvez se tente substituir pela linguagem

²⁷ *Être sans destin*, op. cit., p. 354-357.



“grandiloquente” do horror e do sofrimento, não dirá a perda irreversível da singularidade e do mundo comum. Porque, nesse caso, o ódio tem sua “utilidade”. A liquidação da tragédia, da qual participa essa “utilidade”, diz a impotência para converter o ódio em um pensamento sobre si mesmo cumprindo seu próprio destino.

Aliás, o que é um destino? Se existe, então ele lhe é concedido, e a liberdade não existe. E se a liberdade existe, então o destino não existe, uma vez que nós mesmos somos o destino. No entanto, dizer que o assassinato em massa atingiu inocentes consiste em desprover definitivamente o sobrevivente. Nem vencedor, nem vencido, nem causa, nem consequência, ele é relegado ao impasse em que, mesmo tendo falhado, não cometeu erro. Assim, não pode senão “adaptar-se”. O conformismo, a adesão ao *Nós consensual edificado sobre as ruínas do Nós místico* concederá certamente uma vida honorável, “em harmonia com a realidade” (Kertész, 2010, p. 17). Todavia, se a realidade não é nada além de nós mesmos e se os fatos não passam de absurdos da vida, o próprio conformista se tornará, inevitavelmente, um fato, um absurdo (Kertész, 2001; 2003)²⁸.

“O que pode a arte, uma vez que o tipo de homem que ela nunca deixou de representar (o homem trágico) não existe mais?” (Kertész, 2010, p. 11). Ela pode expressar esse novo tempo que rompeu com a autobiografia, que recusou o “lugar” do espetáculo trágico, que traz em seu próprio seio a dilapidação do círculo dos irmãos. Essa narrativa não faz nenhuma concessão à nostalgia, não se apóia em nenhum arrependimento, não invoca nenhuma “sombra” do ato. Ela quer apenas a atonalidade da discórdia, onde reina de modo tão liberal a ilusão consensual. Ela quer somente “alcançar as profundezas dos personagens e dos conceitos com os meios da superfície” (Ibid., p. 25) Porque é à superfície que voltam as discrepâncias da diferença e que a psique encontra a primeira trama de um desaparego. Para Kertész, as discrepâncias são aquelas da própria escrita: o “não” de *Kaddish para uma criança que não vai nascer*; o “não” oposto ao sonho alemão de uma ficção portadora da reconciliação entre a singularidade dos destinos e o estofo comum da cultura; o “não” que recusa as virtudes redentoras do amor,

²⁸ O fato de a simples referência à autobiografia goethiana – à injunção pindárica “sê o que és”, que determina o projeto de *Poesia e Verdade* – ser o diário do carrasco Berg expressa a dimensão do sarcasmo. Porque a destruição da tradição atinge aí seu ápice: é posta, de repente, a serviço da libertação do peso de toda singularidade, “o ato quimicamente puro” que conduz ao massacre que nem mesmo decorre do caráter da pessoa, de suas inclinações, de sua natureza, e, sim, unicamente da situação que se impõe. Sobre este assunto, ver “Moi, le bourreau [...]”, In: *Le Refus, Actes Sud*, 2001, p. 286 e seguintes. Ver também a crítica irreverente de Goethe em *Le chercheur de traces, Actes Sud*, Paris, 2003.



ainda que seja o amor pela escrita. Os amores, os amantes nada podem fazer contra a extenuação do tempo (Kertész, 2004)²⁹.

Deve-se então entender em *Liquidação* que *a coisa sexual é*, dentre os raros desvios ainda disponíveis, capaz de reintroduzir divisão e ruptura? Que a liquidação da tragédia significa, sem dúvida, a falência do heroísmo, mas que, no mesmo movimento, o envelope da narrativa comunitária se inverte porque se infiltra a parte viva do desligamento, aquela dos instantes desordenados, insensatos, sem seguimento, do encontro de dois seres?

Nesse sentido, a multiplicação dos nomes próprios é um “meio de superfície” que desmonta o nome único do herói. E o tempo é o mesmo meio de superfície que rejeita de outro modo a forma de totalização da qual qualquer narrativa pode se tornar refém. Tempo fragmentado, tempo do surgimento ínfimo do escândalo, tempo que se tornou estranho a si mesmo. Tempo que a apologia freudiana da neurose louvava. Resistindo à autoficção e à sua suspeita inclinação narcísica, *Liquidação* explora esse tempo em sua versão atonal: o minimalismo. □

Abstract

The extermination and the liquidation of tragedy. In reference to Kertész and to *atonal* language

Starting from the invention of the heroic narrative – such as it is conceived by Freud in Group psychology and the analysis of me – and passing by the tragedy function in the constitution of the political space – such as Jean-Pierre Vermant elaborates it – Laurence Khan tries to address what she thinks it could be one of the issues of the work of Imre Kertész, equally relying on Hannah Arendt’s texts. Refusing any commiseration to extermination and its irrepresentable character, Kertész tries to find a language to give meaning to the liquidation of tragedy and to make a question: what is to be innocent?

