



Hatalom és tér kapcsolatának történetében az utóbbi fél évszázadban új fejezet kezdődött. E térbeli átrendeződés legfontosabb jellemzője a nemzetállami rend szerepének és befolyásának átalakulása. A politika szférája részben elszakad ettől a rendtől, és átível állami-nemzeti határokon. Transznacionális jellege különösen szembeűnő a múlt átadásának monopóliumáért folytatott, egyre intenzívebb küzdelmek esetében. Új szociológiai realitás van kialakulóban, amely felfogható a politika szereplőinek és határainak átalakulásaként. A kötetbe válogatott, a társadalom- és humántudományok elismert szerzői által jegyzett tanulmányok az átalakuló politikai tér problémáját a holokauszt emlékeztörténetén keresztül vetik fel. Univerzális vagy globális a holokauszt? Milyen normatív rendet alapoz meg? Miképpen játszik szerepet az anyagi és szimbolikus erőforrások elosztásáért folytatott küzdelemben? Milyen hatással van a nemzetközi jogra? Ilyen és hasonló kérdésekre keresik a választ a különböző tudományterületek megközelítéseit és eszközeit képviselő tanulmányok.





Transznacionális politika és a holokauszt emlékezettörténete

szerkesztette: Szász Anna Lujza és Zombory Máté

Budapest, 2014.



A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap és az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézete támogatta.

© Befejezetlen Múlt Alapítvány, 2014

© Szerkesztők és fordítók, 2014

A fordításokat szakmailag ellenőrizte Kékesi Zoltán és Oláh Gábor.

ISBN 978-963-12-0251-9

Kiadja a Befejezetlen Múlt Alapítvány

Felelős kiadó: a Befejezetlen Múlt Alapítvány képviselője

Borítóterv és layout: Flohr Zsuzsi

<http://www.zsuzsiflohr.com/>

Nyomdai előkészítés Szirtes Krisztián munkája.

Nyomta és kötötte: GMN-Color Digitál Kft.; képviselő: Schönviszky Miklós

www.befejezetlen.hu

Tartalomjegyzék

Zombory Máté: Tér-idő történelem. Holokauszt-emlékezet és transznacionális politika	6
I. Transznacionális emlékezet	23
Henry Rousso: Hogyan válik globálissá az emlékezet?	24
Andreas Huyssen: Jelenlévő múltak. Média, politika, amnézia	34
Pierre Nora: A politikától veszélyeztetett történelem	51
II. Holokauszt-emlékezet és a transznacionális tér	65
Jeffrey C. Alexander: Holokauszt és trauma: Morális univerzalizmus Nyugaton	66
Daniel Levy, Natan Sznajder: Határtalan emlékezés. A holokauszt és a kozmopolita emlékezet kialakulása	148
Aleida Assmann: A holokauszt – globális emlékezet? Egy új emlékezetközösség kiterjedtsége és korlátai	167
Marianne Hirsch: Túlélő képek. Holokausztfotók és az utóemlékezet munkája	185
James E. Young: Az emlékhely-építészeti kísérlet remeke. Daniel Libeskind Zsidó Múzeuma Berlinben	214
III. Kritikák és kérdőjelek	235
Michael Rothberg: Gázától Varsóig. A többirányú emlékezet feltérképezése	236
David Cesarani: A „hallgatás mítoszának” megkérdőjelezése. Háború utáni reakciók az európai zsidóság pusztulására	261
Regine Robin-Maire: Az emlékezet szétágazásai	288

Az emlékezetkutatás a társadalom- és humántudományok viszonylag fiatal áramlatának tekinthető, amelynek kialakulása és növekvő népszerűsége¹ elválaszthatatlan attól a történeti folyamattól, amely során a múlt politikai jelentősége, a múlttal fenntartott társadalmi viszony és a múlt átadásának technológiája gyökeres változásokon esett keresztül a második világháborút követő évtizedekben. A múlt akkor válik társadalmi problémává, amikor a felette (is) ellenőrzést gyakorló nemzetállami intézményrendszer monopóliuma megszűnik a nyugati és nem-nyugati népesség felett, elsősorban a modernizációs és dekolonizációs folyamat következményeként. Nem csupán technológiai fejlődésről van szó, amely a korábbiakhoz képest megsokszorozott módon képes a múlt nyomait rögzíteni, hanem olyan uralmi átrendeződésről, amely során a múlt és annak átadása egyre intenzívebb társadalmi küzdelmek tárgyává válik. Az emlékezet fogalma, melyet a társadalomkutatás kezdetben előszeretettel határozott meg a történelemével szemben, a múlt ezen minőségét volt hivatva kifejezni: míg az emlékezet változó, plurális, szubjektív és politikai, addig a történelem állandó, szinguláris, objektív-tudományos és kritikai. Mintha a múlt történet-tudományi átadása, amely az emlékezéshez hasonlóan konstrukciót feltételez, nélkülöznie volna a politikai jelentőséget. Ma már elterjedt a történelempolitika vagy a köztörténelem fogalma is,² ami arra utal, hogy nem csak az emlékezet, hanem a történelem is politikai küzdelmek tétjévé vált. Összetett történeti folyamatról van szó, amely együtt jár a múlthoz fűző kulcsfogalmaink megváltozásával, melyek közül talán a politikáé a legfontosabb. Korábban a fogalom – a weberi hagyománynak megfelelően – az államhatalom megszerzéséért, illetve megtartásáért folytatott társadalmi küzdelmeket jelentette, amelynek kitüntetett szereplői a pártszervezetek és az állami intézményrendszer. Az identitás-, emlékezet- vagy történelempolitika újabban bevezetett fogalmi mind azt a változást igyekeznek jól-rosszul megragadni, hogy a hatalmi küzdelmek arénája nem korlátozódik az államra, amely kihívókkal szembeül, azaz új politikai szereplők, egyének, csoportok, szervezetek kapnak teret a porondon. A szóban forgó történeti változás tehát felfogható a tér hatalmi átalakulásaként.

Az emlékezetkutatást tekintve ez az átalakulás úgy határozható meg, hogy a múlt átadásának monopóliumáért folytatott küzdelmek részben nemzetek felettivé válnak, vagy pontosabban államok felettivé. Egy olyan új szociológiai realitás van kialakulóban, amelyet a társadalom- és humántudományos diszciplínák, melyek maguk is a nemzetállami konténerben intézményesültek

1 A kutatásterület emblematikus nemzetközi folyóiratai közül a *History & Memory* 1989-ben, a *Memory Studies* pedig 2008-ban indult.

2 Vö. Gyáni Gábor, „Nemzet, kollektív emlékezet és public history,” *Történelmi Szemle* LIV (2012) 3:357-375.

az elmúlt egy-két évszázad során,³ csak nehézkesen képesek analitikailag befogni. Persze ehhez a szóban forgó tér rendkívüli komplexitása, empirikus sokfélesége is nagyban hozzájárul. További probléma, hogy az államokat közrefogó emlékezetpolitikai tér diszciplináris perspektívából (beleértve a sokat magasztalt multidiszciplinaritást is)⁴ csak töredékesen megközelíthető, és ezáltal az így megalapozott beavatkozások is korlátozottak maradnak. A kizárólag történettudományi, szociológiai, politikatudományi vagy jogtudományi megközelítések e társadalmi valóságnak mindig csak valamely egyetlen jellemző dimenzióját ragadják meg. Latour nyomán⁵ azt lehetne mondani, hogy a diszciplínák gyakorlatai hibriddé alakítják a szóban forgó jelenséget.

A nemzeti emlékezet kérdésének tudományos népszerűsége a nyolcvanas évektől Nyugaton, majd pedig Kelet-Európában maga is e történeti változásra adott reakcióként értelmezhető. Ennek kutatása feltételezi, hogy a múlt nemzeti változata nem csak hogy lehetséges, de kitüntetett szereppel bír, és tudományos eszközökkel igazolható, illetve újra elsajátítható. Nem véletlen, hogy az éppen ezt a célt kitűző francia vállalkozás, a *Les lieux de mémoire*⁶ olyan népszerűségnek örvend a múltat 1989 után újranevezetéstől kelet-európai országokban. Persze a „nemzetek feletti” perspektíva népszerűvé válásához az európai politikai intézményesülés is hozzájárult a kontinensen, azonban az elsősorban az „európai identitással” foglalkozó nemzetközi kutatások mintha kevésbé járultak volna hozzá az új emlékezetpolitikai tér vizsgálatát lehetővé tevő tudományos eszköztár kialakításához.

Úgy tűnik, hogy az eddig csak homályosan történeti átalakulásként emlegetett folyamatban két szál fonódik össze. Az egyik a modernizáció, értve ez alatt mindazt a szerteágazó problematikát, amelyet a késő-, poszt- vagy hipermodernitás⁷ címszavak alatt tárgyaltak az utóbbi évtizedekben. Esetünkben leginkább az idő és a tér tapasztalatának, illetve társadalmi szerveződésének átalakulásáról van szó. A mai kort a jelenközpontúság és a múlt teljes körű megőrzésének kényszere jellemzi. A megőrzés foucault-i értelemben vett technológiái⁸ rendkívüli mértékben szétszóródtak,

3 Ld. Némedi Dénes, „Bevezetés. A szociológia problémája – ma,” in *Modern szociológiai paradigmák*, szerk. Némedi Dénes (Budapest: Napvilág, 2008), 15–69.

4 Vö. Wallerstein unidiszciplináris-fogalmával: Immanuel Wallerstein, *Bevezetés a világrendszer-elméletbe* (Budapest: L'Harmattan, 2010).

5 Bruno Latour, *Sobasem voltunk modernek* (Budapest: Osiris, 1999).

6 Az 1984 és 1992 közötti, Pierre Nora vezette és kizárólag Franciaországgal és a francia nemzeti identitással foglalkozó emlékezet- és történettudományi vállalkozásban több mint 130 történész vett részt. Magyarul ld. Pierre Nora, *Emlékezet és történelem között* (Budapest: Napvilág, 2010).

7 Lásd elsősorban Marc Augé, *Nem-helyek. Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába* (Budapest: Műcsarnok Nonprofit Kft, 2012), Zygmunt Baumann, *Globalizáció. A társadalmi következmények* (Kaposvár: Szukits, 2002), Zygmunt Baumann, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity, 2000), Ulrich Beck, *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba* (Budapest: Századvég, 2003), Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (Stanford: Stanford University Press, 1994), David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge, Oxford: Blackwell, 1990).

8 Ld. pl. Michel Foucault, *Felügyelet és büntetés. A börtön története* (Budapest: Gondolat, 1990).

„demokratizálódtak”, ami tulajdonképpen a feltételét képezi az intézményesülés bármely fokán véghezvitt múltpolitikai fellépéseknek. Ami a teret illeti, a társadalmi kapcsolatok és jelentések, általában véve a „társadalom” és a „kultúra” elszakadása a területtől azzal a következménnyel jár, hogy megnövekszik a jelentősége a hely kialakításának és fenntartásának, pontosabban azon gyakorlatoknak, amelyek a lokális és a globális közötti folyamatos közvetítést végzik. Vagyis nem az a kérdés, hogy ugyanarra emlékezünk-e a világ minden pontján, hanem az, hogy a múlt reprezentációjának eljárásai és módjai, melyek globálisan rendkívüli hasonlóságokat mutatnak, milyen változásokon esnek át, amikor használatba kerülnek.

A másik szál a múlt politikai szerepének átalakulásában a holokausz emlékezetének a jelentősen növekedése. Rendkívül gyors és látványos átalakulási folyamatról van szó, amely a hetvenes évek körül vette kezdetét, és egyszerűen fogalmazva abban ragadható meg, hogy a világ olyan részein is „emlékeznek” a holokauszra, ahol nem történt meg, és olyanok is, akik személyesen vagy családtörténetileg nem érintettek általa. A washingtoni Holokausz Emlékmúzeumot vagy a jeruzsálemi Jad Vasemet évente milliónál többen látogatják, a témával foglalkozó mozgóképi alkotások immár önálló zsanert képeznek a populáris filmiparban. A holokausz-emlékezet politikai jelentőségének megnövekedését jól mutatja, hogy az elmúlt években az Európai Unió oktatás- és identitáspolitikájának egyik központi elemévé vált. A holokausz-kutatás szintén rendkívüli expanzió esik át, a tudományterületnek önálló folyóiratai vannak,⁹ holokausz-központok találhatók Afrikában és Ázsiában is, 2013-ban például megrendezték az első nemzetközi holokausz-konferenciát Kínában.

Hogyan ragadható meg ez a rendkívül összetett átalakulási folyamat, melyben az említett két trend ráadásul még kölcsönhatásba is kerül? Jelen kötet arra vállalkozik, hogy e kérdés részleges megválaszolásához nyújtson szempontokat, fogalmi eszközöket a magyar olvasó számára. Azért részleges e válaszkísérlet, mert elsősorban a holokausz emlékezetének szerepével foglalkozik a múlt politikai jelentőségének átalakulásában – jóllehet figyelembe veszi a modernizációs folyamat kontextusát, annak elemzésére nem vállalkozik. Minden bizonnyal nem elhanyagolható tényező, hogy a holokausz történeti eseménye maga is átívelt nemzeti-állami határokon, nem tekinthető nemzeti eseménynak. Azonban a holokauszra történő emlékezés formái, gyakorlatai, normái maguk is gyökeres átalakuláson estek keresztül. A kötet központi kérdése, hogy ez az átalakulás milyen szerepet játszik a transznacionális (emlékezet)politikai tér kialakulásában és működésében. A „transznacionális” fogalma annyiban problematikus, hogy a nemzeti határokra helyezi a hangsúlyt, illetve azt a benyomást kelti, mintha a nemzet lenne az alanya azok fenntartásának. A pontos fogalmi megjelölés tehát az lenne, hogy jelen kötet a nemzeteken és államokon átívelő, akár azokat figyelmen kívül hagyó politikai tér problémáját veti fel, amelyre a holokausz

9 A *Holocaust and Genocide Studies* 1986 óta, a *Holocaust Studies. A Journal of Culture and History* 1997 óta jelenik meg.

emlékezettörténetén keresztül igyekszik magyarázatot adni. Egy térbeli átalakulásra történeti (szociológiai) magyarázatot keresünk.

A transznacionális emlékezet fogalma tehát egyszerűen arra utal, hogy a múlt értelmezése, megőrzése és átadása feletti társadalmi küzdelmek tere túllép a nemzeti és állami határokon. Mindez azért is lényegbevágó, mert a helyi gyakorlatokat is ebben a térben végzik, azaz meghatározó szerepe nem merül ki abban, hogy a világ egyre több részén egyre többen foglalkoznak valamilyen értelemben a holokauszttal. Sokkal többről van szó. Nevezetesen arról, hogy a helyi-nemzeti politikai gyakorlatok nem értelmezhetők anélkül, hogy e transznacionális teret figyelembe ne vennénk. A kérdés nem csak az, hogy hogyan tesz szert transznacionális jelentőségre a holokausz. Hogyan szolgálhat mintául muzeális reprezentációja egyéb történeti korszakok megjelenítésekor? Milyen szereppel bír az európai államszocialista múlt reprezentációjának intézményesülésében? Hogyan határozza meg a nemzetközi és a nemzeti jogalkotást és joggyakorlatot? Milyen normatív kényszerekkel befolyásolja a transznacionális társadalmi tér szereplőit?

Ilyen és hasonló kérdések megválaszolásához nyújtanak anyagot a kötetbe szerkesztett írások. A válogatás kettős célkitűzésnek kíván megfelelni. Egyrészt a tudományos kutatás és a felsőoktatás területén meg kívánja ismertetni az emlékezetkutatás egyik jelentős áramlatát azáltal, hogy elérhetővé teszi emblemikus szereplőinek immár klasszikussá vált munkáit. Másrészt pedig elősegíteni a múlt társadalmi, politikai, kulturális jelentőségének kérdésfelvetését, illetve a válaszkérését a transznacionalitás problematikájának figyelembe vételével. A bemutatni kívánt kutatásterület és kulturális áramlat jellemezőinek megfelelően jelen kötet a lehetőségek szerint nem-diszciplináris és nemzetközi. A szerzők között szerepel történész, szociológus, irodalomtörténész, irodalomkritikus, kultúrákutató elsősorban francia, német, angol és amerikai területről. A kötetben közzétett tanulmányok egy viszonylag jól azonosítható nyugati diskurzus részét képezik, még ha e diskurzus egyes hangjai univerzálisnak tekintik is a holokausz emlékezetének jelentőségét.

A hetvenes évektől napjainkig

A kötet első részében közölt tanulmányok arra keresik a választ, hogy miképpen ragadható meg az emlékezet nemzeti és állami határokon átívelő jellege. A dolgok jelen állása szerint nincs átfogó elméleti magyarázat erre az átalakulásra. Az itt olvasható három tanulmány is különböző perspektívából kísérel meg magyarázatot adni. Ami közös e vállalkozásokban, hogy az emlékezet térbeli-történeti átalakulásával foglalkoznak, azaz látják és láttatják a problémát – amit nem kizárólag a holokauszttal hoznak összefüggésbe. Henry Rousso azt a kérdést teszi fel, hogy milyen térbeli következményekkel jár az időtapasztalatban és az idő társadalmi szerveződésében a közelmúlt során végbement változás, amelyet a „történetiség rendjének”¹⁰ átalakulásaként ragad

10 François Hartog, *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat* (Budapest: L'Harmattan, 2006).



meg. Rousso elméleti válasza, hogy a transznacionális emlékezetpolitikai teret nyilvánosságként határozza meg, amelyet azon közös modalitások meghatározásával igyekszik jellemezni, amelyek történeti értelemben újak, és ehhez a társadalmi térhez köthetők. Az egyik újdonság a transznacionális nyilvános tér politikai jellegével kapcsolatos. E nyilvánosság aligha értelmezhető az állam és társadalom között intézményesült nyilvánosság habermasi koncepciójával.¹¹ Szélsőséges hatalmi egyenlőtlenség és átláthatatlanság jellemzi. Résztvevői rendkívül változatosak, és eltérő intézményes erőforrásokkal rendelkeznek. Az állam csak egyik, bár meghatározó szereplője e térnek, amelyben olyan egyének, csoportok, szervezetek is fellépnek, amelyek nem csak a nemzeti történetírást vonják kritika alá, de gyakran magát a tudományos történetírást is megkérdőjelezzik. Egy másik jellemző az áldozati (ön)reprezentáció, amely – jegyzi meg kritikusán Rousso – gonosztettek egymásutánjára szűkíti a történelmet, és elkövetőre, áldozatra a történelmi szereplőket. Végül a neves francia történész azzal az új cselekvésformával jellemzi a nemzeteken átívelő nyilvánosságot, amely múltban elkövetett bűnök tudatosítását, az áldozatok elismertetését és a jóvátételt célozza. E fellépések a világ „közvéleményét” célozzák, és a múltat az igazságszolgáltatás terepévé teszik.

Persze a nyilvánosság kérdése elválaszthatatlan a globális média problémájától. Ha elfogadjuk, hogy a média nem transzparens, az „üzenetet” egyszerűen csak továbbító eszköz, hanem önálló, sajátos szabályszerűségekkal rendelkező tér, óhatatlanul felmerül a múlt reprezentációjában játszott szerepének kérdése. Andreas Huyssen számára a média problémája a múlt mai, kitüntetett jelentőségéhez fűződő kapcsolata miatt érdekes. A szerző Roussohoz hasonlóan az 1970-es évekre datálja a tér és az idő társadalmi szerveződésében végbement strukturális átalakulást, és amit úgy fogalmaz meg, hogy az elsődleges társadalmi igyekezet többé nem a jövő, hanem a múlt biztosítását szolgálja. Ez a megfogalmazás, bár talán annak tűnik, nem ellentmondásos: Huyssen meggyőzően bizonyítja, mennyiben illuzórikus a múlt bizonyossága. Az örök megőrzés ígérete, amelyet az a vágy hajt, hogy állandó fogódzókra leljünk a változó tér- és időkoordináták közepette, hamisnak bizonyul, mivel a megőrzés technológiája maga is ki van téve a modernizációnak, illetve az emlékezet nyilvánvalóan alkalmatlan az „örök megőrzésre”, hiszen a változó jelenhez kell alkalmazkodnia. A muzealizáció, mint a tökéletes, hiánytalan emlékezés kudarcos kompenzációs stratégiának bizonyul, amit jól mutat, hogy napjainkban egyszerre figyelhető meg az emlékezet túlbujánzása és a felejtéstől való pánikszerű félelem. A mediatisált emlékezet-turbulencia mögött Huyssen szerint tehát az időtapasztalat strukturális változása áll. Nem kevésbé tanulságos, amit a média szerepéről ír. A globális média, hangsúlyozza, elválaszthatatlan a kapitalizmustól és a kultúriparától,¹² amely

11 Jürgen Habermas, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* (Budapest: Gondolat, 1971).

12 A kultúriparról ld. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *A felvilágosodás dialektikája* (Budapest: Gondolat – Atlantisz, 1990).

árúként és látványosságként közvetíti az emlékezetet. Az emlékezet kommodifikációjának kérdése élesen merült fel a holokauszt popkulturális termékei körüli vitákban. Banalizálja-e, sőt, relativizálja-e a holokausztot a *Schindler listája*? Huyssen nem elégszik meg az adorno kritikával, amely szerint az árúforma és a fogyasztás felejtés lenne, hiszen a traumát éppúgy piacositják, mint a szórakozást. Ehelyett a reprezentáció stratégiai problémájaként tekint az emlékezet-árura, és felhívja a figyelmet, hogy fogyasztását adott kontextusában, esetenként kell megítélni.

Már szó esett róla, hogy társadalmi beágyazottsága révén az emlékezetkutatás sem képes mindig ellenállni a múlt általi kompenzáció kísértésének. Pierre Nora munkássága kikerülhetetlen ebben a tekintetben, és elsősorban nem az „emlékezethely” fogalmának és kutatási programjának példátlan sikere miatt, hanem amiatt, ahogyan a francia történész fokozatosan eltávolodik saját korábbi stratégiájától. Már a *Les lieux de mémoire* záró tanulmánya¹³ kritikus hangokat ütött meg az emlékezet megmentésének programjával kapcsolatban, az itt közölt írásban, amely egy 2011-es előadáson alapul, Nora lényegében elhagyja az emlékezet fogalmát, és a politikával helyettesíti. Bár írása ennek megfelelően elsősorban a történetírás és a politika kapcsolatával foglalkozik, mégis túllépi a szakma határait, lévén éppen e határok leomlását elemzi. Nora hangsúlyozza, hogy a történetírás mindig politikai tevékenység volt, a három évtizede végbement szerkezeti változás tehát nem értelmezhető az objektív történettudomány „átpolitizáltságaként”. Történelem és politika új viszonyáról van szó. Nora abban ragadja meg a változást, hogy az érdeklődés előterébe a közelmúlt történelme került, a történelemtudomány többé nem választja el a múlt távolsága a jelen küzdelmeitől. Szerepe gyökeresen megváltozik, az általa előállított tudás pedig ideológiaként lepleződik le. A múlt közvetítésében olyan konkurensokkal kénytelen számolni, akik nem tudományos módszerekre, hanem a megélés hitelességére hivatkozva lépnek fel saját múltjuk történezeiként. Vajon hogyan kell viszonyulnia a történésznek a történelem letéteményeseként fellépő szemtanúhoz és áldozathoz? A történésznek a kutatási tárgyával való kapcsolata is gyökeresen megváltozik. A szemtanúság és a történeti igazság összekapcsolódása minden bizonnyal közrejátszik abban, hogy a szakma művelői késztetés éreznek arra, hogy tudományos munkáikban tisztázzák személyes viszonyukat a témához. Ezzel a szakmai elkötelezettség is változáson esik keresztül. A történész előtt álló kihívás, hogy képes-e az önnön (történeti) helyzetére irányuló reflexiót munkája részévé tenni. Nora felhívja a figyelmet, hogy a nemzeti történelem státusa is megváltozik, hiszen a pozitivisták történetírásában egyedülálló, ám időleges módon kapcsolódott össze történetírás és politika, tudomány és nemzet. A nemzeti történetírás problémáját tovább bonyolítja a Franciaországban különösen jelentős dekolonizációs vita. Nora úgy látja, hogy a 2000-es évek elején kitört,

13 Pierre Nora, „L'ère de la commémoration,” in *Les lieux de mémoire*. Tome III. *Les France* ed. Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1992), 975–1012.





gyarmati múlttal kapcsolatos emlékezeti robbanás abba a sorba illeszkedik, amelynek első rengései a holokauszttal voltak kapcsolatosak. A dekolonizáció kihívása világméretű, hiszen többek között végzetes csapást mér a Nyugat=Európa=Történelem egyenletre, sőt, magának a Történelemnek a fogalmát is problematikusá teszi. Nora végül arra a következtetésre jut, hogy a múlt közüggé válásával az alapvető kérdés a történelem helye a politikai közösségben. Tágabb értelemben a múlt helyéről van szó, tehetjük hozzá, hiszen a múlt soha nem adott, hanem közvetített, azaz mindig történet-írás.

Az egyetemestől a kísértetiesig

A kötet második része olyan tanulmányokat tartalmaz, amelyek a transznacionális emlékezeti tér átalakulását kifejezetten a holokauszt emlékezetének történetével hozzák összefüggésbe. Nem arra keresik tehát a választ, hogy hogyan történt a holokausztnak nevezett történeti esemény, hanem azt a folyamatot veszik szemügyre, ahogy a nyugati társadalmak a háború óta ehhez az eseményhez változó módon viszonyultak. E viszony története önmagában is tanulságos, hiszen felhívja a figyelmet az adott jelenben fennálló normatív emlékezeti rend történetileg kialakult, és ezért viszonylagos jellegére. Az elsősorban Jeffrey Alexander és a Daniel Levy – Natan Sznajder szerzőpáros nevéhez köthető irányzat azonban ennél jóval többet állít, amikor a holokauszt-emlékezet átalakulását egyetemessé válásként határozza meg, ami lehetővé teszi egy új, globális moralitás és politikai gyakorlat kialakulását.

Jeffrey Alexander jelentős visszhangot keltett tanulmányában¹⁴ narratív szerkezetváltózásként ragadja meg azt az átalakulást, amelyen a holokauszt emlékezete az 1960-as – 1970-es években keresztülment. A kulturális szociológia egyik legmeghatározóbb teoretikusa-kutatója az Egyesült Államok példáján mutatja be, ahogy a háború utáni időszakban a már korábban kialakult „progresszív narratívát” a ma is uralkodó „tragikus narratíva” váltja fel. Előbbi elválaszthatatlan a háborús kontextustól, és egyetemes jellege abban nyilvánul meg, hogy a náciizmust azonosítja a legfőbb gonoszként. A zsidók szenvedése a náciizmus elleni harcban, az anti-antisemitizmus keretében helyeződik el, és jelentősége a háború okozta szenvedések között nem kitüntetett. A „progresszív narratíva” a jövőbe tekint, és az új világ felépítésére helyezi a hangsúlyt. Így a háború atrocitásainak zsidó áldozatait, és a róluk való megemlékezés a társadalmi integráció jelentségeként, illetve példázataként fogalmazódnak meg. Lényeges, hogy Alexander nem tekinti hiteltelennek az antisemitizmus elleni küzdelem e formáját, még kevésbé a zsidó identitás „elhallgatásának”. Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy az amerikai történelem során először kapcsolódtak össze a zsidóság jelentései a nemzet és a demokrácia eszméjével a náciizmuson aratott győzelem kontextusában. Kulturális értelemben a háború a jó és a gonosz küzdelme volt,

14 Ld. pl. Jeffrey C. Alexander et. al., *Remembering the Holocaust. A Debate* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

amelyben a zsidók másokkal együtt rendkívüli áldozatokat hoztak az amerikai nemzetért. Az új világrend felépítése ezen áldozatok megváltását célozza. Ami azonban trauma volt a zsidó áldozatok számára, nem volt az a nemzet számára. A „tragikus narratívába” történő átmenetet Alexander „kulturális trauma folyamatként” értelmezi.¹⁵ Eszerint a trauma nem következik az eseményből, és nem is automatikus következménye a csoport fájdalomának. A trauma kulturális konstrukció, amely során társadalmi szereplők a fájdalmat arra vonatkozó alapvető fenyegetésként reprezentálják, hogy kik ők. A kulturális osztályozás rendjének válságaként, és nem csoporttulajdonságként vagy kollektív érzületként merül fel. A holokauszt esetében tehát az a kérdés, hogy hogyan válik jelentőssé az eredeti „hordozó csoporton” túl a teljes „közönség” számára. A „tragikus narratívában”, amelynek télosza immár nem a haladás, hanem a szenvedés, a zsidókat ért tömeggyilkosság egyetemes jelentőségre tesz szert: az abszolút gonosz durkheimi értelemben vett szent emblémájává válik, amelyhez képest bármely emberi cselekvés lemérhető a morális ítélet meghozatalakor. A „Soha többé Auschwitz!” imperatívusza arra szólít fel, hogy a társadalmi megkülönböztetésen alapuló emberi szenvedés bármely formáját, amely bármikor, bárhol, bárkivel megeshet, még azelőtt meg kell akadályozni, hogy a történelem megismételné önmagát. A holokauszt eszméje, amely a precedens nélküli, megmagyarázhatatlan és végső emberi szenvedést jeleníti meg, tulajdonképpen a „tragikus narratíva” következménye. Kettős átalakulásról van szó: egyrészt a zsidó népiítés kitüntetetté válik más háborús kegyetlenségekhez képest, azaz elválik a közvetlen háborús kontextustól, másrészt pedig általános emberi jelentőségre tesz szert, amely azok számára is „szent”, akik történetileg nem érintettek általa. A holokauszt immár nem történeti esemény, hanem egyetemes, téren és időn kívüli archetípus, „traumadráma”, amely lehetővé teszi bárki számára az áldozatokkal való azonosulást, és ezáltal a morális felelősség szimbolikus kiterjesztését.

Az egyetemesség-tézis persze problematikus. Alexander hangsúlyozza, hogy a holokauszt szimbolikus világtörténeti jelentősége ellenére az egyetemessé válás folyamata a nyugati világban ment végbe. Hozzátehetjük, hogy a „traumadráma” szereplőivel való azonosulás lehetősége nem feltétlenül jelent azonosulást a tényleges társadalmi kategóriákkal. Ha ez így van, felmerül a kérdés, hogyan érvényesül a „holokauszt utáni moralitás” a nem nyugati világban. Mi történik az abszolút gonosz szimbólumával, ha használatba veszik? Vajon nem nyugati kollektivitások kulturális traumái milyen viszonyban vannak a holokauszttal? Egyáltalán, képesek-e egyetemes politikai moralitás kifejlesztésére?

Levy és Sznajder megválaszol néhányat e kérdések közül, melyeket Alexander csupán felvet tanulmánya végén. Megközelítésük a késő- illetve második modernitás és a globalizáció szociológiájára, elsősorban Ulrich Beck munkásságára¹⁶ épít. A globális korban a társadalmak, csakúgy,

15 Jeffrey C. Alexander, *Trauma: A Social Theory* (Cambridge: Polity, 2012), 6-31.

16 Ld. 5. lábjegyzet, illetve Ulrich Beck, *Mi a globalizáció?* (Szeged: Belvedere Meridionale, 2005).



mint a társadalomelmélet, számos kihívással szembesül, amelyek között a társadalom és a kultúra térbeliségének átalakulása kitüntetett helyet foglal el. A nemzeteken átívelő közösségi formáknak, állítják a szerzők, az emlékezet sajátos és történetileg új formája felel meg, amit kozmopolitának neveznek. A fogalmat hangsúlyozottan megkülönböztetik a homogenizációtól: a kozmopolita emlékezet a globális és a lokális interakciójának következménye. Más szavakkal, minden országban, illetve lokális kontextusban kicsit mást jelent a holokauszt. Az emlékezet globalizációja tehát abban ragadható meg, hogy a múlt jelentéseinek helyi kialakításában, fenntartásában és átadásában földrajzilag távoli érzékenységek játszanak szerepet. Levy és Sznajder központi állítása szerint a globális érzékenység alapját a holokauszt emlékezte teremti meg. Ezt empirikusan három ország, az Egyesült Államok, Izrael és Németország háború utáni holokauszt-reprezentációjának történetén bizonyítják. Három korszakot különböztetnek meg. A háborút követő időszakot szerintük különböző okokból, de mindhárom országban a holokauszt elhallgatása jellemezte. Változást a hatvanas évek hozott, a nyolcvanas évekig terjedő második szakaszban alakult ki a holokauszt ikonográfiája. Ebben az időszakban a holokauszt emlékezte generációs váltáson esik át, rohamos növekedésnek indul a historiográfiája, és megjelennek első popkulturális reprezentációi is. A hidegháború utáni időszakban intézményesült a normatív holokauszt-emlékezet, amelynek kitüntetett epizódja a koszovói NATO-beavatkozás, amit a zsidó népirtásra történő explicit hivatkozás igazolt. Levy és Sznajder azzal a folyamattal is foglalkozik, amely során a holokauszt emlékezte a konstruálódó európai identitásnarratíva központi elemévé vált. A szerzők egyaránt vizsgálják a társadalmi cselekvők, elsősorban szervezetek és egyének, illetve a kulturális szükségletek szerepét ebben az átalakulásban. Ami az utóbbit illeti, érvelésük szerint a holokauszt kozmopolita emlékezte a hidegháború utáni ideológiai vákuumban, illetve a globalizációval együtt járó általános elbizonytalanodásban az emberiség számára az egyetemes önazonosság mércéjévé válik. Új, globális értékrend alakul ki, amelyet a nemzeti döntéshozatal csökkenő szerepe és a kozmopolita emlékezet tesz lehetővé, illetve a területiségtől független igazságszolgáltatás intézményesít. Az egyetemes morális értékrend a szerzők szerint az emberi jogokban intézményesül, amelynek a kozmopolita emlékezet kulturális alapját képezi. Levy és Sznajder az áldozati szerep általánossá válásában a kozmopolita emlékezetben rejlő potenciált látja a másik szenvedésének és múltjának kölcsönös elismerésére. Aleida Assmann az előbbi két tanulmány főbb állításaira reflektál. Egyfelől elismeri, hogy a holokauszt emlékezte túllép eredeti történelmi kontextusán, másfelől az egyetemessé válás, illetve a globalizálódás negatív hatásaira igyekszik felhívni a figyelmet. Talán legfontosabb megállapítása az univerzális és a globális fogalmak közötti különbségtétel. A német kultúrákutató azt az álláspontot képviseli, amely szerint a térbeli közelség és az időbeli érintettség hitelesebbé teszi az emlékezetet, és fordítva, a kontextusától elvált, általánosított emlék hiteltelen. Bár elismeri a közös emlékezet kialakításának szükségességét (elsősorban európai szinten), az egységes múltreprezentációban

rejlő veszélyre figyelmeztet, mondván az felülírja a helyszíneikhez és résztvevőikhez kötött történelmi emlékezetet. Más szóval felejtéshez vezet. Hogyan értékelhető, teszi fel például a kérdést, hogy az Egyesült Államokban a diákok az amerikai történelem részeként tanulják a holokausztot? Mégis, Assmann számba veszi a holokauszt-emlékezet határokon átívelő jelentőségének forogatókönyveit. Először is, a holokauszt elgondolható történelmi traumaként: mint valós esemény, amely eredendően transznacionális volt. Másodsor, nemzeteken átívelő politikai szövetségként. Itt az 1999-ben megalapított, a holokauszt oktatását, emlékezetét és kutatását célzó nemzetközi együttműködést elősegítő munkacsoport (ITF) példáját hozza fel. Ebben az esetben, mondja Assmann, az egységesített holokauszt-reprezentáció nemzethatárokon átívelő átadása politikai döntés következménye, amely az absztrakt emlékezzel kapcsolatos korábbi kritikáján túl azzal a veszéllyel is fenyeget, hogy a Nyugat hegemónikus eszközeként jelenik meg a világ egyéb részein Harmadszor, a holokauszt egyetemes normaként ragadható meg, ide sorolja Alexander és a Levy – Sznajder szerzőpáros munkásságát. Negyedszer globális ikonként, amelyet képek közvetítenek a tömegmédiában. Assmann azon a véleményen van, hogy egyetemes normaként és globális ikonként a holokauszt emlékezte olyannyira elszakadt a történelmi gyökereitől, hogy lényegében bármilyen célra felhasználható. Így például egyáltalán nem szükségszerű, hogy az emberi jogok érvényesítését szolgálja a holokausztra történő hivatkozás: sokszor visszaélnék vele, és a saját tettek legitimálására használják.

Hogyan válnak ikonikussá a holokausztot ábrázoló fotók, hogyan történik felhasználásuk, és milyen következményekkel jár mindez a múltbeli eseményről, illetve az önmagunkról alkotott képünk alakulására? Marianne Hirsch híres, az utóemlékezet fogalmát ismertető tanulmányában ezekre a kérdésekre keresi a választ. Abból az ellentmondásból indul ki, hogy bár a holokauszt a történelem vizuálisan egyik legalaposabban dokumentált eseménye, a képek használatának kiterjedése helyett azt tapasztaljuk, hogy az eseményt megjelenítő ugyanazon néhány emblemikus kép ismétlődik folyamatosan (mint amilyen az auschwitzi tábor „Arbeit macht frei” feliratú kapuja, vagy a hullákat toló buldózer fotója – amelyről a legtöbbször ki sem derül, hogy Bergen-Belsenben készült a tábor felszabadításakor). A képek ikonikussá válása többek között abban nyilvánul meg, hogy immár radikálisan eltérő módon értelmeződnek, mint készítésük és eredeti fogadtatásuk kontextusában. Vajon klisékké válnak ezek a képek, melyek eltávolítanak a holokauszttól, vagy pedig elősegítik az emlékezést? A képek folytonosan ismétlődő jelenlétére az utóemlékezet fogalma ad magyarázatot. Az utóemlékezet szűk értelemben a traumát túlélők gyermekeinek a szüleik tapasztalatához fűződő viszonya. A szülői tapasztalat egyfelől közvetített, hiszen nem a személyes megélésen alapul, másfelől jelentősége rendkívül meghatározó az önazonosságban, akár a saját tapasztalatokat is felülírja. Tágabb értelemben, elméleti modellként, minden emlékezet utóemlékezet, hiszen kulturálisan közvetített, amely távolról sem korlátozható a holokausztra. A családi átöröklésre sem, teszi hozzá Hirsch, hiszen a képeken keresztül



azonosulás révén általánosabb jelentőségre tesz szert. Az irodalomtudós úgy fogalmaz, hogy az utóemlékezet visszamenőleges szemtanúság, amely révén mások traumatikus tapasztalata saját emlékként élhető meg.

A lényegi problémát az ismétlődésnek, mint a múlthoz fűződő viszony egyik alapformájának a megítélése jelenti. Az ismétlődésnek saját fogalomtörténete van, amely megírásra vár. A közvetlenül a háborút követő időszakban a múlt megismétlődésének megakadályozását célzó morális imperatívusz általános volt, korántsem korlátozódott a zsidó népirtásra. A holokauszt-emlékezet kanonizálódásával azonban e kettő összeforrt, és kiegészült a trauma ismétlődésének pszichoanalitikus felfogásával. A holokauszt eszerint társadalmi szinten is traumaként ismétlődik mindaddig, amíg át nem esik a feldolgozás valamilyen formáján. Míg Alexander a traumadrámához való kulturális szükségletekből fakadó visszatérésként értelmezi az ismétlődést, Hirsch számára a kérdés a holokausztképek ismétlődésének következményeként merül fel: lehet-e felszabadító hatása a képeknek? Másképpen fogalmazva, megakadályozható-e, hogy a kényszeres ismétlődés révén a képek újratraumatizáljanak? A holokauszt fotódokumentumainak többsége az elkövetők perspektívájából készült: vajon dehumanizál-e a képek ikonikus ismétlődése? Hirsch megállapítja, hogy a képek a nézés traumáját ismétlik, azonban az újrahaznosítás, az újrakontextualizálás, a szent és sérthetetlen aura megtörése révén a feloldozás, a jótékony felejtés (ami azonos a jótékony emlékezettel) szolgálatába állíthatók. Írását művészeti stratégiák bemutatásával zárja. Így Art Spiegelman *Maus* című képregényével, amelyben a szerző újrarajzolja a holokauszt majd mindegyik ikonikus fotóját. Az így megjelenített képek mindenki számára felidézik a kánont, és lehetővé teszik a közös „emlékezést”, ugyanakkor a rajzolás az ismétlődés eltérítésével újrajelöli a képeket: a rajz nem a fénykép reprodukciója, hanem a kép rekonstrukciója. Ezt a stratégiát pedig éppen az a távolság teszi lehetővé, amely egyfelől az ikonikus kép és az ábrázolt történeti múlt, másfelől a megjelenített múlt és a reprezentáció alanya között húzódik.

A kötet második részének utolsó írása történeti idő és tér problematikáját a korábbiaktól eltérően veti fel. James Young a berlini Zsidó Múzeum létrehozása és építészeti kialakítása körüli kérdésekkel foglalkozik. Az első alapvető kihívás: mi a kulturális értelemben vett helye a zsidó múltnak az egykori birodalmi fővárosban? A múzeum elhelyezése és térbeli kialakítása óhatatlanul választ ad erre a kérdésre. Nem véletlen, hogy Young foglalkozik a zsidó múltat bemutató majdani intézmény elhelyezése körüli vitákkal, amelyek kulcskérdése az volt, hogy a Zsidó Múzeum a város történetét bemutató Berlin Múzeum részeként, vagy önálló intézményként-épületként épüljön-e meg. Egy második alapvető kihívás magából a pályázati kiírásból következett: hogyan lehetséges egyszerre megjeleníteni a város és a zsidók közös történetét, illetve a zsidóság átütő hiányát? A pályázati kiírás nyilvánvalóvá tette, hogy a berlini zsidók elválaszthatatlan részét képezik a város múltjának, ugyanakkor azt is, hogy elűzük és meggyilkolásuk jóvátehetetlen. Young megfogalmazásában tehát arra a kérdésre kellett választ adni, hogy miképpen lehet lefedni

egy nyílt sebet anélkül, hogy begyógyítanánk azt. Egy harmadik kihívás pedig abban állt, hogy a dilemmára, hogy hogyan lehet annak betöltése nélkül reprezentálni a hiányt, építészeti megoldást kellett találni. Az emlékművek szenvedélyes kritikusként Young leplezetlen elismeréssel elemzi Daniel Libeskind nyertes pályázatának koncepcióját és megvalósulását. Ebben ugyanis nyoma sincs a kőbe véssett jelentések örökkévalóságába vetett hitnek, az állandóság és folytonosság rögzítése iránti vágyak. Értelmezésében az építész az üresség és a nem-megérkezés épületét alkotta meg. Young a szóban forgó többszörös tér-idő problematikát a freudi kísérteties fogalmával ragadja meg:¹⁷ valami, ami az elfojtás révén rejtve maradt, de mégis előtérbe kerül. Olyan kronotoposzról¹⁸ van szó, amely az otthon és az otthontalanság, az azonoság és az idegenség szürke zónáját az időbeli visszatérés kontextusában fogalmazza meg. Young szerint a zsidó múlt Németország számára egy valaha ismerős dolog idegenségeként, és az idegen ismerős azonoságaként van jelen, a korábban eltemetett múlt újra megjelenéseként.

1945 után...

A kötet harmadik részébe olyan írások kerültek, amelyek a második részben bemutatott nyugati, a holokauszt emlékezetéhez kapcsolódó diskurzus egyes alapfeltevéseit kérdőjelezzik meg, mintegy e diskurzuson belülről. A holokauszt egyediségének és egyetemességének téziséit, illetve az azzal kapcsolatos versengő fellépéseket helyezi új megvilágításba Michael Rothberg tanulmánya, amely az általa kidolgozott elméleti modellt alkalmazza egy olyan esetre, amelyben a holokauszt emlékezte, annak ikonikus képi ábrázolásain keresztül, azonos keretbe helyeződött Izrael Gáza övezet elleni, 2008 decembere és 2009 januárja közötti offenzívájának reprezentációival. Azt a vitát elemzi, amelyet egy amerikai szociológus professzor egyetemi hallgatóinak kiküldött e-mailje robbantott ki, amelyben kijelentette, hogy „Gáza Izrael Varsója”. Rothberget az a kardinális kettős probléma foglalkoztatja, hogy miképpen kerülhet ki az emlékezetek egymást kizáró versengése, illetve elméletileg hogyan helyettesíthető az emlékezetpolitikai küzdelmeket kizárólag versengésként értelmező paradigma. Összefüggésbe lehet-e hozni a holokauszt emlékezetét a gyarmatosításával anélkül, hogy egyik oldalról a relativizálás, a másiktól pedig a kisajátítás vádjá hangozzon el? A Rothberg által többirányú emlékezetnek nevezet megközelítés az emlékezeti formák átadására, elsajátítására, felhasználására, az emlékezetek kölcsönhatásaira helyezi a hangsúlyt. Lényeges állítása, hogy a holokauszt-emlékezet konstrukciója nem légtérben, hanem egy olyan történeti kontextusban vette kezdetét, amelyet a dekolonizációs küzdelmek jellemeztek. Így a két emlékezzetörténeti folyamat elválaszthatatlan egymástól. Ha elvetjük azt az értelmezést, amely a transznacionális emlékezeti tér működésében a holokauszt-emlékezet egyetemessé válását látja,

17 Sigmund Freud, „A kísérteties,” in *Sigmund Freud művei. Művészeti írások*, szerk. Erős Ferenc (Budapest: Filum Kiadó, 2001).