Keywords: Originary family. Democracy. Covenant of brothers. Originary murder. Group psychology. Ideal of me. Lack. Consensus. Auschwitz. Destiny. Conformity.

²⁹ Kertész evoca também o “cômico” do que é o sobrevivente, quando cada um “não vê mais do que soluções no lugar das vidas”: *Liquidation*, *op. cit.*, p. 24 et 17.



Resumen

El exterminio y la liquidación de la tragedia. Acerca de Kertész y de la lengua atonal

Partiendo de la invención de la narrativa heroica – tal como la concibe Freud en *Psicología de grupo y el análisis del yo* – y pasando por la función de la tragedia en la constitución del espacio político – tal como la elabora Jean-Pierre Vernant – , Laurence Kahn trata de enfocar aquello que le parece ser una de las problemáticas de la obra de Imre Kertész, apoyándose igualmente en los textos de Hannah Arendt. Rechazando cualquier conmiseración para con el exterminio y su carácter irrepresentable, Kertész busca encontrar una lengua para significar la liquidación de la tragedia y hacer una pregunta: ¿qué es ser inocente?

Palabras llave: Familia original. Democracia. Pacto de los hermanos. Asesinato original. Psicología de grupo. Ideal del yo. Falta. Consenso. Auschwitz. Destino. Conformismo.

Referências

- ANARGYROS, A. Construction dans l'analyse. Fiction et réalité de l'écriture. *Revue française de psychanalyse*, v. 72, n. 5, 2008.
- ARENDRT, H. *Les origines du totalitarisme*. Paris: Quarto Gallimard, 2002.
- ARISTOTE. (1253). *Politique*. Livro I, p. 1-15.
- CELAN, P. (1970). *Entretien dans la montagne*. Paris: Fata Morgana, 1996.
- _____. (1987). *Discours de Brême*. Paris: Unes.
- ENAUDEAU, C. (2011). Réfugiés et apatrides: des droits en moins, des hommes en trop. [*Revue*] *Déplacements, déportations, exils*. Témoigner. Entre histoire et mémoire, n. 110, Paris: Kimé.
- FREUD, S. (1921). Psychologie des masses et analyse du moi. In: *Oeuvres Complètes*, v. 16. Paris: PUF.
- _____. (1929-1930). Le malaise dans la culture. In: *Oeuvres Complètes*, v. 18. Paris: PUF.
- _____. (1932-1933). Nouvelle suite des leçons d'introduction à la Psychanalyse. In: *Oeuvres Complètes*, v. 19. Paris: PUF.
- GRUBRICH-SIMITIS, I. (1993). Verliebtsein ist die normalpsychose. In: *Zurück zur Freud texten, StumeDokumentesprechenmachen*. Francfort: Fischer Verlag.
- HÉSIODE. *Les travaux et les jours*, v. 25-26.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph.; NANCY, J.-L. (1991). *Le mythe nazi*. éditions de l'aube.
- MANN, T. (1935 [1936]). *Achtung, Europa!* [Atenção, Europa!]. Ostmärk. Zeitungsverl.-Ges, 1936.
- KERTÉSZ, I. (1995). *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*. Paris: Actes Sud.
- _____. (1998). *Être sans destin*. Paris: Actes Sud.
- _____. (2001). *Les refus*. Paris: Actes Sud.



O extermínio e a liquidação da tragédia. A respeito de Kertész e da língua *atonal*

_____. (2003). *Le chercheur de traces*. Paris: Actes Sud.

_____. (2004). *Liquidation*. Paris: Actes Sud.

_____. (2009a). *Dossier K*. Paris: Actes Sud.

_____. (2009b). *L'Holocauste comme culture*. Paris: Actes Sud.

_____. (2010). *Journal de galère*. Paris: Actes Sud.

LORAU, N. (1981). *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"* (*Civilisations et Sociétés*). Paris: Payot, 1993.

VERNANT, J.-P. (1962). *Les origines de la pensée grecque*. Paris, PUF.

_____. (1972). Le moment historique de la tragédie en Grèce. In: VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Maspero.

_____. (1986). Le sujet tragique: historicité et transhistoricité. In: VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. T. 2, Paris: Maspero.

Recebido em 14/07/2011

Aceito em 26/10/2011

Tradução de **Vanise Dresch**

Revisão técnica de **Suzana Deppermann Fortes ; Luciane Falcão**

Laurence Kahn

68/70 Boulevard Richard Lenoir,

75011 Paris, France

e-mail: laurence.kahn@wanadoo.fr

© Laurence Kahn

Versão em Português Revista de Psicanálise – SPPA