18 Vö. Mihail Mihajlovsics Bahtyin, „A tér és az idő a regényben,” in: Uő, *A szó esztétikája* (Budapest: Gondolat, 1976), 257-302.



amellyel bárki azonosulni képes, felmerülnek az összevetésnek és a transznacionális emlékezeti kölcsönhatások megítélésének égető problémái. Rothberg célja hozzájárulni az összehasonlítás etikai kódexének kialakításához, amely alapján különbséget lehet tenni a termékeny, illetve a versengéshez és a másik szenvedésének trivializálásához vezető emlékezeti kölcsönhatások között. A helyénvaló összehasonlítás elkerüli az olyan, a kizáráson és a versengésen alapuló összevetéseket, mint amilyen az a kulturális kalkulus, amely a szenvedés mértékét az áldozatok számán méri le. Sokkal inkább az elismerés és a szolidaritás az alapja, azonban oly módon, hogy ezt az alapot nem a homogén és depolitizált emberi szenvedés közössége teremti meg. Rothberg egy olyan elméleti stratégia kidolgozását kísérel meg, amely kilép az egymást kizáró dichotómiák diszkurzív logikájából, amely szerint például Izrael kritikája a palesztinok támogatását és antiszemitizmust jelent. A közvetlenül a háborút követő időszak tanulmányozása a holokauszttal foglalkozó kutatók egyik új és rendkívül izgalmas irányzata, amely a témával kapcsolatos néhány alapvető, axiomatikus elképzelés újragondolására készlet. Ezek egyike szűkebben a holokauszt emlékeztörténetének korszakolásával, tágabban magával a holokauszt fogalmával és kutatásának módszertanával kapcsolatos. David Cesarani angol történész itt közölt tanulmánya 2012-ben jelent meg az általa Eric J. Sundquisttel közösen szerkesztett, *A holokauszt után. A hallgatás mítoszának megkérdőjelezése* című tanulmánykötet¹⁹ első írásaként. Cesarani a holokauszt historiográfiáján mutatja be, hogy a tények megcáfolják azt az egyébként széles körben elfogadott elképzelést, amely szerint a háború után (egészen a hatvanas-hetvenes évekig) a holokauszt túlélői hallgatásba burkolódtak. E „mítosz” több változatban él, melyek közül a legfontosabb talán az, amelyik az újjáépítés elsődlegességére, illetve amelyik a traumára helyezi a hangsúlyt. Előbbi a (holokauszt tapasztalata által meghatározott) zsidó identitás kulturális jelentőségének különböző okokkal magyarázható háttérbe szorulásával, míg utóbbi a traumatizált túlélők beszédre való képtelenségével magyarázza a feltételezett hallgatást. Cesarani elsőként a zsidó történelmi dokumentációs erőfeszítéseket veszi sorra, amelyek már 1943-44-ben megindultak (ez egyébként jól mutatja, mennyiben korlátozza a probléma megértését, ha kizárólag emlékezetként fogalmazzák meg). Lenyűgöző méretű és lendületű, nemzetközi vállalkozásról van szó, amelyet talán a francia dokumentációs központ meghívására Párizsban 1947 végén megrendezett konferencia példáz a legjobban. A zsidó katasztrófa szisztematikus nemzetközi együttműködésen és legkorszerűbb történettudományi módszereken alapuló dokumentálását és történetírását célul kitűző rendezvényen összesen harminckét küldött vett részt tizenhárom különböző ország zsidó történelmi bizottsága képviselőiben. A holokauszt diszkurzív történetének jelentőségére hívja fel a figyelmet, hogy a résztvevők csak abban tudtak megegyezni, hogy a közös munkának a zsidó ellenállás történetére kell hangsúlyt fektetnie – még a használt nyelvel kapcsolatban

19 David Cesarani, Eric J. Sundquist, ed., *After the Holocaust. Challenging the Myth of Silence* (London, New York: Routledge, 2012).

sem jutottak egyezsége. A későbbi negyven év távlatában is páratlan nemzetközi történetírási vállalkozás vége, illetve a zsidó történelmi bizottságok szétesése, hangsúlyozza Cesarani, sokkal inkább a körülmények, mint az önkéntes vagy kényszerű hallgatás eredménye volt. Az óriási, számos ország archívumaiban rendkívül szétszórót állapotban megőrzött anyag szisztematikus feldolgozása jóval hosszabb időt igényelt volna (hozzá kell tennünk, hogy a források és az együttműködők soknyelvűsége, illetve egy kiválasztott nyelv presztízse jóval bonyolultabbá tette a nyelvi problémát az akut kommunikációs nehézségeknél).

Cesarani részletesen foglalkozik a holokauszt-kutatás által szintén a kánonon kívülre szorított memoárokkal, beszámolókkal, tanúvallomásokkal. Nem csak e kiadványok mennyisége megdöbbentő, hanem gyors nemzetközi keringése is. E forrásanyag mellőzésére nem tűnik elégséges magyarázatnak, hogy nem angol nyelven, illetve „rossz helyen” jelentek meg, hiszen az 1945 és 1950 között angolul megjelent kiadványok sem kerültek be a kutatási érdeklődés homlokterébe. Hasonló sors jutott a „holokauszttal” orvosi katasztrófaként foglalkozó beszámolóknak és jelentéseknek, de a cionizmussal kapcsolatos (nemzetközi) vitáknak is, amelyek azáltal, hogy a zsidók európai pusztulását összefüggésbe hozták a zsidó állam szükségességével, nyilvánosságot biztosítottak a közelmúlt eseményeinek.

Mi lehet a magyarázata, hogy ezek a – Cesarani által első hullámnak nevezett – rendkívüli erőfeszítések kívül maradtak a historiográfiai, és tágabban a kulturális kánonon? Illetve fordítva: hogyan történt, hogy előtérbe kerültek? A szerző szerint a hidegháború intézményesülése döntő szerepet játszott nem csak az első hullám társadalmi kapcsolatainak szétszakadásában, hanem az NSZK szövetségessé válásával a németekről kialakított kép megváltozásában is. Ezen kívül az 1950 körüli elcsendesedést Cesarani egyenesen annak tudja be, hogy a memoár-írók, történészek, írók és újságírók túl jó munkát végeztek a közelmúlt katasztrófájának tudatosításában, ráadásul sokszor nyers, horrorisztikus hangnemben. Olyan mértékben gyarapodott a szóban forgó irodalom, hogy képtelenség volt lépést tartani vele. Mindehhez egy érzékszaladás is hozzájárult: az intézményesülő holokauszt-historiográfia eltekintett az első hullám eredményeitől, ezért általánosan elfogadott tényné vált az illúzió, hogy a közvetlenül a háborút követő időszakot a hallgatás jellemezte.

Az első hullám előtérbe kerülésében paradox módon a holokauszt-paradigma kanonizálódása játszott közre, különösen a személyes tanúságtétel kulturális felértékelődése az 1960-as évektől. Az ezek iránti tudományos érdeklődést nagy részben az *oral history* boomnak köszönhetjük, amely a nyolcvanas évektől a holokauszt-kutatásban is érezte a hatását, amely addig az írott, statisztikai, „adatszerű” forrásokat részesítette előnyben. Míg korábban a történészek nem megbízható, „szubjektív” történelmi forrásokként tolhatták félre a memoárokat és a sokszor történettudományi képzettséggel nem, személyes érintettséggel annál inkább rendelkező autodikták által végzett dokumentációkat, a tanúságtételek felértékelődése idővel ráirányította a



figyelmet a korai beszámolókra. És persze a lényeges különbségekre, amelyek e korai, változatos zsáner darabjait elválasztják a későbbi, szalagon, majd digitálisan rögzített visszaemlékezésektől. Felmerül az a kérdés is, hogy milyen stratégiákkal tartották figyelmen kívül a kutatók az első hullám eredményeit? Egy jellegzetes érv szerint e beszámolók szerzői sokszor „elrejtik” zsidó identitásukat, illetve beszámolójukban eltitkolják a zsidó jelenlétet. Cesarani szerint a szándékos elhallgatás vagy a trauma miatti beszédképtelenség helyett ennek oka egyszerűen az volt, hogy e tanúságok olyan történeti kontextusban keletkeztek, amelyben nem tekintették a zsidó népirtást a háború központi elemének. Sok esetben pedig azért maradt rejtve a zsidóság, teszi hozzá, mert a zsidó szenvedés nyilvánvaló volt a köztudatban, ezért nem kellett utalást tenni rá. Az elhallgatás-hipotézis egyik sajátos változata szerint az antifasiszta ideológia elrejteti, vagy egyenesen elnyomja a zsidó identitást – ezért nem is érdemes foglalkozni az ebben a keretben megszólaló üldözöttek beszámolóival (a kelet-európai változat, mintegy az államszocialista rezsim ideológiai örökségeként, hajlamos azonosítani az antifasizmust a kommunizmussal, ami végérvényesen hitelteleníti az előbbi). Ahogy Cesarani Pieter Lagrou történészt idézve hangsúlyozza, a háború után a legtöbb túlélő nem zsidósága vagy üldöztetése elismerésére vágyott, hiszen éppen ezek ellenére maradt életben.

A „hallgatás mítoszának” leleplezése a holokauszt- és a zsidóidentitás-fogalom újragondolására, illetve történeti vizsgálatára sarkall. Így a retrospektív megközelítés kiegészítésének szükségességére hívja fel a figyelmet, hogy a holokauszt, amit ma értük e fogalom alatt, elvéve szerepel ebben a gazdag, változatos, és szisztematikusan még alig kutatott forrásanyagban. A hallgatás általánosan elfogadott hipotézise sokszor annak köszönhető, hogy a mai, később kialakult kulturális paradigma holokauszt-fogalmát és identitás-felfogását kéri számon egy korábbi korszak megszólalásain

A kötet utolsó tanulmánya egyszerre keretezi a kiadványt, és nyújt kitekintést abból. Régine Robin-Maire kanadai-francia történész, szociológus, író esszéje Henry Rousso tanulmányához hasonlóan a múlthoz fűződő viszony modalitásait teszi kritikai elemzés tárgyává. Jóllehet nem kifejezetten a holokauszt-emlékezet kérdésével foglalkozik, az általa az emlékezet csapdáinak nevezett mechanizmusok szorosan kapcsolódnak annak globális jelentőségűvé válásához. Robin-Maire álláspontja szerint az áldozati perspektíva általánossá válása korántsem zárja a megbékélésnek és a szolidaritásnak, sokkal inkább arra ad lehetőséget, hogy az „áldozattá váló emberiség” megfeleldkezhessen az elkövetőkről, és ezáltal kiegyenlítse, elmossa a történelmi felelősség különbségeit. Robin továbbá a holokauszt emlékezete körüli normatív diskurzus (hogyan kellene a társadalmaknak megküzdniük, megbékélniük, szembenézniük, stb. a múltjukkal) helyett az emlékezetet a múlthoz fűződő stratégiai társadalmi viszonyként értelmezi, és leíró módon elemzi. Azaz nem háritást, szemhunyást, elfojtást lát, hanem a múlttól való szabadulás, a múlt feletti küzdelem kísérleteit – ami persze korántsem jelenti, hogy helyesli azokat.

Talán a legreménytelenebb Robin-Maire által leírt csapdahelyzet, hogy *par excellence* politikai küzdelmek a múlt antropológiai olvasata és a mindent és mindenkit magával ragadó áldozatiság révén elvesztik politikai-ideológiai színezetüket és jelentőségüket. Mi lehet a közös nevezője az európai azonosságot megalapozó közös történelemnek, amelyet végletesen szétszabdaltak a 20. század forró és hideg háborúi? Úgy tűnik, Európa a puszta emberi szenvedés közösége mellett tette le a voksát. A szerző gondolatmenete szerint az emlékezetdiskurzusok burjánzása felejtéshez vezet, ami a múlttól való elszakadás révén az emlékezet még nagyobb tobzódásával jár együtt. Lehet, hogy az emlékezet fogalma helyett, amely mindig feltételezi a múlt, „automatikus” hatását a jelenre, valóban helyesebb lenne egyszerűen politikáról beszélni. Akárhogy is, a kötet tanulmányai nem csak arra hívják fel a figyelmet, hogy a múlt körüli politikai küzdelmek közege radikálisan átalakult az elmúlt évtizedekben, hanem arra is, hogy a múlt reprezentációjának történeti megközelítése elengedhetetlen e változás megértéséhez. Ráadásul Magyarországon, nem tekintve Koselleck fogalomtörténetét,²⁰ ez idáig még nem honosodott meg kellő mértékben az emlékeztörténeti megközelítés.²¹

20 Reinhart Koselleck, *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája* (Budapest: Atlantisz, 2003).

21 A hazai emlékezetkutatásról nemzetközi kontextusban ld. Ferenc Laczó, Máté Zombory, „Between Transnational Embeddedness and Relative Isolation: the moderate rise of memory studies in Hungary,” *Acta Poloniae Historica* 106 (2012): 99-125.





I. Transznacionális emlékezet



Henry Rousso

Hogyan válik globálissá az emlékezet?¹

Immár nyilvánvalónak tűnik a megállapítás: bár a politikai és kulturális kontextusok eltérőek, és a történelmi örökségek is a lehető legkülönbözőbbek, a múlthoz fűződő viszony a 20. század utolsó harmadában nemcsak mélyreható strukturális változásokon ment keresztül az egész világon, hanem egységesülésként indult, a „globalizálódás” útjára lépett, valamint a kollektív reprezentációk és nyilvános cselekvések olyan formáit hívta életre, amelyek – legalábbis látszólag – egyre inkább hasonlítanak egymásra. Távolról nézve e folyamat nem korlátozódik sem a közelmúltban történt események emlékezetére, még ha az olyan rendkívüli is, mint a holokauszt, sem pedig egy adott, pontosan körülírt térre, mint amilyen a „nyugati világ”. Számos országban befolyásolja a nemzeti múltból való írást, és néhány éve lényeges politikai kérdéssé vált mind regionális szinten, mint például az Európai Unióban, mind pedig világszinten, vagyis az Egyesült Nemzetek Szervezete számára. Ez a jelenség természetük, időbeliségük és térbeliségük szerint nagyon eltérő történelmi események kapcsán jelentkezik, gondoljunk csak a náciizmus egész Európát meghatározó, kitörölhetetlen emlékeire, a második világháború és a távol-keleti japán megszállás hatásairól szóló, fel-fellángoló vitákra, az észak-amerikai vagy a franciaországi rabszolgaság régmúlt időkre visszanyúló emlékezetére, az afrikai gyarmatosítására, a dél-amerikai katonai diktatúrák örökségéről vagy az öt kontinens nagy tömegmészárlásai által ütött fizikai és morális sebekről szóló vitákra. Vagyis azt látjuk, hogy az egész földkerekségen szinte egységes módon éled újjá a múlt, és a látszólag egymástól nagyon eltérő kontextusok ellenére számos hasonlóságot figyelhetünk meg a közvélemény elvárásaiban és a végrehajtott politikai intézkedésekben, amelyek azt célozzák, hogy a történelem és az emlékezet elnyerje „méltó” helyét. Ez a folyamat ma sok gondolkodnivalót ad a politológusok, a szociológusok, a filozófusok és a történészek számára. A kérdésfeltevés a legkülönbözőbb elméleti és empirikus regiszterekben jelenhet meg: a múlt használatáról, reprezentációjáról, a „múltpolitikáról”² szóló elemzésben, „a múltfeldolgozásról” (*Vergangenheitsbewältigung*), az „emlékezés kötelességének” a múlt örökségének, örökségesítésének, sőt az „emlékezetkultúrájának” (*Erinnerungskultur*)³ a vizsgálatában, a

1 Az itt következő szöveg eredeti változata egy folyóirat különszámának bevezetőjeként jelent meg: Henry Rousso, „Vers une mondialisation de la mémoire,” *Vingtième siècle* 94 (avril-juin 2007): 3-10. Az átdolgozott változatot a szerző bocsátotta rendelkezésünkre, ezt ezúton is köszönjük (a szerk.).

2 Ez utóbbi kifejezés a német nyelvből jön, és a náci múlttal kapcsolatos vitákban fordul elő. Vö. Norbert Frei, *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit* (München: Beck, 1996) (angolul: *Adenauer's Germany and the Nazi Past: The Politics of Amnesty and Integration*, New York: Perseus Books Group, 2012).

3 Ld. Aleida Assmann, *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

politikai „átmenetekkel” kapcsolatos vagy a „helyreállító” – a közelmúlt normatív értelmezésén nyugvó – igazságszolgáltatásról,⁴ valamint a háború, a polgárháború vagy a diktatúra utáni állapotokról írott tanulmányokban. Kimondva vagy kimondatlanul, minden ilyen írás a „történetiség rendjének”⁵ lehetséges megváltozását érintő kérdésekkel foglalkozik. A „történetiség rendje” alatt azt a mélyreható változást értjük, amely a múltnak a társadalom jelenében meglévő természetét, helyét, szerepét és hatásait érinti adott helyen és időben, vagyis jelen esetben a 20. század végén, és olyan térbeli kiterjedéssel, amelyet itt kell meghatározoznunk.

Ez a tanulmány valójában azt a hipotézist fogalmazza meg, hogy ez a változás nem csak az európai civilizációra vonatkozik, hanem sokkal nagyobb, valószínűleg globális kiterjedésű, noha tisztában vagyunk azokkal a fenntartásokkal, amelyekkel ma ennek a kifejezésnek a használata jár. E szöveg eredeti változata a *Vingtième Siècle* c. folyóirat különszámának bevezetője volt, amely összeállítás azt tűzte ki célul, hogy összehasonlító módon elemezze az Európában és Ázsiában lejátszódó, külső vagy belső konfliktusok emlékezetét, különös tekintettel a náci múlttal való hosszadalmas számvetésre és a Kelet-Ázsiában dúló „tizenöt éves háború” (1931–1945) körül újra fellángoló polémiákra.⁶ A választott párhuzam mindenekelőtt egy meglehetősen evidens hasonlóságon alapul: a második világháború, a kifejezés tágabb értelmében véve, nem csupán egy közös történelmi tapasztalatformát jelent a két kontinensen, hanem a közelmúlt egy olyan központi eseménye volt mind Ázsiában, mind Európában, amelynek hatásait nemcsak az emlékezés szintjén, hanem politikai és társadalmi szinten is mind a mai napig érezzük, és még inkább regionális és nemzetközi viszonylatban. Mindazonáltal ha ez meg is magyarázza a múlttal való számvetés bizonyos hasonlóságait, a háború utáni Európában és Ázsiában (nevezetesen Németországban és Japánban) előállt állapotok közötti különbségek, és még inkább a kulturális, különösen a hagyomány és a modernség közötti viszonyban megfigyelhető eltérések

4 A kérdés legfrissebb szakirodalmi meglehetősen bőséges: Michel Dobry, ed, *Democratic and Capitalist Transitions in Eastern Europe. Lessons for the Social Sciences* (Dordrecht: Kluwer, 2000); Sandrine Lefranc, *Politiques du pardon* (Paris: PUF, 2002); *Üö.,dir., Après le conflit, la réconciliation?* (Paris: Michel Houdiard, 2007); Jon Elster, *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Jon Elster, ed, *Retribution and Reparation in the Transition to Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). Ld. még Mark Osiel alapvető munkáját, *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law* (New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 1997).

5 Az antropológia területéről származó fogalmat François Hartog dolgozta ki, ld. François Hartog, *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat* (Budapest: L'Harmattan, 2006). Ld. még szintén tőle: *Croire en l'histoire* (Paris: Flammarion, 2013).

6 Ld. Ian Buruma, *Wages of Guilt. Memories of War in Germany and Japan* (New York: Farrar Straus & Giroux, 1994); Christoph Cornelissen, hg. v., *Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945* (Frankfurt: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 2003). A japán emlékezetéről ld. még Claire Roulière, *La Mémoire de la seconde guerre mondiale au Japon* (Paris: L'Harmattan, 2004); Philip Seaton, *Japan's Contested War Memories: The »Memory Rifts« in Historical Consciousness of World War* (London: Routledge, 2007); Sebastian Conrad, *The Quest for the Lost Nation. Writing History in Germany and Japan in the American Century* (Berkeley: University of California Press, 2010 [1. kiadás: Göttingen, 1999]).

elég nagyok ahhoz, hogy a különbségek a hasonlóságok fölé kerekedjenek. Márpedig nem így van, ha hihetünk az ebben a különszámban közölt tanulmányoknak, amelyek jelentős párhuzamokat fedtek fel a közelmúlt használatában és az azzal való számvetésben, mintha a nemzeti vagy kontinentális sajátosságoknak nem is igazán lenne szerepük. Ráadásul a különszám olyan eltérő jellegű történelmi folyamatokat is figyelembe vett, mint amilyen a kommunizmus vagy az észak-írországihoz hasonló helyi összecsapások emlékezete, ami lehetővé tette az emlékezeti jelenségek összehasonlítási körének kiterjesztését. Így született ez a szöveg, amely néhány, a közös pontokat, egymásra hatásokat és kölcsönös átvételeket magyarázó lehetséges érvert tesz mérlegre az emlékezet fenntartása és a múlttal való, globális szintű számvetés kapcsán.

A múlttal való számvetés közös módjai

Két olyan jelenségcsoportot említhetünk, amelyek kellő mértékben alátámasztják a múlthoz fűződő viszonyok globalizálódásának gondolatát: az egyik az, hogy a traumatikus időszakok emlékezetének kronológiájában az időbeliségek egymással összehasonlíthatókká váltak, a másik, amellyel itt részletesebben foglalkozunk, az, hogy egy új, világméretű nyilvános tér van születőben. Ha az olyan események emlékezetének és reprezentációjának alakulását vizsgáljuk, mint a holokauszt, a második világháború, az 1950-es és '60-as évek gyarmati háborúi, sőt olyan régebbi eseményeké vagy folyamatoké, mint a rabszolgaság, észre kell vennünk, hogy vannak bizonyos hasonlóságok. Közvetlenül a traumatikus esemény – népirtás vagy diktatúra – után általában heves viták kezdődnek az áldozatok számát és jellegét illetően, arról, hogy mi legyen a hóhérok további sorsa, hogy el lehet-e őket ítélni, vagy elég egyszerűen félretolni és megfosztani őket az államapparátusban, a hadseregben, a rendőrségben stb. betöltött tisztségeiktől. Ekkor alakulnak ki a megemlékezések első formái is, ekkor emelik az első emlékműveket, döntenek a helyreállítás és a kártalanítás kezdeti módjairól, mint ahogyan az a Harmadik Birodalom bukásakor történt Európában. Ezután más-más módokon és esetenként eltérő hosszúságú időtartamig a felejtés, az amnesztia, a múltbéli bűnök elhallgatása győzedelmeskedni látszik a közvéleményben, amely az ország fizikai és morális újjáépítésének, valamint a nemzeti megbékélésnek és egységnek a szükségességével szembesül. Aztán pedig, egy harmadik fázisban, gyakran hosszú idő elteltével, mint a holokauszt vagy a gyarmati háborúk emlékezetének esetében (ahogy az algériai háború franciaországi emlékezete példázza), néha sokkal hamarabb, azt látjuk, hogy ismét fel akarják venni a fonalat vagy el sem akarják eresztetni: napirenden igyekeznek tartani a jogi eljárásokat, folytatni az „emlékezetmunkát”, és éberrel figyelni, hogy az egykori bűnösök és felelősök jelen vannak-e a hatalmi elitben. Ebből az utolsó fázisból valóságos anamnézis jöhet létre, mint amilyen Nyugat-Európában is végbement a náci múlttal kapcsolatban a 1970-es évek fordulóján. Ez a szakasz akár „hipermnéziá”-ba is torkollhat, a kifejezés Paul Ricoeur által használt értelmében, vagyis egy olyan megoldatlan konfliktus kikristályosodásába, amelyre a

kollektív emlékezetmunka nem talál feloldást, és nem képes enyhíteni az áldozatok vagy az ő leszármazottaik jogos sérelmeit.⁷ Ez történt a holokauszt emlékezetével, annak ellenére, hogy az 1990-es és 2000-es években igen nagy léptékű jóvátételi politikai intézkedések születtek Németországban, Franciaországban és az Egyesült Államokban; és annál is inkább ez a helyzet azon konfliktusok esetében, amelyekkel kapcsolatban semmilyen eljárás, sem ítélet nem volt, és ezért egyáltalán nem történt meg a tények, az áldozatok, a lehetséges jóvátételi eljárások pontos azonosítása sem.

Ezért az igazi újdonság nem abban áll, hogy ez a hármas sorozat – befejezetlen gyász, amnézia, anamnézis – különböző történelmi kontextusokban megismétlődhet, hanem abban, hogy a huszadik század végén minden egy tendencia, egy általános vágy felé konvergál, bármi legyen is a helyszín vagy a szóban forgó, akár távoli, akár közeli történelmi időszak: hogy emlékezzünk a múlt bűneire, hogy jóvá tegyük azokat, hogy ítélkezzünk felettük, hogy a felejtés minden lehetőségének elejét vegyük. Hogy ez a vágy részben vagy teljesen kielégült-e, az más lapra tartozik, ami itt lényeges, az a konvergencia egy olyan múltról kialakított vízióknban, amely nem múlhat el, amelynek jelen kell lennie, mint a jövő őrszemének.

A történetiségnek ez az új rendje, amely felértékeli az emlékezetet, és amely a jelenkor szemszögét előnyben részesítve fokozza le a történelmi múltat, együtt jár egy új, világméretű nyilvános tér megjelenésével, amely történelemszemléletünk megváltozásához vezet. Először is bárhová nézünk a Földön, az államok ma azzal kénytelenek szembesülni, hogy a múlttal kapcsolatos alternatív, egymással versengő nézetek alapjaiban kérdőjelezzik meg a nemzeti történelem hagyományos dominanciáját. Többször is megfogalmazták már Franciaországban, elsősorban a 2005–2006-os emlékezetpolitikai viták⁸ után azt a hipotézist, amely szerint mindez a nemzeti érzés gyengülését és más kulturális tényezők mellett a „kommunitarizmus” előretörését vonja maga után.⁹ Bár ez az érv kizárólagosan francia viszonylatban, illetve egyéb európai nemzetek kontextusában is releváns lehet, azonnal érvényességét veszti, mihelyt olyan nézőpontba helyezkedünk, amely nem kizárólagosan nemzeti szintű – amely ma az egyetlen lehetőség az emlékezetrel kapcsolatos jelenségek megértésére.¹⁰ Az újdonság valójában nem abban áll, hogy

7 Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).

8 A 2005. február 23-án elfogadott n° 2005-158-as számú törvény, mely többek között a tengerentúli, különösen észak-afrikai „francia jelenlét” pozitív hatásainak elismerését fogalmazza meg, heves vitát kavart a francia közéletben (a szerk.).

9 Ld. például Jean-Pierre Rioux, *La France perd la mémoire* (Paris: Perrin, 2006).

10 Vö. Henry Rousso, „History of Memory, Policies of the Past: What For?” in *Conflicted Memories. Europeanizing Contemporary Histories*, ed. Konrad Jarausch and Thomas Lindenberger (New York/London: Berghahn Books, 2007); Małgorzata Pakier and Bo Stråth, ed., *A European Memory. Contested Histories and Politics of Remembrance* (New York: Berghahn Books, 2010); Muriel Blaive, Christian Gerbel, Thomas Lindenberger, ed., *Clashes in European Memory. The Case of Communist Repression and the Holocaust*

egyedi történelmi és emlékezeti elbeszélések élnek egymás mellett, amelyek a közös nyelvhez, nemzetiséghez, valláshoz vagy valamely közösségi tapasztalathoz kötődnek, hiszen ezek mindig jelen vannak azokon a területeken, ahol a politikai és társadalmi rendszerek fontos helyet, sőt egyenlő jogokat biztosítanak a kisebbségeknek, hanem abban, hogy nemzeti, regionális (vagyis európai) és globális szinten kialakul egy új nyilvános tér. Erre a térre az a jellemző, hogy egyre több szót kapnak benne azok a csoportok, amelyek olyan történelmi elbeszélésekkel állnak elő, amelyek nem csupán a nemzeti történelmet vetik el, hanem a tudós, akadémiai történetírás egy jó részét is, mivel jobb esetben azzal gyanúsítják, hogy érzéketlen a történelem „elfeledettjeinek” sorsa iránt, rosszabb esetben pedig azzal, hogy nem más, mint „tabukat” előállító „hivatalos történelem”, amely egyenesen egy uralmi rendszer fenntartásához járul hozzá. Ez az egyre inkább tért hódító fellépés azt eredményezi, hogy megszűnnek a tudós, a politikus, a cselekvő, az aktívista diskurzusát egymástól elválasztó hagyományos határok, a múlt különféle értelmezéseinek többé vagy kevésbé kontrollált pluralitása nyílik meg, amelynek hatékonysága nem annyira a megtett kijelentések érvényességén vagy igazságtartalmán múlik, hanem azon, hogy mennyire képesek a résztvevők a hangjukat hallatni, olykor azon, hogy milyen mértékben teszik magukévá a „botránykeltés” (*scandalisation*) logikáját, vagyis, hogy mennyire képesek szándékosan nagy „hírverést” kelteni, különösen az új információs technológiák gyorsaságának és válaszkészségének segítségével.¹¹ Sokan előszeretettel jártak el így a holokauszt emlékezetvitája során, és sokan tesznek így ma is más területeken, mint például a rabszolgaság és a gyarmatosítás emléke kapcsán. Ebben az értelemben a múlttól (vagy az emlékezettről) folytatott vita módjai alapvetően nem különböznek azoktól, amelyeket más témák (az egészség, a klíma vagy a környezet) kapcsán is megfigyelhetünk, amikor is a tudományos kijelentések, a széles körben támogatott érzelmek és a nyilvános politikai állásfoglalások között érdekellentétek feszülnek. Ez többek között azt az ellentmondásos következményt vonja maga után, hogy mindenféle „revizionista” történelmi nézetek tesznek szert hatalomra, vagy válnak legalábbis láthatóbbá, legyenek akár legitimek, vagyis olyanok, amelyek az „ortodox” történetírással közös vitaalappal rendelkeznek, és amelyek gyakran alulról vagy más nézőpontból megfogalmazott „ellen-történelem”-ként lépnek fel, akár morálisan elfogadhatatlanok, mint amilyen az antiszemita holokauszt-tagadás, amelynek nyilvánvaló célja a károkozás, és amelynek kapóra jött, hogy Európában a közhangulat az 1970-es – 80-as években kritikailag fordult a közelmúlt történetéhez, és amely így kihasználhatta a hirtelen támadt űrt.

Ennek az új nyilvános térnek egy másik jellemzője, hogy megnövekszik benne az áldozat alakjának hatalma, illetve azé az áldozaté, aki megkésve bár, de tanúskodik az övéi múltbeli

(Bécs, Studien Verlag, 2011).

11 A kollektív cselekvés szociológiájából vett fogalomról ld. Michel Offerlé, *Sociologie des groupes d'intérêt* (Paris: Montchrestien, 1998).

szenvedéseiről, mégpedig bíróságok vagy tényfeltáró és megbékítő bizottságok előtt: ebben az értelemben a „szemtanú kora” elsősorban az áldozat kora volt, és nem az 1961-es Eichmann-perrel kezdődött, hanem az első világháború lezárulásával, amikor is a tömeges és szélsőséges erőszak tapasztalata először váltott ki azon melegében több ezernyi névtelen, gyakran egyszerű katonától származó beszámolót.¹² Az áldozat alakjának jelentőségnövekedése azzal is együtt jár, hogy a mai társadalmakban a múltban elkövetett bűnök emléke növekvő, már-már tolvakóan nagy helyet foglal el, néha gonosztettek és mérsárlások egymásutánjára leszűkítve a történelmet, vagyis inkább azt, ami jelenünkben emlékezésre érdemes. Ez az egyik oka annak, hogy miért vált mára az „emlékezet” szinte egyetemes pozitív értékke, újra felfedezett hagyománnyá, amely a „felejtés” negatívvá vált minőségével áll szemben: egy jótetről különösebb következmények nélkül megfeledkezhetünk, ám ha egy bűntettel tesszük, az olyan, mintha újra elkövetnénk. Ez a hitvallás, mely mára szinte állampolgárságot nyert, evidenssé vált, számtalan jelenkori emlékezeti fellépés alapjául szolgál, noha erkölcsi, politikai és igazságügyi szempontból erősen vitatható, és a történelmi példák hosszú sora alapján egyáltalán nem állandó jellemzője a háborút követő időszakoknak. Épp ellenkezőleg, a felejtés, az amnesztia, a megbocsátás egészen a közelmúltig – körülbelül a hetvenes évekig – a társadalmak egyik legfőbb módja volt arra, hogy realista módon véget vethessenek a külső vagy belső konfliktusoknak, legalábbis a zsidó-keresztény kultúra által uralt területeken. Tegyük hozzá, hogy kezdetben ez a folyamat a közelmúlt eseményeit érintette csak, azon belül is a második világháború vagy a 19–20. századi gyarmati rendszerek következményeit, jelenleg viszont már olyan eseményekre is kiterjed, amelyeknek gyökerei egyre régebbi időkbe nyúlnak vissza, ahogy azt a rabszolgaság emlékezetéről folytatott élénk viták is tanúsítják. Semmi sem áll többé annak útjába, hogy az emberi történelem bármely időszaka adott pillanatban egyfajta jóvátételi eljárás és az emlékezetpolitika tárgyává válhasson: ez nem más, mint a „prezentizmus” egyik legtisztább megnyilvánulási formája, vagyis azé a folyamaté, amelynek során képzeletben eltűnnek a határok múlt és jelen között, és a ma élők a „mi” őseink által elkövetett valamennyi bűntettben felelőssé, bírakká és vezeklőkké válnak. Ez a változás szülte azt az eszmét, amely szerint létezik egy olyanfajta időbeli és kollektív felelősség, amely egy mindenre kiterjedő elvülhetlenség felé vezet, mivel az emberi cselekedetek, vagy legalábbis a legötötebbek, mostantól már nem lehetnek részei a meghaladott múlt kategóriájának.

Harmadszor pedig az új nyilvános tér létrejötté újfajta politikai cselekvésformákat is jelent. Szinte mindenütt megfigyelhetjük, hogy – természetesen különböző mértékben és más-más módokon – egymáshoz nagyon hasonló törekvések jelennek meg a nyilvános politikai fellépé-

12 Ld. Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin* (Paris: Plon, 1999), és főleg Avishai Margalit, *The Ethics of Memory* (Cambridge: Harvard University Press, 2004).



sekben és a kollektív mozgósításokban, amelyek mind ugyanazon modell szerint játszódhatnak, amikor egy „bűnös történet” számbavételéről van szó. Ezek a cselekvésformák a fentebb leírt anamnézis fázisába illeszkednek:

1) először, *tudatosítani* kell a múlt, „hibáit” vagy „bűneit” – ezek a szavak a legkülönbébb történelmi helyzeteket lefedhetik, amelyekkel a ma élőknek „szembe kell nézniük”; ebben a szakaszban az áldozatok által működtetett szervezeteknek és azok cselekvésmintáinak kitüntetett szerepe van, mivel a fő cél az, hogy sorsukat fontos közügyként határozzák meg vagy jelenítsék meg újra, amelyet ki kell vizsgálni és meg kell oldani;

2) másodszor, *el kell ismerni* az ily módon azonosított áldozatokat, mégpedig azzal a szándékkal, hogy szenvedésük felidézése helyet kapjon egy megújított, sőt revidált kollektív történelemben, akár az egykor történetek büntetőjogi minősítése (vagy újraminősítése) révén, ahogy az a háborús bűnös náci utólagos pereiben történt, vagy éppen a franciaországi „emlékezeti törvények”¹³ esetében, amelyek lehetővé tették például, hogy a rabszolgaság és a nyugati, transzatlanti emberkereskedelem – kizárólagosan – visszamenőleges érvénnyel „emberiség elleni büntettnék” minősüljön;

3) harmadszor pedig az elszennvedett károk *jóvátételének* különféle módjai válnak lehetővé a nemzeti vagy nemzetközi szintű, büntetőjogi vagy polgári bírósági eljárások, a kártalanítást szolgáló politikai intézkedések útján, a hagyományos rituálék (emlékműállítás, megemlékezések) bevezetése vagy éppen új típusúak megalkotása révén (ilyenek a dél-amerikai vagy az afrikai békéltető bizottságok, illetve azok a jogi szövegek, amelyek a jelen kor normái szerint értelmezik újra a múltat). A múltról folytatott nyilvános politika intézkedéseinek tárháza már jó néhány éve csak egyre szélesebb lesz, és ez a folyton erősödő és szisztematikus igény a közhatalmat gyakorló szervekkel szemben (legalábbis a demokratikus és nyitott rendszerekben) egyre kedvezőbb fogadtatásra talál különösen az európai országokban. Az ugyanis, aki nem hajlandó engedelmessé válni az „emlékezeti kötelesség” ellentmondást nem tűrő parancsának, kisebb-nagyobb hendikeppel indul a politikai elitben. Ráadásul civil szervezetek vagy nemzet-

13 Az 1990. július 13-án elfogadott ún. Gayssot-törvény kimondja, hogy meg kell akadályozni a rasszista, antiszemita és xenofób cselekedeteket. A holokauszttagadás problémája kapcsán meghozott jogszabály bűncselekménynek minősíti az emberiség elleni büntettnék tagadását. Egy másik, 2001. január 29-i törvény szerint Franciaország nyilvánosan elismeri az 1915-ös örmény népirtást. Az ugyanebben az évben május 21-én elfogadott ún. Taubira-törvény az emberiség elleni bűnként ismeri el a rabszolgaságot és az emberkereskedelmet. A tengerentúli francia jelenlétről hozott, 2005. február 23-i jogszabályon kívül (ld. 8. l. lábjegyzet) „emlékezeti törvénynek” számít még az a két, 2011. december 22-én és 2012. január 23-án meghozott jogszabály, amely a Gayssot-törvényben meghatározott szankciókat érvényesíti minden, a francia törvénykezés által népirtásként elismert esemény tagadásakor. (A szerk.)



közi intézmények gyakran nemzetek felett álló szintre utalják ezeket a kereseteket és politikai fellépéseket, ahogyan az emblemikus módon a Pinochet-ügyben¹⁴ és majdnem minden igazságszolgáltatást érintő eljárás esetében is megfigyelhető.

Részleges magyarázatok

Ha elfogadjuk ezeket a hasonlóságokat, ezeket az egymásmellettiségeket és ezeket a közös pontokat, akkor – nem feledve, hogy az itt kifejtett megállapítás csupán madártávlati megfigyelés eredménye – az az egyszerű és ijesztő kérdés merül fel, hogy vajon mi magyarázza ezeket a mai társadalmak múltához való viszonyában észlelhető konvergenciákat. Hivatkozhatnánk persze a gyász munkára, a traumák gyógykezelésével, az egyéni pszichológia és a kollektív képzelet viszonyával kapcsolatos strukturális jellegű magyarázatokra is.¹⁵ Azonban szigorúan történeti kereteken belül fogok maradni, amikor csupán egy sajátos konjunktúra meglétére mutatok rá anélkül, hogy kizárólagos magyarázatot akarnék adni.

A kulturális jelenségek globalizálódása, a transz- és internacionális szférában létező – különösen a jog területén megfigyelhető – cselekvési terek és lehetőségek, egyes politikai gyakorlatok (pl. a demokratikus átláthatóság), bizonyos értékek (az emberi jogok védelme), egyes szociális törekvések (az együttérzés) viszonylagos uniformizálódása megmagyarázhatja a múltra vonatkozó helyreállító és visszamenőleges fellépésekben munkáló hirtelenséget. E konjunktúrát két, egymástól különböző jellegű esemény hatásai még szembevetőbbé teszik.

Az első természetesen a zsidók náci általi kiirtása, amely jellegénél és mértékénél fogva precedens nélküli bűn a történelemben, és amely 1945 után a múlttal való számvetés szintén precedens nélküli formát váltotta ki – már maga ez a fogalom is az Auschwitz utáni állapot fejleménye. Ezek a formák először a Német Szövetségi Köztársaságban jelentek meg, ahol megteremtették a *Vergangenheitsbewältigung* modelljét, amelynek nem minden tanulságot nélkülöző történetét egyesek ma megkérdőjelezzik (ahogy újabban az író Günter Grass körüli polémia tanúsítja).¹⁶ A holokauszt emlékezete aztán különféle helyi emlékeztetvíták (ld. a Vichy-korszak kérdését Franciaországban) következtében vagy azokkal párhuzamosan a szomszédos országokban is elterjedt, majd pedig európai és nemzetközi szinten is. A holokauszt emlékezete kétségtelenül központi

14 1998-ban a nemzetközi humanitárius jog Chilében történt megsértései ügyében nyomozó Baltazar Garzón spanyol vizsgálóbíró a Londonban tartózkodó Augusto Pinochet tábornok, volt chilei államfő kiadatását kérte. Az univerzális és az állami joghatóság problémáját vetette fel, hogy az a cselekmény, amivel kapcsolatban Garzón népirtással vádolta Pinochetet, a brit jog szerint nem minősült annak, és ezért nem számított kiadatással járó bűncselekménynek sem. A volt chilei államfő végül szabadon visszatérhetett hazájába, ahol 2006-os halála előtt több bűncselekmény kapcsán is vád alá helyezték. (A szerk.)

15 Erről az aspektusról, mely más diszciplínák felé is nyit, ld. például Jean-Claude Métraux, *Deuils collectifs et création sociale* (Paris: La Dispute, 2004).

16 2006-ban a Nobel-díjas német író először beszélt nyilvánosan arról, hogy 1944 végén a Waffen SS egyik páncélos hadosztályában teljesített katonai szolgálatot (a szerk.).



helyet foglal el az emlékezet fogalmának 1970-es évekbeli előtérbe kerülésében. Ekkortól, egy olyan folyamat révén, amelynek a végét egyáltalán nem lehetett előre látni, a küzdelem, amelyet egy maroknyi áldozat folytatott a náciok által a zsidók ellen elkövetett bűnök elismeréséért, később pedig részleges jóvátételéért, addig soha nem látott lendületet kapott, mígnem az emlékezet *par excellence* paradigmájává vált. Legyen szó akár az emlékezet megőrzését célzó kollektív cselekvésformákról, a múlt értelmezéséhez kötődő közügyek megkonstruálásáról vagy akár olyan sajátos cselekvési lehetőségekről, amelyek pl. a jogi úton történő, szimbolikus vagy anyagi jóvátételen alapulnak, a szóban forgó emlékezettel való szembenézés az elmúlt időszakban az irigység, az utánzókedv és a versengés számos megnyilvánulását váltotta ki, és a probléma globalizálódásához járult hozzá.¹⁷ A másik esemény a berlini fal leomlása, noha tartózkodnunk kell attól, hogy a közelmúlt minden történelmi jelenségét kötelességszerűen ezzel magyarázzuk. A kommunizmus bukása és a hidegháború vége Közép- és Kelet-Európában a demokratizálódás lehetőségeit jelentették, és minden bizonnyal hozzájárultak egyéb, latin-amerikai diktatórikus rezsimek, valamint a dél-afrikai apartheid rendszer tartós eltűnéséhez, számos országot indítva arra, hogy 1945 óta nem látott mértékben vesse fel a saját múltjával való azonnali középtávú számvetés kérdését. Azonban nincs rendszerszintű összefüggés a demokratikus átmenet és az új emlékezeti modell megjelenése között, még 1989 után sem. Egyrészt, ha van „emlékezet”, amelynek megalkotása még várta magát, az éppen a széles értelemben vett kommunista örökségé, amely figyelemreméltó kivételt képez az itt felvázolt modell alól. A kommunista múlt reprezentációi és felhasználásai még mindig olyan politikai, földrajzi és mentális terekre korlátozódnak, amelyek sokkal, de sokkal szűkebbek, mint amekkora jelentősége a kommunizmus jelenségének a 20. században volt. Továbbra is egy láthatatlan vonal választja el egymástól Kelet- és Nyugat-Európa történelmi hagyományait, mint ahogy azt a Gulag emlékezetének oroszországi megjelenésével kapcsolatos nehézségek is tanúsítják. A kérdés elsősorban az, hogy vajon egy strukturális kivétellel van-e dolgunk, vagy pedig a mostani viszonylagos amnéziát, ahogy máshol és máskor is történt, végül a fent felvázolt modell szerint felváltja majd egy fokozott mértékű anamnézis. Másrészt viszont az anamnézis, az áldozatiság [*victimisation*], a múlt jóvátételének jelenségei nem csupán a demokratikus államok kiváltságai: megfigyelhetők pl. Kínában is, igaz, más kontextusban, az ország ugyanis a Japánnal való rivalizálás részeként a maga egészében ismét elfelejtett áldozatként ígyekszik feltüntetni magát.

Persze a háború emlékezetét tekintve – hogy visszatérjek ehhez a példához, amely az új, globalizálódott történelmi rend lehetőségével kapcsolatos gondolataim kiindulópontja – legalább annyi különbség van Kelet-Ázsia és Európa között, mint amennyi hasonlóság. Amíg a 20. század első felének ázsiai háborúit például nem lehet lezártnak tekinteni, addig a második világháború az

17 Vö. Daniel Levy and Natan Sznaider, *The Holocaust in the Global Age* (Philadelphia: Temple University Press, 2006 [1. kiadás: Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001]).

európai országok számára 1945-ben, vagy legrosszabb esetben, ha elfogadjuk egy bizonyos kelet-európai történetírás nézőpontját, 1989-ben véget ért. Ám mindkét esetben találhatunk összehasonlítható mozzanatok. Így például azok a dél-koreai viták, amelyeket a japán megszállás alatti kollaboráció mértékéről és hatásairól folytatnak, az eltitkolt történelem újbóli megjelenése, vagy az ország modernizációjához részben hozzájáruló, hosszú távú együttműködés keltette dilemmák mind arra a helyzetre emlékeztetnek, amely húsz éve egyes európai országokra volt jellemző. Ez azokra a határokon átívelő vitákra is áll, amelyek egy olyan „közös történelem” megjelenésének lehetőségéről és nehézségeiről szólnak, amely a nacionalizmus ellenszere lehetne, és amelynek mintája mind a mai napig a francia-német megbékélés. A két eset hasonlósága nem csupán a szóban forgó történelmi jelenségek hasonlóságában áll – hiszen az ellenséggel való együttműködés a történelmi helyzettől függetlenül mindig probléma egy megszállt országban –, hanem abban az általános kontextusban, amelyben ezek a viták egyszerre, szinte ugyanakkor az 1990-es években kiobbantak.

Noha korlátozott és talán hiányos is, az iménti összehasonlítás arra kívánt ösztönözni, hogy lépünk ki a nemzeti keretek közül, amikor az emlékezet történetén gondolkodunk. Ha már a történészek és más társadalomtudósok kénytelenek belevetni magukat a múltból zajló, gyakran a nemzeti keretekre korlátozódó nyilvános polémiákba, nem érhetik be azzal, hogy a vitákra reagálnak. Fő tennivalójuk nem az, hogy pozíciójukat védjék, ami persze szükséges, hanem az, hogy elméleti, empirikus, összehasonlító és pluridiszciplináris munkát végezzenek a 21. század e kulcskérdéséről, amit a történelemhez fűződő bizonytalan, érdekesítő, sőt nyugtalanító viszonyunk fejlődése jelent.

Fordította Fököli Gábor



Az elmúlt évek egyik legmeglepőbb politikai és kulturális jelensége az emlékezet központi kérdéssé válása a nyugati társadalmakban: a múlt felé fordulás a jövő kitüntettségével, vagyis a 20. századi modernitás korábbi évtizedeinek jellegzetességével szemben. A 20. század eleji, radikális áttörést ígérő apokaliptikus mítoszoktól és az „új ember” európai megjelenésétől kezdve, a nemzetiszocializmus és sztálinizmus faji vagy osztály alapú tisztogatásának gyilkos fantazmagóriáján át, a modernizáció második világháború utáni amerikai paradigmájáig – a modernista kultúrát mindig a „jelenlévő jövő”¹ tartotta lázban. Úgy tűnik azonban, hogy a figyelem az 1980-as évek óta a jelenlévő jövőktől a jelenlévő múltak felé fordult. A tapasztalatnak és az időérzékelésnek e megváltozását történelmi és fenomenológiai szempontból is magyaráznunk kell.²

Az az állítás, hogy a hangsúly mostanában az emlékezetre és az időbeliségre helyeződik, elentmondani látszik számos más, közelmúltbeli munkának, amely a poszt-kolonializmus és a *cultural studies* keretében vizsgálta a tér, térképek, földrajzok, határok, kereskedelmi útvonalak, migráció, áttelepítés és diaszpórák kérdéseit. És valóban, nem is olyan régen még tartotta magát az Egyesült Államokban az a széles körben elterjedt konszenzus, mely szerint a posztmodern kultúra megértéséhez az idő és az emlékezet – a kiteljesedett modernizmus (*high modernism*) egy korábbi formájának tulajdonított – problematikája helyett a térre kell összpontosítanunk: a tér az, amelyben megtalálhatjuk a posztmodern pillanat kulcsát.³ Viszont, ahogy azt a földrajztudósok, többek között David Harvey munkái bebizonyították, idő és tér szétválasztása rendkívül nehéz tenné számunkra akár a modern, akár a posztmodern kultúra teljes megértését.⁴ Idő és tér, mint a történetileg beágyazott észlelés alapvetően kontingens kategóriái, komplex módon kapcsolódnak össze; a határokat átlépő emlékezet-diskurzusok intenzitása pedig, amely a kortárs kultúrát a világ számos különböző pontján meghatározza, nyilvánvalóan alá is támasztja ezt. És valóban, a globalizáció hosszú távú folyamatainak új és pontosabb megértése számára kulcsfon-

1 Az esszé címe, ahogy a „jelenlévő jövők” fogalma is, sokat köszönhet Reinhart Koselleck inspiráló munkájának, vö. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, ford. Keith Tribe (Cambridge: MIT Press, 1985.) – *Elmúlt jövő. A történelmi idő szemantikája*, ford. Hidas Zoltán, Szabó Márton (Budapest: Atlantisz, 2003).

2 Természetesen a „jelenlévő jövők” empatiskus fogalma működik a pénzügyi és elektronikus globalizációról szóló neoliberais képzelődésekben, amelyek a korábbi, széles körben kétségbe vont modernizációs paradigma új, ezúttal a hidegháború utáni világra vonatkoztatott verziói.

3 Ennek paradigmatis megfogalmazását lásd Fredric Jameson klasszikusá vált művében: *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája*, ford. Dudik Annamária Éva (Budapest: Noran, 2010).

4 David Harvey, *The Conditions of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

tosságúvá váltak az eltérő időbeliségek és a különböző ütemű modernitások kérdései, melyek inkább kiegészítik a nyugati modernitás paradigmákat, semmint csupán átveszik azokat.⁵ Az újfajta emlékezet-diskurzusok először a Nyugaton jelentek meg az 1960-as éveket követően, a dekolonizáció hajnalán, és azon új társadalmi mozgalmak idején, melyek alternatív és újragondolt történelmek után kutattak. A más típusú hagyományok és a „mások” hagyománya utáni kutatást több folyamat „vége” kísérte: a történelem vége, a szerző halála, a műalkotás vége, a meta-narratívák vége.⁶ S bár ezeket az elveket olykor túlságosan is szó szerint vették, mégis: polemikus törekvésükkel és az avantgárdizmus ethosának megismétlésével rámutattak arra, hogy elindult a múlt modernizmus utáni újraértelmezése.

Az emlékezet-diskurzusok az 1980-as évek elején élénkültek meg Európában és az Egyesült Államokban, a holokausztról folytatott viták elterjedésének következtében (amit pedig a *Holocaust* című tévésorozat, illetve valamivel később a tanúságtevők „mozgalma” indított el), illetve azért, mert a média reflektorfénybe helyezte a Harmadik Birodalom idején történt események negyvenedik és ötvenedik évfordulóit. Hitler 1933-as hatalomra kerülésére és a szegényteljes könyvégetésekre emlékeztek 1983-ban; 1988-ban nyilvános megemlékezést tartottak a Kristályéjszaka, az 1938-ban a németországi zsidók ellen szervezett pogrom évfordulóján. Az 1942-es wannsee-i konferenciára, melyen a „végső megoldás” gondolata felmerült, 1992-ben emlékeztek a wannsee-i villában, az egykori konferencia helyszínén megnyitott múzeummal; az 1944-es normandiai invázió évfordulóján a szövetségesek – immár az oroszok jelenléte nélkül – nagy látványossággal készültek; a második világháború befejezésére (1945) 1985-ben a német köztársasági elnök felkavaró beszéde, majd az 1995-ben Európában és Japánban megrendezett nemzetközi eseménysorozat emlékeztetett. A nemzetközi média részletesen beszámolt az efféle, főleg „német évfordulókról”, s mellettük az 1986-os történészvitáról, a berlini fal 1989-es leomlásáról, illetve az 1990-es német újraegyesítéséről –, jelentős hatást gyakorolván ezzel a második világháború utáni nemzeti történetírásra – elsősorban Franciaországban, Ausztriában, Olaszországban, Japánban, de még az Egyesült Államokban is, sőt legutóbb Svájcban.⁷ Azután az 1980-as években tervezett és 1993-ban megnyitott washingtoni Holokauszt Emlékmúzeum kapcsán megindultak a holokauszt-amerikanizációjáról szóló viták.⁸ A holokauszt-emlékezet

5 Ld. Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), kül.: 4. fejezet; újabban pedig a *Public Culture* 11 (1) (1999) „alter/native” modernitásokról szóló különszámát, szerk. Dilip Parameshwar Gaonkar.

6 A jelenlévő jövők és a jelenlévő múltak keveredéséről ld. Andreas Huyssen, „The Search for Tradition”, ill. „Mapping the Postmodern”, in *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 160–78, ill. 179–221.

7 Ld. Charles S. Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), ld. még a *New German Issues*-nak a Historikerstreitéről (1988/44) és a német egyesítéséről (1991/52) szóló számain.

8 Ld. Anson Rabinbach, „From Explosion to Erosion: Holocaust Memorialization in America since Bitburg,” *History and Memory* 9 (1997): 226–55.



hatása azonban ennél jóval jelentősebb. Az 1990-es évek végére a kérdés valójában ez: milyen mértékben beszélhetünk a holokauszt-diskurzus globalizációjáról.

A fajirtó politikák újrajegyelése Ruandában, Boszniában és Koszovóban, egy állítólag „történelem utáni” korban, az 1990-es években, magától értetődően továbbélte a holokauszt-emlékezet diskurzusát, új jelentésekkel ruházva fel a fogalmat, eredeti jelentéséhez képest jóval kiterjesztve azt. Érdekes megfigyelni, hogy az 1990-es évek elején, a ruandai és boszniai szervezett mészárlások esetében a holokauszttal való összehasonlítást a politikusok, a média és a közvélemény zöme eleinte élesen elutasította, amit nem a tagadhatatlan történelmi különbségek okoztak, hanem sokkal inkább az intervenció elkerülésének vágya.⁹ Másrészt, a NATO „humanitárius” intervenciója és annak legitimitációja Koszovóban nagymértékben a holokauszt-emlékezet függvénye volt. A határokat átlépő menekültáradatok, a vonatba tuszkolt, deportálásra váró nők és gyerekek, a szisztematikus megerőszakolásról és más atrocitásokról szóló történetek és a féktelen pusztítás olyan büntudatot generált Európában és az Egyesült Államokban, amely egyértelműen az 1930-as és 1940-es évek be nem avatkozásával, valamint az 1992-es boszniai háborúba való beavatkozás elmulasztásával volt összefüggésben. A koszovói háború e jelensége jól bizonyítja az emlékezet kultúrájának megnövekedett erejét az 1990-es évek végén, ugyanakkor igen bonyolult kérdéseket vet fel a holokausztot, mint bármely történelmi traumára egyetemes érvénnyel használt fogalmat illetően.

Az emlékezet globalizálódása (ezen túl) még kétféle értelemben is megragadható, mindkettő jól illusztrálja azt, amit én a globalizáció paradoxonának neveznék. Egyrészt, a holokauszt kulcs lett a 20. század egészének és a felvilágosodás kudarcának a megértésében. A holokauszt bizonyítékkul szolgál arra, hogy a nyugati civilizáció elmulasztotta felvenni saját körtörténetét: elmulasztott reflektálni arra, hogy alapvetően képtelen a különbözőséggel és a mássággal békében együtt élni, és azzal is adós maradt, hogy a felvilágosodott modernitás, a faji alapú elnyomás és a szervezett erőszak közt megbúvó kapcsolatok következményeivel elszámoljon.¹⁰ Másrészt, létezik egy olyan vetülete ennek a „totális” dimenziójú, a posztmodern gondolkodásban rendkívüli mértékben elterjedt holokauszt-diskurzusnak, ami a helyi sajátosságokat domborítja ki. Sőt, éppen a holokauszt egyetemes trópusává válásának tudható be az, hogy a holokauszt-emlékezet olyan speciális,

9 A holokauszt-emlékezet prizmiáján át tekinteni a ruandai eseményekre természetesen rendkívül problematikus, mert ebben az esetben azokat a specifikus problémákat nem vesszük figyelembe, amelyek a posztkolonialista emlékezetpolitika keretén belül merülnek fel. Ez utóbbit a nyugati média azonban soha nem is vette figyelembe. Az emlékezetpolitikáról Afrika különböző részein ld. *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, szerk. Richard Werbner (London: Zed Books, 1998).

10 Ezt az álláspontot elsőként Max Horkheimer és Theodor W. Adorno fejtette ki *A felvilágosodás dialektikája* című munkájukban, ford. Bayer József et. al. (Budapest: Gondolat – Atlantisz, 1990); Jean-François Lyotard és mások az 1980-as években vették át és formálták át a gondolatot. A holokauszt központi szerepéről Horkheimer és Adorno munkásságában ld. Anson Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment* (Berkeley: University of California Press, 1997).

helyi szituációkhoz kapcsolódhat, amelyek egyébként történetileg távol állnak és politikailag is elkülönülnek az eredeti eseménytől. Az emlékezet-diskurzusok nemzeteken átívelő áramában a holokauszt elveszti egy specifikus esemény jelzéséhez kapcsolódó minőségét és más traumatikus történetek és események metaforájaként kezd működni. A holokauszt, mint trópus globális „keringése” egyszerre decentralizálja a holokauszt eseményét és igazolja prizmaként való használatát, amely prizmán keresztül a népiertás más eseteit is vizsgálhatjuk. A holokauszt-emlékezet globális és lokális mivolta olyan új konstellációkba léptek, melyek megkövetelik, hogy esetről-esetre elemezzük őket; míg a holokauszt-összehasonlítások retorikai értelemben ösztönözhetik a traumatikus emlékezet egyes diskurzusait, eközben fedőemlékezetként is működhetnek, vagy akár meg is gátolhatják, hogy a specifikus, lokális történetek mélyére hatoljunk.

Mindazonáltal, ha a jelenlevő múltkról esik szó, a holokauszt-emlékezet és annak szerepe a nyugati modernitás újraértékelésében még korántsem minden: napjaink emlékezet-narratívája – annak legtágabb, legáltalánosabb értelmében – a holokauszton kívül még sok egyéb történetből tevődik össze. Mindez együtt világosan megkülönbözteti napjainkat az évszázad korábbi évtizedeitől. Vegyünk néhány példát a szembetűnő jelenségekből! Európa és az Egyesült Államok az 1970-es évek óta nem csak a régi városközpontok historizáló jellegű helyreállításának lett szemtanúja, hanem egy sor más jelenségnek is. Egész falvakat és tájakat alakítottak át múzeummá; különféle nemzeti örökséggel foglalkozó vállalkozások üttették fel fejüket; a múzeumépítés láza máig nem csökken; tombol a retro divat és a repro bútor láz; a nosztalgia marketinggé, tömegcikké válik. A videó-felvévővel, memoár- és vallomásírással megvalósuló „önmuzealizáció” valóságos mániáját figyelhetjük meg; újra középpontba került az önéletrajz és megszületett a posztmodern történeti regény, amely bonyolult viszonyt létesít tény és fikció között. A vizuális művészetekben is az emlékezet-gyakorlatok elterjedése tapasztalható, jellemzően a fotográfiával a középpontban; a televíziós történelmi dokumentumfilmek száma drasztikus emelkedésnek indult, beleértve (az Egyesült Államokban) egy különálló tévécsatornát, a *History Channel*-t, ami teljes egészében a történelemnek szenteli műsoridejét. A mindenütt jelenlevő holokauszt-diskurzus mellett, mára az emlékezet-kultúra traumatikus oldalának, azaz a traumának (is) hatalmas pszichoanalitikus szakirodalmá van. Gondoljunk a visszanyert emlékezet szindrómájának problémájára, a népiertásról, az AIDS-ről, a rabszolgaságról, a szexuális visszaélésekről szóló egykori és kortárs feldolgozásokra, az egyre inkább gyakori, publikus vitákra politikailag fájdalmas évfordulók, megemlékezések és emlékművek körül, és az egyházi vezetők és politikusok múltért való bocsánatkéréseinek áradatára Franciaországban, Japánban és az Egyesült Államokban! És végül szemtanúi lehettünk egy világszerte elterjedt megszállottságnak, amelyben összekapcsolódott az emlékezet, a szórakozás és a trauma, s amely egy sérthetetlennek hitt gőzhajó elsüllyedésével volt kapcsolatos – egy olyan eseménnyel, amely ugyancsak egy aranykor végét jelezte. Nem tudhatjuk biztosan, va-



jon a *Titanic* nemzetközi sikere a kudarcba fulladt modernitás emlékezetének metaforája-e, vagy pedig a világváros saját aggodalmait fejezi ki ekképp a múltba áthelyezett jövőt illetően. Kétségtelen, hogy a világ muzealizáció tárgyává válik, és ebben mindannyiunknak szerepünk van. A cél, úgy tűnik, a tökéletes, hiánytalan emlékezés. De vajon hogyan magyarázható ez a törekvés (amely leginkább egy levéltáros örült fantáziálásához hasonlítható)? Mi az, ami ebben a vágyban manifesztálódik, mely az olyannyira különböző múltakat a jelenben igyekszik láthatóvá tenni? Mi az emlékezet és az időbeliség strukturálásának sajátosan mai módja, amit az elmúlt évtizedekben egészen másként érzekelték?

Az emlékezettel és a múlttal való foglalatosságok fent leírt mániáit gyakran magyarázzák a *fin de siècle* egyik velejárójaként, de nekem az a véleményem, hogy ennél mélyebbre kell ásni, ha meg akarjuk érteni az 1970-es évektől kezdve az észak-atlanti társadalmakat hatalmába kerítő emlékezetkultúra mai vonatkozásait. Mert ami itt mára jórészt a nyugati kultúripar egyre sikeresebb emlékezet-marketingjének tűnik – a német kultúrészociológia által *Erlebnissesellschaft*-nak nevezett kontextusban –, az a világ többi részén sokkal határozottabb politikai irányultságot mutat.¹¹ Főként 1989 óta, emlékezés és felejtés kérdése elsőszámú üggyé vált a posztkommunista országokban Kelet-Európában és a volt Szovjetunióban; a Közel-Keleten politikailag továbbra is kulcsfontosságú; a poszt-apartheid, Igazság és Megbékélés Bizottságot felállító Dél-Afrikában is uralja a politikai diskurzust. Mindenütt jelen van Ruandában és Nigériában; Ausztráliában ösztönzője az „ellopott nemzedék” körüli, faji jellegű vitáknak; terhessé teszi a Japán, Kína és Korea közötti kapcsolatokat; valamint, különböző mértékben bár, de meghatározza a *desaparecidos*-okról és gyerekeikről szóló kulturális és politikai vitákat a *dictadura* utáni latin-amerikai társadalmakban, alapvető kérdéseket feszegetve ezáltal az emberi jogok megszegéséről, az igazságszolgáltatásról és a kollektív felelősségről.

Az emlékezet kultúrájának földrajzi kiterjedése éppen annyira tág, amennyire az emlékezet politikai használata is különböző az egyes területeken. A mitikus múltak mozgósításától kezdve az erőszakosan sovíniszta vagy fundamentalista politikák támogatásán keresztül (lásd a poszt-kommunista Szerbiát vagy az indiai hindu populizmust) egészen az olyan naiv próbálkozásokig terjed, mint amit Argentínában és Chilében tapasztalunk. Itt „az igazi” emlékezet közegeinek megteremtését tűzték ki célul, ellensúlyozandó a diktatúra utáni rezsimek felejtéspolitikáját – amely a felejtést „megbékélés” és hivatalos amnesztiák útján, vagy elnyomó elhallgattatás által

11 Gerhard Schulze, *Erlebnissesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart* (Frankfurt: Campus, 1992). Az *Erlebnissesellschaft* terminusát (szó szerint: az élmény társadalma) nehéz lefordítani. Olyan társadalomra utal, mely előnyben részesíti az intenzív, ám felszínes tapasztalatokat, mely a jelenben azonnali boldogságra, valamint az áruk, kulturális események, és tömegek által űzött életmódok gyors fogyasztására törekszik. Schulze tanulmánya a kortárs német szociológiának egy empirikus tanulmánya, amely elkerüli mind Pierre Bourdieu leszűkítő osztály-paradigmáját, mind Walter Benjamin filozófiai aspektusból leírt *Erfahrung–Erlebnis* oppozícióját; ez utóbbi a felszínes, múlt és az autentikus, mély tapasztalat szembeállításán alapszik.

kívánta elérni.¹² Ugyanakkor persze, a mitikus múlt és a valóságos múlt közötti elmozdulást nem mindig olyan egyszerű kitapintani – ez az egyik legnagyobb rejtélye minden emlékezetpolitikának, helytől függetlenül. Előfordulhat, hogy a valós történelem mitologizált, miközben a mitikus történelemnek is lehetnek egyértelműen valósnak tűnő hatásai. Az emlékezet – legyen az a „valós”, vagy a „mitikus” múlt emlékezte – mára monumentális méreteket öltő kulturális mániává vált az egész földkerekségen.

Ezzel együtt fontos felismerni, hogy bár megannyi emlékezet-diskurzus globálisnak tűnik egy bizonyos aspektusból, lényegüket tekintve mégis szorosan az egyes nemzetek, államok történelméhez kötődnek. Miközben egyes nemzetek azért küzdenek, hogy demokratikus államkötösséget hozzanak létre a népirtások, az apartheid-ek, katonai diktatúrák és totalitarizmus után, annak érdekében, hogy a legitimitásukat és az – éppen formálódó – államigazgatás jövőjét biztosítsák, egy példa nélkül álló feladattal is meg kell birkóznuk: meg kell találniuk a módját, hogyan emlékezzenek meg a múlttól; itélkezniük kell felette. (Lásd Németország példáját a második világháborút követően napjainkig.) Akármilyen legyen a különbség a háború utáni Németország és Dél-Afrika, vagy Argentína és Chile között, az emlékezetgyakorlatok *politikai* oldala mindig nemzeti, nem pedig poszt-nemzeti vagy globális. Ez a tény a mi értelmező munkánkat is befolyásolja. Miközben a holokauszttal, mint a traumatikus történelem egyetemes trópusa átszivárogoz más, holokauszthoz közvetlenül nem kapcsolódó kontextusokba, a kérdés mindig az, hogy vajon az eredeti fogalom felerősíti-e az adott, lokális emlékezetgyakorlatokat és -küzdelmeket vagy megakadályozza-e azokat, és ha igen, hogyan; illetve, hogy mindkét említett funkciójának eleget tehet-e egyidejűleg, és ha igen, hogyan. Világos, hogy a nemzeti emlékezetéről szóló vitákat mindig a globális média hatja át, ami folyamatosan a népirtás, az etnikai tisztogatás, a migráció és a kisebbségi jogok, az elnyomás és a felelősség témái körül forog. Bármennyire is különbözőek és helyfüggőek ezek az esetek, mindez azt jelenti, hogy az egyes nemzeti, regionális vagy helyi múltak alapos újraértelmezését a globalizációval együtt kell végiggondolni. Mindez, visszafelé hatván, azt a kérdést is felveti, hogy általában a kortárs emlékezetkultúrákat a gazdasági globalizáció reakcióiként kell-e értelmeznünk. Pontosan ez az a terület, ahol a történelmi trauma mechanizmusait, trópusait a nemzeti emlékezetgyakorlatokkal összehasonlító új munkák gyümölcsözők lehetnének.

Ha a nyugati (kiterjesedett) modernitás időfelfogása a jövő biztosítására törekedett, akkor úgy is fogalmazhatnánk, a késő 20. század időtudatának a múltért való felelősségvállalás nem kevésbé kockázatos feladata jutott. Mindkét törekvést elkerülhetetlenül fenyegeti a bukás. Ezért azonnal egy második pontot is le kell szögeznünk. Az emlékezet és a múlt felé fordulás paradoxonnal jár, amit a (kortárs emlékezet kultúrájára irányuló) kritika ma egyre gyakrabban emlékeztetie-

12 Chiléről ld. Nelly Richard, *Residuos y metáforas: Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición* (Santiago: Editorial Cuarto Propio, 1998); Argentínáról ld. Rita Arditti, *Searching for Life: The Grandmothers of the Plaza de Mayo and the Disappeared Children of Argentina* (Berkeley: University of California Press, 1999).

sésként vagy fásultsággént ír le. Vagyis a kritikusok az emlékezetkultúrát éppen az emlékezésre való képtelenségért vádolják, és a történelmi tudat elvesztése miatt keseregnek. Az amnézia vádja szinte minden esetben a média kritikájaként fogalmazódik meg, miközben épp a média az, ami – a nyomtatott sajtótól és a televíziótól kezdve a CD-ROM-ig és az internetig – napról napra egyre több(féle) emlékezetet tesz számunkra elérhetővé. De mi van akkor, ha mindkét megfigyelés egyszerre igaz? Ha az emlékezés fellendülése óhatatlanul a felejtés erősödésével jár együtt? Mi van akkor, ha az emlékezés és felejtés közti kapcsolat igazából kulturális nyomások hatására alakult így – az új információs technológiák, a médiapolitika és a nagyütemű fogyasztás együttese pedig most kezdi éreztetni negatív hatását? Végül is, a ma fogyasztott „emlékezet-tömegcikk” közül több is az „elképzelt emlékezetek” kategóriájába sorolható, amely könnyebben felejthető, mint a valóban megélt emlékek.¹³ Persze Freud már megtanította nekünk, hogy emlékezet és felejtés szétválaszthatatlanul összefonódnak: hogy az emlékezet nem más, mint a felejtés egy másik formája, a felejtés pedig a rejtett emlékezet másik oldala. Amit Freud az egyéni emlékezés, elfojtás és felejtés pszichés folyamataiként egyetemes módon írt le, az a kortárs fogyasztói társadalmakban példa nélküli gyakorisággal előforduló jelenség és ezért megköveteli, hogy történelmi jelenségként értelmezzük.

Akármerre nézünk, a nyilvános vitákban észlelhető emlékezetmánia a felejtés intenzív és nyilvános pánikjával jár együtt, ami a tyúk-tojás dilemmához hasonló. A felejtéstől való félelem váltja ki az emlékezés vágyát, vagy talán fordítva van? Lehetséges, hogy emlékezéstől túltelített, mediatizált kultúránkban folyamatosan a széthullás veszélye fenyegeti magát az emlékezés rendszerét, s ez az, ami kiváltja bennünk a felejtés félelmét? Bármilyen legyen a válasz ezekre a kérdésekre, világos, hogy a kollektív emlékezet régebbi szociológiai megközelítései – például Maurice Halbwachs-é, amely a társadalmi és csoportmemóriáknak viszonylag stabil formákat ad – nem megfelelőek arra, hogy média, időbeliség, emlékezet, megélt idő és felejtés jelenlegi dinamikáit megragadják. Az egyes társadalmi és etnikai csoportok összeütköző és egyre inkább töredezett emlékezetpolitikái felvetik a kérdést, hogy lehetségesek-e ma még egyáltalán a kollektív, konszenzuális emlékezet formái, és ha nem, a társadalmi és kulturális kohézió biztosítható-e nélkülük, s hogyan. Egyértelmű, hogy a média által kínált emlékezet önmagában nem lesz elég, annak ellenére, hogy a média egyre nagyobb szeleteit uralja a világ társadalmi-politikai érzékelésének.

A nyilvános média-emlékezet ezen struktúrái ugyanakkor azt is elég világossá teszik, hogy mai, szekuláris kultúránk, amelyet annyira megbabonáz az emlékezet, a felejtés félelmének – mondhatnánk, terrorjának – markában van. A felejtésnek e félelme Európában és az Egyesült Államokban paradigmaticusan a holokauszt kérdései körül artikulálódik, illetve a *desaparecidos*

13 Az „elképzelt emlékezet” fogalma Appadurai „elképzelt nosztalgia” vitaköréből eredeztethető (*Modernity at Large*, 77.). A fogalom problematikus, amennyiben minden emlékezet elképzelt, mégis: e megkülönböztetés lehetővé teszi, hogy szétválasszuk a megélt tapasztalatokon alapuló emlékeket a levéltárból zsákmányolt, gyors fogyasztás céljából tömegcikké változtatott emlékektől.

köré Latin-Amerikában. Természetesen mindkettőben közös a normális temetkezési hely hiánya, mely az emberi emlékezet táplálásában kulcsfontosságú – olyan tény ez, amely segíthet megmagyarázni a holokauszt kitüntetett jelenlétét az argentinai vitákban. De a felejtés és az eltűnés félelme eközben egy másik síkon is jelentkezik. Ahogy az információrobbanás és az emlékezet piacosításának hajnalán egyre határozottabb az emlékezésre való felszólítás, úgy vagyunk egyre inkább kitéve a felejtés veszélyének, és válik egyre erősebbé a felejtés igénye is. Nem más forog kockán, mint a (fel)használható múltak és a felesleges, felejthető adatok közti különbségtétel. Hipotézisem szerint a nyilvános és a magán emlékezés túlélő stratégiái ezt a félelmet és a felejtés veszélyét próbálják meg ellensúlyozni. Az emlékezet felé fordulást tudat alatt az a vágy hajtja, hogy az idő instabillá válásával és a megélt tér széttöredezettségével leírható világunkban valamilyen fogódzót találjunk magunknak. Ugyanakkor tudjuk, hogy az emlékezés efféle stratégiái végül maguk is átmenetinek és hiányosnak bizonyulhatnak. Ezért újra fel kell tennem a kérdést: miért? És főleg: miért éppen most? Miért e megszállottság az emlékezettel és a múlttal, és miért a felejtés félelme? Miért építünk múzeumokat úgy, mintha holnap már túl késő lenne? És miért van az, hogy a holokauszt csak most lépett elő a 20. század emlékezetének univerzális jelölőjévé, olyan módon, ami még húsz évvel ez előtt is elképzelhetetlen lett volna?

Emlékezet, mint látványosság és árucikk

Bármelyek is legyenek az emlékezet-boom társadalmi és politikai okai, egy dolog biztos: nem beszélhetünk személyes, generációs vagy nyilvános emlékezetéről a modern média óriási befolyásától, mint az emlékezet minden formájának „pályafutását” meghatározó tényezőtől függetlenül. Így aztán például nem lehetséges többé a holokausztra vagy bármely más történelmi traumára mint komoly etikai és politikai kérdésre gondolni anélkül, hogy ne gondolnánk áruvá vagy látványossággá válásukra, például filmekben, múzeumokban, dokudrámákban, internetes oldalakon, fényképalbumokban, képregényekben, fikcióban vagy akár mesékben (Roberto Benigni: *Az élet szép*) és pop dalokban. De még ha a holokausztot folyamatosan árucikké is teszik, ez nem jelenti azt, hogy minden esetben feltétlenül banalizálnák a történelmi eseményt. Hiszen bármennyire is szeretnénk, nem létezik a kapitalizmus kultúráján kívüli tiszta, elkülönített tér. Ezért aztán nagyon sok múlik az árucikké válás és a reprezentáció egyes stratégiáin, és a kontextusokon, melyekbe helyezük őket. Hasonlóképpen: a reklámozott életmódok, látványosságok és múltó események – nyilvánvalóan – triviális *élménytársadalma* mögött létezik egy valóban megélt realitás, mely az említett megnyilvánulások alapjául szolgál. Állításom ezen a ponton a következő: a probléma nem oldható meg egyszerűen a komoly emlékezés és a triviális emlékezés szembeállításával, vagyis azon a módon, ahogyan a történészek néha szembeállítják a történelmet az általában vett emlékezettel, mely oppozícióban az emlékezet szubjektív és triviális anyag, amiből a történész az igazságot létrehozza. Nem állíthatjuk szembe a komoly



Holokauszt múzeumot egy Disney-parkkal. Ezzel ugyanis csupán új köntösben reprodukálnánk a modernista kultúra régi, alacsony/magas dichotómiáját – ahogy azt láthattuk is abban a heves vitában, amely szembeállította Claude Lanzmann holokauszt-émlékezetéről alkotott *Shoah*-ját, mint igazi reprezentációt (értsd: nem-reprezentációt), és Steven Spielberg *Schindler listáját*, mint kommersz alkotást. Ha egyszer elismerjük a valóság és annak – nyelvben vagy képből megvalósuló – reprezentációja közt feszülő, lényegi rést, akkor törvényszerűen nyitottnak kell lennünk a valóság és annak emlékezetéről szóló reprezentációk megannyi különböző lehetőségeire. Ez nem azt jelenti, hogy bármi megteszi. A minőség kérdése továbbra is fontos; e kérdésben esetről-esetre kell ítéletet alkotnunk. De a szemiotikai rést semmiképp sem lehet betölteni egyetlen és egyedül érvényes reprezentációval. Ezt állítani – ez lényegében „holokauszt-modernizmus” lenne.¹⁴ Valójában, éppen az olyan jelenségek, mint a *Schindler listája* és Spielberg holokauszt-túlélők visszaemlékezéseiből alkotott vizuális archívuma kényszerít minket arra, hogy együtt gondoljunk a traumatikus emlékezésre és a szórakoztató jellegű emlékezésre, mint egy és ugyanazon publikus közeget betöltő jelenségekre, sokkal inkább, minthogy egymást kölcsönösen kizáró jelenségekként kezeljük őket. A kortárs kultúra kulcskérdései éppen itt, a traumatikus emlékezés és a kommersz média küszöbén helyezkednek el. Túlságosan egyszerű azt állítani, hogy a kortárs média-társadalmak szórakoztató eseményei és látványosságai csak azért léteznek, hogy megkönnyebbülést nyújtsanak a társadalmi és politikai közösségeknek, melyet az erőszak és népiirtás nyomozó emlékei üldöznek (melyet épp e politikai közösség nevében követek el), vagy pedig csak azért, hogy ezeket az emlékeket elnyomják. A traumát ugyanis ugyanúgy piacosítják, ahogy a szórakozást is – ráadásul nem is feltétlenül más emlékezet-fogyasztóknak. Azt a magyarázatot is túl egyszerű lenne sugallni, hogy a múlt szelleme kísérti a modern társadalmakat, és egy ezidáig nem ismert erő most artikulálja – mikor a modernitás előrehaladásába vetett hit erősen megcsappant –, és az emlékezésbe helyezi át a jövőtől való félelmet.

Tudjuk, hogy a média nem ártatlan közvetítője a nyilvános emlékezeteknek. Struktúrájában és formájában is alakítja azokat. És ezen a ponton – Marshall McLuhan sokat idézett állításához igazodva: maga a médium az üzenet – rendkívül jelentőssé válik a tény, hogy a legfejlettebb elektronikai eszközeink értéke teljes mértékben memóriakapacitásuktól függ; Bill Gates talán csak a legutóbbi megtestesülése a régi amerikai eszményképnek: a több jobb. Azonban a „többet” újabb memóriabitekekben és a múlt újrafelhasználhatóságában mérik. Gondoljunk csak Gates sokat reklámozott akciójára, melynek során eredeti fényképek valaha volt legnagyobb gyűjteményét vásárolta össze! A fényképtől annak digitális újrafelhasználásáig tartó folyamat

14 Erről ld. Miriam Hansen, „Schindler’s List is not Shoah: The second commandment, Popular Modernism, and Public Memory,” *Critical Inquiry* 22 (1996), 292–312. Továbbá ld. az „Egerek és mimézis – Spiegelman Adorno tükrében” című tanulmányomat, *Enigma* 37–38 (2003), 73–105.

során a Walter Benjamin által mechanikus reprodukciónak (fényképészet) nevezett művészet visszanyeri az eredetiség hatását. Ez egyben azt is megmutatja, hogy Benjamin híressé vált megállapítása az aura modernkori elvesztéséről vagy hanyatlásáról csak az egyik fele a történetnek: az állításból kimaradt az, hogy maga a modernizáció generálta az aura hatását. Mára a digitalizációval szembe állítva válik az eredeti fénykép hatásossá, „auratikussá”.

Merüljünk most alá egy pillanatra a kultúriparról szóló régi vitába, amelyet Theodor Adorno indított el Benjamin technológiai médiumok iránti vélt optimizmusa ellen. Amennyiben ma a teljes, hiánytalan archívum gondolata a kibetér uraiból mindenféle nagyratörő, globális fantáziálást vált ki (lásd McLuhan), úgy az emlékezetet tömegcikként árusítók profitja mindjárt helyénvalóbb magyarázatnak tűnik az emlékezet-szindróma sikerességére. Egyszerűen fogalmazva: a múlt ma jobban eladható, mint a jövő. De vajon meddig?

Vegyük ezt a hamis hírt, amelyet az interneten posztoltak: „Az amerikai Retro Minisztérium figyelmeztetése: múltunk fogyóban van.” Az első bekezdésben ez áll: „Egy hétfői sajtótájékoztatón az amerikai retro-államtitkár, Anson Williams, nyomatékos figyelmeztetést adott közre a közelgő »nemzetiretro-krízisről«, melyben felhívta a figyelmet arra, hogy »ha az amerikai retro-fogyasztás jelenlegi szintje továbbra is ellenőrizetlenül marad, akkor múltunk akár már 2005-re elfogyhat.«” Nem kell aggódni. A soha-nem-létező múltak marketingje már létezik, gondoljunk például az Aerobleu árúk közelmúltbeli piacra dobására: az 1940-es, 50-es évek nosztalgiaja ügyesen felépítve egy soha nem létező, fikcionális párizsi jazz klub köré, ahol állítólag a bebop-korszak hírességei léptek fel. Egy terméksorozat tele „eredeti” naplókcal, „eredeti” CD-felvételekkel, és „eredeti”, emlékezetes eseményekkel, mindez Amerika-szerte bármely helyi Barnes and Noble-nél kapható.¹⁵ Az „eredeti másolatok” divatosak mostanában, és nekünk, kultúraelmélettel foglalkozó szakembereknek és kultúrkritikusoknak, mániánk a re-prezentáció, a megismétlés, a reprodukció, vagyis a másolás kultúrája, akár létezik az „eredeti” akár nem.

Márpedig, ha ez így van, kézenfekvőnek tűnik a kérdés: ha egyszer az emlékezet-boom is történelemmé válik, ahogy az óhatatlanul bekövetkezik majd, fog valaki valamire emlékezni egyáltalán? Ha a múlt bármely részét piacra dobhatjuk, és ezzel újraalakíthatjuk, akkor nem lehet, hogy csupán a múltról szóló saját illúziókat kreáljuk, miközben egy egyre zsugorodó jelenbe ragadunk bele? A profitra törő, a múltat rövidtávon újrahaznosító jelenébe, az időre gyártás, azonnali szórakoztatás jelenébe; a félelmünkre és bizonytalanságunkra beszédett placebo jelenébe – ahol a félelmet egy újabb *fin de siècle*, egy újabb aranykor lezárulta váltja ki? A számítógépek, állítólag, nem fogják tudni megkülönböztetni a 2000-es évet az 1900-astól – de mi vajon meg tudjuk különböztetni őket?

A késő kapitalista amnézia kritikája kétségbe vonja, hogy a nyugati médiakultúrában bármi is

15 Dennis Cass, „Sacrebleu! The Jazz Era is up for Sale: Gift Merchandisers Take License With History,” *Harper’s Magazine*, December 1997, 70–71.





maradt volna, ami még az „igazi” emlékezetre vagy a valódi történelemre hasonlítana. A bevett adornoí érvelésre alapozva, mely szerint az áruba bocsájtás a felejtéssel egyenlő, azt állítják, hogy az emlékezet kiárúsítása kizárólag amnéziát idéz elő. Végso soron nem találok meggyozőnek ezt az érvelést. Túlságosan sok mindent hagy figyelmen kívül. A dilemmát, amelyben találjuk magunkat, túl egyszerű lenne a kultúripar machinációira és az új média túlkapásaira fogni. Biztos, hogy még többről is szó van, valamiről, ami mindenekelőtt a múltért való vágyunkat teremti meg, és ami az emlékezetpiac számára olyannyira kedvező magatartásra készítet bennünket: ezt a valamit véleményem szerint az időbeliség lassú, de érzékelhető átalakulása, a technológiai változásnak, a tömegmédiának, a fogyasztás és munka új mintáinak, és a globális mobilitásnak a bonyolult metszéspontjai hozzák létre. Ugyanakkor jó okokat találhatnánk arra is, hogy azt gondoljuk, az emlékezés központi, meghatározó szerepének ennél jótékonyabb és termékenyebb dimenziója is van. Bármennyire is igaz, hogy a jövőtől való félelmünk helyeződik át az emlékezettel való foglalatosságunkba, illetve bármennyire is kétségbe vonhatónak tűnik ma az a tétel, hogy a történelemből tanulhatunk, az emlékezet kultúrája mégis fontos szerepet tölt be az időbeliség tapasztalásának jelenlegi átalakulásában, mikor a modern média nagymértékben befolyásolja az emberi észlelést és érzékenységet.

Az alábbiakban szeretném néhány lehetséges módját felvázolni annak, hogyan gondolkodjunk egyfelől az emlékezet és a múlt kitüntetettsége, másfelől a modern média érzékelésre és időbeliségre tett lehetséges hatásai közötti kapcsolatáról. A képlet igen összetett. A kultúripar (amit ma inkább emlékezetiparnak neveznénk) kissé untató adornoí kritikáját alkalmazni éppolyan egyoldalú és elégtelen lenne, mintha Benjamins az új média emancipatórikus lehetőségeibe vetett bizalmára alapoznánk. Adorno kritikája a kulturális produktumok tömegcikké válására terjed ki, de a kultúriparban megjelenő emlékezet-szindróma magyarázatához nem járul hozzá. A csereérték és az eltárgyasulás marxista kategóriáira helyezett hangsúly hozzáférhetlenné teszi az időbeliség és az emlékezet kérdését, elmulasztja megvilágítani a média specifikumait és annak kapcsolatát az érzékelés struktúráival és a mindennapi élettel a fogyasztói társadalomban. Benjamin ezzel szemben, helyesen, kognitív erőt tulajdonít az emlékezetnek, amit történelemfilozófiájában a múltba való tigrisugrásnak nevez – ezt az ugrást azonban a reprodukálhatóságnak ugyanezen médiuma által szeretné végrehajtani, ami számára jövőbeli ígéretet és szocialista politikai mobilizációt jelent. Ahelyett, hogy Benjamin oldalára állnék Adornóval szemben, vagy fordítva, ami oly gyakran megtörténik, inkább az érvelésük közötti feszültséget szeretném kiaknázni a jelen elemzéséhez.

Ezen a ponton egy olyan érveléshez szeretnék fordulni, melyet először két konzervatív német filozófus, Hermann Lübbe és Odo Marquard fejtett ki az 1980-as évek elején. Hermann Lübbe már akkoriban – miközben mások a posztmodernizmus jövőre vonatkozó ígéreteinek vitáival voltak elfoglalva – mint központi tényezőt írta le az általa „muzealizációnak” nevezett jelenséget

korunk időérzékelésének megváltozása kapcsán.¹⁶ Lübbe meggyozően mutatta meg, hogy a muzealizáció jelensége többé már nem kizárólag a múzeum intézményéhez kapcsolódik, s bár csak kevésé értették meg elméletét, mégis, a mindennapi élet minden területébe beépült ez a megállapítása. Diagnózisa kortárs kultúránk általános historicizmusát rögzítette: egy olyan kulturális jelenről írt, melyet a múlt-mánia korábban soha nem látott mértékben kerített hatalmába. A modernizációt, érvelt Lübbe, elkerülhetetlenül az élő hagyományok jelentéklenné válása kíséri, a racionalitás csökkenése, és a biztos és tartós élettapasztalatok entrópiája. Az egyre gyorsuló technikai, tudományos és kulturális innováció egyre jelentősebb erkölcsi hanyatlással jár, és összezsugorítja a fejlődés élén járó, mindenkor jelen kronológiai kiterjedését. Első pillantásra Lübbe érvelése elég kézenfekvőnek tűnik. Arra a néhány évvel ezelőtt történt esetre emlékeztet, amikor egy New York-i high-tech boltba indultam számítógépet vásárolni. A vásárlás azonban sokkal nehezebbnek bizonyult annál, mint amire számítottam. Mert akármilyen is volt a kirakatban, azt az eladók – kérelhetetlenül – elavultként, muzeális darabként mutatták be, a közeljövőben piacra kerülő, klasszisokkal jobb termékekkel szemben. Ez az eset egyébiránt új jelentéssel gazdagítja az öröm elhalasztásának régi és jól bevált taktikáját. De nem tudtak meggyozni: egy kétéves modell mellett döntöttem, ami minden programmal rendelkezett, amire nekem szükségem volt, sőt még annál is többel, és amit fél áron árultak: egy „elavult” darabot vásároltam. Ezek után azon sem voltam meglepődve, hogy az 1995-ös „pillangó” billentyűzetű IBM személyi számítógépetem nemrégiben a New York-i Modern Művészetek Múzeum design részlegében láttam viszont. Nyilvánvaló, hogy a fogyasztási cikkek „polcon töltött” ideje radikálisan lecsökkent az utóbbi időben, ezzel együtt a jelen kiterjedése is összezsugorodott (a lübbéi értelemben), és nem csak a számítógép memóriája duzzadt a többszörösére, hanem az emlékezetéről szóló diskurzusok is.

Amit Lübbe egykor muzealizációként írt le, az ma könnyen rávetíthető az emlékezet-diskurzus történettudományon belüli boomjára. A történeti emlékezet kutatása nemzetközi kiterjedésű. Hipotézisem szerint az akadémikus „mnemo-történetírás” felemelkedésével az emlékezetet és a muzealizációt együtt állítjuk védőbástyaként az elavulás és az eltűnés ellen, ezzel ellensúlyozva mélyeséges aggodalmunkat a változás sebességét és az idő és tér horizontjainak zsugorodását illetően.

Lübbe érvelése a jelen zsugorodásáról óriási ellentmondásra hívja fel a figyelmet. Minél inkább eluralkodik az előrehaladott fogyasztói kapitalizmus jelene a múlt és a jövő fölött, mindkettőt beszippantva egy egyre jobban kiterjedő szinkron térbe, annál gyengébb a hatalma saját magára nézve, annál kevesebb stabilitást vagy identitást kínál a kortárs alanyai számára. Alexander

16 Hermann Lübbe, *Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts* (Graz: Verlag Styria, 1983). Lübbe modelljének részletesebb kritikájához ld. tanulmányomat: „Escape from Amnesia: The Museum as Mass Medium,” in *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (London: Routledge, 1995), 13–36.



Kluge, rendező és író ennek kapcsán mondta, hogy a jelen megtámadta az idő maradékát. Egyszerre van túl sok és túl kevés a jelenből: egy történetileg új, szokatlan szituáció ez, amely „érzéseink struktúrájában” – ahogy Raymond Williams mondaná – gyötrő feszültségeket hoz létre. Lübbe elméletében a múzeum kompenzál bennünket a stabilitás eme elvesztéséért. A kulturális identitás hagyományos formáit kínálja fel a destabilizált modern alany számára, ám az elmélet elmulasztja beismerni, hogy magukat a kulturális tradíciókat is a modernizáció befolyásolja, mégpedig a digitálissá és árucikké változtatott múlt „újrahasznosítása” révén. Lübbe muzealizációja Pierre Nora *lieux de mémoire*-jához hasonlóan kompenzatórikus: elismeri a nemzeti vagy közösségi identitás elvesztését, de bízunk a képességünkben, hogy pótolni tudjuk azt. Nora esetében a *lieux de mémoire* a *milieux de mémoire* elvesztését kompenzálja, ahogy a muzealizáció a megélt hagyomány elvesztését helyettesíti Lübbe elméletében.

E konzervatív érvelést ki kell mozdítanunk az időérzékelés változásainak bináris keretéből (*lieux* vs. *milieux*, a múlt entrópiája vs. „kiegyenlítő” muzealizáció) és más irányba kell továbbfejlesztenünk. Olyan irányba, amely nem a veszteség diskurzusán alapszik, és amely elfogadja az alapvető elmozdulást az érzések, tapasztalatok és felfogások struktúráiban, mivel ezek határozzák meg egyszerre táguló és zsugorodó jelenünket. Az a konzervatív felfogás, mely szerint a kulturális muzealizáció kompenzálhat a felgyorsuló modernizáció társadalmi életben bekövetkezett pusztításaiért, túl egyszerűnek, túl ideologikusnak látszik. Elmulasztja beismerni ugyanis, hogy muzealizáló kultúránk és a média – az emlékezés moralitásjátékának központi elemei – destabilizálják a múlt bármely biztos érzékelését. Hiszen magát a muzealizációt is magával sodorja a képek, látványosságok, események egyre gyorsuló kavalkádja, és ezáltal mindig ki van téve a veszélynek, hogy elveszíti az időn átívelő kulturális stabilitás garantálásának képességét.

Az időérzékelés változása

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy amint a 20. század és egyben az évezred végéhez közelítünk, az életünket strukturáló idő- és tér koordináták újabb és újabb nyomásnak vannak kitéve. A tér és az idő alapvető kategóriái az emberi tapasztalatnak és érzékelésnek, de távolról sem változhatatlanok, nagyon is alá vannak vetve a történeti változásnak. A modernitás egyik állandó panasa a szebb múlt elvesztése, vagyis egy biztonsággal körülhatárolható hely emléke, amelynek állandóak a határai, egy helyhez kötött kultúráé, amelyet az idő megszokott folyása és az állandó kapcsolatok szilárdsága jellemez. Lehet, hogy ez a korszak mindig inkább álom volt, mint realitás: a veszteség fantazmagóriája, amelyet maga a modernitás idézett elő, nem pedig annak valóságos előtörténete. De ez az álom maradni akar, és amit én emlékezetkultúrának nevezek, lehet, hogy – legalábbis részben – nem más, mint ennek az álomnak az aktuális megtestesülése. Vagyis mégsem a stabilitás és állandóság valamiféle aranykorának elvesztéséről van szó. Sokkal inkább arról a kísérletről, hogy biztosítsunk valamiféle időbeli kontinuitást, miközben az idő

és a tér zsugorodásának nagyon is valóságos folyamataival szembesülünk, hogy a megélt térnek valamiféle kiterjesztését nyújtjuk, amelyben lélegezhetünk és mozoghatunk.

Egészen biztos, hogy a 20. század vége nem egy aranykor végét jelenti. A 20. század emlékei ugyanis nem egy jobb étellel szembesítenek bennünket, hanem a népiértés és tömegpusztítás egyedülálló történetével, ami a múlt dicsőítésére való mindenfajta kísérletet eleve derékba tör. Az első világháború és a nagy gazdasági válság, a sztálinizmus, a náciizmus és a példátlan mértékű népiértés tapasztalatai után, a dekolonizáció kísérletei, az atrocitások és az elnyomás története után, tudatára ébredtünk annak, hogy a nyugati modernitás nézőpontja annak minden ígéretével együtt igencsak kétségessé vált magában a nyugati világban is. Még az Egyesült Államok jelenlegi aranykora sem tudja elhomályosítani azoknak a megrázkódtatásoknak az emlékeit, amelyek az 1960-es évek vége, az 1970-es évek eleje óta megkérdőjelezték a töretlen fejlődés mítoszát. A jövőt illető lehetőségeinkről egészen másként gondolkodunk a szegények és gazdagok közti szakadék mélyülésének, a teljes régiók és nemzetgazdaságok (kontroll nélküli) szétesésének, valamint az évszázad két háborújának szemtanúiként.

Az etnikai tisztogatások és menekültügyek korában az egyre több embert érintő tömeges elvándorlás, a globális mobilitás, a helyváltoztatás és a kitelepítés, a migráció és a diaszpóra többé nem kivétel, hanem sokkal inkább szabály. De ez a jelenség korántsem magyaráz meg mindent. A térbeli határok meggyengülésével, és ahogy a teret magát is felfalja az egyre összesűrűsödött idő, a világvárosok mélyén újfajta rossz közérzet üti fel a fejét. Úgy tűnik, hogy a századvégi világvárosi civilizáció elégedetlenségeit már nem elsősorban a büntudat elhatalmasodó érzése és a felettes én általi elnyomás okozza, ahogy azt Freud gondolta a klasszikus nyugati modernitásról és a modern szubjektumképződés domináns módjairól adott elemzésében. Franz Kafka és Woody Allen egy korábbi korszakhoz tartoznak. A mi elégedetlenségeink sokkal inkább egy információs és perceptuális túltelítettségéből fakadnak, amely ráadásul együtt jár egy kulturális felgyorsulással, amelynek kezelésére sem pszichénk, sem érzékeink nincsenek felkészülve. És minél gyorsabban lökődünk egy – nem túl bizalomgerjesztő – globális jövő felé, annál erősebb vágyat érzünk a lassításra, annál szívesebben fordulunk az emlékezetért megnyugtatás, megnyugvás végett. Csakhogy miféle megnyugvást adhatna a 20. század emlékezete?! És milyen alternatívái vannak? Hogyan tudunk megbirkózni a Georg Simmel-féle „objektív kultúra” hirtelen változásával, felfordulásával, és ugyanakkor kielégíteni azt, amit én a modern társadalmak alapvető szükségletének érzek: az időbeliség kiterjesztett formáiban élni és biztosítani egy teret (legyen az bármennyire is átjárható) a beszéd és a cselekvés számára? Biztos, hogy ilyen kérdésre nem létezik egyetlen helyes válasz, de az emlékezet – az egyéni, a generációs, a nyilvános, a kulturális, és, máig, óhatatlanul, a nemzeti is – egészen biztos része e problémának. Lehetséges, hogy egy nap valami globális emlékezetféleségről is beszélhetünk majd, amint a világ különböző részei egyre közelebb

kerülnek egymáshoz. Az efféle globális emlékezet azonban biztosan heterogén lesz, nem pedig holisztikus vagy univerzális.

Míndeközben elérkezünk egy másik fontos kérdéshez is: hogyan lehetne a lokális, regionális vagy nemzeti emlékezeteket biztosítani, strukturálni és reprezentálni? Ez a kérdés természetesen mélyen politikai, és egyszerre érinti a közzsféra természetét, a demokráciát és annak jövőjét, valamint a nemzeti mivolt, az állampolgárság és az identitás megváltozó formáit. A válaszok nagymértékben a helyi adottságokon, összefüggéseken fognak múlni; de az emlékezet-diskurzusok globális elterjedése azt mutatja, hogy itt valami másról is szó van.

Egyesek újra az archívumhoz fordulnak, mint az egyre gyorsuló változás ellensúlyához, mint az időbeli és térbeli megőrzés helyéhez. Az archívum szempontjából, természetesen, a felejtés a végső bűn. De vajon mennyire megbízhatóak avagy félrevezetőek digitális archívumaink? A számítógép még alig ötven éves, de már most „adatrégészekre” van szükségünk ahhoz, hogy a korai programozás misztériumait megfejtsük: gondoljunk csak a notórius Y2K esetre, amely komputerezált bürokráciáinkat kísérti! Világszerte dollármilliárdokat költenek annak megelőzésére, hogy számítógéprendszerek retro-módba váltsanak, és a 2000-es évet összekeverjék az 1900-assal. Vagy gondoljunk azokra a szinte leküzdhetetlen nehézségekre, melyekkel a német hatóságok küzdenek, mikor a volt kelet-német állam mérhetetlen mennyiségű elektronikus adatát dolgozzák fel! Egy világot, amely mára eltűnt, szovjet gyártmányú nagyszámítógépeivel és kelet-német irodai rendszereivel együtt. Hasonló jelenségre reagált a kanadai levéltár információ-technológiai vezetője, amikor nemrégiben így nyilatkozott: „Az információk kor iróniája: ha az elektronikus adatok megfelelő kezelésére nem találunk módszereket, lehet, hogy korunk egy elfeledett, emlékek nélküli korszak lesz.”¹⁷ Valóban: a felejtés fenyegetése éppen a technológiából fakad, melyre rábízunk korunk óriási mennyiségű feljegyzéseit és adatait, kulturális emlékezetünk legjelentősebb részét.

A virtuális tér és idő által előidézett időbeliség képzetének jelenlegi átalakulása ugyanakkor megvilágíthatja az emlékezetkultúra kognitív erejét is. Bármi is legyen a konkrét alkalom, ok vagy kontextus, a világ különböző pontjain megfigyelhető intenzív emlékezetgyakorlatok az időbeliség egy korábbi struktúrájának alapvető válságát fejezik ki, mely a kiteljesedett modernitás (*high modernity*) korát egyedivé tette – a haladásba és a fejlődésbe vetett bizalmával, az újnak, mint utópisztikusnak (mint radikálisan, redukálhatatlanul másnak) az ünneplésével és a történelem célelvőségének megrendíthetetlen hitével. Politikailag ma számos emlékezetgyakorlat megy szembe a modernizáció-elmélet legújabb, a „globalizáció” köntöskében megjelenő győzelmével. Kulturális értelemben az ilyen gyakorlatok az egyre erősödő térbeli és időbeli fogódzók iránti vágyunkat fejezik ki, mely az összepréselt idő és tér egyre sűrűsödő hálózataiból álló világban a

17 Gerd Meissner, „Unlocking the Secrets of the Digital Archive Left by East Germany,” *New York Times*, 2 March 1998, D5.

felgyorsult életmód ellenében alakul ki. Ahogy a történettudomány egyre inkább elfordul a cél-
elvű metanarratívákba vetett hitétől, és egyre szkeptikusabb lesz kutatási tárgya nemzeti keretbe
való helyezésével, a mai kritikái: emberi jogi, kisebbségi és gender-témájú emlékezetkultúrák,
valamint a különböző nemzeti és nemzetközi múltak újragondolása mind-mind hozzájárulnak
egy új hangnemben írt történelem kezdő akkordjaihoz, és végső soron az emlékezet jövőjének
garantálásához. A legoptimistább foratókönyv szerint az emlékezetkultúrák bensőségesen
összekapcsolódnak majd a világ számos pontján, ami a demokratizálódás folyamatát és az emberi
jogokért való küzdelmet, valamint a civil társadalom erősödését és kiterjedését fogja elősegíteni.
Gyorsítás helyett lassítás, a nyilvános viták kiterjesztése, megpróbálni a múlt okozta sebeket
meggyógyítani, az élhető tér táplálása és kiterjesztése annak jövőbeli ígéretnek nevében történő
elpusztítása helyett, „minőségi időöltés” biztosítása – egy globalizálódó világ máig el nem ért
szükségei ezek, a helyi emlékezetek pedig valahol mélyen ezeknek a szükségleteknek a kifejezői.
De természetesen a múlt nem tudja nekünk megadni mindazt, amit a jövőtől vártunk volna.
Elkerülhetetlen, hogy a jelenségnek, amit emlékezet-járványnak is nevezhetnénk, az árnyoldalait
újra szemügyre ne vegyük. Ez pedig visszavezet bennünket Nietzschéhez, akinek második kor-
szerűtlen elmékedése a történelem hasznáról és káráról, amelyet az emlékezetéről szóló kortárs
vitákban gyakran idéznek, ma talán korszerűtlenebb, mint valaha. Egyértelmű, hogy a nyugati
média-társadalmak emlékezetláza nem valamiféle felemészítő történelmi láz a nietzschei értelemben,
amelyet a produktív felejtés tudna meggyógyítani. Ez inkább az amnézia kibertér-vírusa által
okozott mnemonikus láz, amely olykor magának az emlékezetnek a felemészítésével fenyeget.
Éppen ezért most inkább produktív emlékezésre, nem pedig produktív felejtésre van szükségünk.
Visszatekintve világosan láthatjuk, hogy Nietzsche korának történelmi láza hogyan járult hozzá
a nemzeti tradíciók feltalálásához Európa-szerte, hogy ezzel legitímálja az imperialista nemzet-
államokat, és hogy kulturális koherenciát adjon az ipari forradalom és a gyarmati terjeszkedés
vajúadásában konfliktussal telítődött társadalmaknak. Összehasonlításképp: az észak-atlanti
kultúra mnemonikus megrázkódtatásai ma többnyire kaotikusnak és töredezettnék tűnnek,
mintha szabadon áramlanának képernyőinken. Még azokon a helyeken is, ahol az emlékezetgya-
korlatoknak teljesen egyértelműen politikai vonatkozása van – ilyen Dél-Afrika, Argentína, Chile
és legutóbb Guatemala – a nemzetközi média tudósításai és emlékezetmániái befolyásolják, vagy
akár bizonyos mértékben kreálják az eseményeket. Ahogy azt már korábban is kifejtettem, a múlt
biztosítása a jövő biztosításánál nem kevésbé kockázatos vállalkozás. Az emlékezet, végső soron,
nem lehet az igazságszolgáltatás helyettesítője, és az igazság(szolgáltatás) óhatatlanul bele fog
gabalyodni az emlékezet megbízhatatlanságába. De még ott is, ahol az emlékezetgyakorlatoknak
nincsen explicit politikai vonatkozása, az információs forradalom hajnalán és az idő-tér hirtelen
összesűrűsödésének idején, mikor a múlt–jelen–jövő viszonyainak átalakulásai követhetetlenek
– még azokon a helyeken is kifejezik a társadalom időbeli fogódzók iránti vágyát.

Ebben az értelemben, a lokális és a nemzeti emlékezetgyakorlatok megküzdnek a kibertér kapitalizmusával és a globalizációval, szembe mennek a belőlük fakadó idő, tér és hely tagadásával. Kétségtelen, hogy ebből a küzdelemből előbb-utóbb idő és tér valamiféle új szerkezete fog kialakulni. A helyváltoztatás és a kommunikáció új technológiái a modernitásban mindig is alakították, alakítják az idő és tér emberi érzékelését. Ez ugyanúgy igaz volt a vasútra és a telefonra, a rádióra és a repülőgépre, mint ahogy igaz lesz a kibertérre és kiberidőre. Az új technológiákat és az új médiát egyébként is mindig az az aggodalom és félelem kísérte, hogy később, visszatekintve, oda nem illőnek vagy akár nevetségesnek tűnnek majd. Nos, ez a mi korunkkal sem lesz másképp. Ugyanakkor viszont, a kibertér önmagában nem a megfelelő modell arra, hogy a globális jövőt elképzeljük: emlékezetfogalma félrevezető, hamis ígélet. A megélt emlékezet aktív, élő, az egyének, családok, csoportok, nemzetek és régiók által alkotott társadalomba ágyazott. Ezekre az emlékezetekre szükségünk van, hogy különböző lokális jövőket tudjunk konstruálni egy globális világban. Kétségtelen, hogy hosszútávon minden efféle emlékezetet jelentős mértékben az új digitális technológiák és hatásai fognak alakítani, de nem lesznek csupán ezekre redukálhatóak. Az „igazi” és a virtuális emlékezet radikális szétválasztása nem tűnik reálisnak, már csak azért is, mert minden, amire emlékszünk – legyen az akár megélt, akár elképzelt emlékezet – lényegét tekintve virtuális. Az emlékezet mindig mulandó, közismerten megbízhatatlan és a felejtés fenyegeti – egy szóval, emberi és társadalmi. A nyilvános emlékezet változásnak van kitéve: politikai, generációs, egyéni változásnak. Nem tárolható örökre, és emlékművek sem tudják biztosítani a jövőjét; ennél az oknál fogva a digitális adattároló rendszerekben sem bízhatunk, hogy majd biztosítják a koherenciát és a kontinuitást. Ha kortárs emlékezetkultúránkban újraértelmeződik is a megélt idő, nem szabad elfelejtenünk, hogy az idő az nem csak a múlt, annak megőrzése és átadása. Ha valóban emlékezetcsömörtől szenvedünk, meg kell tennünk azt az erőfeszítést, hogy különválasztjuk a használható múltakat az eldobható múltaktól.¹⁸ Erre a megkülönböztetésre, illetve termékeny emlékezésre van szükség, ám a tömegkultúra és a virtuális média nem feltétlenül összeegyeztethetetlenek ezzel a céllal. Még akkor is, ha az amnézia a kibertér egy mellékterméke lenne: nem engedhetjük meg, hogy a felejtés félelme eluralkodjon rajtunk. Lehet, hogy itt az idő emlékeztetni magunkat a jövőre ahelyett, hogy folyton csak az emlékezet jövőjéért aggódnánk.

Fordította Vaspál Veronika

18 Ld. Charles S. Maier, „A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial,” *History and Memory* 5 (1992): 136–51.

Pierre Nora

A politikától veszélyeztetett történelem

Egészen a közelmúltig – nagyjából a 19. század második feléig – a történelem mindig politikai tevékenység volt, a szónak a legrégebbi értelmében.¹ Mítoszokon keresztül foglalkozott az eredet kérdésével, alapításokkal és hatalmi legitimációval kapcsolatos kinyilatkoztatásokat tett, dicsőséges genealógiákat vázolt fel, életmód modelleket nyújtott és viselkedési előírásokkal szolgált a hatalmasok számára. A történetírás pusztán a tudománnyá válásra való törekvésnek köszönheti, hogy autonóm és professzionális tevékenységgé válhatott, amely a dokumentumok kritikai elemzésének módszerén alapul és szorosan összefonódik a tanítással, melynek elsősorú kötelessége, mint az köztudott, a haza megértetése és a hazaszeretetre való nevelés volt. Vagyis annak a „nemzeti elbeszélésnek” a megírása volt a fő cél, amely terminus megalkotását és népszerűsítését nagylelkűen nekem tulajdonítják. Csakhogy a történelemnek ez a fajta felfogása ma az összeomlás határán áll.

Az elmúlt harminc évben ugyanis történt egy változás, amely mellett nem mehetünk el szó nélkül. Szinte észrevétlenül módon kezdetét vette egy olyan radikális átalakulási folyamat, melyet a történelemnek a korábbihoz képest egészen más típusú, *általános politizálódásának* nevezhetünk.

A kifejezés alatt nem maguknak a történészeknek az elfogult személyes politikai irányultságát kell érteni, hanem azt az elkerülhetetlen folyamatot, mely során a történész tevékenységének eredménye óhatatlanul ideológiává lesz: hogy a világ, melyben a történészek tevékenykednek, tehát amelyhez nekik is valamiképpen viszonyulniuk kell, ideológiai színezetet kapott. Ahogy annak idején saját történetiségükkel kellett szembenézniük, úgy a történészeknek ma ezzel a nehézséggel kell megküzdeniük.

Az említett gyökeres változás annak tudható be, hogy mára a közelmúlt történelme került az érdeklődés homlokterébe. Meglehetősen új jelenségről van szó, amely az 1970-es évek végétől figyelhető meg. Ez olyannyira igaz, hogy ma már nehezebbé esik az embernek elképzelnie, hogy korábban az egyetemeken nem is lehetett 1918 utáni témákból disszertációt írni. Manapság éppen fordítva van. A múlt század nagy politikai összecsapásai, megrázkódtatásai megkívánják, hogy mintegy történeti távlatból vizsgáljuk a látottakat, tapasztaltakat, azokat az eseményeket, amelyek minket, magunkat vagy a hozzánk közel állókat személyesen is érintették. Az említett megrázkódtatások a Föld egyik részén a totalitárius rezsimekhez, a másikon a volt gyarmatok függetlenné válásához köthetők, ezen kívül pedig mindenütt az általános életkörülményekben

1 Ez a cikk annak a záró előadásnak a szerkesztett változata, amelyet Pierre Nora a *Rendez-Vous de l'Histoire* című, 2011. október 13-16. között Blois-ban rendezett konferencián tartott.



végbement hihetetlen gyors változásokkal állnak összefüggésben. A jelenség e mellett – hogy csak Franciaország esetét említsük – az állam és a nemzet hagyományos referenciapontjainak meggyengülésével is összefügg, ami az 1940-es összeomlással vette kezdetét. Hogyan volt lehetséges, hogy a háború, Vichy, a holokauszt, a hidegháború, a náciizmus és a kommunizmus közti összecsapás, a gaulle-izmus és a hasonló nagy kérdések nem tartottak számot a történészek érdeklődésére, és hogyan gondolhatnánk, hogy mindez *csak* a történészeket érdekelheti? A történelem egésze érzékeny témává vált: mindenki számára érzékennyé.

Lehetséges, hogy még nem fogtuk fel teljes mértékben, miféle következményekkel jár ez a hanyatló elmozdulás a hagyományos, a múlttal való szakításon alapuló történetírás számára. A Victor Duruy köznevelésügyi miniszter számára 1868-ban a történeti tanulmányokról készített híres Jelentés, amely a kritikus és tudományos igényű történetírás igényét vetíti előre, a következő dicső szavakkal kezdődik: „A múlt a történettudományé, a jelen a politika világához tartozik, míg a jövő Isten kezében van.” Mára lényegében a jelen vált tárgyává a történetírásnak, amely még ki is terjeszti új értelmezési módszereit a távolabbi múltra. Hiszen olyan jelenről van itt szó, amelynek történetét a szereplők, az élők, a szemtanúk és az áldozatok írják. Olyan történetírásról, amely ugyanakkor a történelem és az emlékezet közti régi rivalizálást kelti életre. Történelem és emlékezet szembenállására jó példa az algériai háború, amellyel kezdő történészként magam is foglalkoztam. Akkoriban talán Charles-André Julien és André Nouschi mellett nem is volt más széles körben elfogadott történész, aki az ólomsúlyú gyarmati történelem témáját boncolgatni merete volna. Húsz éven belül azonban Algéria - Benjamin Stora kifejezésével élve - valóságos „emlékezetek háborújává” változott. Stora 1962-től 1982-ig 2500 (!) visszaemlékező tanúvallomást gyűjtött össze, legnagyobb részt katonákét, a letűnt Algéria után vágyakozóké, megsebesült *pied-noir*-okét²: vagyis a legyőzöttek és az áldozatok emlékezetét. Az 1980-as években a háború idején a függetlenség mellett kiálló francia polgárok nyomására egy ezzel ellentétes trend bontakozik ki: ők „bőröndcipelők”³ voltak, vagy különféle katonai feladatokat láttak el. Az 1982-ben Henri Alleg által szerkesztett *Az algériai háború*⁴ című antológiában ma is utánanézhünk ezeknek a függetlenség iránt elkötelezett személyeknek, akik között maga a szerkesztő, Alleg is ott van.

1992-ben a katonai archívum megnyitása (amelyet azóta újból bezártak) lehetővé tette a kutatók egy új nemzedékének megjelenését: ők az elsők, akiket személyesen nem érintett

2 Az észak-afrikai francia gyarmatok, elsősorban Algéria európai eredetű telepeseit és leszármazottaikat nevezték *pieds-noirs*-nak, azaz feketelábúaknak (a szerk.).

3 *porteurs de valises*: az algériai függetlenség – elsősorban – kommunista támogatói, akik közreműködtek az algériai FLN függetlenségi mozgalomban, nem egyszer készpénzzel, iratokkal, propaganda-anyagokkal teli bőröndöket cipelve. Említésre méltó „bőröndcipelő” volt többek között az elsőrangú ügyvéd, Jacques Vergès vagy a filozófus Francis Jeanson (az angol ford. megj.).

4 Az első kötet 1981-ben jelent meg: Henri Alleg, ed., *La Guerre d'Algérie*, Tome 1. *De l'Algérie des origines à l'insurrection* (Paris: Temps Actuels, 1981) (a szerk.).

az algériai háború. Köztük van Raphaëlle Branche, aki doktori disszertációját *A kínzás és a hadsereg*⁵ címmel írta, valamint Sylvie Thénault is, aki a katonai igazságszolgáltatást kutatja.⁶ Ezek a történészek újfajta nézőpontok sorozatát hozták be a kutatásba a magas rangú katonai figurák – például Massu tábornok vagy Aussaresses tábornok – megítélését illetően. Mindez részéről nem több azoknak az eseményeknek a felvázolásánál, amelyeket maga Raphaëlle Branche részletesen is feltárt, mint ahogy Jay Winter és Antoine Prost tette azt az 1914-1918-as háború esetében,⁷ Henry Rousso Vichyvel,⁸ Laurent Douzou pedig az ellenállási mozgalommal kapcsolatban.⁹ Mintha a csata másnapján a történész a tanúságtéveők tanújává változna.

Néhány éven belül már a tanúságtételek és visszaemlékezések megsokasodásának lehettünk szemtanúi minden területen. Hatásuk és jelentőségük – ha szabad ezt mondanom – egyenesen kirobbanó volt, amely ahhoz hasonlítható, amit a 19. század utolsó harmadától kezdve a levéltári kutatás módszere jelentett a pozitívista történetírás számára. Létrehozunk egy másfajta történetírást, amely azonban egy széttöredezett, darabokra szakadt, védekező, valami mellett kiálló vagy valamivel szembeszálló történetírás. Olyan történelem, amely bizonyos időközönként hivatásos történészek szoros együttműködését követeli meg. Jó példa erre – még mindig Algériánál maradva – a Jean-Pierre Rioux szerkesztésében 1988-ban megjelent *Az algériai háború és a franciák* című kötet,¹⁰ vagy a Mohammed Harbi és Benjamin Stora által 2004-ben közreadott tanulmány.¹¹ Két kiváló történészről van szó – jöllehet személyes elköteleződésüket vagy politikai múltjukat nem rejtik véka alá.

A történésznek magának a kutatási tárgyával való kapcsolata, illetve a témával kapcsolatos elkötelezettsége teljes mértékben megváltozik. Az Algériáról írt hatalmas mennyiségű munkánál maradva: szembeötlő, hogy szinte kivétel nélkül minden történész, aki erőfeszítéseinek döntő részét erre a témára összpontosította, szükségét érezte annak, – s ezt leggyakrabban munkája előszavában tette meg – hogy megossza az olvasókkal saját, a témával kapcsolatos személyes történetét. Hogy az olvasók előtt feltárja személyes múltját, hogy ekképpen mintegy nyílt lelkiismereti vizsgálatot tartván megmagyarázza, megvallja vagy félretegye az ő - kutatási tárgyához kötődő - személyes motivációit. Ennek módja mindig az adott szerző politikai vagy ideológiai

5 Raphaëlle Branche, *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie (1954-1962)* (Paris: Gallimard, 2001).

6 Sylvie Thénault, *Une drôle de justice. Le Magistrats dans la Guerre d'Algérie* (Paris: La Découverte, 2001).

7 Antoine Prost, Jay Winter, *Penser la Grande Guerre: un essai d'historiographie* (Paris: Seuil, 2004).

8 Éric Conan, Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas* (Paris: Gallimard, 1996).

9 Laurent Douzou, *La résistance française: une histoire périlleuse* (Paris: Seuil, 2005).

10 Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli, ed., *La Guerre d'Algérie et les intellectuels français* (Paris: Institut d'histoire du temps présent, 1988); Jean-Pierre Rioux, *La Guerre d'Algérie et les Français* (Paris: Fayard, 1990).

11 Mohammed Harbi, Benjamin Stora, ed., *La guerre d'Algérie 1954-2004: la fin de l'amnésie* (Paris: Robert Laffont, 2004).





kötődésétől, identitása jellegétől függ, etnikai, vallási hovatartozásától, személyes vagy családi kötelekeitől. „Ha az ember ilyen témáról ír, akkor az szükségszerűen politikai állásfoglalás is egyben” – írja Guy Pervillé, egyike azoknak a szerzőknek, akik a legtöbbet tettek azért, hogy munkájukból a politika hatását kiküszöböljék. Még a historiográfia higgadt bölcsének tartott Charles-Robert Ageron is – aki annak ellenére, hogy a gyarmati Algéria elismert szakértője, hosszú ideig nem volt hajlandó magáról az algériai háborúról írni – bevallotta, hogy csak azért kezdte Algériát tanulmányozni, mert azelőtt maga is sok időt töltött ott.

A történetírásnak ez a súlyponteltolódása vezetett a „történelem közhasználatához”, amint a német filozófus, Jürgen Habermas fogalmazott, s amit Jacques Revel és François Hartog már egyenesen „a történelem politikai használataként” értelmezett. Ez a történészek közötti viták intenzívebbé válását is jelenti – gondoljunk például arra a különösen fájdalmas tapasztalatra, amelyet a *Libération* 1997 májusában Jean Moulin-nek Caluire-ben történt letartóztatása kapcsán rendezett kerekasztal-beszélgetés jelentett. A súlyponteltolódás az igazságszolgáltatással való egyre gyakoribb interakciót is jelenti: a történészeket, mint például Maurice Papon pere esetében, sokszor szakértőként idézik be. Míg egyesek – köztük Jean-Noël Jeanneney – úgy gondolták, állampolgári kötelességük, hogy ebben részt vegyenek, addig mások – így például Henry Rousso – úgy érezték, hogy történészként akkor járnak el helyesen, ha ebből kima-radnak. A történetírásban végbement változás a történelmi élményekhez hozzáférést nyújtó csatornák körét is kibővítette: gondoljunk a múzeumok megsokasodására, a kulturális-történelmi turizmus óriási fejlődésére, a televíziós dokumentumfilmek használatára és kihasználására. Vajon mi tett annak érdekében legtöbbet az 1970-es évek elején, hogy a háború de Gaulle-féle ellenállás-narratívája hitelét veszítse: a *Bánat és szánalom (Le Chagrin et la pitié, 1969)*¹² című film, a Touvier-ügy (1971)¹³, vagy az amerikai történész, Robert Paxton *La France de Vichy 1940-1944 (1973)*¹⁴ című munkája?

Mindeközben a történelem befogadóinak közege is kiszélesedett: a terjesztők, a fogyasztók és az előállítók is egyre többen vannak. Az újságírók voltak közülük az elsők – akiket Camus „a jelen történészeinek” nevezett, míg a történészeket „a múlt újságíróinak” titulálta. De azután ott voltak a tanúságtévők is, elsősorban az áldozatok, akik hús-vér történelem, emlékezet voltak,

12 Marcel Ophuls 1967-68-ban, interjúkból és archív felvételekből készült dokumentumfilmje: a film azt próbálja rekonstruálni, hogy hogyan éltek át egy dél-franciaországi kisváros, a százötvenezer lélekszámú Clermont-Ferrand lakói az 1940 tavaszától 1944 augusztusáig terjedő időszakot. A film természetesen legalább annyira szól a hatvanas évek végéről (1968; de Gaulle pályafutásának vége), mint a megszállásról. A film nyílt és határozott elutasítása a korabeli hivatalos történelemfelfogásnak: a hősiessen ellenálló Franciaország – gaulle-izmusból eredő – mítoszának. A *Bánat és szánalom* ezzel megtöri a Pétain (államának) népszerűségét övező csendet és elsőként tesz kísérletet Franciaország háborús múltjával való szembenézésre. (A ford.)

13 Paul Touvier a Vichy-kormány katonai rendőrségének volt a tagja, a lyoni körzet vezetője, ahol több zsidót gyilkolt meg; 1946-ban távollétében halálra ítélték; az első francia, akit emberiség ellen elkövetett bűncselekmény vádjával ítélték el 1994-ben. (A ford.)

14 Paxton munkája 1972-ben jelent meg *Vichy France, Old Guard and New Order, 1940-1944* címmel (a szerk.).

és akik – s ez a leglényegesebb – úgy érezték, hogy a tapasztalat közvetlenségéből olyan igazság bontakozik ki, amelyet az utólagos állásfoglalások és a poros dokumentumok sosem lehetnek képesek feltárni. Leginkább a szemtanúk száma nőtt meg: egyéneké és társadalmi csoportok nevében megszólalóké, a korábban marginalizált helyzetben lévő – szexuális, társadalmi, vallási, területi vagy akár (az utóbbi időben) gyarmati – kisebbségeké, melyek emancipációja éppen saját történelmük „visszaszerzésével”, történelmi identitásuk kinyilvánításával és megerősítésével válik lehetővé, „emlékezetük” életben tartásával tehát, ami ma egy divatos, ám számos különböző céllal használt szó a múltra. Amit Annette Wieviorka a „tanú korának” keresztelt el,¹⁵ azzá változott, amit jómagam a „megemlékezések korának”¹⁶ neveztem.

A történetírás hagyományos rendjében – mely a múlt felfedezésén és a jelen kizárásán alapult, – a történész mintegy monopolizálta a múltat. A jelen felé fordulás azonban megfosztotta e kiváltságától. Ennél fogva pedig, a múlt mára – tudás anyag helyett – vitatott, mindenkit érintő közüggé vált.

* * *

A történelemnek ez a rejtett, ármányos és széles körben elterjedt politizálódása szakít azzal a hagyományos felfogással, amely a 19. századi Európában mindenütt elterjedt, és amely egy állam által támogatott s a tudomány tekintélyén alapuló hivatalos nemzeti történelemre épített. A nemzeti történelem és a tudományos igényű történetírás ebben az időben kéz a kézben jártak, kölcsönösen támogatva és megerősítve egymást: úgy tűnt, hogy kötelekük erős, szimbiózisuk felbonthatatlan.

Ez az ellentmondás rejlik a pozitivistának, kritikainak és módszeresnek nevezett történetírás hátterében. Módszerét csak nagy nehezen sikerült tudományossá tenni a tudományra vonatkozó, ma is érvényes paraméterek mentén. Az a nemzeti és politikai ideológia pedig, ami – úgy tűnik – lényegi eleme volt, valójában a kort tükrözte: a nemzetiségi mozgalmakat, a nemzeti identitás artikulálását, a nacionalista törekvéseket. A pozitivisták úgy hitték, hogy elkerülik a politika veszélyeit és a korabeli szenvedélyek kiváltotta nyomástól is mentesek maradnak, ha a történetírást a távollól és „objektivitással” tanulmányozható múltra alapozzák. Valójában azonban nem tettek mást, mint a múltat olyan folyamatosan létrejövő jelenként értelmezték, amelyet ha nem is az aktuális politikai nyomás, de legalábbis a nemzeti érdek alakított. Éppen ezért állt ennek a típusú történetírásnak a középpontjában „az eredetek démona” – Marc Bloch kritikája szerint. Így a történetírás e tudományos megközelítését, amely Franciaországban a

15 Annette Wieviorka, *L'ère du témoin* (Paris: Plon, 1998).

16 Pierre Nora, „L'ère de la commémoration,” in *Les lieux de mémoire*, tome III, *Les France*, ed. Pierre Nora (Paris, Gallimard, 1992).



Harmadik Köztársaság idején szilárdult meg, két jelentős történeti-politikai szükséglet befolyásolta, mely keretet és egyúttal célt is adott neki. Az első a „republikánus” szükséglet volt, ami a régi Franciaországot az újjal ki akarta békíteni, hogy ekképp zárja le végre a francia forradalmat, illetve megerősítse mindazt, amit a forradalom elért. Tehát alapvető fontosságúnak tűnt meghatározni, hogy mi volt jó az *Ancien Régime*-ben, ami egyben a Köztársasághoz vezetett, de ugyanakkor arra is rá kellett mutatni, ami rossz volt: egy történet, amit végre valahára le lehetett zárni. Később, mégpedig az 1870-es vereség után, megjelent egy másik szükséglet is, ezúttal egy nemzeti jellegű, a bosszú szellemében: fel kell zárkózni Németországhoz, mivel – úgy tűnt – Poroszország saját tudományos fölényének köszönhetten győzelmét Sadowánál¹⁷ és Sedannál. És ha a felzárkózás sikerülne, akkor Franciaország pontosan a német típusú nemzetek ellentétjeként határozhatná meg saját identitását.

E két összetevő, a tudományos és a politikai-polgári, sok tekintetben szétválaszthatatlanná vált. Gyakran mindkettő szinte önnön karikatúrájaként jelent meg: a tudományos aspektus dátumok egyhangú felsorolásává és a politikai-katonai-diplomáciai tárgyalások kusza hálójává változott, míg a nemzeti dimenzió a történetírást a hazafias propaganda szolgálatába állította, mint például az első világháború idején. Jóllehet mára már nagyjából meghaladtuk ezeket a szükségleteket, mégis, valamiképpen a történész tevékenységét még ma is mindkét törekvés áthatja.

Ha a pozitivisták történetírásnak a magját szeretnénk feltárni, ahol történetírás és politika, tudomány és nemzet összekapcsolódik egymással, akkor figyelmünket a levéltár felé kell fordítanunk. A megőrzésre ítélt dokumentumok kiterjedt hálózata felé, amely a 19. századi Európa terméke. A levéltárak a közhatalom, a politikai hatalom eszköztárából a nemzeti történelem laboratóriumaivá váltak. Az állami levéltárak kialakításának módja és az anyaggyűjtés jellege arra predesztinálta a történetírást, hogy hosszú ideig az állam és az államférfiak történelmét írja. Gabriel Monod-nak, a tudományos és pozitivisták iskola egyik – ha nem a tényleges – megalapítójának, egyben az egyik első történésznek, aki a Dreyfus-perben az igazság és az igazságosság nevében állást foglalt, 1876-ban jelent meg a *Revue Historique* első számában híres vezércikke A történeti tanulmányok fejlődése Franciaországban a 16. századtól címmel.¹⁸ A cikkben már megfigyelhető ennek az új típusú történetírásnak a megalapozása, nevezetesen a tudományos műveltség és a forráskövetés hagyományának a felélesztése, amely olyan 16. századi elődöktől származik, mint Nicolas Vignier vagy Claude Fauchet és az Académie des

17 A königgrätz-i csatáknak is ismert. A franciák megbántottsága és a bosszú követelése volt állítólag az egyik oka az 1870-es francia-porosz háborúnak (az angol ford. megj.).

18 Gabriel Monod, „Beköszöntő. A történeti tanulmányok fejlődése Franciaországban a 16. századtól,” in *A történetírás mint tudomány. A történeti hivatás kialakulása a 19. századi Franciaországban*, szerk. Lajtai L. László (Budapest: Napvilág, 2007), 313-327.

inscriptions et belles lettres¹⁹ vagy a királyi történetírók Duchesne és Du Cange („akire XIV. Lajos egy Franciaország történetíróit egybegyűjtő nagy sorozat irányítását akarta rábízni”). Monod megközelítését később a korabeli nagy nevek dolgozták ki, beleértve természetesen Lavisse-t is, aki 1881-ben a Sorbonne-on azzal kezdte programadó beszédét az először megjelent hallgatóság előtt, hogy „Az igazi történész filológus”, majd példaként a Monumenta Germaniae Historica jelmondatát idézte: Sanctus amor patriae dat animum („Hazánk szent szeretete átszellemt”). Vagy említhetnénk a következő generációból Langlois-t és Seignobost, akiknek az 1898-as, az új történésziskola bibliájának tekintett *Bevezetés a történeti tanulmányokba* című műve így kezdődik: „A történetírás alapját a dokumentumok jelentik.”²⁰

Nem fogunk most elidőzni annál a kérdésnél, hogy mikor alakult ki pontosan és mi volt a manapság olyannyira vitatott, „nemzeti elbeszélés”. Egyszerűen csak azt szeretném itt hangsúlyozni, hogy egész Európában, Ranke, majd Mommsen Németországban, Namier Nagy-Britanniájában és Croce Olaszországban, egyszóval: mindenütt ez a fajta nemzeti történetírás volt a központi tengely, amely köré azután minden más történelem rendezhető volt. A levéltárak egyetemes igazsága volt az, amely a nemzeti történelem legitimitásának alapját adta, ehhez igazították azután Európa és a világ történelmének menetét – tekintve, hogy a felfedezésnek és a gyarmatosításnak köszönhetően szinte az egész világ Európa uralma alá került.

Talán még azt is merném állítani, hogy a tudományos igényű és a nemzeti történetírás közötti hagyományos szövetség paradox módon az Annales-iskola által is megerősítést nyert, amely egyébként azt állította magáról, hogy mozgalma majd a nemzeti történetírást annak minden pozitivisták szüklátóköriúségével és politikai kisemmizésével együtt darabokra töri és felszámolja. Az Annales-iskola vesszőparipája az eseményeken alapuló, a nemzetre építő történetírás elleni küzdelem volt. Mindenki emlékszik például Lucien Febvre kirohanására Seignobos *A francia nemzet őszinte története* című műve²¹ ellen, mivel maga a szerző nem ok nélkül a politika és a tudomány között lavírozó „nemzeti történésznek” tekinthető. Franciaországban az Annales típusú történetírás a világ és a társadalomtudományok felé való nyitást hirdette meg, és a történelemből, mely a rendkívüli embereket állította a középpontba, ki akarta iktatni a politikai bonyodalmakat és a katonai műveleteket. A kizárólagosan a politikátörténetre építő nemzeti történetírással való szakítást tűzte ki célul, amely a történelem eseménytörténetként való elgondolása elleni harcban öltött testet. Mégis, ahogy arra Krzysztof Pomian rámutatott

19 Az Institut de la France-ot alkotó öt intézmény egyike. Colbert alapította 1663-ban és a bölcsészettudomány iránt érdeklődő kutatókat tömöríti magában. (az angol ford. megj.)

20 Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos „Bevezetés a történeti tanulmányokba,” in *A történetírás mint tudomány. A történeti hivatás kialakulása a 19. századi Franciaországban*, szerk. Lajtai L. László (Budapest: Napvilág, 2007), 354-359.; 364-379. (részletek; ford. Takács Erzsébet) (Az itt idézett részt ford. VV.)

21 Charles Seignobos, *Histoire sincère de la nation française* (Paris: Rieder, 1933).

Az *Annales* ideje című cikkében, a *Les lieux de mémoire*-ban,²² a nemzeti szempontot valójában az *Annales* történészei soha nem adták fel. Ha jobban megnézzük, összességében az *Annales*-iskoláé is nemzeti történetírás volt, jóllehet teljesen új formában jelentkezett, és a társadalomtudományokra támaszkodott. Ennek bizonyítéka a *nemzeti történelmek* rendkívüli virágzása, amely még az 1980-as években is szembeötlő. Ezek közé tartozik George Duby-nek a Larousse által megjelentetett három kötetes munkája, Jean Favier-nek a Fayard-nál megjelent hat kötetes műve, a George Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie, François Furet és Maurice Agulhon által jegyzett hat kötetes mű, melyet az Hachette adott ki, valamint a Jacques Revel és André Burguière által írt négy kötet a Seuil kiadásában, nem is beszélve az egyes *Franciaország történeteiről* Pierre Chaunu, Pierre Goubert, Marc Ferro tollából. Mindezeket pedig Fernand Braudel *Franciaország identitása* című műve²³ koronázta meg.

E folytonosságban van valami kifejezetten Franciaországra jellemző sajátosság. Hagyományosan a hangsúlyt Franciaország *sokféleségére*: a területek, népcsoportok és nyelvek tarkaságára szokás helyezni. Ez volt a politika és a történelem szövetsége által oly nagy elszántsággal keresett egység másik, látható és felfogható, valóságos arca. Úgy tűnik, az *egység és sokféleség* ellentétes és egymást kiegészítő fogalmi alkotják azt a keretet, amelyben a történelmet értelmezzük. Ez a felfogás éppen a Harmadik Köztársaság történetírói szintézise által konszolidálódott, és egészen addig tartotta magát, amíg a *felosztás* alapvető elve meg nem jelent a színen. Franciaország, a legrégebbi nemzetállam, abban is egyedüli, hogy két mítoszról konstruálta meg saját eredettörténetét: a frankok és a gallok mítoszából. Véleményem szerint Franciaország szerves egységének alapját nem a történeti és területi harmonikus folytonosság elve képezi. Éppen ellenkezőleg: az identitás éppen a folyamatosan meglévő széttagoltságból, a jelentős politikai, vallási és földrajzi-történeti megosztottságokból táplálkozik. A megosztottságnak ez a belső hagyománya kötötte össze a történelmet és a nemzetet. A történelem és a politika szövetségét tekintve, ami az egész 19. századi Európát jellemezte, Franciaországnak két sajátossága volt. Az első a nemzeti történetírás kezdeti formájának a vallásháborúk idejéből származó, Henri de la Popelinière *Histoire des Français* és Etienne Pasquier *Recherches de la France* című művei által képviselt öröksége volt. A másik pedig a francia forradalom brutális sokkja volt. Ebből kifolyólag a 18-19. század fordulóján született nemzedéket, amely a Császárság ideje alatt nőtt fel és vált történészszé, kutatásaiban az vezérelte, hogy visszahozza egy letűnt világ ízlését, életmódját, és hogy a francia forradalom nagy rejtélyét a maga számára megfejtse. Olyan nemzedékről van itt szó, amely azért fordult a múlt felé, hogy meg tudja magyarázni, alá tudja támasztani és igazolni tudja saját politikai álláspontját és törekvéseit. Sokan közülük a politika

22 Krzysztof Pomian, „L'Heure des Annales,” *Les Lieux de mémoire*, ed. Pierre Nora, tome II, *La nation*, I (Paris: Gallimard, 1986).

23 Fernand Braudel, *L'identité de la France*, tome I, *Espace et Histoire*, tomes II et III, *Les hommes et les choses* (Paris: Arthaud-Flammarion, 1986-1987).

és a történettudomány mellett egyaránt elkötelezték magukat. Marcel Gauchet a *Lieux de mémoire*-ban megjelent *Augustin Thierry levelei Franciaország történetéről* című²⁴ nagyszabású cikkében világosan rámutat arra, hogy ez volt az az időszak, amikor a történetírás – a szó modern értelmében – nemzeti jellegű történetírássá változott.

* * *

Nagyjából az elmúlt tíz évben a gyarmati kérdés újabb feszültségeket robbantott ki történelem és politika között. A történelem belső politikálódása központi jelentőségűvé vált. Annál is inkább, mivel nagyjából ezzel párhuzamosan a gyarmatok iránt érdeklődő történetírásnak a világtörténelmi szemlélet kibontakozása adott új lendületet.

Két régi vita vált ekkor politikai jelentőségűvé. Az egyiket a pénzügyi és gazdasági globalizáció valósága ösztönözte. A másikat a rabszolgaságot és az atlanti emberkereskedelmet emberiség elleni büntettként definiáló 2001-es Taubira-törvény, valamint *A gyarmatosítás fekete könyve* című, Marc Ferro által szerkesztett, 2003-as munka²⁵ váltotta ki. Legfőképp pedig a 2005-ben „Franciaország pozitív tengerentúli jelenlétéről” meghozott törvény, különösen a vita annak negyedik cikkelyéről, ami a tanároktól és a tankönyvektől is ezt a pozitív szemléletet várta volna el, ám végül visszavonták.

A gyarmati kérdés, melyet elsősorban az afrikai és az Antillákról érkező bevándorlás váltott ki, bizonyos értelemben nem más, mint a legutóbbi esete az emlékezeti robbanásoknak, melyek az 1980-as évek óta minden kisebbséget elértek. Úgy tűnik, hogy ugyanazon típusú követelésről van szó, mint korábban a zsidók, a munkások, a feministák vagy a korzikaiak stb. esetében. Catherine Coquery-Vidrovitch világosan tette fel a kérdést a *Politikai kérdések a gyarmati történetírásban* című munkája²⁶ elején: „Tartalmaznia kell-e nemzeti történetírásunknak a gyarmatosítás és a francia gyarmati rabszolgaság történetét, közös történeti-kulturális örökségünk részeként?” Természetesen, ha a kérdés ilyen módon van feltéve, az aligha ad vitára alkalmat. Valójában azonban a kérdés ennél sokkal messzebb vezet bennünket, hiszen szembeállítja azokat, akik úgy gondolják, történelmünk gyarmati időszaka csekély hatással van a nemzeti identitásra, valamint azokat, akik úgy gondolják, a nemzeti identitás egészét szükséges lenne poszt-kolonális terminusokban újragondolni, mivel ez utóbbiak úgy érzik, hogy a nemzeti identitás valódi mivolta éppen a gyarmati elnyomásban, illetve annak tagadásában érhető tetten. Nem csupán arról lenne szó tehát, hogy a gyarmatosítást belefoglaljuk nemzeti történelmünk nagy krónikájába, hanem arról is, hogy a nemzeti történelmet újraírjuk a gyarmatosítás sötét tapasztalatának ismeretében. Napóleon például 1802-ben visszaállította a rabszolgaságot

24 Marcel Gauchet, „Les Lettres sur l'histoire de France d'Augustin Thierry,” *Les lieux de mémoire*, ed. Pierre Nora tome II, *La nation*, (Paris: Gallimard, 1986).

25 Marc Ferro, ed., *Le livre noir du colonialisme* (Paris: Hachette, 2003).

26 Catherine Coquery-Vidrovitch, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale* (Paris: Agone, 2009).



Haitin Minthogy a rabszolgaság az emberiség elleni bűnnek lett nyilvánítva, Napóleonra mint az emberiség elleni büntett elkövetőjére kell tekintenünk. És mivel már nincs itt, hogy reagálhasson a vádra, helyette ezt a történészeknek kell megtenniük.

Természetesen a világszintű történetírás és a koloniális tanulmányok különböző tudományterületekhez tartoznak, mégis ugyanazon módszertani kérdéseket vetik fel: hogyan íródjanak, miképpen kell tárgyuakat vizsgálniuk. Ha e randevúk tárgya, a Kelet, megengedi, hogy a két tudományterületet összehozzuk, ez csak azért lehetséges, mert a világszintű történetírás (vagy nevezhetjük „globális”, „összehasonlító”, „összefüggő” történetírásnak is) egyenes úton vezet az eurocentrikus világnézet, a gyarmati történetírás pedig a nemzeti történelem megkérdőjelezéséhez. Illetve azért, mert mindkét esetben belső, rejtett kapocs létesült *nemzet és történetírás*, valamint Európa avagy a *Nyugat és a történelem* között.

Mivel e probléma igen sokféle, egyéb gondolatmenethez kapcsolódik, ezeket alább megpróbálom – Krzysztof Pomianak a *world history* és az egyetemes történelem közötti viszonyokat elemző tanulmánya által inspirálva – pedagógiai céllal egyszerűen felvázolni. Ide tartozik tehát:

- Az állítás, miszerint a nyugati modernitás felemelkedése a világ többi részének kiszákmányolása révén vált lehetővé (a marxista és neomarxista érvrendszerek fontos kiindulási alapja).

Párhuzam felállítása a tudományos fejlődés és az uralom között, az ismeret vagy az idegenszerűség illuzórikus fabrikálása és az imperializmus között. Ez a témája Edward Saïd híres 1978-as könyvének,²⁷ a nyugatellenes kritika úttörőjének bizonyult *Orientalizmusnak*, amelyet – ahogy azt a szerző egy fontos utószóban 2003-ban tisztázta – az arab világ helytelenül az iszlám és az arabok szisztematikus ábrázolásaként és az érdeklükben elmondott védőbeszédként értelmezett.

- Csökkenteni a Nyugat szerepvállalásának súlyát a világ egyesítésében; a nyugati kitüntetettséget száműzve rekonstruálni a történelmet. A döntő érv ez esetben, hogy a Nyugat összes újítását egy sokkal korábbi, Európán kívüli találmányra lehet visszavezetni: Kínában, Indiában, az arab világban, a tízes számrendszertől és a nulla feltalálásától kezdve a mozgatható betűkkel való nyomtatáson keresztül az iránytűig és a puskaporig. Akár egészen addig a felfogásig, amely tagadja a kapitalizmus egyediségét és modern jellegét.

- Annak elutasítása, hogy a történelmi gondolkodásnak alapvetően „automatikusan” része lenne minden Nyugatról származó fogalom, koncepció, különös tekintettel a

27 Edward Saïd, *Orientalizmus* (Európa: Budapest, 2000).

„civilizáció”, amelyre Toynbee munkássága és Huntington elmélete is épít.²⁸

- Nem egyszerűen a Nyugat politikai imperializmusának, hanem *történettudományi* imperializmusának az elítélése – rámutatva arra, hogy Európa hogyan kényszerítette saját múltjának elbeszélését a világ többi részére. Ezt igyekszik kimutatni például Ázsia értelmezésével kapcsolatban Jack Goody nemrégiben megjelent könyve, *A történelem elrablása*²⁹. Figyelemreméltó a több mint ötven éves távolság e között az extrém álláspont és mondjuk Lévi-Strauss történelmi relativizmusa között, melyet híres *Faj és történelem* című, 1952-es pamfletjében fejt ki.³⁰

- Magának a modern értelemben vett *történelem* koncepciójának az elutasítása, különösen a *Történelem* nagy T-vel, amely mércéül szolgált annak eldöntésében, hogy ki lehet és ki nem lehet része a *Történelem*nek, sőt azon távolság lemérésében, amely egyik vagy másik távoli népeiséget a *Történelem*től elválasztotta. Ennek az érvelésnek a továbbélése váltotta ki az afrikaiak negatív reakcióját Nicolas Sarkozy 2007-es dakari beszéde kapcsán. Jóllehet a beszéd határozottan elítélte a gyarmati rendszert, mégiscsak arról beszélt, hogy „az afrikaiak késve váltak a *Történelem* részévé”.

- Végül, az egyetemes mindennemű gondolatának alapvető elutasítása azon az alapon, hogy az csupán az öndicsőítés és az imperialista önigazolás eszköze azon civilizáció kezében, amely tulajdonképpen maga találta ki és határozta meg az egyetemesség formáit. Franciaország, amely csupán egy generációval korábban, az Annales-iskola fénykorában még az egész világot beragyogta, most „ebben a történelem adta helyzetben”, ahogy Péguy mondja, a történetírás nemzetközi porondjáról a háttérbe húzódva, a történelem és a politika közti felfokozott feszültségben találja magát.³¹ Ha igaz is, hogy ezt a színteret ma a világ történelmének kutatása, a *world history* uralja, világos, hogy ebben az amerikaiak vették át a vezetést – talán azért, mert úgy tekintenek magukra, mint akik az elsők voltak a világtörténelemben, ahol a dekolonizáció lezajlott, így aztán nyomós okuk van arra, hogy az eurocentrizmus elutasításával azonosuljanak. Ugyanakkor az is világos, hogy amennyiben a világszintű történetírásba való bekerülés megkésése a nemzeti történetíráshoz való ragaszkodással függ össze, úgy Európa összes országa közül Franciaország az, amelyiknek a legtöbb oka van e megkésétségre. Ezzel kapcsolatban szükségtelen a már elmondottak ismétlésébe bocsátkozni.

28 Arnold Toynbee (1889-1975) civilizációk felemelkedéséről és bukásáról írt, míg Samuel Huntington 1992-es híres előadásában a „civilizációk összecsapásáról” beszélt. (Az angol fordító jegyzete) Ld.: Samuel P. Huntington, *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása* (Budapest: Európa, 2005).

29 Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

30 Claude Lévi-Strauss, *Faj és történelem*, (Budapest: Napvilág, 1999).

31 Ahogy Jean-François Sirinelli meggyőzően érvelt nemrégiben megjelent pamfletjében: *L'histoire est-elle encore française?* (Francia még a történelem?), CNRS, Débats-sorozat, 2011. (az angol ford.megj.)





Inkább arra a nehézségre szeretnék kitérni végül, amellyel Franciaország szembesül, amikor végtelen feszültségek nélkül igyekszik vállalni gyarmati múltját. Az érzelmek, amelyek elragadják, illetve a mentális blokkok, melyek megbénítják az országot, számomra úgy tűnik, nem annyira a ressentiment-ra és a lelkiismeret-furdalásra, mint inkább két sajátos történelmi körülményre vezethetők vissza.

Az első valószínűleg azzal a ténnyel függ össze, hogy Franciaországban – Nagy-Britanniával ellentétben például – a dekolonizáció háborúval ért véget, mégpedig az algériai háború eredményeképpen, ami az indokínai háborút követte. Még két vereség az 1940-es alapvető vereség után. Az Algériára irányuló rögeszmes figyelemnek több aspektusa is van. Mivel Algéria részben gyarmat, részben francia *Département* volt, a háború az Elszakadás jelentését vette fel. A kontinentális Franciaország számára a rendszerváltozást és egy új köztársaságot foglalt magában, és az az ember, aki az országot az 1940-es katasztrófából „visszahozta”, ugyanaz volt, mint aki Algériában a francia lobogót végül leengedte. Az algériai vereség következményei közel sem tekinthetők lezártnak, ahogy az 1940-es vereség következményei sem.

A másik ok a gyarmatosítással szemben hezitáló és ambivalens baloldal hozzáállásával kapcsolatos. A baloldal és a gyarmatosítás-ellenesség visszamenőleges összekapcsolása klisé és kitaláció. Éppen az ellenkezője igaz: a baloldal politikai pártjai nem csak hogy későn váltak gyarmatosítás-ellenessékké, hanem a gyarmati terjeszkedés éppen a Felvilágosodás, illetve a forradalmi és jakobinus eszme nevében ment végbe. Itt is az algériai eset megvilágosító. Saját természete és definíciója szerint az algériai nacionalizmus a francia baloldalhoz képest éppen az ellenkezőjét tette, minthogy ez utóbbi Bab El Oued kis *piéd-noir*-jainak megvédésével volt elfoglalva. Sőt, ez a képlet annyira igaz volt, hogy az algériai háború lassú lefolyása – részben legalábbis – annak köszönhető, hogy a francia baloldal csak igen lassan és nehézkesen állt az algériai függetlenség oldalára. Az algériai kérdés intenzitása a gyarmati kérdés egészére kihatott, amely – gyorsan lezárva és rosszul megemészve – lelkiismereti válsággá alakult.

* * *

Konklúzió: ma a szembenállás a történelem és a politika között feszül, utóbbi szó emlékezetre és ideológiára egyszerre utal.

Ez az antagonisztikus fogalom-pár vette át a helyét azoknak a fogalmi ellentéteknek, melyek azelőtt a történettudomány színterét folyamatosan meghatározták: műveltség kontra filozófia, tudomány kontra irodalom, struktúra kontra esemény, probléma kontra elbeszélés.

Hovatovább, a történelem–politika fogalom-pár sokkal mélyebbre hatol, mint az előzőek: mert ez már nem csak arra vonatkozik, hogy a történelmet miként műveljük, hanem a történelemnek a politikai közösségben betöltött helyét, szerepét is meghatározza.

Ez a bizonyos hely és szerep meglehetősen problematikusá vált, és mély ellentmondás jellemzi. Magának a történelemszemléletnek az alapjai változtak meg. A történész nem része és nem kegyeltje többé a történelmi folytonosságnak, amelynek korábban egyszerre volt letéteményese és záloga. Elvesztette bizonyosságait és kivételezett szerepét. Ugyanakkor a társadalmi kérdések értelmezőjeként, szakértőjeként, a politikai- és a közhangulat elleni védőbástyájaként, ma talán jobban szükségünk van rá, mint valaha.

A történelemre ma jóval nehezebb feladat hárul, mint korábban. Vajon hol húzódik a határ a vizsgálható kérdések körének kibővítése és a diszciplína azon klasszikus kritériumainak elhagyása között, melyek egyáltalán lehetővé tették a kérdések megfogalmazását? Hogyan lehetséges az emlékezettel rendelkezőket – a történelem tanúit és áldozatait – figyelembe venni anélkül, hogy ezzel a történelmet kizárólag az ő szemszögükből alkotnánk meg? Miféle szerepet szánhatnak a történészek a nemzeti történelemnek az európai és a világtörténelmen belül? Hogyan egyeztethető össze az egyéni identitások figyelembe vétele a kollektív identitással – és egyáltalán, miféle közösség identitásáról kell beszélnünk? Csupa olyan kérdés, amit minden történésznek a maga módján kell megválaszolnia – a lényeg, hogy mindegyiküknek fel kell tennie azokat.

Világos, hogy a történész nem lehet képes teljes mértékben megszabadulni saját kötöttségeitől: az országával, társadalmi osztályával, vallásával és családjával, politikai pártjával vagy akár a foglalkozásával lehetetlen szakítania. Viszont soha korábban nem kívánta meg a helyzet annyira, mint most, hogy a történész az etnológushoz hasonlóan járjon el, kritikus távolságtartással szemlélve önmagát és kutatása tárgyát is, egy olyan igazság kutatása közben, ami mindenkié, hiszen igazából senkié sem. S miközben ez a cél lebeg a szemünk előtt, amely voltaképpen sosem érhető el, de keresni azt mindig kötelesség, a határok tudata és a kényszerek elemzése, itt, ahogy máshol is, az elsődleges feltétele a cselekvésnek és a szabadságnak.

Fordította Vaspál Veronika





II. Holokauszt-emlékezet és a transznacionális tér



Jeffrey C. Alexander

Holokaust és trauma: Morális univerzalizmus Nyugaton¹

Hogyan vált egy sajátos és szituációba ágyazott történelmi esemény, amit etnikai és faji gyűlölet, valamint erőszak és háború jellemez, az emberi szenvedés és a morális gonosz általános szimbólumává, egy olyan univerzális szimbólummá, amelynek már a pusztá léte is egyedülálló történelmi lehetőségeket nyújt az etnikai, faji és vallási igazságosság, a kölcsönös elismerés és a globális konfliktusok civilizáltabb rendezésének megteremtésére?² Ez a kulturális átalakulás azzal magyarázható, hogy az eredeti történelmi esemény, bár korábban csak egy meghatározott csoport számára volt végtelenül traumatikus, az elmúlt hatvan évben mégis egy olyan jelentés-

1 A szöveget a szerző bocsátotta rendelkezésünkre, ezt ezúton is köszönjük. Az eredeti változat itt jelent meg: Jeffrey C. Alexander, "Holocaust and Trauma: Moral Universalism in the West," in *Trauma: A Social Theory*, ed. (Cambridge: Polity Press, 2012), 31-96. (A szerk.)

2 Az Egyesült Államok Holokaust Intézetének (*United States Holocaust Institute*) alakuló konferenciáján a zsidó származású történész, Yehuda Bauer egy fontos megállapítást tett, illetve egy alapvető kérdést szegezett a nyitószekció közönségének: „Körülbelül két évtizede publikált a kaliforniai Robert Alter professzor egy tanulmányt a *Commentary*-ban, amelyben úgy érvelt, hogy most már elég volt a holokaustból, hogy a zsidók erre fordított intellektuális és érzelmi erőfeszítései kontraproduktívak, és hogy bár a holokaust emlékéét örökkön örizzünk kell, de ma már új programokat kell megfogalmaznunk ... Elie Wiesel hangot adott véleményének, miszerint a holokaust-túlélők generációjának továtünésével maga a holokaust is feledésbe merülhet ... Ám az emléke mégsem tűnt el; épp ellenkezőleg, a holokaust egy kulturális kódá vált, a gonosz szimbólumává a nyugati civilizációban. De miért alakult ez így? Történetek ugyanis máshol is népiertások: a hutuk és tuszik Ruandában, az iboiak Nigériában, a biháriak Bangladesben, vagy Kambodzsában, vagy éppen a maoista tisztogatások több tucat milliónyi áldozata Kínában, vagy a gulág stb. Mégis a zsidók meggyilkolása volt az, amely filmek, színdarabok, szépirodalmak, versek, tévésorozatok, szobrok, festmények, valamint történeti, szociológiai, pszichológiai kutatások és egyéb tudományterületek kutatásainak lavinaszerű áradatát eredményezte.” (Ld. Yehuda Bauer, „The Past Will Not Go Away,” in *The Holocaust and History. The Known, the Unknown, the Disputed and the Reexamined*, eds. Michael Berenbaum and Abraham J. Peck [Bloomington: Indiana University Press, 1998], 12.) Ugyanezen a nyitószekción Raul Hilberg is beszédet mondott. Ahogyan a konferenciából születő kötet szerkesztői is állítják, Hilberg „nagyszabású munkája, a *The Destruction of the European Jews*”, amely „a négy évtizeddel ezelőtti tudományos világról teljesen függetlenül és azzal ellentétben íródott”, azóta „meghatározó” munka a holokaustkutatás területén. (Ld. Berenbaum and Peck, *The Holocaust and History*, 1.) Hilberg így kezdte beszédét: „Amikor feltesszük a kérdést, hogy hol állunk most mi, mint a holokaust tudományos kutatói, a válasz egyszerű: a rivaldafényben. Soha azelőtt nem áradt a nyilvánosság felől ekkora érdeklődés a témánk iránt, legyen szó Észak-Amerikáról vagy Nyugat-Európáról ... A témánkat övező érdeklődés megjelenik a kollégiumi kurzusokon, amelyeket egyik-másik intézmény szinte minden félévben indít; vagy konferenciákon, amelyek szinte minden hónapban tartanak; vagy az új könyvek címeiben, amelyekből gyakorlatilag hetente megjelenik egy. A kereslet, úgy tűnik, kimeríthetetlen. A sajtó ünneplő felfedezéseinket, és amikor valamilyen esemény a világ egyik féltekéjén valakit a holokauszra emlékeztet, rögtön a mi kutatóinkat kéri fel, hogy fejtjük ki a kapcsolat jelentőségét és keressünk rá magyarázatot.” (Ld. Berenbaum and Peck, *The Holocaust and History*, 5.) Jelen tanulmány arra igyekszik magyarázatot adni, honnan is származik ez a Hilberg által említett „rivaldafény”, és egyúttal választ kíván adni Bauer kérdésére is: „miért alakult ez így?”

változáson esett át, melynek eredményeképpen az egész emberiség traumatikus eseményévé vált.³ Mára elszakadt a konkrét történelmi eseménytől – inkább univerzális, mint partikuláris –, mégis élesen „él” még azoknak az emlékezetében is, akiknek a szülei és nagyszülei csupán közvetve voltak érintettek az eseményekben.

A következőkben tehát egy kulturális tény társadalmi konstruálásának folyamatát, és annak a társadalmi és erkölcsi életre gyakorolt hatásait fogom megvizsgálni.

Kezdetben, 1945 áprilisában a holokaust még nem az a „holokaust” volt, mint amiről ma beszélünk. Az amerikai katonák által felfedezett náci koncentrációs táborokról beszámoló újságok, rádióadások és magazinok hírfolyama az eseményt, látható, megtapasztalható nyomai alapján, pusztá „atrocitásnak” aposztrofálta. A náciak tettei, azok szembeűnő borzalma, ugyanakkor idegenszerűsége révén, a korabeli nyilvánosság értelmezésében az ún. „ember embertelensége emberrel szemben” kategória határvonalán helyezkedtek el. Mindazonáltal a feltárt eseteket, mint atrocitásokat – metonímiailag és szemantikailag egyaránt – párhuzamba állították egy sor egyéb olyan brutalitással, melyekről úgy tartották, hogy természetes következményei ennek a nagyon is természetellenes és végtelenül embertelen második világháborúnak.

A második világháború alatt közölt első amerikai jelentések az „atrocitásokról” valójában nem a német náci cselekedeteire hivatkoztak, nem is azok zsidó áldozataira, hanem arra, hogy milyen kegyetlenül bánt a japán hadsereg az amerikai és más szövetséges háborús foglyokkal 1943-ban, Corregidor elvesztését követően. 1944. január 27-én az Egyesült Államokban kiadták azoknak a katonatiszteknek a vallomásait, akik az úgynevezett bataan-i halálmenetből megmenekültek. A korabeli folyóiratok és újságok szavaival élve, a tisztak „atrocitásokról szóló történetei” felfedték „a Bataan és Corregidor eleste után foglyul ejtett amerikai és filippino katonákkal szemben elkövetett gyilkosságokat és embertelen bánásmódot.” Az Egyesült Államok Külügyminisztériuma válaszképpen tiltakozó levelet fogalmazott a japán kormány felé, amelyben hangot adott felháborodásának, miszerint a japánok képtelenek eleget tenni a Genfi Egyezmény hadifoglyokkal való bánásmódról szóló rendelkezéseinek.⁴ Az atrocitások tehát kifejezetten a háborúhoz kapcsolódó jelölökként szerepeltek. Olyan háborús eseményekre utaltak, amelyek átlépték a gyilkolás bevett gyakorlatának nemzeti szabályait.⁵ Ugyanerre az incidensre reagált a *Newsweek*, amikor *Az ellenség (The Enemy)* című mellékletében *A nemzet ádáz dübvel válaszol a foglyokkal*

3 Amint az az alábbiakban kiderül, az esemény az egész emberiség számára traumatikus eseményként való meghatározása nem azt jelenti, hogy azt szó szerint az egész emberiség megtapasztalná vagy reprezentálná. Ahogyan a tanulmányom végén kifejtem, valójában arról van szó, hogy az emberiség csupán egyik részének – a „keletivel” szembeni „nyugatinak” – lehet egyáltalán normatív szándéka traumaként megélni az eredeti eseményt, és ez a kulturális-földrajzi különbség már önmagában is végzetes következményekkel járhat a nemzetközi kapcsolatokra, a jogi-erkölcsi felelősség fogalmaira és a globális béke projektjére.

4 *Current History*, 1994. március 6., 249.

5 Egykor az „atrocitás” fogalma a civilek ellen elkövetett gyilkosságokra is kiterjedt, ám a második világháború során ez a jelentés megszűnt.



szembeni japcsi brutalitásokra (*Nation Replies in Grim Fury to Jap Brutality to Prisoners*) címmel úgy fogalmaz, hogy „a hírek hallatára az emberek először elborzadtak azoktól a véres atrocitásoktól, melyeket a japánok a szövetséges hadifoglyokkal szemben elkövettek.”⁶ (kiemelés tőlem) Nem olyan meglepő ezek után, hogy ez az amerikai nemzet szempontjából véve sajátos és egyedi háborús fogalom honosodott meg, amit aztán a felszabadítás alatt, az amerikai gyalogos katonák által feltárt zsidók ellen elkövetett borzalmas tömeggyilkosságok értelmezése kapcsán használtak.⁷ 1945 áprilisa folyamán egyik tábort a másik után tárták fel, és újra és újra ezt a kollektív megjelölést alkalmazták.⁸ A hónap vége felé egy ismert református lelkész a feltárások morális következményeit elemezve kijelentette, hogy bármennyire is szörnyű és visszataszító, „fontos, hogy a teljes igazság ismertté váljon annak érdekében, hogy világosan felmérhessük az ellenség természetét, amellyel dolgunk van, és, hogy megértsük az abszolút kegyetlenségét annak, ami a háború szerves részévé vált.” A *New York Times* ezt az erkölcsi leckét *Bonnell feljelentést tesz a német kegyetlenkedésekkel szemben* (*Bonnell Denounces German Atrocities*) főcím alatt közölte.⁹ Arról pedig, amikor a megrémült amerikai képviselők felkeresték Buchenwaldot, a *Times Háborús tábori borzalom* (*War Camp Horror*) főcím alatt tudósított.¹⁰ Amikor néhány nappal később az amerikai hadsereg kiadott egy jelentést a buchenwaldi mészárlások mértékéről, a *Times* ezt *Jelentés az atrocitásokról* (*Atrocity Report*) szalagcím alatt közölte.¹¹ Pár nappal később *Az ellenség franciaországi atrocitásai napvilágra kerültek* (*Enemy Atrocities in France Bared*) című cikkében a *Times* úgy fogalmaz, hogy egy nemrégiben közölt jelentés szerint, „Franciaországban a német brutalitás nem csak a francia titkos ellenállásra szorítkozott, vagy arra a sok ezer túsra, akiket

6 *Newsweek*, 1944. február 7., 19. A jelentés folytatódik, s hangneméből megrajzolható a kapcsolat egyrészt az atrocitás partikularista, háború-és-nemzet alapú definíciói, másrészt az ezekre válaszul érkező brutalitás nacionalista, katonai eskalációjának igazolásai között: „Annak ellenére, hogy Japán törzsi vérszomjának tanúbizonysága kiolvasható a történelem könyvének lapjaiból évszázadokra visszamenőleg, illetve felfedezhető Nanking vagy Hong Kong modernkori mészárlásai esetében, ez az új bűntény mégis sokkolóan hatott ... Cordell Hull külügyminiszter, hangjában keserves önmérsékletéről téve tanúbizonyságot [sic], szigorúan kritizálta Japán „démonjait” és „sátániságát”. Alben W. Barkley szenátor így fakadt ki: „Büntetést [kell] kiszabnunk ezekre a pogányokra – ember bőrébe bújtt állatok, szörnyetegek.” Az alabamai Lister Hill ugyanezt egyetlen rövid mondatban foglalta össze: „Tűzzel kell kiégetnünk Japán szívét!” A háborús atrocitások efféle tulajdonságainak összekapcsolása a jövőbeli katonai bosszú ígéreteivel jól érzékelteti a Hiroshima és Nagaszaki atomtámadása utáni felháborodás hiányának az okait. A tömeggyilkosságoknak ezt a partikularista elhelyezési módját csak évtizedekkel később számolták fel – miután a zsidók tömeges lemészárlását már egy olyan bűnné általánosították, amely túlmutatott a nemzeti és a háborúhoz kapcsolódó indoklásokon. Ezt később fogom kifejteni.

7 Az első érintkezések részletes „sűrű leírásáért” lásd Robert H. Abzug, *Inside the Vicious Heart: Americans and the Liberation of Nazi Concentration Camps* (Oxford: Oxford University Press, 1985)

8 A *New York Times Index* (1945: 1184), „Német táborok” című áprilisi bejegyzésében ez a főnév nyolcszor is szerepelt.

9 *New York Times*, 1945. április 23.

10 *Ibid.*, 1945. április 26., 12.

11 *Ibid.*, 1945. április 29., 20.

a németek olyan zavargások miatt gyilkoltak meg, amelyekhez azoknak semmi közük nem volt, hanem szinte rendszeres gyakorlattá vált a teljesen ártatlan francia nép ellen.”¹²

Ugyanakkor a náci zsidóellenes tömeggyilkosságai ekkoriban még csak vélt atrocitások voltak. A harmincas évek végétől az ezekről szóló jelentések hitelességét nagy kétellyel fogadta a nyilvánosság. Mivel a későbbiekben alaplatannak bizonyuló első világháborús német atrocitások vádjaihoz hasonlították őket, így az aggodalmakat egyfajta zsidó morális pániknak tekintették. Mindössze három hónappal azt megelőzően, hogy az amerikai katonák „felfedezték” a táborokat, a szovjetek által felszabadított egyik lengyelországi táborban tapasztalt náci tömeggyilkosságokról első kézből jelentő *Collier's* magazin elismerte: „A legtöbb amerikai egyszerűen el sem hiszi azokat a Kelet-Európából érkező történeteket, amelyek szerint a náci gázkamrákban, mésszel és egyéb borzalmas dolgokkal feltöltött teherkocsikban zsidók és náciellenes nem zsidók tömegeit végezték ki. Ezek a történetek annyira idegenek a legtöbb amerikai életpaszatlatától ebben az országban, hogy egyenesen képtelenségeknek tűnnek. Ugyanakkor az is igaz, hogy az első világháború során elkövetett atrocitásokról szóló történetek később hamisnak bizonyultak.”¹³ Azonban 1945. április 3-ától, attól a naptól, hogy az első amerikai katonák megjelentek a koncentrációs táborok területén, mint felszabadítók az összes ilyen korábbi beszámolót visszamenőleg már tényként fogadták el – Peirce realista jelölőként, Saussure „önkényes” szimbólumai helyett. Az, hogy zsidók tömeggyilkossága módszeresen történt, és hogy a számtalan áldozat és a maroknyi túlélő súlyos traumát szenvedett el, Amerika és a világ számára kétségtelenné vált.¹⁴ Ugyanakkor, míg az áldozatok sajátos és egyedi sorsa széles körben a legtűrhetőlenebb igazságtalanságot jelképezte, mégsem vált traumatikus élménnyé a tömegmédiá kollektív reprezentációit befogadó nyilvánosság számára – azok számára, akik így vagy úgy de érdeklődést tanúsítottak. Először tehát arra szeretnék magyarázatot adni, hogy ez miért is nem történt meg.

Ahhoz, hogy egy nyilvánosság képes legyen megtapasztalni a traumát anélkül, hogy közvetlen érintve legyen a tragikus eseményben a szimbolikus kiterjesztés és pszichológiai azonosulás

12 *Ibid.*, 1945. május 4., 6.

13 *Collier's*, 1945. január 6, 62. Annak a kérdésnek részletesebb tárgyalásáról, hogy milyen szerepet játszottak ezek a németek állítólagos első világháborús atrocitásaihoz kapcsolódó analógiák a kezdeti hitetlenkedés létrehozásában, lásd Walter Laqueur, *The Terrible Secret: Suppression of the Truth about Hitler's 'Final Solution'* (Boston, MA: Little, Brown, 1980). A morális pánik kifejezés, természetesen, egy kitalált és torzult szándékot, hiedelmet feltételez (Ld. Kenneth Thompson, *Moral Panics* [London: Routledge, 1997]). Ebben az értelemben tehát a trauma különbözik a pániktól. Ezeket a kérdéseket a kulturális traumáról szóló, hamarosan megjelenő könyvemben fogom tárgyalni. (Jeffrey C. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity* [Berkeley: University of California Press, 2004] – a szerk.)

14 Ez persze nem azt jelenti, hogy a náci zsidókkal szembeni atrocitásait egyik pillanatról a másikra elismerték volna, hanem azt, hogy miután a szövetségesek feltárták a koncentrációs táborokat, amikről a nyilvánosság riporterek és fotósok tudósításain keresztül értesült, a kételemek lassan kezdtek eloszlani – amik a szovjetek által hónapokkal korábban felszabadított Majdanek haláltábor kapcsán közel sem múltak el. Az elismerés és kételem változó kapcsolatáról szóló részletes beszámolóért lásd Barbie Zelizer, *Remembering to Forget: Holocaust Memory Through the Camera's Eye* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 49–140.



eszközei szükségesek. Ez nem történt meg. Az éhez, lesóványodott, furcsa kinézetű és olykor furcsán viselkedő zsidó túlélők egy külön fajnak tűnhettek a felszabadító amerikai katonák, a rehabilitációt felügyelő tisztek, a beszámolókat tudósító riporterek, a sebtében Németországba utazó és helyszíni vizsgáldást végző politikusok és befolyásos emberek számára. Akár a Marsról, vagy egyenesen a pokolból is jöhettek volna. A zsidó túlélők identitása és személyisége csak ritkán elevenedett meg az interjúkban, vagy személyesült meg az életrajzi vázlatokban; ehelyett inkább egy egységes tömegként, és gyakran egy megdőbbsent, szégyenletes és büzlő zürzavarként mutatták be őket – méghozzá nemcsak az újságírók, hanem a szövetségesek felső vezetésében szolgáló legbefolyásosabb katonatisztek is. Ez a személytelenítés még inkább megnehezítette a túlélők traumájával való azonosulást.

A trauma egyetemesség tételének lehetőségeit nemcsak az áldozatok személytelenítése, hanem azok történelmi és szociológiai behatárolása is gátolta. Korábban már utaltam rá, hogy a tömeggyilkosságok szemantikailag azonnal hozzákapcsolódtak a század második nagy háborújának véres történetében jelentkező egyéb „szörnyűségekhez”, illetve az ezek mögött megbúvó, történelmileg sajátos nemzeti és etnikai konfliktusokhoz. Mindenekelőtt, soha nem feledkeztek meg arról, hogy az áldozatok tulajdonképpen zsidók voltak. Visszatekintve, keserűen ironikus, ám ugyanakkor szociológiailag érthető, hogy az amerikai közvélemény szimpátiája és azonoság-érzete sokkal fogékonyabb volt azokra a nem zsidó túlélőkre, legyenek németek vagy lengyelek, akik jobb állapotban voltak, kinézetük „normálisabb”, egészségesebb, emberibb volt. A zsidó túlélőket hetekig vagy akár hónapokig is a legborzasztóbb helyeken és a legrosszabb körülmények között tartották az ideiglenesen kialakított menekülttáborokban. Ezek amerikai és brit felügyelői meglehetősen türelmetlenek voltak több zsidó túlélővel, sőt olykor személyes ellenérzést is tápláltak velük szemben, amely időnként fenyegetésekhez vagy akár büntetésekhez is vezetett.¹⁵ Az azonosulás kezdeti kudarcának mélységét jól mutatja az a tény, hogy amikor

15 1945. október elején, George Patton tábornok, a Harmadik Amerikai Hadsereg (*US Third Army*) nagy becsben álló vezetője egy olyan ügybe keveredett, amelyben úgy hírelt, hogy a felügyelete alá tartozó táborokban élő zsidó túlélőket antiszemita módon ábrázolják. A tábornok becsmérlően állította szembe őket a német és nem-német foglyokkal, és kimondottan rosszabb bánásmódban részesültek. Az alábbiakban kifejtendő érvelésem érdekében igen fontos itt kiemelni, hogy ezt a zsidókkal szembeni látványosan rossz bánásmódot azért minősítették tűrhetetlennek, mert az az amerikaiak és a náci zsidókkal való viszonyának azonoságát sejtette. Az említett incidenst a *New Republic* például ezen a főcímen hozta le: „Ugyanolyanok, mint a náci” (*The Same as the Nazis*). „A nemzet csak szeptember utolsó napján értesült arról, hogy Truman elnök augusztus utolsó napján egy bíráló levelet küldött Eisenhower tábornoknak a németországi zsidókkal szembeni bánásmódról. Az elnök nyíltan közölte a tábornokkal, hogy »úgy tűnik, ugyanúgy kezeljük a zsidókat, ahogyan a náciak tették, csak mi éppen nem irtjuk ki őket«. Több ezer kitelepített zsidó továbbra is rosszul vezetett koncentrációs táborokban zsúfolódik, ahol nem megfelelően táplálják, ruházzák és szállásolják el őket, miközben a közelben lévő kényelmes otthonokban egykori náci vagy náci szimpatizánsok élnek. Ezek a zsidók még mindig nem hagyhatják el a táborokat megfelelő igazolványok nélkül, amiket egy olyan teljességgel érthetetlen rendelkezés alapján osztanak ki nekik, mely szerint még mindig foglyoknak tekintendők ... Az amerikaiak bizonyára mélységesen felháborodnak majd, ha megtudják, hogy az antisze-

az amerikai állampolgárok és vezetőik véleményt formáltak, illetve döntéseket hoztak a háborút követően kritikus méreteket öltő bevándorlás nemzeti kvótáiról, a hontalan német állampolgárok az első, a zsidó túlélők viszont az utolsó helyre kerültek.

Hogyan történhetett mindez? Miért nem volt teljesen nyilvánvaló bárki számára, hogy ez a tömeggyilkosság alapvetően különbözött a már véráztatta modern történelem más traumatikuss és véres eseményeitől; hogy nem csupán a gonoszt, hanem Kant találó kifejezésével élve,¹⁶ a „radikális gonoszt” jeleníti meg; hogy egy egyedi jelenséggel álltak szemben? Ahhoz, hogy megértsük az okát annak, hogy a fentiek közül miért nem volt egyik sem magától értetődő, hogy lássuk hogyan és miért változtak meg később radikálisan ezek a kezdeti értelmezések és viszonyok, illetve hogy milyen roppant következményei voltak ennek az átalakulásnak nemcsak a társadalmi és politikai viszonyrendszerek új erkölcsi elveinek, hanem – még ha egyelőre teljesen példa nélküli és kezdetleges módon is – a szabályozói ellenőrzés megalapozásában is, úgy fontos látnunk a traumatikus események köznapi felfogásainak tarthatatlanságát.

mitizmus ugyanannyira mindennapos az amerikai megszállás alatt, mint amennyire a náciakkal szembeni gyengekezűség.” (*New Republic*, 1945. október 8., 453)

A *Time* hasonlóan nyilatkozott az eseményről:

„Az egyszerű amerikai katonáknak is megvoltak a maguk problémái. Amióta csak Németországba jöttek, a katonák nemcsak *Fraulein*-okkal, hanem a filozófiával is összebarátkoztak. Sokuk azt mondogatta, hogy valójában a németekkel nincs is semmi baj, hogy csak belekényszerítették őket a háborúba, és hogy az atrocitásokkal kapcsolatos történetek pusztán kitalációk. A buzgó német nők és a vidám tekintetű német gyermekek megismerése elfelejtette Belsent, Buchenwaldot és Óswięcimet.” (*Time*, 1945. október 8., 31–32). A *New York Times* „Patton tábornok ügye” (*The Case of General Patton*) szalagcím alatt futó cikkében azt írta, hogy Patton áthelyezése bajori posztjáról „csak egy dolgot jelenthet”, méghozzá azt, hogy az amerikai kormány „nem tűri, hogy egy magas pozícióban lévő ... tiszt, bármennyire is bátor vagy becsületes, gyengekezű legyen az ismert náciakkal, és közömbös vagy keménykezű a náci terrort túlélő áldozatokkal szemben.” (*New York Times*, 1945. október 3., 18.) Annak további részleteiről, hogy hogyan bánt Patton tábornok a zsidó tábori túlélőkkel, lásd Abzug, *Inside the Vicious Heart*.

16 Richard J. Bernstein, „Radical Evil: Kant at War with Himself,” in *Rethinking Evil*, ed. M.P. Lara (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002) című munkájában Bernstein kiválóan ír Kantnak erről a fogalomhasználatáról. Míg Kant számára ez a fogalom egy szokatlan, szinte embertelen vágyat jelölt az erkölcsös viselkedés követelményeivel szemben, Bernstein bemutatja, hogy Kant kevésbé nyújt értékelési szempontokat ahhoz, hogy a holokauszt utáni moralitás alapján hogyan értelmezhetnénk ma a radikális gonoszt. Ennek ellenére maga a kifejezés persze értékes hozzájárulás volt az erkölcsfilozófiához. Ugyanakkor szeretném kihangsúlyozni, hogy itt a holokauszt társadalmi reprezentációi érdekelnék, nem pedig a holokauszt tulajdonképpeni természete. Egyszóval nem szándékozom sem itt, sem másutt ebben a fejezetben beszélni abba a vitába, amely a holokauszt egyediségének kérdéséről szól a nyugati történelemben. Ahogyan Norman Naimark (*Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in 20th Century Europe* [Cambridge: Harvard University Press, 2001]) és sokan mások hasznosan rámutattak, más, hasonlóan rettenetes, etnikai alapú vérontást is kiemelhetnénk, például az örmények lemészárlását a törökök által, a ruandai mészárlásokat, vagy a háromtól hétmillióig becsült áldozatot követelő kambodzsi vérmészárlásokat. Ezzel most nem az a célom, hogy a későbbiekben holokausztként elnevezett jelenség objektív valóságát vitassam, hanem azok a szociológiai folyamatok érdekelnék, amelyek a „holokauszt” valóságára vonatkozó megállapításoknak a változását lehetővé tették. A jelenség egyediségéről szóló diskurzus konkrét tárgyalásához lásd az „Az egyediség dilemmája” című alfejezetet. (Magyarul ld: Immanuel Kant, *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások* [Gondolat Kiadó: Budapest, 1980, második, javított kiadás] – a szerk.)





A traumáról való köznapi gondolkodásnak két fajtája létezik. Ez a kettő gondolkodási forma alkotja azt, amit összefoglalóan „laikus traumaelméletnek” nevezek. Ezek a mindennapi magyarázati formák alapjaiban alakították a holokauszt hatásairól való gondolkodásunkat. Ezek az alábbi kettő, egymástól élesen különböző, a zsidók tömeges lemészárlásának feltárását követő eseményekre adott megközelítésekben érhetőek tetten.

- *A felvilágosodás-változat.* A szemlélők elé táruló „borzalmak” az antiszemitizmus végét idézték elő a háború utáni Egyesült Államokban. A köznapi feltételezés itt azt jelenti, hogy mivel az emberek természetüknél fogva alapvetően erkölcsösök, – a felvilágosodás és a vallás hagyományában való gyökerezettség eredményeképpen – az atrocitásokat annak fogják látni amik, és úgy reagálnak rájuk, hogy támadják az ezeket legitimáló hiedelemrendszereket.
- *A pszichoanalitikus változat.* Zsidók és nem zsidók részéről a borzalmakkal való szembesülésre válaszul nem kritika és határozott fellépés érkezett, hanem a hallgatás és a megrökönyödés. Az emberek csak két vagy akár három évtizednyi elfojtás és tagadás után voltak képesek végre beszélni a történekről, és cselekedni az elbeszél ismeretek alapján.

A laikus traumaelmélet felvilágosodási és pszichoanalitikus formái megjelentek azokban a tudományos törekvésekben is, amelyek a haláltáborok feltárása utáni történések megértésére irányultak. Az egyik vagy másik változat nemcsak a holokauszttal kapcsolatos fontosabb vitákra volt hatással, hanem gyakorlatilag minden olyan kortárs, a trauma fogalmát tematizáló törekvésre is, amelyeket egyébként elsősorban a holokauszt körüli viták inspiráltak.¹⁷

17 Ez az egyértelmű kapcsolat újra és újra előkerül, de nem az empirikus valóságnak, hanem annak a szemantikai kényszernek a hatására, amit az alábbiakban a holokauszt progresszív narratívájának fogok nevezni. Leonard Dinnerstein („Anti-Semitism Exposed and Attacked, 1945-1950,” *American Jewish History* LXXI (1981–1982): 134-149.) a háború utáni antiszemitizmusról szóló úttörő cikkében például azt állítja, hogy „talán a holokauszt alatti hat milliós zsidó halálának fokozott tudatosulása” meghatározó tényező volt az amerikai zsidókkal való azonosulás kialakulásának folyamatában. Egy hasonlóan racionalista megközelítést mutat be terjedelmes elemzésében Edward Shapiro (*A Time for Healing: American Jewry since World War II*. [Baltimore: John Hopkins University Press, 1992]) a zsidók változó megítéléséről a háború utáni Amerikában. Shapiro megállapítja, hogy „a holokauszt után az antiszemitizmus már nem pusztán a zsidók klubokból [stb.] való kirekesztését jelentette, hanem a tömeggyilkosság is” (Ibid., 16). A kérdés itt az, hogy a „jelentette” mit is takar valójában. Ez ugyanis nem egyértelmű, és nem is racionális, hanem kifejezetten kontextuális, a kontextus pedig kulturálisan meghatározott. John Higham, az amerikai történelem neves történészprofesszora a laikus traumaelméletnek a felvilágosodás-változatát képviseli, amikor a holokausztra adott válaszként értelmezi az 1930-as évektől az 1950-es évek derekáig csökkenő előítéletességet az Egyesült Államokban, amely számára „az etnikai demokráciáért folytatott legszélesebb és legerőteljesebb mozgalom volt az amerikai történelemben.” Higham szerint „a 30-as és 40-es években a németországi holokauszt mindenfajta kirekesztő magatartásra ráirányította a figyelmet,” ami megmagyarázza a „hitlerizmus traumatikus hatását a nyugati világ tudatára”. (John Higham, *Send These To See Me* [Baltimore: John Hopkins Press, 1984], 154) Az etnikai és vallásos toleranciáért küzdő mozgalmak, teszi hozzá Higham, az Egyesült

A laikus traumaelmélettel az a probléma, hogy „naturalista”, akár a naivan erkölcsös, akár a naivan pszichológiai értelemben. Nem veszi tudomásul, hogy létezik egy értelmezési keret, amely közvetít minden traumáról alkotott „tényt”, érzelmi, kognitív és morális értelemben. Ez a keret egyének fölötti és kulturális természetű; szimbolikusan strukturált és társadalmilag meghatározott. Egyetlen trauma sem értelmeződik magától: mielőtt egy trauma kollektív (és nem egyéni) szinten megtapasztalhatóvá válna, számtalan lényegi kérdésre kell választ adnia, és ezek a válaszok idővel változnak.

A trauma kulturális konstruálása

Kódolás, súlyozás, elbeszélés

Elie Wiesel egy megindító és nagyhatású kijelentésében azt állította az 1970-es évek végén, hogy a holokauszt az „ontológiai gonosz” jelképezi. Szociológiai szemszögből azonban a gonosz episztemológiai, nem pedig ontológiai. Ahhoz, hogy egy traumatikus esemény a gonosz státuszát vegye fel, előbb gonosszá kell válnia. Ez pedig a trauma megismerésének és kódolásának módjaitól függ.¹⁸ „Első pillantásra paradoxnak tűnhet,” jegyzi meg Diner – és bár valóban annak tűnik – de csak önmagában és a önmagából tekintve „Auschwitznak *nincs* megfelelő narratívája, csak egy adag statisztikája.”¹⁹ A gonosszá válás ténye elsősorban tehát reprezentáció kérdése. A reprezentáció természetének függvényében, egy traumatikus esemény tekinthető ontológiailag gonosznak, vagy helytelensége, „gonoszága” felfogható esetlegesnek és viszonylagosnak, olyan valaminek, ami javítható vagy akár felül is írható. Ez a különbségtétel nem csak elméleti, hanem egyben gyakorlati is. Sőt a holokauszt ontológiai státuszával szembeni esetleges státuszra vonatkozó döntések meghatározó jelentőségűek voltak annak változó reprezentációja szempontjából. Amennyiben ezt az ontológiai állítást tovább dekonstruáljuk, azt gondolom, hogy a „gonosz” kategóriájának pusztán létét is úgy kellene tekintenünk, mint amely nem természeténél fogva

Államokban csak később jelentek meg, „amikor már a háború a végéhez közeledett, és a náci koncentrációs táborok összes borzalma egyszerre árasztott el egy ledöbbsent világot.” (Ibid., 171) A laikus traumaelmélet efféle felvilágosodási változatai nagyon is ésszerűnek tűnnek, ám egyszerűen nem képesek megragadni a traumafolyamat esetleges, szociológiailag terhelt természetét. Amint az alábbiakban igyekszem bemutatni, a kódolás, súlyozás és elbeszélés összetett szimbolikus folyamatai meghatározóak voltak az antiszemitizmus háború utáni előreláthatatlan felszámolásában az Egyesült Államokban.

18 Lásd erről a társadalomelmélettel foglalkozó Gerard Delanty megállapítását: „Annak szükségességére szeretném felhívni a figyelmet, hogy a kulturális értékekről tegyünk fel alapvető kérdéseket, hiszen az erőszak nem mindig az empirikus objektív valóság, hanem gyakran a közvélemény által formált diskurzusok kontextusában zajló kulturális konstruálás függvénye, amelyet általában egy adott ügyre való utalás határoz meg.” („Cosmopolitanism and Violence,” *European Journal of Social Theory* 4 (2001): 43.)

19 Dan Diner, *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 178.



létező, hanem önkényesen létrehozott, tehát kulturális és szociológiai munka terméke. Ennek a kétváltozós szerkezetnek a létrehozása, amely a tapasztalat összetettségét két egymást kizáró formára egyszerűsíti le, és a szürke összes árnyalatát kizárja, meghatározó jelensége volt minden emberi társadalomnak, de különösen azoknak, amelyeket Eisenstadt a tengelykorszak (*Achsenzeit*) kultúráinak nevezett. A szent és a profán közötti éles ellentét, amely a nyugati filozófiában jellegzetesen a normativitás és instrumentalitás közötti konfliktusként konstruálódott, nemcsak meghatározza, hogy az emberek mivel foglalkozzanak, hanem körül is bátyázza a közösen elfogadott normatív „jó” fogalmát. Ezzel együtt erőteljes, gyakran igen agresszív akadályokat állít mindennel szemben, ami fenyegetni látszik ezt a jót, azokkal az erőkkel szemben, amik nem pusztán elkerülendők, hanem mint a borzalom és a fertőzés forrásait minden áron fel kell őket tartóztatni.

A materiális „alap”: a szimbolikus termelés eszközei feletti ellenőrzés

Ám ha ez a keret funkcionálisan szükséges is, alkalmazásának módja mégis kifejezetten attól függ, hogy ki és hogyan beszél el a történetet. Ez pedig mindenekeelőtt a kulturális hatalom kérdése, méghozzá annak legteljesebben evilági, anyagi értelmében: ki ellenőrzi a szimbolikus termelés eszközeit?²⁰ Egyáltalán nem volt véletlen a tömegmészárlás náci irányításának nyilvános megítélése szempontjából például az, hogy műveleteik fizikai és kulturális terepét hosszú ideig maguk a náci ellenőrizték. A nyers hatalom illetén ténye jelentősen megnehezítette, hogy a tömegmészárlások ettől eltérő módon értelmeződjenek. Hasonlóan nem véletlen, hogy amint 1945-ben a szövetséges hadtestek fizikailag megállították a zsidók megsemmisítésének folyamatát, Amerika „birodalmi köztársasága” – a győztes, előre tekintő, törekvő és katonailag demokratikus, újjávilágbeli harcos szemlélete – volt az, ami a tömeggyilkosságokra és a túlélőkre adott szervezeti és kulturális válasz-reakciókat vezérelte. Ezek az ismereteink tehát olyannyira esetlegesek, hogy akár azt is mondhatnánk: ha a szövetségesek nem nyerik meg a háborút, a „holokausztot” soha nem is fedezték volna fel.²¹ Ráadásul, ha a szövetségesek helyett a szovjetek

20 A „szimbolikus termelés eszközeinek” ehhez a fogalmához lásd Randall Collins, „The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology,” in *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, ed. Jeffrey C. Alexander (New York: Cambridge University Press, 1992). Általánosabban pedig Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, trans. Gino Raymond and Matthew Anderson (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

21 Ahhoz, hogy elképzelhessük, hogyan is lehetett volna másképpen, egy tényekkel szembemenő gondolat kísérletbe kell belemennünk. Ennek egyik legsikeresebb kísérlete az *Apaföld (Fatherland)*, egy „middlebrow” szépirodalmi könyvsiker Robert Harristól, a londoni *Times* riportertől (*Fatherland* [London: Hutchinson, 1992]). A történet 1967-ben, Berlinben játszódik, Adolph Hitler hetvenedik születésnapjának ünneplésekor. Az egykori Szovjetunió és az Egyesült Királyság még az 1940-es években került meghódításra, elsősorban azért, mert a náci vezérkar felülbírálta Hitler döntését arról, hogy az oroszok invázióját még Nagy-Britannia elfoglalása előtt megkezdje. A történet cselekménye arra épül, hogy a főhősök megpróbálják felfedni a holokauszt eltitkolt eseményeit. Pletykák keringtek a tömeggyilkosságokról, de objektív bizonyítékot senki nem tudott felmutatni. Ami pedig jelen bekezdésünk másik állítását illeti, miszerint a táborok felfedezése

„szabadították” volna fel a legtöbb – és nem csak a keleti zónába eső – tábor, úgy az ott feltártak feltételezhetően távolról sem ugyanúgy kerültek volna bemutatásra.²² Egyszerűen pontosan azért, és csakis azért, mert a szimbolikus termelési eszközök fölötti ellenőrzés nem egy győztes háború utáni náci vagy szocialista rezsim kezébe került, nevezhetjük a tömeggyilkosságokat a holokausztnak és kódolhatjuk azt gonoszként.

A kulturális struktúra létrehozása

Még akkor is, ha a szimbolikus termelés eszközei a „mi oldalunkra” kerültek, még akkor is, ha a gonosz és annak a társítása azzal, amit később holokauszt traumának nevezünk, biztosítva lett, csupán a folyamat kezdő- nem pedig a végpontján vagyunk. Miután egy jelenség gonoszként kódolódik, rögtön felmerül a kérdés, hogy mennyire gonoszként? A gonoszról való elméletalkotás folyamatában ez nem a kódolás, hanem a súlyozás problémájára utal. Ugyanis a gonoszságnak fokozatai vannak, és ezeknek a fokozatoknak nagy szerepe van a felelőségek, a büntetések, a válaszlépések és a jövőbeli magatartások megállapítása szempontjából. A közönséges gonosz és a radikális gonosz nem lehet ugyanaz.

Végül, a kódolás és súlyozás említett problémái mellett, a trauma jelentését addig nem lehet meghatározni, amíg nem rendelkezünk arról, hogy ki vagy mi is az „alany”. Ez pedig az adott narratíva függvénye: Melyek voltak a szóban forgó gonosz és traumatizáló cselekedetek? Ki volt a felelős? Kik voltak az áldozatok? Mik voltak a közvetlen és a hosszútávú hatásai a traumatizáló cselekedeteknek? Melyek a korrigálás vagy a megelőzés lehetséges módjai?

Ezekből az elméleti megfontolásokból tehát az következik, hogy a szövetségesek győzelmének fizikai erejét és a náci koncentrációs táborok felfedezését követően a látottak és feltártak tulajdonképpen természetét először kódolni, súlyozni és elbeszélni kellett. Ezt az összetett kulturális konstrukciót ráadásul szinte azonnal meg kellett valósítani. A történelem ugyanis nem vár, hanem követeli a múltbeli esemény reprezentációinak létrehozását, amelyek idővel meg is

fölötti szovjet hatalom szintén lehetetlenné tette volna a történet elmesélését, elég a lengyelországi Krakkó melletti auschwitz haláltábor szovjet bemutatására gondolnunk. Míg a zsidó haláleseteket nem tagadták, addig a figyelem elsősorban az osztályharcra, a lengyel nemzeti ellenállásra, valamint a kommunista és lengyel halálesetekre irányult. Jól ismert például, hogy a kelet-németek a szovjet rezsim alatt soha nem vállaltak felelőséget antiszemita múltjukért, illetve a zsidók tömeges meggyilkolásában játszott központi szerepükért, ehelyett a náciakra, mint nem-nemzeti, osztályalapú és reakciós társadalmi erőkre tekintettek. 22 A nyugati közvéleményt átjáró kétség és meggyőződés ingajátékának alapos rekonstrukciója során Zelizer bemutatja, hogy a majdaneki haláltábor 1944-es szovjetek általi felfedezése után fennmaradó széles körű kétségek nem oldódtak fel, egyrészt az orosz tudósítókkal szembeni mély szkepszis, másrészt az orosz újságírás mély ellenszenvet kiváltó szövegezési stílusa és gyakori túlzásai miatt: „Kétkedése miatt a nyugati sajtó a keleti táborok felszabadítását továbbra is igazolásra szoruló történetekként kezelte. Az elutasító hozzáállást tovább súlyosbította az a tény, hogy az amerikai és brit haderők teljes egészében ki voltak tiltva a keleti front táborairól, [ami] elősegítette, hogy a kiszivárgó információ orosz propagandának tűnjön.” (Zelizer, *Remembering to Forget*, 51)



születnek. Bármennyire is meghökkentő, furcsa, borzalmas vagy éppen kimondhatatlanul bizarr egy újonnan közvetített esemény, husserli és schutzi értelemben „tipizálni” kell, azaz valamely olyan dolognak vagy kategóriának a tipikus és remélt példájaként kell megmagyarázni, amely már korábban is ismert volt.²³ A teljesen ismeretlent is valahogyan ismerőssé kell tenni. Más szóval, a kódolás, súlyozás és elbeszélés kulturális folyamata számára a legfontosabb, ami azt megelőzte. A történeti háttér kritikus, nemcsak a traumatikus esemény első „látványa”, hanem a „történelem” fordulataival, a későbbi tekintetek számára is. Ismételten elmondhatjuk tehát, hogy ezeket a változó kulturális konstrukciókat végzetesen meghatározza az ezeket vezérlő cselekvők identitása és hatalma, a szimbolikus irányítás fölötti versengés és az ennek feltételeit meghatározó hatalmi és erőforrás-elosztási struktúrák.

Háttér konstrukciók

A náciizmus, mint az abszolút gonosz reprezentációja

Vajon mi képezte a „jó és gonosz” azon történelmi struktúráját, amelyen keresztül 1945. április 3-án a náci koncentrációs táborok, „hírét” az amerikai közvélemény először megerősítette? Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ adjunk, mindenekelőtt szükséges lenne bemutatnunk, hogy mi is történt előtte. A következőkben arra vállalkozom, hogy megismertetek néhány – közel sem végleges – megállapítást arról, hogy hogyan kódolták, súlyozták és beszélték el a társadalmi gonoszt Európában és az Amerikai Egyesült Államokban a két háború közötti időszakban. Az első világháború mélyen felkavaró eseményei nyomán a nyugati „közönség” átlagemberén és elitjén is átható kiábrándultság és cinikusság uralkodott el, amely a vezéralakoktól és ellenlábasoktól való fokozott távolságtartással – ahogyan Paul Fussell bemutatta – az iróniát emelte az első világháború utáni időszak vezérlő trópusává.²⁴ Ez a trópus a „démonológiát” – a gonosz kódolásának és súlyozásának legalapvetőbb eszközét –, hasonlóan számos értelmiségihez és laikushoz csupán egy rosszhiszemű cselekedetnek minősítette. Azonban amint a gonosz kódolása és súlyozása elvesztette legitimitását, a jó és a gonosz határa egyre inkább összemosódott, és az időszak domináns motívumává a relativizmus vált. Ilyen körülmények között a korabeli események koherens elbeszélése nehéz, már-már szinte lehetetlen feladatnak bizonyult. Így a két világháború közötti évek rémisztő zűrzavarát nem csak hogy a korszak értelmisége, művészei, de a legtöbb hétköznapi ember sem tudta egy következetes és kielégítő értelmezési keretbe helyezni.

23 A kortárs szociológiában a tipizálás kiemelkedő empirikus kutatója, Harold Garfinkel, aki Husserl és Schutz nyomán egy sor rugalmas elemzési eszközt fejlesztett ki, mint például az ad hoc gyakorlatok, az indexikalitás és a „stb. mondatrészt”, a tipizálás empirikus kivitelezésének leírására.

24 A romantizmus és a melodráma retorikai dekonstrukciójáról készült páratlan beszámolóért lásd Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975).

A reprezentáció ezen csődjének kontextusában a rasszizmus és a forradalom, legyen az fasiszta vagy kommunista, vonzó értelmezési keretként jelentkezett nemcsak Európában, de az Egyesült Államokban is. A baloldal dogmatikus és tekintélyelvű modernizmusának forradalmi narratívájával szemben megfogalmazódó reakciós modernizmus narratívája hasonlóan forradalmi volt, de élesen szembehelyezkedett a racionalizmussal és a kozmopolitanizmussal.²⁵ Ebben a kontextusban sok nyugat-európai és egyesült államokbeli demokrata már magától a reprezentáció lehetőségétől is visszavonult, és inkább a leszerelés, erőszakmentesség és a béke „bármilyen áron” való megvalósításának zavarodott és határozatlan támogatója lett. Ez alkotta tehát a brit és amerikai izolációs politika kulturális kereteit.

Végül a náciizmus agresszív katonai ambíciói eredményeképpen fenntarthatatlanná vált ez a fajta határozatlanság. Míg a fajgyűlölet, a relativizmus és az elbeszélések zűrzavara az Egyesült Államokban és Nagy-Britanniában egészen a második világháború kezdetéig, sőt még annál is tovább folytatódott, addig ezeket a konstrukciókat ellentétezték az egyre erősebb és magabiztosabb reprezentáció a jónak és a gonosznak, amelyek a liberális demokráciát és az univerzalizmust vegytiszta termékeként, a náciizmust, rasszizmust és előítéletességet pedig a fertőző és a profán erősen maró reprezentációiként kódolták.

Az 1930-as évek végétől jelentkezett egy erős, végül pedig domináns antifasiszta narratíva a nyugati társadalmakban. A náciizmust apokaliptikus és ószövetségi terminusokban kifejezve „korunk legfőbb gonoszaként” kódolták, súlyozták és beszélték el. Mivel ez a radikális gonosz az erőszakkal és tömegek halálával fonódott össze, ezért nemcsak igazolta, hanem ki is kényszerítette az azzal való szembenállást, akár az egyén életének árán is, s ugyan ez a kényszer idézte elő és igazolta azt a tömeges emberáldozatot is, amely később az utolsó „jó háborúként” vált ismertté.²⁶ A náciizmus volt az abszolút, valóságos és radikális gonosz, ami az egész emberi civilizáció jövőjét fenyegette illetve az Amerika vezetésével négy évig zajló világháborús büntetőeljárás mögött rejlő előfeltevéseket alkotta.²⁷

25 Lásd Herf és Philip Smith kutatásait arról, hogy a náciizmust és a kommunizmust hogyan kódolták a civil társadalom modernista diskurzusának variációiként. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism* (New York: Cambridge University Press, 1984); Philip Smith, „Barbarism and Civility in the Discourse of Fascism, Communism, and Democracy: Variations on a Set of Themes,” in *Real Civil Societies*, ed. J. Alexander (London: SAGE, 1998), 115-137.

26 Arról, hogy egy ellenség radikális gonoszként való kódolása hogyan kényszerítette ki az emberáldozatokat a modern háborúban, lásd Jeffrey C. Alexander, „Bush, Hussein and the Cultural Preparation for War: Toward a More Symbolic Theory of Political Legitimation,” *Epoche* 11 (1998):1-14. és Philip Smith, *Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War and Suez* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

27 Ugyanígy, a németek elleni háborúra való alapos felkészülés kezdeti kudarcai olyan nemzetek esetében, mint Franciaország, a náciizmus gonoszságával kapcsolatos belső nézeteltérést jeleztek. Ezt a nézeteltérést a Dreyfus-ügy váltotta ki és a régi-keletű antiszemitizmus és a republikanizmus-ellenesség eszméi táplálták. Erről szól William Shirer klasszikus műve, a *The Collapse of the Third Republic: an Inquiry into the Fall of France in 1940* (New York: Simon and Schuster, 1969).



A náci totális gonoszként való ábrázolása nemcsak a folyamatos fenyegetéssel és erőszakkal való azonosulást fejezte ki, hanem ezen túlmenően és talán különösképpen azt, ahogyan a náciizmus összekapcsolta az erőszakot az etnikai, faji és vallási gyűlölettel. Ennek során a náci gonosz gyakorlatának legszembetűnőbb példája – a rendszeres diszkrimináció, kényszer és végül a zsidók elleni tömeges erőszak politikája – eleinte „egyszerűen” csak a náci embertelenségének egyik borzalmas megnyilvánulásaként értelmeződött.

A „Kristályéjszaka” értelmezése: a náci gonosz, mint antiszemitizmus

Az amerikai nyilvánosság Kristályéjszakára adott reakciója jól mutatja, milyen fontos szerepet is játszott a náci zsidóellenes tevékenysége abban, hogy az amerikaiak szemében a náciizmus negatív megítélése szilárduljon meg. Emellett egy alapvető példája annak, hogy miként épültek az antiszemitizmus gonoszainak ezen reprezentációi a náciizmus tágabb és szövevényesebb szimbolikájába. A Kristályéjszaka, természetesen, a náci zsidóellenességének arra a heves retorikájú és fizikai erőszakkal járó expanziójára utal, amely a német kis- és nagyvárosokban 1938. november 9-én és 10-én kibontakozott. Ezeket az eseményeket széleskörűen dokumentálták. „A legtöbb amerikai újság reggeli kiadványa címlapon szalagcímben tudósított a Kristályéjszaka eseményeiről,” ahogyan a végzetes eseményt kutató történetész állítja, „illetve a rádió hallgatóságát H. V. Kaltenborn és Raymond Gram Swing tudósításai folyamatosan tájékoztatták a Németországban történekről.”²⁸ Arra a kérdésre, hogy miért tulajdonítottak ezeknek az eseményeknek ennyire meghatározó szerepet abban a folyamatban, melynek során az amerikai nyilvánosság folyamatos erőfeszítést tett, azért, hogy megértse „mit képvisel a hitlerizmus,”²⁹ nem egyszerűen az a válasz, hogy talán először szembesülhetett a világ nyilvánossága az erőszakos és elnyomó cselekedetek nyílt, sőt szemérmetlen közvetlenségével. Hasonlóan fontos volt az a megváltozott kulturális keretrendszer, amelyen keresztül ezeknek az eseményeknek az értelmezésére sor került. A Kristályéjszaka ugyanis mindössze hat héttel a most már hírhedtnak minősülő müncheni egyezmény után következett be. Ez az egyezmény tulajdonképpen Hitler mohóságának csillapítására született, ám azt akkor nem csak az izolacionisták, de a náciizmus legtöbb ellenzője, sőt az amerikai emberek túlnyomó többsége is egy egyszerű ember egyszerű gyarapodásának tartotta.³⁰ Azaz a Kristályéjszaka egy olyan megértési folyamat kezdőpontja volt, amely nem egyszerűen a megfigyelésen, hanem egy szimbolikus ellentét gerjesztésén alapult.

Ami ennek során magyarázó jelleggel létrejött, az a Németország korábban nyilvánvaló együttműködési készsége és méltányossága (az amerikai civil társadalom diskurzusában a jó

28 Sander A. Diamond, „The Kristallnacht and the Reaction in America,” *Yivo Annual in Jewish Social Sciences* 14 (1969): 198.

29 Ibid., 201.

30 Ibid., 197.

reprezentációi) és a későbbi erődemonstráció, illetve méltánytalanság (a civil társadalommal szemben álló gonosz megtestesítői) közötti kulturális különbség. Központi jelentőségű volt ennek az ellentétnek a kiélezésében az az etnikai és vallási gyűlölet, amelyet a németek a zsidók elleni erőszakos cselekedeteik során mutattak. Az amerikai nyilvánosság korabeli reakcióinak áttekintéséből világosan kitűnik, hogy a náciizmus gonoszságát ez a zsidóellenes erőszak jelképezi. Éppen ezért erre az erőszakra hivatkoztak a *New York Times* hírtörténetei is, amikor a szennyezés retorikáját alkalmazták a náci gonosz további kódolása és súlyozása érdekében: „Egyetlen olyan külföldi propagandista sincs, aki arra vállalkozván, hogy Németország nevét a világ előtt beszározza, túl tudna tenni azokon a védtelen, ártatlan emberek ellen elkövetett aljas verésekről és támadásokról szóló történeteken, amelyek tegnap leértékelték ezt az országot.”³¹ A *Times* provokatív újságírója, Anne O’Hare McCormick azt írta, hogy „a [németek] másoknak okozott szenvedései, most hogy már ők vannak a csúcson, meghaladják a megértést és gúnyt üznek az együttérzésből”, majd azzal folytatja, hogy a Kristályéjszaka „Németország legsötétebb napja az egész háborút követő időszakban”³². A *Washington Post* szerint a náci tevékenysége „az egyik legnagyobb kudarca az emberiségnek a Szent Bertalan éji mészárlás óta”³³.

A náciizmus gonosszal való egyre szélesebb körű azonosítása, amelyet egyszerre idézett elő és erősített meg a Kristályéjszaka zsidóellenes erőszaka, arra készítette a befolyásos politikai személyiségeket, hogy az amerikai demokrácia és a német náciizmus közötti ellentétről a korábbiaknál határozottabban foglaljanak állást. Az NBC rádióadásában Al Smith, New York egykori polgármestere és demokrata elnökjelöltje megállapította, hogy ezek az események igazolták, hogy a németek „képtelenek voltak demokráciában élni.”³⁴ Smitht követően ugyanebben a műsorban Thomas E. Dewey, New York hamarosan hivatalba lépő polgármestere, majd későbbi elnökjelölt, fejtette ki véleményét, miszerint „a civilizált világ felbőszült egy védtelen nép elleni véres pogrommal szemben, ... egy olyan nemzet által, amelyet őrültek irányítanak.”³⁵ Bár kezdetben nem tulajdonított nagy jelentőséget az eseményekre adott hivatalos amerikai véleményeknek, négy nappal később Franklin Roosevelt elnök kihasználta a közvélemény felháborodását s kihangsúlyozta az amerikai nemzet tisztaságát és távolságtartását az erőszak és etnikai gyűlölet egyre gyakrabban jelentkező ábrázolásaitól: „Az utóbbi néhány napban a Németországból érkező hírek mélyen megrázták az Egyesült Államok közvéleményét ... én magam is alig tudtam elhinni, hogy ilyen dolgok előfordulhatnak egy huszadik századi civilizációban.”³⁶

A Kristályéjszaka náci erőszakhullámára adott fenti reakciókból ítélve igen logikusnak tűnik, hogy,

31 Ibid., 198.

32 Ibid., 199.

33 Ibid., 198-199.

34 Ibid., 200.

35 Ibid., 201.

36 Ibid., 205.



ahogyan egy történész megfogalmazta, „a legtöbb amerikai újság vagy folyóirat” többé már „nem ... tekinthette Hitlert egy meggyőzhető és észérvekre hallgató embernek, csak egy olyan agresszív és megvetendő diktátornak, [akit] meg kell fékezni.”³⁷ Azonban hasonlóan szembeütnő, hogy az amerikai nyilvánosság szinte egyetlen borzalmáról tudósító közleményében sincsen közvetlen utalás a Kristályéjszaka áldozatainak zsidó identitására. Ehelyett a „védtelen és ártatlan emberek”, „a többiek” és a „védtelen nép” megjelölésekkel illetik őket.³⁸ Sőt a fent idézett sajtóközleményében Rooseveltnél mindent megtett azért, hogy az eseményeket elmarasztaló kijelentése tipikus amerikai normákat tükrözzön, igyekezőn határozottan különválasztani erkölcsi felháborodását bármilyen kapcsolódási lehetőségtől vagy konkrét érdeklődéstől a zsidók sorsát illetően. „Az ilyen hírek, a világ bármely pontjáról érkezzenek is,” bizonygatta az elnök, „egészen biztosan hasonló választ kapnának az amerikaiaktól, legyenek azok a nemzet bármelyik részéről.”³⁹ (kiemelés tőlem) Másiképpen szólva, míg a náci zsidóellenessége központi szerepet játszott a náciizmus gonosszal való azonosításának formálódó amerikai szimbolizmusában, addig – ebben a konkrét történelmi és kulturális időszakban – a nem zsidó amerikaiak vonakodtak a zsidókkal való azonosulástól. A zsidók a náciizmus gonosságainak szükségszerű kellékeiként jelentek meg: sorsukat tehát kizárólag az amerikai és európai demokratikus civilizációt fenyegető német szörnyűségekkel kapcsolatban értelmezték. Az azonosulás hiányát jól mutatja az amerikai katonák és a hazai nyilvánosság hét évvel későbbi távolságtartása a traumát szenvedett zsidó tábortúlélőktől és a náci által meggyilkolt kevésbé szerencsés zsidó társaiktól.

Az antiszemitizmus elutasítása (*anti-antisemitism*): a náci gonosz elleni harc a zsidókért való harcon keresztül

Szintén az 1930-as években, a németországi zsidók üldözése alatt történt, hogy az amerikai történelemben addig példátlan méretű ellenállás bontakozott ki az antiszemitizmussal szemben. Nem mintha a keresztények hirtelenjében különös szimpátiával kezdtek volna viszonyulni azok iránt, akiket évszázadok óta Krisztus meggyilkolásával vádoltak.⁴⁰ Inkább a szimbolikus asz-

37 Ibid., 207.

38 Ibid., 198, 199, 201.

39 Ibid., 205.

40 Sőt a zsidók jobb bánásmódban való részesítését támogató felszólalások és törekvések gyakran – akarva vagy akaratlanul – kifejezetten antiszemita sztereotípiákat követtek. Hónapokkal azelőtt, hogy Amerika háborúba szállt volna Németországgal, a *Time* azt írta: „Azért, hogy a zsidók a háború utáni jobb bánásmódban részesüljenek, a múlt héten egy államférfiú programot terjesztett elő az Amerikai Zsidó Kongresszus (*American Jewish Congress*) és a Zsidó Világkongresszus (*World Jewish Congress*), amelyek vezetője, illetve elnöke a kevésbé államférfiúi, érzelmes és a politikával is kacérkodó Steven S. Wise rabbi” (1941. július 7.) Az amerikaiak korabeli személyes attitűdjeinek változását felmérő kérdőívek adatai alapján összeállított statisztikákból Stember kimutatta, hogy a kisebbségben lévő antiszemita érzelmű amerikaiak tábora valójában a náciellenes háborút megelőzően és annak kezdeti éveiben növekedett meg. Ld. Charles Herbert Stember, *Jews in the Mind of America* (New York: Basic Books, 1966) A huszadik század eleji antiszemitizmust

szociáció logikája változott meg drámai és végzetes módon. A náciizmusra ugyanis egyre inkább az univerzalizmus hitvány ellenségeként kezdtek tekinteni, márpedig a náciizmus leggyűlöltebb ellenségei a zsidók voltak. Így tehát a szimbolikus ellentmondás és asszociáció törvényszerűségei érvényesültek. Ha a náciizmus a zsidókat választotta célpontjául, úgy a demokraták és a náciizmust ellenzők választása is a zsidókra kell, hogy essen. Az antiszemitizmus, amely felett a nyugati államok kivétel nélkül, rendre szemet hunytak, és amit a megelőző ötven évben az amerikai nativista politikai mozgalom vakbuzgón támogatott, progresszív körökben elkezdett kifejezetten népszerűtlenné válni Amerika-szerte.⁴¹

Amit én az „antiszemitizmus elutasításának”⁴² nevezek, csak azután vált különösen hevesse, hogy az Egyesült Államok háborút indított a náci Németország ellen. Különösen jól fogalmazta meg ennek a ténynek a jelentőségét az amerikai zsidóságot kutató egyik történész: „A háború alatt a zsidó és amerikai sorsok összefonódtak. A náci Németország mind a zsidók, mind az Egyesült Államok legnagyobb ellenségévé vált.”⁴³ Először fordulhatott elő, hogy a populáris és a magas kultúrában egyaránt kifejezetten pozitív reprezentációi jelentek meg a zsidó népnek. Ebben az időszokban született meg a „zsidó-keresztény hagyomány” kifejezés is. Úgy tűnt, mintha az amerikaiak azt a náci ellenséget próbálnák elhárítani, amely a nyugati demokrácia létezésének szent alapjait fenyegeti annak romba döntésével.⁴⁴

Tömeggyilkosság a progresszív narratíva keretében

A náciizmus egy traumatikus korszakot jelöl a modern történelemben. Annak ellenére, hogy gonoszként kódolták és a legalapvetőbb, világtörténelmi (*weltgeischte*) értelemben súlyozták, mégis egy olyan narratív keretbe került, amely a megváltás ígérését hordozta, önbizalmat és reményt kiváltó cselekedeteket szült.⁴⁵ Amit „progresszív narratívának” nevezek, az azt állítja,

vizsgáló egyik legjobb legutóbbi beszámolóért lásd Dávid Hollinger, *Science, Jews, and Secular Culture: Studies in Mid-twentieth century American Intellectual History* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

41 Higham bemutatja, hogy a baloldali érzelmű értelmiségiek, művészek, tudósok és újságírók hogyan fordultak az 1920-as évek nativizmusa ellen, és hogyan látták a náciizmus előretörését ebben a kontextusban. Míg kifejezetten a zsidó kérdéssel foglalkoztak, addig általánosabban a faj (*race*) kérdéseit is megvitatták. Higham, *Send These To See Me* és Philip Gleason, „Americans All: World War II and the Shaping of American Identity,” *The Review of Politics* 43 (1981): 483-518.

42 Ez Clifford Geertz „anti-antirelativizmus” kifejezéséből származik, amelyhez ő a McCarthy-érebéli „anti-antikommunizmust” vette mintául. Geertz azt írja, hogy a célja nem a relativizmus méltatása, hanem az antirelativizmus elutasítása volt, éppen ahogyan McCarthy ellenzői sem a kommunizmust akarták méltatni, hanem az antikommunizmust akarták visszautasítani. Ugyanígy a korabeli progresszív amerikaiak sem a zsidókkal akartak azonosulni, hanem az antiszemitizmust akarták elutasítani, méghozzá érvelésem szerint a náciizmussal való kapcsolata miatt. Ld. Clifford Geertz, „Distinguished Lecture: Anti-Anti-Relativism,” *The American Anthropologist* 86 (1984): 263-278.

43 Shapiro, *A Time for Healing*, 16.

44 Mark Silk, „Notes on the Judeo-Christian Tradition in America,” *American Quarterly* 36 (1986)

45 Az itt következő érvelés mögött az az előfeltételezés rejlik, hogy a „megváltás” meghatározó társadalmi szempont maradhat egy szekularizált világban is. Ezt az elméleti állítástomat a Max Weber vallásszociológiai





hogy a társadalmi gonosz által kiváltott trauma leküzdhető, hogy a náciizmus le lesz győzve és el lesz törölve a föld színéről, és hogy egy olyan traumatikus múltba lesz végül száműzve, amelynek sötétségét egy új és erőteljes társadalmi fény fogja majd szétoszlatni. Ennek a narratívának a progresszivitása azon alapult, hogy a náciizmust szituációba ágyazottnak és történetinek tekintette, megakadályozva ezzel, hogy az abszolút gonosz reprezentációja egyetemessé válhasson, illetve hogy kulturális ereje és a jó által birtokol hatalom közé, bármilyen úton, módon, formában, egyenlőségjel kerüljön. Narratív értelemben ez az aszimmetria, ez a ragaszkodás a náciizmus anomáliáshoz történelmi státuszához okozta végül a narratíva bukását. A köztudatban és a drámákban a náciizmust a két világháború közötti időszak bizonyos eseményeiből eredeztették, azon belül pedig bizonyos szervezetekhez és szereplőkhöz kapcsolták, vagy egy politikai párthoz, egy őrült és embertelen vezetőhöz, egy olyan beteg nemzethez, amely erőszakos és militarista irányt vett az azt megelőző száz évben.

Igen, a náciizmus traumát okozott a modern történelemben, de egy olyan liminális traumát, amely – Victor Turner szavaival élve – „időn kívüli időt” teremtett.⁴⁶ A trauma sötét és fenyegető volt, ám egyszerre rendellenes és – elvben legalábbis – átmeneti. Mint ilyen, a trauma egy igazságos háború, majd egy bölcs és megbocsátó béke révén feloldható lehetett volna.⁴⁷ A háború óriási emberáldozata ennek a progresszív narratívának a keretei között lett súlyozva, megítélve és részesült a megváltás ígéretében. A háborúban kiontott vér eltörölte a múltat és megszentelte a jövőbeli békét. A milliók által hozott áldozat megváltható, és szent lelkeik társadalmi üdvözülése nem a halálukon való szüntelen kesergés, hanem a halálukat okozó náciizmus megsemmisítése révén valósulhat meg, illetve úgy, hogy egy olyan jövőbeni világot tervezünk, amelyben a náciizmus már soha többé nem fordulhat elő.

A zsidók tömeges meggyilkolásának elhelyezése

Amíg kezdetben meglepetéssel fogadták és irtózáttal szemlélték a náci fokozatosan és vontatottan, majd végérvényesen kibontakozó terveit a teljes európai zsidóság elhurcolásáról és valószínű megsemmisítéséről, addig ezek a tervek megerősítették a már fennálló gonosz kategorizációját: a náciizmus embertelen és abszolút gonosz erőként való kódolását, súlyozását és elbeszélését. Amit

ájában leírt rutinizációs tézis újragondolása alapján fogalmaztam meg, és a megközelítést számtalan egyéb empirikus kutatásomban is alkalmaztam a világi kultúrára.

46 Lásd Turner egyedülálló elemzését a „liminalitásról” Van Gennep rituálé folyamatának a rekonstrukciója nyomán: Victor Turner, *The Ritual Process* (Chicago: Aldine, 1969). Magyarul: Victor Turner, *A rituális folyamat* (Budapest: Osiris, 2002).

47 Ami a haladást biztosítani kívánó békeszerződést illeti, hivatkozási alapja, természetesen, az 1919-ben megkötött, katasztrófális kimenetelű versailles-i békeszerződés volt, amely a két világháború közötti időszak értékelése szerint meghiúsította a szövetségesek progresszív narratíváját, amely egyébként az első világháború idején lelkesítette őket. Ennek a korábbi harcnak a progresszív narratíváját Woodrow Wilson elnök fogalmazta meg azzal az ígérettel, hogy ez a „minden háborút lezáró háború” majd „biztonságossá teszi a világot a demokrácia számára.”

a zsidó áldozatok rettenetes traumaként éltek meg, azt mások egyfajta kategorikus követelésnek látták.⁴⁸ Ilyen módon, és éppen ezért, a tömeggyilkosságokról szóló híradások demokratikus közönsége a trauma áldozataitól való távolságot és nem pedig a velük való azonosulást tapasztalta meg. A kijelentések tehát bizarr módon azt eredményezték, hogy normalizálták az abnormálist. A „végső megoldás” kézzel fogható náci tervei és a megsemmisítő gépezet működésének terjedős dokumentációja 1942 júniusában nyilvánosan is elérhetővé vált.⁴⁹ Az év júliusában több mint húszezren vonultak fel a Madison Square Gardenben, hogy a náci zsidóellenes háborúja ellen tüntessenek. Franklin Roosevelt elnök, bár személyesen nem vett részt, egy rendkívüli üzenetben tudatta a jelenlévőkkel, hogy a Szövetségesek győzelmét követő „végső elszámoláskor” a náci megfizetnek majd „ezekért a bűnökért”. 1943 márciusában az Amerikai Zsidó Kongresszus (*American Jewish Congress*) bejelentette, hogy kétmillió zsidót már lemészároltak, és további milliókra is a halál vár. A „megsemmisítés” részletes leírása bejárta az amerikai sajtót.⁵⁰ 1944

48 A zsidók mellett a nem zsidó áldozatokat is meg kell említenem, hiszen a náci tömeggyilkosságok a zsidókon túl több millió nem zsidó áldozatot is követeltek – lengyelek, cigányok, homoszexuálisok, fogyatékkal élők és egyéb politikai üldözöttek. (A kérdés részletesebb tárgyalását lásd alább.) Az, hogy szinte az összes nem zsidó áldozat kirostálódott a holokausztról kialakuló kollektív reprezentációból, megerősíti a trauma reprezentációjának önkényes jellegét. Önkényesség alatt Saussure – *Bevezetés az általános nyelvészetbe* című munkájában kifejtett – alapvető érvelését értem, miszerint a jelölő és a jelölt közötti kapcsolat nem valamilyen bensőleg igaz vagy pontos viszonyon alapul. A jelölő definíciója – amit általában szimbólumként vagy reprezentációként értelmezünk – nem önmagából az aktuális vagy „valós” társadalmi jelentéséből következik, hanem a többi jelölő által alkotott mezőn belül elfoglalt pozíciójából, ami maga is egy már fennálló, nagyobb jelrendszer vagy nyelv struktúrájába épül. Ez alapvetően ugyanaz az önkényesség-értelmezés, mint ami Wittgenstein érvelésében is megjelenik Augustinus nyelvelméletével szemben a *Filozófiai vizsgálódások* nyitólapjain. Az önkényességnek ez az értelmezése természetesen nem jelenti azt, hogy a nem kulturális hatások a reprezentációkat nem befolyásolnák, amint ezt fejtegetünk történelmileg kontextualizált vizsgálatai is bemutatják. Ld. Ferdinand de Saussure, *Bevezetés az általános nyelvészetbe* (Budapest: Corvina, 1997); Ludwig Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások* (Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 1998).

49 Lucy Dawidowicz, *On Equal Terms: Jews in America 1881-1981* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1982); Laqueur, *The Terrible Secret*; Anita Norich, „Harbe sugyes/Puzzling Questions: Yiddish and English Culture in America during the Holocaust,” *Jewish Social Studies* Fall-Winter (1998-1999): 91-110.

50 1943 februárján egy széles körben népszerű lap, az *American Mercury* leközölte Ben Hecht, „A zsidók kiirtása” című hosszas beszámolóját (1943. február: 194–203), amely igen részletesen leírta a már megtörtént és a jövőben történő eseményeket. A következő hír a *Time*-ban is megjelent *Totális gyilkosság (Total Murder)* cím alatt:

„Egy jelentésben, ami a német híradások és újságok, náci közlemények, megkaparintott kimutatások és a szabad világot elérő túlélők beszámolóai alapján készült, a [Zsidó Világ-] Kongresszus beszámolt a lengyelországi történetekről, az európai zsidók vágóhídjáról. A Kongresszus jelentése szerint 1942 végére kétmillió embert mészároltak le. A *Vernichtungskolonnen* (a megsemmisítő osztag) összeterezte őket, majd gépfegyverrel, mérges gázzal, nagyfeszültségű elektromossággal vagy éhzetéssel meggyilkolták őket. Szinte mindet levették a haláluk előtt, a ruháikra a nácioknak volt szükségük.” (1943. március 8.: 29.)

Két hónappal később a *Newsweek* hírt adott a varsói gettó felszámolásáról: „Mire a Gestapo emberei és az SS végeztek, az egykor 450.000 zsidónak otthont adó Varsó „judenrein” (zsidómentes) lett. Múlt hétre mindent megölték vagy deportálták.” (1943. május 24.: 54.) 1944 októberében a népszerű újságíró, Edgar Snow a *Saturday Evening Post*-ban részletesen beszámolt a „náci halálgyárról” a szovjetek által felszabadított városban, a lengyelországi Majdanekben. (1944. október 28.: 18–19.)



márciusára, mire a németek megszállták Magyarországot, és az ottani teljes zsidó népesség kiirtására irányuló tervük ismertté vált, Dawidowicz kutatásai szerint, „Auschwitz már nem volt ismeretlen név az amerikaiak számára”⁵¹ Úgy tűnt, épp ennek az ismeretnek köszönhetően nem volt olyan szintű a meglepettség, ami akár azonnali beavatkozást is maga után vonhatott volna. Auschwitzot ugyanis a háború progresszív narratívája szerint tipizálták, mely narratíva mentén lehetetlen volt a tömeggyilkosságokat rendhagyó módon értelmezni, a holokausztot „Holokauszttá” alakítani. Ahogyan azt korábban a kegyetlenségek diskurzusának rekonstrukciójánál említettem, amit később holokausztnak neveztek el, az abban az időben nem volt se több, se kevesebb, mint egy háborús történet a sok közül. Az amerikai elnökkel folytatott magántárgyalásokon a zsidó vezetők követelték, hogy a szövetséges erők tegyenek meg minden tőlük telhetőt a haláltáborok megsemmisítésére. A beavatkozást sürgető kísérletek sikertelenségét leíró egyik vezető történész szavait idézve, a zsidó vezetők „nem tudták meggyőzni az elfoglalt amerikai elnököt és az amerikai közvéleményt Auschwitz történelmi jelentőségéről.”⁵² Más szavakkal, bár Auschwitzot gonoszként kódolták, súlyozás tekintetében mégsem minősült elég szörnyűségnek. Ezeknek a szimbolikusan közvetített konfrontációknak az esetében a figyelem nem közvetlenül a tömeggyilkosságokra irányult. Amire semmiképpen sem irányult a figyelem, sem nem nyert hangsúlyt, az az emberiség történelmében páratlanul minősülő gonosz felfedezése volt. A korszak gonoszákat ugyanis már megtalálták, ez pedig maga a náciizmus volt, nem pedig az európai zsidóság tömeges legyilkolása. A trauma, amit ez a gonosz okozott, maga a második világháború volt. A zsidók az elpusztításuk alatt megélt traumája csupán egyike volt a náci gonosz számos következményének. Amikor a londoni *Times* hírt adott Hitler haláláról 1945. május 2-án – a haláltáborok leleplezéseit követő hónapban –, a gyászjelentésben a német diktátort „az abszolút gonosz megtestesüléseként” jellemezték, és csak rövid említést tettek Hitler „zsidóktól való fanatikus irtózásáról.”⁵³ Ahogy egy történész fogalmazott, „a végrehajtott tömeggyilkosságok

„A tömegszárlás, a munka- és haláltáborok, az alsóbbrendűnek tekintett népeket rabszolgasorba taszító náci gyakorlatok és az európai zsidóság kiirtásának legmocskosabb tényei” Abzug szerint is „ismertek voltak a híradásokból, és széleskörű sajtónyilvánosságot is kaptak 1942-től kezdődően.” (Abzug, *Inside the Vicious Heart*, 17) A felvilágosodáshoz kötődő laikus traumaelméletnek megfelelően (amely szerint a tudás megváltó cselekedetbe vezet), Abzug azzal igazolja a köznapi tapasztalatról megfogalmazott kijelentését, hogy szerinte a táborokat feltáró amerikai katonák és az amerikai közönség egyaránt abban vallottak kudarcot, hogy nem tudták „elképzelni” a náci terrort. (Ibid., 17) Az elemzésünk alapjául szolgáló kulturális traumaelmélet szerint azonban ez nem annyira a képzelet kudarca, hanem inkább a kollektív képzelet egy bizonyos módon való elbeszélésének az eredménye. Azaz, nem észlelési hiányosságot jelöl, hanem a korabeli progresszív narratíva hatalmát, amelynek elbeszélési keretére a későbbi fejlemények rossz fényt vetettek, hiszen érzéketlennek és embertelennek tűntették fel.

51 Dawidowicz, *On Equal Terms*

52 Henry L. Feingold, *Zion in America: The Jewish Experience from Colonial Times to the Present* (Boston: Twayne, 1974), 250.

53 Idézi David Wedgood Benn, „Perceptions of the Holocaust: Then and Now,” *World Today* 51 (1995): 102.

egyszerűen csak egy különösen kegyetlen háború egyik rémtettévé váltak a sok közül.”⁵⁴ A tömeggyilkosságok tehát a náci elleni progresszív harc keretén belül értelmeződtek és lettek volna megtorolva.

Ahhoz, hogy teljességében megértsük az amerikaiak és a zsidók tömeges meggyilkolásának első, azt keretező találkozását, fontos megjegyezni, hogy a narratívák, legyenek bármily progresszívek és jövőre irányulóak, főhősökből és ellenfelekből építkeznek. Az ellenfelek és bűneik meghatározása erős alapokon nyugodott: a német náci meggyilkolták a zsidókat egy hatalmas és szörnyű háborús atrocitás során. A főhősök pedig az amerikai katonák voltak, akiknek a koncentrációs táborokba való belépésük nem egyszerűen a szörnyű rémtettek feltárásaként jelent meg, hanem egy hosszú és hasonlóképpen jól ismert „felszabadítási” folyamat betetőzéseként is, mely világos jobbító várakozással járt együtt, ahogy azt az utópisztikus kifejezés is sugallja.

„Amikor a sajtó belépett a táborokba a nyugati fronton,” – írja Barbie Zelizer kultúrtörténész – „úgy találták, hogy a rémségek történetét leghatékonyabban a felszabadítás krónikájaként lehet elmondani.”⁵⁵ Az ezekkel a híradásokkal foglalkozó munkájának maga Zelizer is *A felszabadítás krónikái* (*Chronicles of Liberation*) címet adta. Amikor a *New York Times* és a *Los Angeles Times* olvasói 1945. április 16-án megpillantották a buchenwaldi tábori ágyakon egy kupacban ülő és fekvő riadt és szánalmasan alutáplált férfi foglyok fényképeit, úgy tájékoztatták őket, hogy „felszabadított rabszolgamunkásokat” látnak. Május 5-én a *Picture Post* leközölt egy hatoldalas cikket az atrocitások fotóival. A szívszaggató képek látványának kereteként a haladás motívuma kézzel fogható volt. Az egyik csoportos felirat a következő volt: „Ők voltak a szövetséges előrenyomulás során felszabadított börtöntábori foglyok: sokak számára túl későn érkeztünk.” A halott, rongyos és éhező áldozatokról készült fényképeket gyakran a környező településeken élő jól öltözött, jól táplált német polgárok képei mellé állították, félreérthetetlen kapcsolatot teremtve a bűncselekmény és a német emberek sajátos természete között. „A probléma, ami egész Európát elgondolkodtatja” című oldalcikkében a *Picture Post* leírta azokat a „szörnyűségeket, amik több százézer látszólag normális, tisztességes német ember látó- és hallótávolságán belül történtek.

54 Ibid.

Egy másik történész, Peter Novick is hasonlóan vélekedett:

„A nem zsidók, de nagyon sok zsidó számára is, a holokauszt csak egy volt a náciizmus szörnyűségeinek számos dimenziója közül. A II. világháborúra visszagondolva hajlamosak vagyunk az európai zsidóságot elpusztító gyilkos lelkesedés egységiségeinek a kihangsúlyozására. A kortársak azonban gyakran eltérően értelmezték a dolgokat... [E]gészen a Harmadik Birodalom legvégéig nem a zsidók voltak a náci elsőszámú áldozatai. 1938-ig alig voltak zsidók a koncentrációs táborokban, amik szocialistákkal, kommunistákkal, szakszervezeti tagokkal, disszidens értelmiségiekkel és hasonlókkal voltak tele. Amikor a zsidók háború alatti tömeges meggyilkolásának híre elérte a Nyugatot, akkor is csak egy – jöllehet a legnagyobb – atrocitás volt a büntettek sűrű listáján, a csehek lidicei, a franciák oradouri, vagy az amerikai hadifoglyok malmeydi lemészárlása mellett.” Peter Novick, „Holocaust and Memory in America,” in *The Art of Memory: Holocaust Memorials in History*, ed. James E. Young (Munich: Pester-Verlag, 1994), 160.

55 Zelizer, *Remembering to Forget*, 63.



Hogy volt ez lehetséges? Mi zajlott le a fejekben, egy egész nemzet tekintetében, hogy ezeket a dolgokat akár egy napig is tolerálták?⁵⁶ Az ilyen fényképeken általában őrt állt egy reprezentatív amerikai katona is, aki elítélően szemlélte a jelenetet. Egy másik, széles körben elterjedt fénykép magyarázó szövege egyértelművé tette az efféle kérdésekre adandó progresszív választ. „Az őrző düh nem elég. Senkin sem segít, ha Németország »megsemmisítéséről« ordítunk. Egyetlen dolog segít: ha megpróbáljuk megérteni, hogyan sülyedhettek idáig az emberek, és kell a határozott szándék, hogy szembeszálljunk a felmerülő gondokkal, kényelmetlenséggel és költségekkel, hogy többé egy nemzetnek se legyen lehetősége így bemocskolni a világot.”⁵⁷ Ezen a rendkívül részletezett progresszív narratíván belül történtek meg tulajdonképpen az általánosítás első lépései. Mivel a zsidók tömeges meggyilkolása a háború kronológiai végkifejletében történt, és mivel megkérdőjelezhetetlenül ez volt a náci atrocitások legrémesebb illusztrációja, ezért hamarosan nemcsak tünetévé, hanem jelképévé és ikonikus reprezentációivá is váltak annak a gonosznak, amit a progresszív narratíva mellőzni szándékozott. Ahogy a regényíró és háborús tudósító Meyer Levin írta az amerikai katonák által elsőként felszabadított táborban, Ohrdrufban tett látogatásakor, „olyan volt, mintha végre betörtünk volna egy fekete szív központjába, bekúsztunk volna egy velejéig romlott szív kellős közepébe.”⁵⁸ Egyfelől a trauma lokalizált és partikularizált volt – ebben a háborúban történt, ezen a helyen, ezekkel az emberekkel. Másfelől a tömeggyilkosság egyetemessé vált. Hónapokkal a kezdeti leleplezések után a gyilkosságok egy új terminus, a „népirtás” fogalmi rendszerén belül kerültek értelmezésre, amely egy teljes nép kipusztítására tett kísérletet jelölt, és ami ugyan már korábban, a háború alatt is létezett, de csak a náci rémtettek feltárása után vált a nyilvánosság számára is hozzáférhetővé és széles körben elterjedté.⁵⁹

Ennek az új értelmezésnek köszönhetően a nürnbergi per bírósági eljárásának hatásköre megnőtt. Bár eredetileg a háború utáni szövetséges ügy és a progresszív megváltás között teremtett kapcsolatot, a per ezután nem csupán a náci vezetők háborús bűneivel, hanem a zsidók elleni tömeggyilkosságban játszott szerepével is foglalkozott. Robert Jackson bíró, az Egyesült Államok legfőbb ügyésze megígérte, hogy a perben nem csak ítéletet mond azok felett, akik felelősek a háború kirobbanásáért, hanem, „a hihetetlen eseményeket igazoló cáfolhatatlan bizonyítékokat” is

56 Idézi Zelizer, *Remembering to Forget*, 128.

57 *Ibid.*, 129.

58 Idézi Abzug, *Inside the Vicious Heart*, 19.

59 A kifejezést az amerikai író, Raphael Lemkin vezette be 1944-ben. Ld. *Axis Rule in Occupied Europe* (Washington DC.: Carnegie Endowment for International Peace, 1944). Lemkin definíciója szerint a népirtás egy nemzet vagy etnikai csoport alapjainak megsemmisítésére tett kísérletet jelenti, és számos egyéb ellenséges cselekedetre is utalhat, beleértve a politikai és társadalmi intézményekre, kultúrára, nyelvre, nemzeti érzelmekre, vallásra, gazdasági megélhetésre, személyes biztonságra és méltóságra irányuló támadásokat. A kifejezés lefedi az összes, Hitler birodalmában véghezvitt nemzetellenes tevékenységet a náci által megszállt országokkal szemben. Más szavakkal a kifejezés bevezetésekor egyáltalán nem elsősorban a tömeggyilkosságokat jelentette, mint amire a haláltáborok leleplezése után használták.

bemutat – a náci bűnökről.⁶⁰ A huszonhárom magas rangú náci tiszt elleni húszezer szavas vádirat első három vádpontja a háborús bűnökről szólt. Összeesküvéssel, agresszív háborús viselkedéssel és a háború szabályainak megsértésével vádolták őket. A negyedik vádpont – ami közvetlenül az októberi per előtti hónapokban került a listára –, egy addig ismeretlen dologgal vádolta a náci vezetőket, nevezetesen az „emberiség elleni bűnökkel.” Ez volt az első lépés afelé, hogy a zsidók tömeges meggyilkolásának nyilvános reprezentációja egyetemessé váljon. Mai szemmel azonban ez egy viszonylag korlátozott értelmezésnek tűnik, hiszen mindössze egy konkrét fél ártatlanságának és nemzeti törekvéseinek jóváhagyására szolgált. A tárgyalásokról szóló első jelentésében a *New York Times* például közvetlenül a háborúhoz kapcsolta a zsidók tömeges meggyilkolását, és az arra kiszabott büntetést a jövőbeni „agresszív háborúk” megelőzésének részeként értelmezte. A *közelgő háborús perek* (*The Coming War Trials*) szalagcím alatt a lap megjegyezte, hogy „a bíróság hatásköre a büntetések kiszabására közvetlenül a háborús győzelemből ered”, célja pedig az volt, hogy „megalapozza az elvet, miszerint többé egyik nemzet sem indíthat háborút, kivéve, ha közvetlen támadás érte, illetve ha egy világszervezet jóváhagyását élvezi.”⁶¹ Más szóval, a nürnbergi per nem a népirtást vagy az emberiség ellen elkövetett bűntetteket kívánta megakadályozni. Ekkoriban ugyanis e bűnök elkövetését nem lehetett a náciaktól és a nemrég lezárult agresszív háborútól függetleníteni. A progresszív narratíva erejének köszönhetően ugyan az 1945-ös leleplezések igazolták a zsidók tömeges lemészárlását, a háború után mégsem okoztak traumát a nyilvánosság számára. A győzelem és a nürnbergi per ugyanis véget vetett a náciizmusnak, és csillapította annak gonosz hatásait. A háború utáni megváltás feltétele az volt, hogy képesek vagyunk-e „magunk mögött” hagyni a tömeggyilkosságokat, tovább lépni, és egy új világ felépítésével foglalkozni.

„A háború végétől a 1960-as évek elejéig Amerikában egy »megcsináljuk« jellegű optimista szellem uralkodott. A háborúból visszatérők a családjukkal és karrierjük építésével voltak elfoglalva, nem a múlt szörnyűségein révedtek... Nem tűnt ildomosnak az idő arra, hogy a fájó múltra koncentrálnak, különösen nem egy olyan múltra, ami nem kötődött szorosan ehhez az országhoz. Ez az esemény egy másik kontinensen zajlott. Egy másik ország követte el „más” emberek ellen. Milyen jelentősége lett volna hát ennek az amerikaiakra nézve?”⁶²

„Az amerikaiak az 1950-es évek közepén a következőképpen gondoltak a Holokausztra: valóban szörnyű esemény, de végső soron nem tragikus vagy nyomasztó: egy olyan tapasztalat, amire a kegyetlen halál szellemének árnyéka vetül, ugyanakkor képes inspirálni, vigasztalni, sőt lelkesíteni is... A 1940-es évek végén és még az '50-es években is az uralkodó hozzáállás az volt, hogy hagyjuk »azt« magunk mögött és éljük tovább az életet.”⁶³

60 Idézi Benn, „Perceptions of the Holocaust: Then and Now,” 102.

61 1945. október 9.: 20.

62 Deborah E. Lipstadt, „America and the Memory of the Holocaust, 1950-1965,” *Modern Judaism* 16 (1996): 195–214.

63 Alvin H. Rosenfeld, „The Americanization of the Holocaust,” *Commentary* 90 (1995): 37-38.

„A háború után az amerikai zsidó közösségek nekifogtak, hogy – elszántan és nagylelkűen – felszámolják a Holokauszt örökségét, úgy, hogy gondoskodnak a túlélőkről, akiket arra ösztönöztek, hogy maguk mögött hagyják szörnyű múltjukat és új életet kezdenek fogadott hazájukban... Amikor egy new york-i holokauszt emlékmű terve került a vezető zsidó szervezetek képviselői elé az 1940-es évek végén, azok egyöntetűen elvetették az ötletet, mondván, hogy az a zsidókat »tehetetlen áldozatok« képében jelenítené meg, mely megközelítéstől ők elszakadni szándékoznak.”⁶⁴ Nem az elfojtott érzelmek, és nem is az erkölcsi értelemben vett jószág volt az, ami a zsidók tömeges meggyilkolására adott első válaszokat kiváltotta. Sokkal inkább a kollektív reprezentáció azon rendszere, ami narratív fényével rávilágított a gonosz diadalmos kiűzésére. A legtöbb amerikai nem tudott azonosulni a zsidó trauma áldozataival. Egyáltalán nem is vettek részt benne, sőt az amerikaiak győzték le azokat, akik a tömeggyilkosságokért felelősek voltak, és becsülettel részt is vettek az ennek helyt adó társadalmi és politikai rendszerek átalakításában. Ez ugyanakkor nem jelentette azt, hogy a zsidók tömeges meggyilkolására relativizmussal vagy közönnnyel tekintettek volna. A progresszív narratíva szerint Amerika magasztos feladata volt, hogy megváltsa azt az áldozatot, amit a nácik áldozatainak legnagyobb csoportja hozott. A háború utáni Amerikában a nyilvánosság azzal váltotta meg a háborúban hozott áldozatokat, hogy alapos náciitlanítást követelt nem csak a német, hanem az amerikai társadalomban is. Ahogyan Sumner Welles a szövetséges csapatok náci haláltáborokba való behatolása utáni hónapban ékesszólóan összefoglalta, „a nácik és társaik által a zsidó nép ellen elkövetett bűntettek letörölhetetlen foltok maradnak modern civilizációnk egészén. Olyan foltok, amik szégyent hoznak saját generációnkra a még meg sem született generációk szemében. Mi és a kormányaink, amikre a hatalmat bíztuk ezekben az években, a két világháború között, nem tudunk megszabadulni a felelősségtől, hogy egy olyan világot engedtünk létrejönni, ahol ilyen szörnyűségek lehetségesek. A demokráciák nem bújhatnak ki a felelősség alól. A halottakat nem lehet kárpótolni ... De a győzelem kivívása utáni lehető legnagyobb mértékű kárpótlás elengedhetetlen erkölcsi kötelessége a Föld szabad népeinek.”⁶⁵

Amerika megtisztítása és a zsidók meggyilkolásának megváltása

A megváltás e progresszív értelmezése által vezérelve Amerikában közvetlenül a háború utáni években ismétlődő támadások érték az antiszemitizmus nyilvános legitimációját, néhány központi intézményes megnyilvánulását pedig megsemmisítették. A progresszív narratíva vázát alkotó, régóta fennálló antiszemitizmus-ellenesség, ami a két világháború közti időszakban kristályosodott ki az amerikai intellektuális és kulturális elit néhány kiemelkedő alakjának köszönhetően, csúcspontját közvetlenül a háború utáni időszakban érte el, amikor is a zsidókérdéssel kapcsolatban

64 Novick, „Holocaust and Memory in America,” 160.

65 Sumner Welles, „New Hope for the Jewish People,” *The Nation* 160 (1945): 511.

az amerikai közvélemény álláspontja jelentősen megváltozott.⁶⁶ Alig pár nappal a háború vége után a Keresztények és Zsidók Nemzeti Tanácsának (*National Council of Christians and Jews*) kérésére New York mindhárom polgármesterjelöltje megígérte, hogy „a kampány alatt elkerülnek mindenfajta faji és vallási megkülönböztetést.” Egyikük nyilvánvalóvá tette az antiszemitizmus nyilvános elutasításának a kapcsolódását azokhoz a törekvésekhez, amelyek Amerika náciellenes háborúban aratott győzelmének jelentőségéhez próbáltak kötődni, illetve azt növelni. „Ezek lesznek az első választások, amelyeket New York városában tartanak a nácizmus és a japán fasizmus felett aratott győzelmünk óta. Ez lehetőséget ad arra, hogy a gyakorlatban mutassuk be a demokrácia működését – egy olyan demokráciát, amelyben minden polgár egyenlő, ahol nincs és soha nem is lehet másodrangú állampolgár senki és ahol... a jelöltek vallása semmilyen szerepet nem játszat a kampányban.”⁶⁷

Leonard Dinnerstein egy nagyhatású cikkében a zsidó csoportok politikai aktivizmusának jelentős megerősödését mutatta ki 1945 és 1948 között, közvetlenül a háború utáni időszakban.⁶⁸ Leírása szerint ezek az újonnan megjelent, gyakran frissen alakult csoportok konferenciákat tartottak, véleménycikkeket írtak és konkrét intézmény- és törvénymódosításokat is indítványoztak. 1950-re ezekkel a tevékenységekkel sikeresen felfedték és gyakran fel is számolták a zsidóellenes kvótákat, általánosabb értelemben véve pedig jelentős etolódást értek el az amerikai zsidók gyakorlati és kulturális pozíciójában. Ugyanabban a hónapban, amikor a New York-i polgármesterjelöltek bejelentették antiszemitizmus-ellenességüket, a *The American Mercury* megjelentetett egy cikket *Diszkrimináció az egészségügyi felsőoktatásban* (*Discrimination in Medical Colleges*) címmel, tele grafikokkal és terjedős nyilvántartási bizonyítékokkal, a zsidóellenes kvóta létezését részletezve Amerika legmagasabb presztízsu oktatási intézményeiben. Ugyan a középpontban a zsidóellenes diszkrimináció állt, a cikkben a tények az amerikai demokráciával összevetve jelentek meg. A beszámoló egy rövid történettel kezdődött „Leo-ról, az elmés és megnyerő amerikai fiatalberről”, aki „arról álmodott, hogy neves orvossá válik”.

„Kiváló tanulmányi eredményei voltak, de az érettségi után... az első felvételi jelentkezését egy orvosi egyetemre... rejtélyes módon elutasították. Megpróbálta újra és újra – összesen nyolcvanhét iskolában –, de mindig ugyanazzal a szomorú eredménnyel... Az iskolák egyike sem volt elég bátor ahhoz, hogy nyíltan közölje Leo-val: zsidósága miatt utasították el... A kvótarendszer elrendelésére általában az volt az ürügy, hogy biztosítani kell a korrelációt az orvosok és a teljes népesség faji és vallási megoszlása között, de ez a felszínes logikájú számtan azonnal megbukik, amint *demokratikus, pusztán emberi*, vagy akár tudományos szempontú tesztnek vetjük alá. Ez egy hamis és *amerikaiatlan* számtan.”⁶⁹ (kiemelés tőlem)

66 Stember, *Jews in the Mind*.

67 *New York Times*, 1945. október 1., 32.

68 Dinnerstein, „Anti-Semitism Exposed and Attacked, 1945-1950.”

69 *The American Mercury*, 1945. október, 391–399. A szerző, Frank Kingdon, korábban metodista lelkész volt.

Valamivel korábban, az év során a Független Polgárok Bizottsága (*Independent Citizens Committee*) 300 pedagógust kért fel, hogy szólaljanak fel a zsidók felvételének korlátozása ellen az ország iskoláiban. Ernest Hopkins, a Dartmouth College rektora ezt megtagadta, nyíltan védve annak zsidó kvótáját, arra hivatkozva, hogy a német náciizmus elterjedésében kiemelt szerepet játszott a német szakmák nagy részének elzsidósodása. Hopkins szavai nyilvános felháborodást keltettek. A *New York Post* szalagcímében ez állt: „A Dartmouth kirekeszti a zsidókat »az antiszemitizmus felszámolása érdekében« – állítja a rektor.” Másnap a rivális napilap, a *PM* Hopkins arcképét a náci ideológus, Alfred Rosenbergé mellé helyezte, azzal vádolva a Dartmouth rektorát, hogy „a Hitler-Rosenberg irányt folytatja.”⁷⁰ *Antiszemitizmus a Dartmouthon (Anti-Semitism at Dartmouth)* című cikkében a *New Republic* egy haladó megközelítést villantott fel, amikor azt állította, hogy a vita „egy lépéssel közelebb hozhat minket az amerikai civilizáció egyik legnagyobb mai szégyenfoltjának eltüntetéséhez.” Az antiszemitizmus az elavult múlthoz tartozik, amit felszámolt a náciellenes háború: „Többé nem engedhetjük meg magunknak a faji megkülönböztetés felesleges mítoszainak luxusát, Mr. Hopkins; ha nem hiszi, kérdezze Hitlert.”⁷¹ (kiemelés tőlem)

A következő években hasonló mederben folyt a kvóták elleni harc. 1946-ban egy oktatásszociológus azt írta az *American Scholar*-ban, hogy az ilyen korlátozások „ellentmondanak annak az egyre erősödő felismerésnek, ami a háború eredményeként jött létre.” A kvótákat el kell törölni a háború utáni fejlődés érdekében.

„Manapság társadalmunk egésze számára nyilvánvaló a kapcsolat a társadalmi jólét és az előítéletek között, amik gátolják az egyén képességeinek fejlődését. Ez a demokrácia alapkonceptióit fenyegető veszély olyan leplezetlen, hogy az ellenérdekeltek kivételével szinte mindannyian láttuk. A kérdés, hogy a főiskolák és egyetemek látják-e ezt, és hogy hajlandók-e szokásaikat a jelenkori állapotokkal összhangba hozni úgy is, ha ezzel legdédelgettebb hagyományaikat veszélyeztetik.”⁷² (kiemelés tőlem)

A náciellenes háború, a kvótaellenesség és az antiszemitizmus-ellenesség fejlődése közötti hasonló kapcsolódási pontok egy újabb népszerű magazincikket ihlettek a következő évben: „Különösen sajnálatos, hogy 1946-ban a demokrácia fenntartásáért szerte a világon vívott élethalál harcokból hazatérők gyermekeinek ugyanazokkal a zárt ajtókkal kell szembenéznük, amik »idegennek« minősülő szüleiket is fogadták.”⁷³ 1949-ben a *Collier's* leközölt egy cikket, melyben bemutatja az „egyetemista férfiak sokaságát, akik a fajtisza árja diákszövetségeket manapság már ízléstelennek találják.” Egy Amherst College öregdiák-bizottság véleményét idézve, miszerint a kirekesztő diákszövetségek „hamis és nem-demokratikus felsőbbrendűségi érzést

70 Idézi „Sense or Nonsense?” *Time*, 1945. augusztus 20., 92.

71 *New Republic*, 1945. augusztus 20., 208–209.

72 Dan W. Dodson, „College Quotas and American Democracy,” *The American Scholar* 15 (1946): 268.

73 Walter R. Hart, „Anti-Semitism in New York Medical Schools,” *The American Mercury* 65 (1947): 61.

keltének a fiatalemberekben”, a cikk megállapította, hogy „a diszkriminációellenes mozgalom campusról campusra terjed.”⁷⁴

Bár zsidó önkéntes szervezetek már 1943 – 1945 között is alakultak, az amerikai közszférába csak 1945 után léptek be agresszív politikai képviselőként, és ez a belépés volt az első eset, hogy a zsidók a saját érdekeik képviselésében, nem pedig másokéban jelentek meg érdemben a civil szférában. A háború előtti időszakban, és főleg még korábban egy ilyen határozott és agresszív zsidó közösségi beavatkozást elfojtottak volna; és ez csak tovább szította volna az antiszemitizmust. A háború utáni időszakban azonban a náciizmus zsidó áldozataival való azonosulás sikertelensége ellenére az amerikai nem zsidó közeg elszántan támogatta a megváltásukat. Ha, ahogy Dinnerstein írja, a zsidó csoportok „meg akarták mozgatni a közvéleményt az intolerancia ellen, és ezért a bíróságokat és a törvényhozó szerveket is felhasználták az antiszemitizmus-ellenes harcban”, csak azért tudták ezeket a politikai tevékenységeket végigvinni, mert a háború utáni közvélemény már eleve elkötelezte magát a „tolerancia” mellett.

A vallási és etnikai csoportok közötti polgári kapcsolatok kialakítása felé való haladás teljesen átszötte a hazafias háború utáni narratívákat a nemzet tömegterjesztésű magazinjaiban. A *Better Homes and Gardens* olyan cikkeket közölt, mint a *Szeretné, hogy gyermekei toleránsak legyenek? (Do You Want Your Children to Be Tolerant?)* „A korábbi közöny és elhatárolódás nem folytatódhat tovább. Ha visszaesünk a háború előtti viselkedésünkhöz és korlátainkhoz, olyan hirtelenül és váratlanul tör majd ki a háború a fejünk felett, ahogy az atombomba hullott Hiroshima lakosaira – és mi is hasonlóan tehetetlenek leszünk.”⁷⁵ (kiemelés tőlem)

Ugyanabban az évben a *Better Homes and Gardens* egy másik, *Hogyan fékezze meg a gyűlöletkel-töket szülővárosában? (How to Stop the Hate Mongers in Your Home Town?)* című cikk szerzője a következő megfigyelést tette: „Úgy gondolom, hogy számos tisztességes német polgár a náci csapatokról szóló hírek hallatán szintén közömbösen reagált a korlátlan faji és vallási üldöztesre.”⁷⁶ A következő évben a *Saturday Evening Post* röviden bemutatta „Jacob Golomb zsidó családjának történetét”. A terjedelmes cikk a mára széles körben elfogadott gondolattal zárult: „Családként Golombék nem csupán jó emberek, akik mozgalmas, sikeres, tisztességes életet élnek; ez egy olyan család, ahol a gyerekek szolgálatkészen országuk védelmére kelnek, ha a nemzet úgy kívánja. Egy olyan fajhoz tartozva, amelynél az üldöztesek tapasztalata hosszú múltra tekint vissza, megőrizték a hitet Abraham Golomb ideje óta abban, hogy az Egyesült Államok ténylegesen a szabadság földje, vagy legalábbis hamarosan az lesz. A mai napig meg vannak róla győződve.”⁷⁷ (kiemelés tőlem) Négy ével később Amerika legnépszerűbb fotomagazinja leközölt

74 Howard Whitman, „The College Fraternity Crisis,” *Collier's* 123 (1949): 34-35.

75 Pearl S. Buck, „Do You Want Your Children To Be Tolerant,” *Better Homes and Gardens* 25 (1947): 135.

76 Hodding Carter, „How to Stop the Hate Mongers in Your Home Town,” *Better Homes and Gardens* 25 (1947): 180.

77 George Sessions Perry, „Your Neighbours: The Golombs,” *Saturday Evening Post* 221 (1948): 96.

egy cikket *Élet költözik egy Bar Mitzvah-ba: a fiúból férfi lesz* (Life Goes to a Bar Mitzvah: A Boy Becomes a Man) címmel.⁷⁸

Az antiszemitizmus elutasításának témája a filmekben keresztül is megjelent a populáris kultúrában. Az 1945-ös *Útban van a baj* (*Pride of Marines*) című kasszasikerben a zsidó származású főszereplő, Larry Diamond leszidja egy barátját, amiért pesszimista az előítélet háború utáni felszámolásával kapcsolatban. Mindezt úgy teszi, hogy közben saját helyzetüket azokhoz a progresszív ideálokhoz köti, amelyek a náciellenes háborút is szították: „Ugyan már, másszaktok ki a fedezékből, mi van veletek fiúk, azt hiszitek, senki nem tanult semmit 1930 óta? Azt hiszitek, mindenki csukott szemmel járt, az eszét pedig a fagyasztóba tette?”⁷⁹ Diamond azzal folytatja, hogy ha és amikor az előítélet és az elnyomás felüti csúf fejét a háború utáni Egyesült Államokban, ő harcolni fog ellene, ahogy azt a háborúban megtanulta: „Magamért harcoltam, azért, hogy az Egyesült Államokban élhessek. Amikor visszatérek a civil életbe, és nem tetszik, ahogy a dolgok alakulnak, O.K. ez az én országom; kiállok és hallatom a szavam! Ha elegen tesszük ezt, sikeresek leszünk – Rendben?”⁸⁰ A fejlődés narratíváját tehát erőszakkal terjesztik ki a náciellenes háborúról a náci utáni békére. Diamond a „tengerészgyalogosok büszkesége”, a háború progresszív narratívája pedig alapjaiban kötődik az Egyesült Államok utópisztikus téloszához. Ahogy a film végén kísérezzeneként megszólal az *Amerika a szépséges* (*America the Beautiful*), Diamond így foglalja össze gondolatait: „Egy boldog délután, amikor Istennek jó kedve volt, leült és elgondolt egy gyönyörű, gazdag országot, amit Egyesült Államoknak nevezett el. Az egészet, Al, a hegyeket, a folyókat, a földeket, az egész mindenséget. Ne mondd, hogy nem boldogulunk olyan jól békében, mint a háborúban! Ne mondd, hogy nem tudunk összetartani! Hát nem látjátok, nem látjátok?”⁸¹

Két évvel később egy antiszemitizmus elutasítását pártoló film, az *Uri becsületszó* (*Gentleman's Agreement*) nyerte az Akadémia legjobb filmnek járó díját, és egy másik, a *Keresztűz* (*Crossfire*) is nevezve lett. Mindkettő narratívája feltűnően haladó szellemű, jövőbe tekintő. Az *Uri becsületszó* záró párbeszédében a film jövőközpontú, utópisztikus témája világosan megmutatkozik. „Hát nem lenne nagyszerű” – kérdezi Philtől Mrs. Green – „ha ez végül mindenki évszázadává válna? Ha az emberek a világ minden tájáról, szabad emberek, megtanulnának együtt élni? Szeretnék ilyen világban élni, még ha csak a kezdetén is.”⁸²

78 *Life Magazine*, 1952. október 13., 170-176.

79 K.R.M. Short, „Hollywood Fights Anti-Semitism, 1945-47,” in *Feature Film as History*, ed. K.R.M. Short (Knoxville: University of Tennessee Press, 1981): 161.

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*, 161–162.

82 Idézi *Ibid.*, 180. Az *Uri becsületszó* sikerével foglalkozó, a *The Saturday Review of Literature*-ben (1947. december 13., 20) megjelenő egyik cikk szerzője megjegyezte, hogy a „civilizációkat széttepő gonosz világ-szimbólumai a zsidók”, és felveti, hogy a könyv és a film sikere „azt jelentheti, hogy Amerika lelkiismerete felébredt és végre tenni fogunk valamit az ügy érdekében.”

Ahogy közvetlenül a háború előtt és alatt, úgy a „zsidóknak” ekkoriban is szimbolikus, kiemelt helyük volt ezekben a popkultúráis narratívákban, mivel üldöztetésük mindenekelőtt a náci gonosszal kapcsolódott össze. Valójában nem is magát a toleranciát követelte meg a progresszív narratíva, hanem a zsidók tolerálását.⁸³ Ezért külföldi hittársaikkal való szolidáris érzelmeik ellenére a zsidó vezetők gondosan kerültek a bevándorlást korlátozó kvóták általános eltörlésének nyilvános támogatását 1945 után. Felismerték, hogy a bevándorlás fogalma olyannyira meg volt fertőzve a más megbélyegzettekkel való asszociációtól, hogy akár képes lett volna a zsidó mivel éppen zajló megtisztításával ellentétes hatást kifejteni. A megelőző fél évszázadban a bevándorlás-ellenesség és az antiszemitizmus szorosan összekapcsolódott, a zsidók pedig nem akarták újra beszennyezni a „zsidó mivoltukat” ezzel az identitással. Bár bizalmas körökben kifejezték támogatásukat, a zsidó vezetők nem voltak hajlandók nyilvánosan is véleményt formálni a bevándorlási kvóták eltörlésével kapcsolatban.⁸⁴

Amit Dinnerstein, „az antiszemita érzések pálfordulásának” nevezett, az a náciizmus feletti diadalt jelképezte, nem pedig a holokauszt-trauma elismerését. A táborok felszabadításának kezdeti tudósításai után a tömeggyilkosságról szóló híradások és az ezekhez kapcsolódó elmélkedések viszonylag gyorsan eltűntek a hírlapokból és magazinokból, a náci zsidó áldozatait pedig általában úgy kezelték, mint hontalan személyeket, potenciális bevándorlókat vagy potenciális telepéseket Palesztinában, ahol az amerikai többsége egy új, megváltó zsidó államot szeretett volna látni. Ez az értelmezés azt sugallja, hogy semmiképp sem kizárólag a reálpolitika eredményeként harcolta ki Truman korábbi francia és brit szövetségeseivel szemben az új zsidó állam, Izrael háború utáni létrehozását. A progresszív narratíva egy jövőre irányuló megújulást követelt. A cionisták érvelése szerint a zsidó trauma csak akkor váltható meg, a zsidók csak akkor szentelhetik meg az áldozataikat illetve tehetik túl magukat a traumán, ha visszatérnek Jeruzsálembe. Ezen világnézet szerint Izrael létrehozásával a zsidóság egy új, magabiztos, erős és gazdálkodó-harcos fajtája jönne létre, ami azzal váltaná meg a zsidóellenes atrocitásokat, hogy egy olyan tekintélyes haderőt hozna létre, amivel a zsidók tömeges meggyilkolása sehol a világon többé nem fordulhatna elő. Bizonyos szempontból a háborúhoz és a zsidók tömeges meggyilkolásához kapcsolódó progresszív narratíváknak ez a konvergenciája okozta az Egyesült Államok és Izrael háború utáni útjainak összefonódását. Izraelnek fel kell virágoznia és túl kell élnie ahhoz, hogy Amerika progresszív narratívájának megváltó télosza fenntartható legyen. Ezekből a kulturális-szociológiai megállapításokból azonban nem következik, hogy a háború utáni amerikai antiszemitizmus elleni harc valamilyen módon erkölcsileg hiteltelen lett volna.

83 Short egyértelműen ezt a zsidókkal szembeni kivételezést mutatja, amikor azt írja, hogy „míg a háború a Csendes-óceánon, Európában és az atlanti hajóutak mentén dúlt, Hollywood tudatosan próbált szolidaritást kelteni a nemzet faji és etnikai csoportjai közt (kivéve a japán-amerikaiakat és a feketéket).” (Short, „Hollywood Fights Anti-Semitism,” 157.)

84 Dinnerstein, „Anti-Semitism Exposed and Attacked, 1945-1950,” 140.



Olyan mély, alapvető érzelmek váltották ki, amelyek a korábbi náciellenes harcokat is ösztönözték. Megnézve ezeket az antiszemitizmust támadó új és erős érveket, csak mai szemmel nézve meglepő, hogy az 1945-ben felszínre hozott „atrocitások” – az európai zsidók traumájában meghatározó események és élmények – alig jelennek meg bennük. Ezt a hiányt a progresszív narratíva erőteljes szimbolikus logikája magyarázza, aminek az alapjai már a háború előtt megépültek. Az 1945-ös győzelem után az Egyesült Államok nekilátott egy új világrend megalapozásának. Egy náci-mentes jövő kialakításának folyamatában a zsidó mivolt először lett analógia alapján összekapcsolva a „demokrácia” és a „nemzet” központi amerikai szimbólumaival.

A háború utáni átalakulásnak eme folyamata során az amerikai zsidók egy alapvetőbb, kevésbé egyetemes értelemben is azonosultak a demokráciával, méghozzá a nemzet frissen megalkotott, hazafias reprezentációiként. „1945 után” – jegyezte meg az időkavalkó egyik vezető történész – „a többi amerikai már nem úgy tekintett a zsidókra, mint az amerikai etnikai és vallási mozaik számos egzotikus csoportjának egyikére. Ehelyett az ország három fő vallásának egyik csoportját látták bennük.”⁸⁵ Ezt a hazafias-nemzeti meghatározást fejezte ki Will Herberg zsidó teológus is az Egyesült Államok vallási hagyományainak a „keresztény” helyett a „zsidó-keresztény” identitáshoz való sorolásával.⁸⁶ Ahogy azt jeleztem, az antiszemitizmus elutasításának az amerikai nemzettel való heves azonosítását nem egyszerűen a zsidók tömeges meggyilkolásának borzalmaival szembeni ellenszenv, és nem is közönséges erkölcsi érzékenység motiválta. Sokkal inkább a progresszív narratíva. Az antiszemitizmus felszámolásával, Truman elnök szavait idézve, Amerika „a világ morális erői” közé kerül.⁸⁷ Meg kell váltani azokat, akik feláldozták magukat az amerikai nemzetért, és – a progresszív narratíva teleológiája szerint – ez hangsúlyozottan igaz a meggyilkolt európai zsidók tömegére.

A lényeges pont tehát az, hogy az áldozatok traumája nem feltétlenül egyezik a kívülállók traumájával.⁸⁸ Vizsgálódásom fókuszában az Egyesült Államok, a progresszív narratíva legfőbb

85 Shapiro, *A Time for Healing*, 28.

86 Ibid., 53; Lásd még Higham, *Send These To See Me* és Silk, „Notes on the Judeo-Christian Tradition in America”.

87 Idézi Ibid., 143.

88 Ma is empirikus kérdés, hogy az amerikai zsidóság valóban traumaként élte-e meg a náci koncentrációs táborokról érkező korabeli híreket. Susan Sontag emlékezetes reakcióját kaliforniai tizenévesként a belsieni és dachau haláltáborokban készült feltárási fényképekre jellemzőnek tartják az amerikai zsidóság általános reakciójára is: „Feloldhatatlan keserűséget éreztem és gyógyíthatatlan sebeket, de lellem egyik fele megkeményedett; valami meghalt, valami azóta is sír.” (Idézi Shapiro, *A Time for Healing*, 3 és Abzug, *Inside the Vicious Heart*, vii) Mégis, hogy ez és más gyakran idézett utólagos reakciók valóban jellemzők voltak-e az amerikai zsidóság egészére is, csak a kor tudósainak afféle munkahipotézise volt, elsősorban pedig – de nem egyedül – zsidó tudósoké. Empirikus bizonyítás hiányában az a feltételezés, hogy az amerikai zsidókat azonnali traumaként érték volna a feltárások, a felvilágosodáshoz kapcsolódó laikus traumaelméletet tükrözi. Ugyanakkor egy utólagos felmentési kísérletet is jelezhet azzal az esetleges büntudattal szemben, amit az amerikai és brit zsidók érezhettek a tömeggyilkosságokra irányuló figyelemfelkeltéssel vagy -eltereléssel kapcsolatos tehetetlenségük, vagy éppen tettekretehetőségük hiánya miatt.

hordozója áll: az a nemzet, ami a háborút közvetlenül követő világban a legszembetűnőbben vette kezébe az irányítást, hogy egy „új világot építsen a régi hamvain”. Bemutattam, hogy az új erkölcsi rend kialakításában élen járó társadalmi ágensek, zsidó és nem zsidó amerikaiak egyaránt, azzal kötelezték el magukat a náciellenes küzdelmek áldozatainak megváltásáért – különös tekintettel a zsidó áldozatokra –, hogy véget vetnek az antiszemitizmusnak az Egyesült Államokban. Céljuk azonban nem a holokausztra irányult, hanem a háború utáni társadalom náciakra emlékeztető szennyének felszámolására.

A zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosság tragikus narratívája

A következőkben arra fogok rámutatni, hogy a zsidóknak a náci általi tömeges lemészárlásával kapcsolatban hogyan alakult ki egy másfajta narratíva; egy olyan, amelyben a gonoszság hangsúlyosabb szimbolikus szerephez jut. Ezt az új kulturális struktúrát okként és okozatként is számításba fogom venni. Belső körvonalainak felrajzolását követően meg fogom vizsgálni az általa kiváltott „szimbolikus cselekvést”, valamint azt, hogy ezen új jelentések hatására a tömeggyilkosságok által kiváltott trauma mi módon került gyökeresen más fénytörésbe; ennek hatása a társadalmi és politikai cselekvések területén még ma is tetten érhető.⁸⁹ Az új kulturális közeg rekonstrukcióját követően annak konkrét történeti kialakulását fogom elemzés alá vonni, vagyis azt fogom megvizsgálni, hogy milyen változások mentek végbe az érintett társadalmi csoportokban,

89 A *szimbolikus cselekvés* terminus Kenneth Burke-től származik, aki arra utalt vele, hogy a megértés szintén az emberi cselekvés egy formája. A cselekvésnek itt az expresszív oldala és a jelentés feltárásának szándéka kerül előtérbe. A kifejezést Clifford Geertz két, ma már klasszikusnak számító és az 1960-as években publikált írásában, az *A vallás, mint kulturális rendszer (Religion as a Cultural System)* és az *Ideológia, mint kulturális rendszer (Ideology as a Cultural System)* szövegekben tovább árnyalta és népszerűvé tette. A „kulturális struktúra” (*culture structure*) terminus használatával itt arra utalok, hogy a kultúrát önálló struktúráként kezeltem. A kultúra csak akkor válhat függőből független változóvá, ha a társadalmi struktúrától analitikusan elkülönítem – vagyis saját jogán struktúrának tekintem (Jeffrey C. Alexander, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology* [New York: Oxford University Press, 2003]). A „kulturális struktúrával” kapcsolatban lásd még Jeffrey C. Alexander and Philip Smith, „The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics,” in *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, ed. Jeffrey C. Alexander (New York: Oxford University Press, 2003), Anne Kane, „Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture,” in *The New American Cultural Sociology*, ed. Philip Smith (New York: Cambridge University Press, 1992); Eric Rambo and Elaine Chan, „Text, Structure and Action in Cultural Sociology – a Commentary on Positive Objectivity,” *Theory and Society* 19 (1990): 635-648; valamint Eric Magnuson, *Changing Man, Transforming Culture: Inside the Men’s Movement* (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2008). Jelen írás, amely a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosság szimbolikájában végbement változásokat vizsgálja, a társadalmi performance-szal kapcsolatos munkáimból is táplálkozik, amelyekben világosan különbséget teszek egyrészt szimbolikus cselekvés, másrészt a közönség általi befogadás között, és jó néhány olyan viszonylag független kulturális és intézményi közvetítési formára kitérek, amelyek a kettőt összekötik egymással – többek között a társadalmi és hermeneutikai hatalomra, a szimbolikus teremtés eszközeire és a *mise en scène*-re kell itt gondolni (Jeffrey C. Alexander *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* [Cambridge: Cambridge University Press, 2006] és Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen and Jason L. Mast, „Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy,” in *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*).

erkölcsi kontextusokban és a társadalom strukturáló erejében. Végül pedig a holokauszt-trauma nagy mértékben általánossá vált, saját kontextusából kiemelkedett és univerzális státusának hosszú távú hatásai közül fogok néhányat megvizsgálni.

Az új kulturális struktúra

Miután Dilthey a szellemtudományok (*Geisteswissenschaften*) – szó szerint a „szellem tudománya”, de tipikusan „humán tudományoknak” szokták fordítani – sajátos módszerét meghatározta, világgossá vált, hogy a hermeneutika módszerét a természettudományos módszertől az különbözteti meg, hogy a kívülről látható forma mögött a cselekvések, események és intézmények rejtett értelmét kutatja. Mindazonáltal, aki megpróbál a szubjektivitás útvesztőjébe behatolni, nem egyszerűen saját benyomásaira hagyatkozik, és nem feltétlenül képvisel relativizmust. Ahogyan maga Dilthey is hangsúlyozza, a jelentések, akárcsak a gazdasági és politikai folyamatok hátterében, struktúrákat kell keresnünk; mindösszesen arról van itt szó, hogy a struktúrák más módon fejtik ki hatásukat. Az értelmező társadalomtudománynak minden esetben ezt a kulturális struktúrát kell legelőször rekonstruálnia.⁹⁰

A gonoszság örvénye. Ebben az új kulturális struktúrában a zsidókkal szemben elkövetett népirtás gonoszságként történő kódolása nem, azonban e gonosz tett megítélése jelentős mértékben megváltozott, mégpedig rendkívül súlyossá vált. A zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosság szimbolikája általános és tárgyiasult szintre emelkedett, ezzel párhuzamosan pedig a zsidók ellen elkövetett bűn különvált a náciizmus által elkövetett gyaláztattól. Ahelyett hogy a tömeggyilkosságok a náciizmusra vagy valamely társadalmi mozgalomra, politikai formációra vagy történelmi korra jellemző borzalmas tetteként jelennének meg, semmire sem tipikusan jellemző cselekedetként kezdi értelmezni őket. Egyedi, történelmi előzmények nélküli eseményként, korábban sosem látott gonosztettként tekintenek rájuk.⁹¹ A tömeggyilkosságok az eredeti hegeli értelemben is világtörténeti eseményekké váltak: olyan eseményekké, amelyek a világ alapvető megváltoztatásának veszélyét vagy ígéretét hordozták magukban.⁹² A náciizmus történelméről és a holokausztról írt esszéketének bevezető

90 Lásd Wilhelm Dilthey *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (Gondolat Kiadó: Budapest, 2003).

91 Az amerikai polgárok az 1990-es évek elején már jóval többet tudtak a holokausztról, mint a második világháborúról. Egy közvélemény-kutatás adatainak tanúságai szerint az amerikaiak 97%-a hallott már a holokausztról, viszont ennél jóval kevesebben tudták „Pearl Harbort” vagy azt a tényt értelmezni, hogy az Egyesült Államok atombombát dobott Japánra. A felmérésben részt vettek mindössze 49%-a tudott arról, hogy a szovjetek a második világháborúban az amerikaiak oldalán harcoltak. Sőt, a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságok olyannyira elszakadtak a sajátos történelmi eseményektől, hogy egy még frissebb felmérés szerint az amerikaiak harmada vagy nem tudta, hogy a holokauszt a második világháború idején történt, vagy határozottan állította, hogy nem akkor történt. Peter Novick, *The Holocaust in American Life* (New York: Houghton Mifflin, 1999), 232.

92 *A Holokauszt és népirtás tanulmányok (Holocaust and Genocide Studies)* című folyóirat első számához

részében Dan Diner német-izraeli történész megállapítja, hogy „az 1970-es évek második felében a korszakkal kapcsolatos írások a holokausztot csak szűkszavúan (ha egyáltalán) említik.”⁹³ Ezzel szemben „ma mindent ez határoz meg... Az a tény, hogy a Holokauszt központi témává vált, a huszadik századdal kapcsolatos felfogásunkat alapvetően megváltoztatta... Ez a szégyenteljes esemény a kor meghatározó történéssé, alapvető és megkerülhetetlen kiindulási pontjává vált.”⁹⁴ A zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságokat – durkheimi szóhasználatl – szent gonosz jelenségnek tekinthetjük, vagyis egy gonosz cselekedetnek, amely olyan hatalmas és borzalmas traumát okozott, hogy az teljességgel egyedivé teszi és a világ többi traumatizáló eseményétől megkülönbözteti. Hétköznapi értelemben és racionálisan megmagyarázhatatlan. A világalomra törő náci Németország terveinek részeként a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosság borzalmas volt ugyan, de legalább megérthetőnek tűnt. Azonban szent gonosz jelenséggé értelmezve és a többi gonosztettől elválasztva rejtélyessé és megmagyarázhatatlanná vált. Isaac Deutscher marxista történész volt az egyik első, aki a progresszív narratívát követő időszak e megmagyarázhatatlan jelenségét leírta. Trockij kiváló életrajzírója, akinek korábban a kommunista haladásmítoszba vetett hite miatt kellett számolnia a sztálinizmus következményeivel, kétségkívül megfelelő helyzetben volt ahhoz, hogy a holokauszt tragikus vonásait észrevegye. 1968-ban az *A zsidó tragédia és a történész (The Jewish Tragedy and the Historian)* című írásában Deutscher előrevetíti, hogy a holokausztot felfogni „nem csak idő kérdése lesz”. Ezen azt értette, hogy a kérdésben semmiféle előrelépésre nem számíthatunk.

„Kétlem, hogy még akár ezer év múlva is az emberek jobban fogják érteni Hitlert, Auschwitzot, Majdaneket vagy Treblinkát, mint mi ma. Vajon nagyobb történelmi rálátásuk lesz ezekre a

írt szerkesztői előszavában Yehuda Bauer ezt az új, világtörténeti érdeklődést hangsúlyozta: „Nincs sok értelme annak, hogy a holokauszt valamely aspektusával külön foglalkozzunk, mivel ez a traumatikus esemény figyelmünket teljesen leköti; ezért valamely tudományág előtérbe helyezése rossz módszer lenne... Arra a következtetésre jutottunk, hogy sokféle olvasóközönséghez szeretnénk szólni: diákokhoz, túlélőkhöz, gimnáziumi tanárokhoz és főiskolai oktatókhoz, a tudományos élet különféle képviselőihez, és ahhoz az igen nagyszámú tömeghez, amely úgy érzi, hogy a holokauszt egy olyan esemény, amely az egész évszázadra vagy talán történelmünk összes évszázadára rányomta a bélyegét, és mint ilyen, figyelmet érdemel. (kiemelés tőlem) Yehuda Bauer, „Editor's Introduction,” *Holocaust and Genocide Studies* 9 (1986): 1. Ez a folyóirat nem egyszerűen megtestesítette azt a fajta általános és egyetemes szintre emelkedést, amelyről itt írok, hanem olyan intézményes hordozóként is felfogható, amely ezt a folyamatot továbbléti. Ily módon két évvel később abban a számban, amelyben a folyóirat az „Emlékezés a jövő érdekében” (*Remembering for the Future*) című, 1988 júliusában az Oxfordi Egyetemen megtartott konferencián elhangzott előadásokat közreadta, Bauer hangsúlyozta, hogy „a szerzők fele nem zsidó, ami arról árulkodik, hogy legalább az egyetemi kutatók között egyre többen belátják ennek az eseménynek a jelentőségét civilizációnkra nézve, s ezt egyre többen látják be azok közül, akik családja és népe nem volt érintett a holokausztban.” (kiemelés tőlem) *Ibid.*, 255.

93 Peter Gay történész, aki az 1972-ben megjelent *Columbia History of the World* társszerkesztője, állítólag zavarba jött, amikor később rájött, hogy a terjedelmes kötet egyáltalán nem tesz utalást Auschwitzra vagy a hat millió zsidó kiirtására. Zavarát csak fokozta, hogy ő maga is németországi zsidó menekült volt. Ld. Zelizer, *Remembering to Forget*, 164-165.

94 Diner, *Beyond the Conceivable*, 1.



dolgokra? Nem, éppen ellenkezőleg. Az utókor még nálunk is kevésbé fogja őket érteni. Vajon ki lenne képes az Auschwitzban elkövetett borzalmak hátterében meghúzódó mozgatókat és érdekeket feltárni? [...] Az emberi jellem olyan hatalmas és baljóslatú rejtélyével van itt dolgunk, amely az emberiségben örökké rémületet és zavart fog kelteni.”⁹⁵

Deutscher számára egy ilyen hatalmas és rejtélyes gonosz, amely az emberi racionális megértésnek kitartóan ellenáll, tragédiát és művészetet jelent, nem pedig tudományos tényfelhalmozásra készlet. „Talán egy mai Aiszkhülosz vagy Szophoklész tudna valamit kezdeni ezzel a témával – veti fel -, de kétségkívül nem a történelmi értelmezés és magyarázat szintjén fognának hozzá.”⁹⁶ Geoffrey Hartman irodalomkritikus, aki a Yale Egyetem Holokauszt Videóarchívumának (*Video Archive for the Holocaust*)⁹⁷ igazgatója, és a hatvanas évek után a trauma kérdésében kibontakozó vita egyik kulcsszereplője volt, arra a rejtélyre mutat rá, hogy noha „nincs még egy olyan történelmi esemény, amelyet ilyen alaposan tanulmányoztak és dokumentáltak volna”, a vele kapcsolatos társadalmi és erkölcsi felfogás hol ilyen, hol olyan; semmiféle fejlődést sem mutat”. A fejlődés okait számba véve Hartman felveti, hogy „[A] témával közelről foglalkozó tudósok gyakran elmondják, hogy mindig visszamarad valamiféle sötét és ijesztő »maradék« ... Van valami... a Soában, ami miatt az esemény legbelsőbb rétege sötét marad... Érdemes a francia forradalommal összevetni. A *Francia forradalom: felvilágosodás* kijelentés mintájára nem mondhatjuk azt, hogy *Holokauszt: felvilágosodás*. De akkor mit írunk a kettőspont után? A »felvilágosodás alkonya« vagy »Isten alkonya«?”⁹⁸

Mind a mai napig a holokauszt szinte sosem kerül szóba anélkül, hogy megmagyarázhatatlan jellegét ne hangsúlyoznák. 1999 tavaszán a *New York Times* egyik színi kritikusa az *Az összejövetel* (*The Gathering*) című újonnan bemutatott drámával kapcsolatos írásának elején leszögezi, hogy „a holokauszt megfajthatatlan és kínzó rejtélye generációkon és országhatárokon is átível”, s mint ilyen, „az emberek és a teológia számára még az ezredfordulón is félelmetes talányként jelenik meg.”⁹⁹

A szent gonosz jelenség teljesen sajátos volta a trauma átnevezésére ösztönzött, mivel a „tömeggyilkosság”, sőt, még a „népirtás” is elfogadhatatlan módon a trauma normalizálásának irányába hatott, túl közel hozva azt a banalitáshoz, az evilágisághoz. Ezzel szemben jóllehet az angol nyelvben a holokausztnak létezett már egy formális jelentése – az *Oxford English*

95 Isaac Deutscher, „The Jewish Tragedy and the Historian,” in *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, ed. Tamara Deutscher (London: Oxford University Press, 1968), 163.

96 *Ibid.*, 164.

97 Az archívum teljes neve: Fortunoff Holokauszt Tanúságtételek Videóarchívuma (*The Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies*) (a szerk.).

98 Geoffrey H. Hartman, *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 3-4.

99 Lawrence van Gelder, „After the Holocaust, If There Can Indeed Be an After,” *The New York Times*, May 5, 1999: 1.

Dictionary szerint „teljesen elégetett” dolgot jelent¹⁰⁰ –, ezt a jelölő funkcióját a mindennapi beszédben elvesztette. A terminus a hétköznapi angol nyelvhasználatba az 1960-as évek elején került be, mégpedig sokkal inkább tulajdonnévként, mint köznévként.¹⁰¹ Az izraeliek a náci által elkövetett tömeggyilkosságok után jó néhány évvel kezdték használni a Soá szót, amely a Tórában az isten által időről időre a zsidó népre zúdított szenvedést jelen. Izrael állam 1948-as függetlenségi nyilatkozatának preambulumban a „náci Soá” a hivatalos angol fordításban már „náci holokausztként” jelenik meg.¹⁰² A progresszív narratíva hanyatlásával párhuzamosan a *holokauszt* vált a trauma uralkodó reprezentációjává, amely már magában foglalta a transzcendentális hagyomány szakrális, félelmetes misztériumát. A holokauszt a hétköznapi mai angol nyelvhasználatban a megnevezhetetlen szimbólumává vált.¹⁰³ Ahogyan David Roskies egykoron

100 Zev Garber and Bruce Zuckerman, „Why Do We Call the Holocaust 'The Holocaust'? An Inquiry into the Psychology of Labels,” *Modern Judaism* 9 (1989): 199.

101 1949-ben a „holokauszt” szó nem létezett az angol nyelvben abban az értelemben, ahogyan manapság használni szokás. Ehelyett a tudósok a „permanens pogrom”... a „közelmúltbeli katasztrófa” vagy „szerencsétlenség”, illetve „a szerencsétlenség” terminusokat használták. A szerzők pedig olykor anélkül beszéltek megsemmisítésről vagy pusztításról, hogy e terminusok közül bármelyiket is megemlítették volna. 1953-ban Izrael formálisan is elkezdte kutatni az európai zsidóság megsemmisítését, s az átalakulásban személyesen is érintetté vált a Jad Vasem mint „a mártíroknak és hősöknek emléket állító intézmény”.... Két évvel később a Jad Vasem a Soát „katasztrófaként” fordította le... Aztán gyorsan jött a változás. Mikor a katasztrófa és a tragédia egyidejűleg használatban volt, akkor már olykor-olykor a holokauszt szó is megjelent... Ugyanakkor 1957 és 1959 között a „holokauszt”... sajátos jelentésre tett szert. A Jeruzsálemben megtartott Zsidó Tanulmányok Második Világkongresszusán már használták, és mikor a Jad Vasem megjelentette harmadik évkönyvét, abban az egyik írás témája „A holokauszttal kapcsolatos kérdőívek problémái” volt... Ettől kezdve a Jad Vasem a „szerencsétlenség” helyett a „holokausztot” használta... A zsidó világban a szó közhellyé vált, részben azért, mert az Elie Wieselhez hasonló írók és szószólók előadásokban és cikkeikben... egyeduralkodóvá tettek. Gerd Korman, „The Holocaust in American Historical Writing,” *Societas: A Review of Social History* 2 (1972): 259-261.

102 Novick, *The Holocaust in American Life*, 132.

103 A Soá terminussal kapcsolatban lásd Dalia Ofer, „Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel 1942-53,” *Journal of Contemporary History* 31 (1996). A héber nyelvben végbement változásokat ismertetve Ofer rámutat arra, hogy Izraelen belül is megfigyelhető a progresszívebbtől a tragikusabb narratíva felé történő elmozdulás, és hogy ez a változás a Soá szó elterjedt válságában is testet ölt. A Soának erős bibliai gyökerei vannak, melyeken keresztül a zsidó történelem olyan apokaliptikus eseményeivel fonódik össze, mint például az özönvíz vagy Jób szenvedése. Feltűnő módon a Soát nem alkalmazták a „mindennapi” tragédiák: a pogromok és az antiszemita elnyomás egyéb formái esetében. A holokauszt fogalmának viszonylag új keletű használatával kapcsolatban – ugyanis csak a progresszív narratíva hanyatlását követően jelent meg – lásd John Higham éles szemű meglátását, amely szerint „a szó nem jelenik meg Richard H. Pells *The Liberal Mind in a Conservative Age: American Intellectuals in the 1940s and 1950s* című könyvének tárgymutatójában annak ellenére, hogy a szerző figyelmét az európai hatás és a zsidó értelmiségiek szerepe nem kerülte el” (Higham, személyes közlés). Garber és Zuckerman szerint („Why Do We Call the Holocaust 'The Holocaust'?”, 202.) az angol nyelvbe Elie Wieselnek köszönhetően került be, aki a *New York Times Book Review* 1963. október 27-i számában a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkossággal kapcsolatban használta a fogalmat, azonban Wiesel elsőbbségét egyesek vitatják. Novick például azt állítja, hogy a terminust Paul Jacobs amerikai újságíró használta először az Eichmann-perrel kapcsolatban írt egyik cikkében 1961-ben, amelyet Jeruzsálemben készített a *New Leader* nevű liberális amerikai újság számára. Figyelemre méltó, hogy Jacobs a „holokausztról” beszél, „ahogyan az európai zsidóság náci általi kiirtását

írta, „a »holokauszt« terminust éppen az tette vonzóvá, hogy tulajdonképpen a valóságban semmire sem vonatkozik.”¹⁰⁴

Ezen új nyelvi identitásnak köszönhetően a zsidók ellen elkövetett népirtás valamiféle összekötő metaforává vált. Ugyanis éppen azt a szimbolikus szétterjedést tette lehetővé, ami ahhoz volt szükséges, hogy a zsidó nép traumája az egész emberiség traumájává válhasson. Emellett a másik alapvető feltétel, vagyis a pszichológiai azonosulás sem várható sokáig magára. Mindössze az kellett hozzá, hogy a gonosz immáron megváltozott szimbolikája új narratív keretben jelenjék meg.

Szenvedés, katarzis és azonosulás. A gonosz e háború utáni új és sötét szimbolikája árnyékot vet annak korábbi progresszív narratívájára. A náciizmus áldozatainak kártalanításával és a demokratikus világrend kialakításával kapcsolatos elbeszélést a „felemelkedés narratívájának” nevezhetnénk, mivel a jövőre irányult, és bizakodó volt a tekintetben, hogy idővel a dolgok jobbra fordulnak. Amennyiben a tömeggyilkosságok holokausztként kerültek meghatározásra, és amennyiben ez a szent gonosz megjelenését – nem pedig legyőzését – jelentette, amely féltő volt, hogy „korunk” jelképévé válik,¹⁰⁵ a progresszív narratíva a történelmi hanyatlás érzésének falába ütközött, és a jó háttérbe szorulása miatt bizonyos értelemben vereséget szenvedett. A holokauszt szakértői manapság gyakran jutnak erre az álláspontra. A progresszív narratíva szerint a zsidók ellen elkövetett náci tömeggyilkosságok az egész emberiség számára valamiféle tanulsággal szolgálnak, vagyis olyan tanulási folyamat veheti majd kezdetét, amely a világot jobbra fogja tenni. Utalva arra, hogy a népirtások a holokausztot követően sem szűntek meg, Hartman éleslátóan megjegyzi, hogy „ezek a fejlemények komoly kérdéseket vetnek fel az emberi fajjal és azon prekoncepciókkal kapcsolatban, hogy mi jelentjük a humánusot, s mindannyian egy nagy »emberi családot« alkotunk. Kevésbé drámaian fogalmazva: joggal

Izraelben nevezik”. Bármilyen is a szó pontos eredete – valószínűleg amikor 1963-ban Wiesel használta, akkor ez a széleskörűvé válás első lépcsőfoka volt –, a szimbolikus terheltség szemantikai változás, amely elsőként Izraelben, majd Amerikában végbement, nagy mértékben előmozdította a zsidók ellen elkövetett népirtással kapcsolatos felfogás általánossá válását. Egészen az 1970-es évek végéig például a németek a történet leírására olyan bürokratikus eufemizmusokat használtak, mint például a „végső megoldás”. Azt követően azonban, hogy a német televízióban a *Holokauszt* című sorozatot bemutatták, a holokauszt terminus kiszorította a többit, és a hétköznapi német szóhasználat részévé vált. Egy német tudós, Jean Paul Bier a holokausztot „amerikai szónak” nevezte, míg egy másik tudós arra hívta fel a figyelmet, hogy a sorozat bemutatását követően „a »holokauszt« szó bármiféle embertelenség metaforájává vált”. Siegfried Zielinski, „History as Entertainment and Provocation: The TV Series 'Holocaust' in West Germany,” in *Germans and Jews Since the Holocaust: The Changing Situation in West Germany*, eds. Anson Rabinbach and Jack Zipes (New York: Holmes and Meier, 1986), 273.

104 Idézi Garber and Zuckerman, „Why Do We Call the Holocaust 'The Holocaust'?” 201.

105 A „korunk” (our time) terminusának a mai történelmi narratívákban játszott központi szerepével kapcsolatban lásd Jeffrey C. Alexander, „Modern, Anti-, Post-, and Neo: How Intellectuals Explain 'Our Time',” in *The Meanings of Social Life*, ed. Jeffrey C. Alexander (New York: Oxford University Press, 2003), 193-228.

merülhet fel, hogy vajon a haladás, a kultúra és a nevelhetőség nem több-e pusztán látszatonál.” Dramaturgiai szempontból úgy fogalmazhatunk, hogy itt a gonosz a történelmi narratívában elfoglalt helye a kérdés. Mikor Arisztotelész *Poétikájában* először meghatározta a tragédiát, akkor tulajdonképpen az általam itt a szenvedés reprezentációjának nevezett dolog jelentőségét egy eseménynek egy történetben elfoglalt időbeliségével kapcsolata össze: „Teljes az, aminek van kezdete, közepe és vége. Kezdet az, ami nem következik szükségképpen valami más után, utána viszont valami más van vagy történik. A vég – ellenkezőleg – az, ami más után van vagy előtt történik (vagy szükségszerűen, vagy a gyakoriság alapján), utána viszont nincs semmi más. A közép az, ami más után következik, s ami után is van valami más. A jól összeállított történeteknek tehát nem lehet csak úgy akárhonnan kezdődniük, sem találmásra bevezetődniük, hanem az ismertetett fogalmakat kell megfelelően felhasználni.”¹⁰⁶

A progresszív narratív keretben a zsidók tömeges megsemmisítése nem valaminek a vége, hanem a kezdete volt. A második világháború jelentős traumáinak részét képezte, de a háború után a náciizmus által elkövetett egyéb szörnyűségekkel együtt születési traumaként, leágazásként jelent meg egy olyan időrendiségben, amelyet talán vissza lehet téríteni saját medrébe. Ezzel szemben az a tény, hogy a tömeggyilkosságok idővel világtörténelmi jelentőségre tettek szert, arra utalt, hogy nem egy új kezdetet, hanem a véget, nem születési traumát, hanem a halál traumáját, nem a reményt, hanem a reménytelenséget jelenti. A progresszív narratíva helyét fokozatosan a tragédia narratívája vette át. Egy narratíva téloszát annak végpontja határozza meg. A zsidók ellen elkövetett népirtás újfajta tragikus megközelítésében a fejlődés helyett a szenvedés lett az a télosz, amely felé a narratíva halad.

A szent gonosz e narratívájában a zsidók ellen elkövetett népirtás nem a történelem egy eseményét jelöli, hanem archetípussá, időtlen eseménnyé válik. Archetípusként a gonosz egy olyan trauma tapasztalatát keltette életre, amely túltesz bármin, amit a vallás, a faj, az osztály vagy a földrajzi elhelyezkedés – és egyáltalán bármilyen szociológiai változó vagy történelmi ismeret – alapján meg lehetne határozni. Ez a transzcendens státus, a kiszakítotttság térből és időből korábban nem tapasztalt mértékű pszichológiai azonosulást tett lehetővé. A mai embereket kevésbé érdekli Szophoklész Oidipuszról, a tragikus hősről szóló archetipikus történetének második vagy harmadik része. Figyelmünk inkább Oidipusz szörnyű, fel nem ismert és jóvátehetetlen hibájára irányul, arra, hogy végül hogyan ébred rá saját felelősségére a történetekben, s a büntetést által vezérelve hogyan vakítja meg önmagát, mikor végül rádöbben arra, hogy mi is történt valójában. A tragikus narratívák középpontjában nem az események visszafordítására vagy a jóvátételre – illetve az általam használt terminusban: a „fejlődésre” – irányuló erőfeszítések állnak, hanem a

106 Arisztotelész: *Poétika*, ford. Sarkady János (Szeged: Lazi, 2004), utolsó letöltés: 2014. augusztus 14., megtalálható: http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/mediatar/antik_es_reneszansz_esztetikatornenet/arisztotelesz_poetika.htm

bűn jellege, közvetlen következménye és azok a mozgatók és emberi viszonyok, amelyek a bűn elkövetéséhez vezettek.

A hagyományos – zsidó-keresztény – vallásosság értelmében a tragikus narratíva nem hoz megváltást.¹⁰⁷ Nincs megnyugtató lezárás, nincs értelme annak a felvetésnek, hogy máshogyan is történhetett volna, ahogyan abban sem bízhatunk, hogy a jövő szükségképpen megváltoztatható. A főszereplők éppen azért lesznek végül tragikus hősök, mert nem sikerült az eseményeket saját irányításuk alá vonni. Náluk hatalmasabb erők szorításába kerültek – személytelen, sőt, kegyetlen erők szorításába, amelyekre nem csak, hogy semmiféle befolyásuk nincsen, de számukra a tragikus cselekmény lezajlásának szakaszában nem is felfoghatók. Az igazságtalan erők vagy a végzet általi legyőzetés érzése magyarázza a tragédiákat átható megalázottságot és tehetetlenséget, valamint az ezen érzés által kiváltott sajnálatot.

A fejlődés általi jóvátétel helyett a tragikus narratíva csak a nietzsche-i értelemben vett örök visszatérést teszi lehetővé. Mai felfogásunkban a holokauszton túl nincsen semmi. Csak a holokauszthoz való visszatérés volt lehetséges: transzcendencia helyett katarzis. Hartman a

107 Ez azonban nem jelenti, hogy a szenvedés általi megváltás krisztológiai témái ne játszottak volna szerepet a tragikus dramatisálásban. Ahogyan az antiszemita uszítás a 19. század végén erősödni kezdett, zsidó művészek Jézust egyre gyakrabban ábrázolták zsidóként, üldözöttese pedig nem csak a zsidók szenvedésének, hanem a keresztény közösségnek e szenvedéssel kapcsolatos képmutatása szimbólumaként is megjelenik. Ugyanebben az időben jelentős keresztény művészek, többek között Goya és Grosz „Krisztus új megközelítését” dolgozták ki, „bibliai kontextusukon kívül, mintegy a modern ember – főleg háborús – szenvedéseinek archetípusaként ábrázolva a passió jeleneteit.” Ziva Amishai-Maisels, „Christological Symbolism of the Holocaust,” *Holocaust and Gender Studies* 3 (1988): 457. Ahogyan a zsidóüldözés a második világháború előtt és alatt fokozódott, ez a téma egyre gyakrabban jelent meg – például Marc Chagall zord festményein. A cél tehát a zsidó mártírság egy mitikusan erőteljes ikonjának létrehozása volt, ezzel együtt pedig „szemrehányást tenni a keresztény világnak tetteiért” (Ibid., 464.). A koncentrációs táborok felszabeditásával ezen ikon létrehozására jóval nagyobb lehetőség nyílt, mégpedig az áldozatok lesoványodott, meggyötört testének megjelenítésén keresztül. A háború után közvetlenül olyan művészek, mint Corrado Cagli vagy Hans Grundig a táborokban fellelt holttestek és Holbein, „A halott Krisztus” című festménye közötti hasonlóságot hangsúlyozták. Sőt, Grundig a holttestek mögé még arany színű hátteret is festett, hogy ezzel emelje ki a párhuzamot a mártírok középkori ábrázolásával. Ugyanakkor a legbeszedesebb hasonlóságot Krisztus és a holttestek között nem művészek hozták létre, hanem azokról a holttestekről készült fényképes híradások szolgáltatták, amelyek azt a benyomást keltették, mintha keresztre lettek volna feszítve. Az egyik ilyen, „Ecce Homo–Bergen Belsen” cím alatt megjelenő fénykép állítólag azonnali és tartós hatást gyakorolt a holokauszt későbbi művészi reprezentációira. (Ibid., 467.) Kétségkívül igaz az, hogy számos vallásos keresztény szemében a zsidók esetében a Krisztus gyilkosaiból az üldözés áldozataivá történő átváltozás megkönnyítette az ikonografikus analógiák felismerését. De még ebben az esetben is, vagyis a náciizmus áldozatainak és Jézusnak a képi megfeleltetése esetében a megközelítés a tragédiát, nem pedig a keresztény eszkatológia értelmében vett megváltást helyezi előtérbe. A szimbolizációban benne volt a pátosz, de hiányzott belőle a keresztre feszítés általi ígéret, s mint ilyen inkább a kereszténység ígéreteinek kritikájaként értelmezendő, semmint a remény teodíceájával való azonosulásként. Ugyancsak meg kell jegyezni, hogy természetesen a Krisztus halálához kötődő vallásos mítosz és rituálé is sokban merített a tragédia klasszikus műfajából.

„lezárásra irányuló törekvéseket” pontosan emiatt utasítja el. „Akárhová nézzünk is, az 1933 és 1945 közötti eseményeket nem lehet a múltba száműzni. Nem zárultak még le; magukhoz láncolnak mindenkit, aki csak kapcsolatba kerül velük; nagyon nehéz tőlük elszakadni.” Lawrence Langer *A holokauszt beismerése (Admitting the Holocaust)* című könyvéből idézve Hartman megállapítja, hogy „a holokauszttal foglalkozó szakembereknek »vissza kell forgatniuk a történelem és a fejlődés kerekét, és meg kell találniuk annak módját, hogy a következő generációk számára a katasztrófa súlyosságát érzékelhetővé tegyék».”¹⁰⁸

Amint arra Arisztotelész rámutatott, a katarzis megtisztítja az érzéseket és az érzelmeket. Azonban ennek nem az az oka, hogy a katarzis lehetővé tenné a nézők számára, hogy eltávolítsák saját magukat a történet szereplőitől; Frye szerint az eltávolítás a vígjáték lényegi eleme.¹⁰⁹ Ehelyett a katarzis oly módon tisztítja meg az érzéseket és az érzelmeket, hogy a nézőket a szereplőkkel való azonosulásra, szenvedéseik közös átélésére, valamint arra készíti, hogy ráébredjenek – mint ahogy erre gyakran nem volt lehetőségük –, a szereplőknek tulajdonképpen miért kell meghalniuk. A tény, hogy mi, nézők nem halunk meg, ők pedig igen, mi az előadás végén elhagyjuk a színházat, ők pedig ott hevernek a színpadon mindörökké, lehetővé teszi a katarzist, a megtisztulást és a megkönnyebbülést fura elegyet; megtapasztalhattuk az emberi lét közvetlen felszíne alatt rejtőző sötét és gonosz erőkkel való találkozás lealacsonyító érzését, és hogy mindezt túléltük.¹¹⁰ Azért keressük a katarzist, mert a tragikus narratívával való azonosulás arra készít bennünket, hogy megtapasztaljuk azokat a gonosz erőket, amelyek nem csak másokban, hanem bennünk magunkban is munkálnak. Azáltal, hogy átérezzük, mintegy „jóvátesszük” a tragédiát, azonban e jóvátétel ellenére nem tudjuk magunkat túltenni rajta. Ehelyett annak érdekében, hogy valóban „feloldozást nyerjünk”, kénytelenek vagyunk az archetipikus traumát (újra és újra) színre vinni, (újra és újra) megtapasztalni. Mivel azonosulunk és együtt érzünk a trauma érintettjeinek szörnyűsége sorsával, sajnálatot érzünk irántuk. Arisztotelész megállapította, hogy a tragédia mint műfaj csak „félelmetes vagy „szánalomkeltő” események megjelenítésére alkalmas. A tragédia tragikus végkifejlete szempontjából, az egyik

108 Hartman, *The Longest Shadow*, 2, 5.

109 Northrup Frye, *The Anatomy of Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1971)

110 „A sajnálat közelséget és távolságtartást egyaránt feltételez. Ha a szenvedő túl közel van hozzánk, akkor az őt fenyegető szerencsétlenség borzalmat és rettegést vált ki belőlünk. Viszont amennyiben túlságosan távoli, úgy a sorsa közömbös lesz számunkra... Az ebből adódó morális és politikai kérdések a következők: Kit kellene sajnálnunk?... A tragikus hőst? Magunkat? Az egész emberiséget? Vagy mindhármat egyszerre?”. Amelie Oksenberg Rorty, „The Psychology of Aristotelian Tragedy,” in *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. Amelie Oksenberg Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1992), 12-13. Adorno megállapításával szemben, miszerint a holokausztot semmilyen formában nem lenne szabad esztétizálni, Hartman leszögezi, hogy „a művészet bizonyos értelemben olyan elvalótlánító hatást fejt ki, amely nem elidegenítő, és nem tesz érzéketlenné sem. Legjobb esetben létrehozza a bölcsességek tárházát az érzelmeik és az empátia számára. Könnyeink, akár csak Aeneas, mikor meglátja Trója lerombolásának történetét Karthágó falaira rajzolva, az elfogadás könnyei, nem pedig a múlt felidézése táplálja őket.” Hartman, *The Longest Shadow*, 157.

és legelső [kívánalom], hogy [a jellem] derék legyen”, mivel „látványosság nélkül is úgy kell megalkotni a történetet, hogy a hallgatót maguk az események is megrendítsék és szájalomra indítsák, mint Oidipusz története”. Ugyanakkor itt nem csak az azonosulás tényéről, hanem komplexitásáról is szó van, amely a trauma tapasztalatát mint tragédiát az erkölcsi felelősség feltételezése szempontjából központi jelentőségűvé teszi, mivel nem csak az áldozatokkal, hanem a tettesekkel is hajlamosak vagyunk azonosulni. E kulturális jelenség a projekció és az áthárítás helyett inkább az internalizációt és az elfogadást segíti elő.¹¹¹

Az örök visszatérés mint traumadráma. A holokauszt tragikus narratívájában a legfontosabb esemény „traumadrámává” vált, amely a „közönség” szemei előtt időről időre megelevenedik. Paradox módon ez volt az egyetlen biztosíték arra, hogy hasonló „soha többé” ne történhessen meg. A traumadrámához való kényszeres visszatérés a holokauszt történetét mitikus státusszal ruházta fel, aminek köszönhetően számunkra a szent gonosz archetipusává vált. Amennyiben a holokauszt tragédiája domináns mítoszként jelent meg, a modernitás morális önmeghatározását és önbecsülését ásta alá – azon önbizalmát, hogy a „modernitás fejlődése” továbbra is érezteti hatását. Mivel a holokauszt traumadrámájának felidézése, a szüntelen azonosulás az áldozatok szenvedésével és tehetetlenségével bizonyos értelemben ezt a bízakodás lehetőségét megkérdőjelező eseményt táplálja. Mindez annak belátását jelenti, hogy *ismét megtörténhet.*

Ily módon a holokauszt tragikus értelmezése nagy mértékben elősegítette a posztmodern korra jellemző relativizmus és a nyugtalanság kibontakozását. Mivel a náci által elkövetett tömeggyilkosságok progresszív narratívájának helyét a tragikus narratíva vette át, a jót a rossztól megkülönböztető morális alapelvek korántsem bizonyultak már olyannyira megrendíthetetlenek, mint ahogyan a modernitás magabiztos önmeghatározását hallgatva gondolhatnánk. A progresszív narratíva fénytörésében a náci bűnök „középkori barbársággként” jelentek meg, s így szembekerültek a modernitás állítólagos civilizációs alapértékeivel. A tragikusabb perspektíva megjelenésével párhuzamosan a barbárság a modernitás szerves részévé vált.¹¹²

111 E pszichológiai terminusok értelmében a progresszív narratíva az embereket inkább a projekció és a bűnbakképzés irányába tereli. Ezek ugyanis olyan védekező mechanizmusok, amelyek a cselekvő számára lehetővé teszik, hogy az elkövetett bűnért magát ne kelljen felelősnek éreznie. Ez a distinkció ugyancsak rámutat a tragédia és a melodráma különbségére, amelyekben egyébiránt sok közös vonás van. Azáltal, hogy a világot feketére és fehérre osztja fel, és garantálja a jó győzelmét, a melodráma a progresszív narratívákhoz hasonlóan lehetővé teszi a projekciót és a bűnbakképzést; sőt, gyakran melodramatikus narratívák állnak a progresszív narratívák hátterében. Azzal kapcsolatban, hogy a melodramatikus narratívák a 19. században hogyan kapcsolódtak össze az erkölcsi győzelem valós és kitalált történeteivel, lásd Peter Brooks, *The Melodramatic Imagination* (New Haven: Yale University Press, 1995). A gyakorlatban azonban azt látjuk, hogy a holokauszt-trauma dramatizálásai, a modern és posztmodern társadalmak egyéb tragédiáinak dramatizálásához hasonlóan, a melodramatikus narratívával gyakran átfedésbe kerülnek.

112 A lengyel Tájékoztatásügyi Minisztérium (*Polish Ministry of Information*), a független újságírók és a

A modernitás megőrzése és tökéletesítése helyett, ahogyan a világháború utáni progresszív narratíva javasolta, az igazságosabb és békés társadalom felé vezető út, úgy tűnt, immáron a posztmodernitás irányába mutat.¹¹³

Ugyanakkor helytelen lenne azt gondolni, hogy pusztán azért, mert a holokauszt tragikus narratívája – a sajnálat és az érzelmi katarzisz kiváltásának céljával egyetemben – egy traumadráma köré épül, ez a gyászos narratíva és szimbólum a morális dimenziótól és a jótól elszakadt volna.¹¹⁴ Jóllehet tagadhatatlan, hogy a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságok dramatizált formát öltöttek, jelentőségük alig-alig vált esztétizálttá – vagyis egyfajta mindentől eloldottan lebegő amorális szimbólummá, amelynek nem annyira a nevelés, mint inkább a

földalatti mozgalmak már az 1940-es évek elején tömegsírokba hányt és kocsikra felpakolt holttestekről adtak közre fényképeket. Az egyik ilyen fényképen, amely az *Illustrated London News* 1941. márciusi számában jelent meg, „Ahol a németek az urak: haláltánc a lengyelek tömeges lemészárlása előtt” cím alatt, áldozatok voltak láthatók, akik saját sírjukat ásták vagy farkasszemet néztek a kivégzőosztaggal. Az újság felhívta olvasói figyelmét, hogy „a képek hátterében a középkort idéző hidegvérű gyilkosság áll.” (Idézi Zelizer, *Remembering to Forget*, 43.)

113 Zygmunt Bauman *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989) című provokatív könyvének ez a radikálisan új és kíméletlen témája. Míg maga Bauman az univerzalizálás bármiféle célját elveti, egy efféle perspektíva erkölcsi üzenete azért világosnak tűnik. Meggyőződésem, hogy az igazságosság elvont normatív elméleteivel kapcsolatos bizalmatlansága, ahogyan például Bauman *Postmodern Ethics* (Cambridge: Blackwell, 1993) című könyvében is megjelenik, a holokausztra, de természetesen ezzel egy időben a sztálinizmusra és a nyugati kapitalizmus bizonyos vonásaira adott válaszként is értelmezhető. Némely figyelemreméltó posztmodern megközelítéssel szemben a Bauman által képviselt erkölcsiség legáltalább annyira szembe helyezkedik a kommunizmusmal, mint a modernista irányzatokkal; Bauman felfogását a modernitással kapcsolatos kritikai beállítódás jellemzi, amelyben a holokauszt központi helyet foglal el. Bauman felesége, Janina maga is holokauszt-túlélő és egy megrendítő holokausztmű, a *Winter in the Morning* (London: Virago, 1986) című memoár szerzője. A *Modernity and the Holocaust* ajánlása a következőképpen hangzik: „Janinának és a többieknek, akik életben maradtak, hogy elmondhassák az igazat.”

114 Ld. Martha Nussbaum, „Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity,” in *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. Amelie Oksenberg Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1992). „Gyászos”: ezzel a jelzővel illette Salo Baron a zsidó történelem általa kidolgozott történeti perspektíváját. A zsidó történelem legfontosabb korai tudományos képviselőjeként az Egyesült Államokban Baron volt a Harvard Zsidó Történelmi Tanszék első tanszékvezetője. Baront meglehetősen foglalkoztatta az a jelenség, amelyet akkoriban a zsidó asszimilációs folyamat 19. század végi visszajára fordulásaként lehetett értelmezni. A modern antiszemitizmus erősödésére válaszul azt az álláspontot kezdte el képviselni, hogy a zsidók és nem zsidók viszonyában a középkor – a zsidóság felvilágosodás kori és 19. századi „emancipálódását” megelőző hosszú időszak – tulajdonképpen kulturális, politikai, gazdasági és demográfiai szempontból is kedvezőbb lehetett a zsidók számára, mint az emancipációt követő időszak. A háború utáni zsidó történetírás nem csak az Egyesült Államokban, de Izraelben is gyakran bírálta Baron megközelítését, de amint a holokauszt progresszív narratívája átadta helyét a tragikus értelmezési keretnek, „gyászos” szemléletmódja, ha nem is vált széles körben elfogadottá, de a felvilágosodás modern történelemre gyakorolt hatásának átértelmezésére tett kísérletként immáron pozitívabb megítélés alá esett. Ezzel kapcsolatban lásd Robert Liberles, *Salo Wittmayer Baron: Architect of Jewish History* (New York: New York University Press, 1995). Azzal az ellentmondásos folyamattal kapcsolatban, amellyel a zsidóknak Európában és Amerikában a polgári rétegekbe történő betagozódása leírható, lásd Jeffrey C. Alexander, *The Civil Sphere* (New York: Oxford University Press 2006), 459-548.



szórakoztatás lenne a feladata.¹¹⁵ A holokauszt eseményeinek dramatizálása korántsem volt öncélú, hanem – Martha Nussbaum terminusával élve – „a sajnálat társadalmi hasznát” volt hivatott biztosítani.¹¹⁶ A holokauszt átnevezésének, dramatizálásának, tárgyiasításának és ritualizálásának projektje a (poszt)modern (nyugati) világ erkölcsi megújítását tette lehetővé. A holokauszt történetének (többszöri) elmesélése nem csak érzelmi szükségleteket elégített ki, de morális célokat is szolgált. Az érintettek, a történet és a sajnálatos végkimenetel olyan egyetemes érvényű drámává vált, amely immáron jóval kevésbé kötődött egy adott nemzethez vagy korszakhoz. A dráma egyetemes szintre emelése érzékenyebbé tette az embereket a társadalomban rejlő gonoszra. Bármely tragédiához hasonlóan az a traumadráma üzenete, hogy a gonosz mindannyiunkban, minden társadalomban ott lakozik. Ha a tettesek és az áldozatok is mi magunk vagyunk, akkor nem beszélhetünk olyan nézőközönségről, amely magát a kollektív szenvedésen kívül tudná helyezni, a szenvedés áldozataitól vagy előidézőitől el tudná magát határolni.

A zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságokkal való pszichológiai azonosulás és morális megfontolásainak kiáradása az érintettek körén kívülre a politikai és erkölcsi felelősség korában nem látott mértékű egyetemessé válását eredményezte. A szent gonosz szimbolikájának létrehozása azt jelenti, hogy az emberi képzelőerő oly mértékben kitágult, hogy az emberiség történelmében először képes azt a fajta népiertást azonosítani, megérteni és elítélni, amelynek még ma is nemzeti, etnikai és ideológiai csoportok a kezdeményezői és elszenvedői.¹¹⁷ Ez lehetővé tette annak megértését, hogy a szörnyű előítéletek, amelyek a tömeggyilkosságok hátterében állnak, nem egy korábbi, „primitívebb” korból vagy egy távoli, „idegen” helyről származnak, illetve olyan népeknek a sajátjai, amelyek a mieinktől eltérő értékeket vallanak a magukénak. A tragikus narratíva nem azt az üzenetet hordozza magában, hogy a fejlődés nem lehetséges, hanem megvan az az üdvös hatása, hogy nyilvánvalóvá tette, a fejlődést

115 Pontosán ezt kritizálta néhány értelmiségi azóta, hogy a holokauszt témája a populáris kultúra részévé vált, egészen az *Anne Frank naplójától* kezdve Spielberg későbbi műveig. Ahogyan azonban később majd kifejtem, nem önmagában a dramatizálás, hanem a drámai megjelenítés jellege a kérdés. Ha a tragikus vagy melodramatikus megközelítés helyét a komikus értelmezési keret veszi át, akkor a holokauszt tanulságai valóban hétköznapiakká válnak.

116 Majd hozzáteszi, hogy „a sajnálatra való apellálás... egyben apellálás társaink érzéseire”.

117 A tragédia... élénk tárja mindazt, amivel kapcsolatban sajnálatot és félelmet érezhetünk. A tragédia, mondhatjuk, felkészít minket arra vagy hozzászoktat minket ahhoz, hogy sajnálatot vagy félelmet érezzünk olyan eseményekkel kapcsolatban, amelyek ezen érzéseinkre méltók. Mivel érzéseink a megfelelő körülmények között lépnek működésbe, ugyancsak formálódnak, finomodnak, tisztulnak... Mivel az erényesség részben azt jelenti, hogy az ember bizonyos körülményekre érzelmileg megfelelően reagál, a tragédia egyfajta erkölcsi nevelési folyamat részeként is értelmezhető. Jonathan Lear, „Katharsis,” in *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. Amelie Oksenberg Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1992), 318.

Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a „képesség” ezen erkölcsi ítélet meghozatalára nem egyenlő az erkölcsi ítéletalkotás tényleges gyakorlásával. Az a kulturális változás, amelyről itt beszélek, a képességet érinti, amely jóllehet egyértelműen a cselekvés előfeltétele, azt önmagában mégsem határozza meg.



nehezebb megvalósítani, mint ahogyan azt a modernitás képviselői gondolták. A fejlődést az teszi lehetővé, ha az erkölcsiség konkrét helytől és időtől elszakadva egyetemessé válik.¹¹⁸

Az új társadalmi folyamatok

A nyugati világban a legtöbben készséggel elismernék, hogy a holokauszt az emberiség történelmének egyik tragikus és pusztító eseménye volt. Kétségtelenül az volt, és még ma is az. Ugyanakkor mindabból, amit az előbb elmondtam, az következik, hogy a holokauszt morális státusának e percepciója nem magának az eseménynek a magától értetődő visszatükröződése. A zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságokat – először tragédiaként – színrre kellett vinni. A legbefolyásosabb és legkézzszólóbb holokauszt-túlélők és holokauszt-kutatók közül sokan intellektuális és morális szempontból határozottan elutasították ezt a perspektívát, szerintük ugyanis nem lenne szabad, hogy a fikciós ábrázolás a történeti valóság megítélését befolyásolja. 1978-ban Elie Wiesel bírálta az NBC-t, mert az képernyőre vitte a *Holokauszt* című minisorozatot, és elégedetlenségének adott hangot, mivel szerinte a sorozat „egy ontológiai eseményt szappanoperává változtat”, és az egész pusztán „látszatkeltés”. Mivel „a holokauszt kiemelkedik a történelemből”, mondja Wiesel, „nem csak hogy megmagyarázhatatlan, de vizuális ábrázolása sem lehetséges.”¹¹⁹ A *Schindler listája* című filmmel kapcsolatban Claude Lanzman hasonló álláspontra helyezkedett. Írásában amellet érvelt, hogy a holokauszt „teljesen egyedi, mivel tűzgyűrű veszi körül”, és ebben az értelemben „a fikció átlép egy határt”, „vannak ugyanis olyan dolgok, amiket nem lehet és egyáltalán nem is lenne szabad ábrázolni.”¹²⁰

118 Az egyetemes szint felé történő elmozdulás fogalma természetesen nem összehátható a posztmodern társadalomelmélettel vagy filozófiával, de itt nem is az a cél, hogy ennek ellenkezőjéről az olvasót meggyőzzem. 119 Elie Wiesel, „Trivializing the Holocaust,” *The New York Times*, 16 April, 1978, 1.

120 Hartman, *The Longest Shadow*, 84. Az olvasó ne gondolja azt, hogy itt a náci által elkövetett embertelen tömeggyilkosságokat szeretném esztétizálni és erkölcsi kontextusuktól megfosztani. Mindössze az a célom, hogy e borzalmas eseményekkel kapcsolatos mai értelmezésünk magától értetődőségét megkérdőjelezzem, vagyis szociologizáljam. Szörnyűségük ellenére ugyanis sokféleképpen lehet őket értelmezni, mivel értelmezésüket nem határozta meg teljes mértékben a jellegük. Ahogyan Braun Róbert felveti: „A történeti narratívák nem szükségképpen tragédiaként jelenítik meg a múlt eseményeit, és az értelmezés e formája nem az egyetlen narratív megoldás a tragikus események elbeszélésére.” („The Holocaust and Problems of Historical Representation,” *History and Theory* 33 [1994], 182.)

Inkább egyrészt arra az egyszerre nyilvánvaló és különös hasonlóságra szeretném ráirányítani a figyelmet, amely a tragédia mint műfaj – aminek érzelmi, morális és esztétikai minőségét Arisztotelész óta tanulmányozzuk –, illetve aközött figyelhető meg, hogy nekünk magunknak és másoknak hogyan sikerült értelmezni azt, hogy „mi volt valójában” a holokauszt. A kultúra szociológiája ugyanazt a „zárójelbe tételt” alkalmazza, mint Husserl az általa tudományos módszerként felfogott fenomenológia esetében: annak érdekében, hogy fellelhessük a cselekvő intencionalitásában azokat az alkotóelemeket, amelyek a valóságosság érzését kialakítják, a megfigyelt tárgyak ontológiai valóságát átmenetileg fel kell függesztenünk. Hogy „mi volt valójában a holokauszt”, az a jelen szociológiai vizsgálódásnak nem képezi tárgyát. Itt csak azokat a társadalmi folyamatokat vizsgálom, amelyek lehetővé tették, hogy a ma holokausztként megnevezett eseményeket az emberek különböző időkből különbözőképpen lássák. Ezzel szemben az egyszerű cselekvő esetében a holokauszt valóságát objektívnek és megkérdőjelezhetetlennek kell tekinteni. Az erkölcsi felelősség és



Az én megközelítem ettől nagy mértékben eltér. Eddig a kultúra struktúrájának belső mintázatát rekonstruáltam, amely az újfajta, tragikus dramatisztizálást lehetővé tette. Most a figyelmet azokra a történetileg specifikus – szimbolikus és strukturális – társadalmi folyamatokra szeretném ráirányítani, amelyek ezt az új mintázatot vonzóvá és adott esetben kényszerítővé tették. Jóllehet mondandóm elsősorban az Egyesült Államokra vonatkozik, úgy hiszem, ezen elemzés érvényes részben a többi nyugati társadalomra is, amelyek a második világháborút követően a liberális demokrácia létrehozására törekedtek.¹²¹

Korábban már rámutattam arra, hogy az antiszemitizmus elleni küzdelem központi szerepet játszott abban, hogy a progresszív narratíva mi módon kártalanította azokat, akik a gonoszot megtestesítő náciizmus elleni harcban életüket veszítették. Természetesen nem az antiszemitizmus elleni küzdelem jelentette a kárpótlás egyetlen útját; Amerikára és győztes szövetségeseire várt egy új világ kialakításának feladata. Ebben az antiszemitizmus elleni küzdelem kiemelt szerepet kapott. A náciizmus abszolút gonoszként történő elgondolása nem csak abból rápálkázott, hogy a náciizmus a társadalom felett elnyomást gyakorolt, hanem abból a törekvéséből is, hogy az előítéletesség és az ősi származás elvére hivatkozva ezt az erőszakot legitimálni próbálta. Mivel messze a zsidók voltak a fő célpontok közül a leginkább

morális cselekvés csak ennek talaján képzelhető el és intézményesíthető.

A történet- és irodalomtudományban az elmúlt két évtized folyamán élénk vita bontakozott ki az általam alkalmazott kulturális módszerek használhatóságát illetően. A holokauszt erkölcsi tanulságaival foglalkozó tudósok – például Saul Friedländer – a Hayden White-féle narratívakutatók által alkalmazott dekonstrukciós módszert hevesen kritizálták azzal, hogy elmossa a „reprezentáció” (fikció) és „valóság” (tény) közötti éles határvonalat. Friedländer volt a szervezője annak a viharosra sikerült tudományos konferenciának, amelynek anyagából a *Probing the Limits of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1992) című tanulmánygyűjtemény megszületett. A konferencián és a könyvben is azt, ahogyan a kultúratörténet kutatói megkérdőjelezték a valóságot, az olasz fasiszták és a későbbi úgynevezett revizionisták arra irányuló politikailag motivált törekvéseivel állítja párhuzamba, hogy a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságok létét kétségbe vonják. Noha a Friedländer által meghatározott bírálat messzemenően nem tudok azonosulni, nem kétséges, hogy ezen álláspontot a dekonstrukció kritikai törekvések azon esztétizáló és leleplező tevékenysége inspirálta, amelynek Nietzsche óta nem egyszerűen az volt a törekvése, hogy a racionalista tradíció hagyományos politikai és erkölcsi kritizmusát módosítsa, hanem hogy annak helyét átvegye. Ezzel szemben én itt azt próbálom meg bizonyítani, hogy valójában az esztétizáló és a kritikai megközelítés ötvözésére lenne szükség.

121 Természetesen minden ország esete más és más, így a Franciaországban, az Egyesült Királyságban, Olaszországban, Hollandiában és a skandináv országokban (lásd Ron Eyerman, *The Assassination of Theo van Gogh: From Social Drama to Cultural Trauma* [Durham, NC: Duke University Press, 2008]) történetek elbeszélése jelentős mértékben eltérhet az itteni elemzéstől. Mindazonáltal, ahogyan Dan Diner megjegyezte, mivel „a holokauszt a politikai és történelmi diskurzusokban egyre inkább egyfajta erkölcsi ikonná vált, a katasztrófa eltérő örökségek formájában [és] még a kollektív... identitások területén is számos európai kultúrában érezteti hatását.” Diner, *Beyond the Conceivable*, 218. A nem nyugat-európai országoknak – még a demokratikus berendezkedésűeknek is – egészen másféle traumákkal kell megbirkózniuk, ahogyan arra a bevezetőben már utaltam. Lásd Jeffrey C. Alexander and Rui Gao, „Remembrance of Things Past: Cultural Trauma. The ‘Nanjing Massacre’ and Chinese Identity,” in *Tradition and Modernity: Comparative Perspective*, eds. Y. Shaoang et al. (Beijing: Peking University Press, 2007).

láthatók, a szimbolikus logika azt diktálta, hogy a náciellenesség egyben az antiszemitizmus elutasítását is jelentse.¹²²

122 Tulajdonképpen, úgy vélem, hogy a zsidóknak a progresszív narratívában játszott központi szerepével magyarázható, hogy olyan kevés figyelem irányul a náci más csoportokkal (például a lengyelekkel, a homoszexuálisokkal, a romákkal és a fogyatékkal élőkkel) szembeni tetteire. E sérelmeket szenvedett társadalmi csoportok egyes frusztrált képviselői – olykor racionális, máskor antiszemita megfontolásból – a figyelem e hiányát a zsidók gazdasági és politikai hatalmával hozták összefüggésbe az Egyesült Államokban. Jelen tanulmány ezzel szemben amellett foglal állást, hogy ennek a szelektív figyelemnek a közvetlen és valódi oka kulturális jellegű. Természetesen geopolitikai és gazdasági erők is ezt a kulturális magyarázatot hirdetik, azonban ezen erők megfontolásai inkább az Egyesült Államok hatalmi helyzetére összpontosítanak a háború utáni világrendszeren belül, semmint konkrétan a zsidók helyzetére az Egyesült Államokban. Ahogyan arra rámutattam, nem az amerikai zsidók tényleges befolyása, hanem a „zsidóknak” a progresszív amerikai narratívában tulajdonított központi jelentőség eredményezte azt, hogy a náci bűneinek meghatározásakor az antiszemitizmus került előtérbe. Sőt, ami a későbbi fejleményeket illeti, éppen a zsidókkal kapcsolatos felfogás megváltozása eredményezte a rájuk vonatkozó politikai és gazdasági korlátok felszámolását, aminek köszönhetően lehetővé vált számukra, hogy a főbb amerikai intézményekben befolyáshoz jussanak. Ahogyan arra itt rámutatok, ezenfelül az is igaz, hogy Amerika hatalmának csökkenésével párhuzamosan a zsidókra mint a holokauszt kizárólagos áldozataira irányuló figyelem is csökkent. Ez, amint arra később még kifogok térni, arra utal, hogy a manapság mindenhol megjelenő holokauszt-szimbólum szorosabban összefügg „az áldozatok körének kibővülésével”, mint a zsidók szenvedésének kizárólagosságával.

A holokauszt történetének magyarázatában és leírásában a „zsidó befolyásnak” kitüntetett szerepet tulajdonító legjelentősebb tudományos mű Peter Novick *The Holocaust in American Life* című könyve. Ha klasszikus szociológiaelméleti kategóriákban szeretnénk a művet megragadni, akkor azt mondhatjuk, hogy Novick magyarázata talán a weberi státuszcsoporthoz sajátos alkalmazásának tekinthető, a késői Durkheim kultúra-alapú megközelítésével szemben, amelyet itt magam is képviselek. Novick úgy véli, hogy a holokauszt azért történt, mert a modern történelemben központi jelentőségre, mert Amerikában fontossá vált, Amerikában pedig azért vált fontossá, mert az amerikai zsidó közösség számára fontos volt; a zsidók számára pedig azért volt fontos, mert a mindenféle tömegmédiában befolyásos helyzetben lévő zsidó szervezetek törekvései számára ez alapvető érdek volt. (Novick, *The Holocaust in American Life*, 207) A zsidó szervezetek azért kezdték el a holokauszt jelentőségét hangsúlyozni, mert „megszerették volna erősíteni a zsidó identitást, különösen az asszimiláns és vegyes házasságokban élő fiatalabb nemzedékekben” (Ibid., 186.) – valamint Novick szerint szerették volna fenntartani a zsidók „áldozati státuszát” az 1980-as évek identitáspolitikai játszmáiban – a zsidóknak az volt a céljuk, hogy az „áldozatok olimpiáján” mindig első helyezést érjenek el. (Ibid., 185.) Jóllehet elismeri, hogy „a spontán és a tudatos elemeket lehetetlen egymástól elkülöníteni” (Ibid., 152.), mégis a zsidó szervezetek „stratégiai számításairól” (Ibid) beszél, amelyek állítólag arra készítették őket, hogy „a piac törvényeivel” összhangban a holokauszt fontosságát hangsúlyozzák. (Ibid., 187.)

Az én megközelítem alapvetően eltér Novick szemléletétől. Míg Novick a holokauszt partikulárisra tételez, én pedig azt a zsidó identitáspolitika foglyul ejtette volna –, én annak univerzálisvá válását hangsúlyozom. Novick nemzeti keretekről beszél, ezzel szemben én nemzetközi hatást említek. Novick a „holokauszt” metaforikus kiterjeszhetőségét illetően szkeptikusnak ad hangot, ezzel szemben én azt hangsúlyozom, hogy különböző dolgok metaforikus összekapcsolása elsődleges jelentőségű az erkölcsi alapú felelősségvállalás társadalmi folyamatában. Társadalomelméleti megközelítésben fogalmazva: nem azt akarom kétségbe vonni, hogy a státuszcsoporthoz jelentős szerepet játszanak. Ahogyan azonban arra vallásszociológiájában maga Weber rámutatott, az efféle csoportok nem maguk hozzák létre érdekeiket, hanem azoknak csak mintegy hordozói. A nagy kulturális áramlatok mindig partikuláris anyagi és eszmei érdekek formájában jelennek meg – ez utóbbiakban öltönek testet és ez utóbbiak juttatják őket kifejezésre. Másféleképpen megfogalmazva: még az eszmei érdekeket is csoportok – jelen esetben inkább státuszcsoporthoz, mint osztályok – képviselik. Azonban ahogyan Weber is hangsúlyozta, csak olyan eszmei és anyagi érdekeket lehet követni, amelyeknek tágabb kulturális eszmék már megágyaztak. Arról, hogy ezek az elemek hogyan





Ahogy arra korábban már utaltam, az antiszemitizmus-ellenesség e retorikája és stratégiája nem követeli meg a nem zsidó amerikai polgároktól, hogy a zsidókkal magukat pozitív módon azonosítsák, ahogyan a holokauszt által a világháborút követő időszak progresszív narratívája sem a kimerült és elhanyagolt állapotban lévő túlélőkkel való azonosulásra épült. A holokauszt tragikus narratívába ágyazása ugyanakkor éppen ezen az azonosuláson alapult. Az azonosulás

kapcsolódta össze a holokausztkonstrukcióban, Edward T. Linenthal *Preserving Memory: The Struggle to Create the Holocaust Museum* (New York: Vikin, 1995) című könyvében sokkal pontosabban beszámol. Linenthal alaposan és szemléletesen feltárta, hogy a washingtoni holokausztmúzeum létrehozásának tizenöt éve során a státuszcsoporthoz érkezők milyen szerepet játszottak. Ezzel párhuzamosan rámutat arra, hogy a különböző felekre milyen nagy mértékben hatott a holokauszt szimbólumvá válásának tágabb kulturális kontextusa. Carter elnök például egy hasonló múzeum felállítását eredetileg politikai célból javasolta – az volt ezzel a célja, hogy a demokrata szavazóknak tekintett zsidóságot „megpuhítsa”, mivel a közel-keleti diplomáciai konfliktusban a korábbiaknál jóval nagyobb engedelményeket tett a palesztinoknak (17-28). Mégis, mikor Stuart Eizenstat, Carter egyik tanácsadója ezt 1978 áprilisában először javasolta írásban az elnöknek, akkor a nem sokkal korábban az NBC-n sugárzott *Holokauszt* című sorozat népszerűségére hivatkozott. Ebben a tágabb kontextusban – amelyben tehát a holokauszt már egyetemes szintre emelkedett – Eizenstat ugyancsak felhívta az elnök figyelmét arra, hogy más amerikai városok és országok elkezdtek konkurens holokauszt-emlékműveket felállítani. Sőt, olykor még maga Linenthal is szem elől téveszti a tágabb kontextust. A nem zsidó áldozatok megjelenítése kapcsán kibontakozó heves viták leírásakor például, „a holokauszttal kapcsolatos emlékezetet maguknak kisajátítani akaró zsidókról” (Ibid., 39.) beszél; ez a provokatív megfogalmazás ugyanazt a leegyszerűsítő, státuszcsoporthoz alapú értelmezést ösztönzi, amely Novickra jellemző volt. Ahogy arra ebben az írásomban rámutattam, a holokauszt mint az emberi szenvedés egyetemes szimbóluma alapvetően elválaszthatatlan a zsidóktól, mivel maga a szimbólum a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságokkal összefüggésben jött létre. Vagyis nem kisajátításról, hanem narratív konstrukcióról és intenzív átélésről van szó, amely már jóval azelőtt kibontakozott, hogy a téma múzeumi bemutatása körüli harcok kialakultak volna. A náci által elkövetett tömeggyilkosság korábbi, progresszív narratívájának hatására a nem zsidó amerikai polgárok a zsidók számára kitüntetett helyet biztosítottak, a zsidókkal kapcsolatos attitűdjeik és társas viszonyaik pedig nagy mértékben megváltoztak. A Linenthal által leírt konfliktusok jóval azután alakultak ki, hogy a zsidók e központi szerepükre szert tettek. A konfliktusoknak az volt a lényegük, hogy hogyan kell viszonyulni egy már megszilárdult szimbólumhoz, amely átkerült a tragikus narratívába. A gonosszal átitatott és jelentésében univerzalizált holokausztot egyetlen társadalmi csoport vagy nemzet sem lehet képes kisajátítani. A holokausztmúzeum felállítása éppen azért élvezett konszenzust, mert a gonosz szimbóluma már olyan nagy mértékben általános érvényűvé vált, hogy más, nem zsidó csoportok is képesek lehettek és voltak saját megaláztatásaikat ezzel összefüggésben átfogalmazni oly módon, hogy az saját ügyeik igazságosságát erősítse. A metonímiával, analógiával és a törvényesség kérdésével kapcsolatos észrevételeimet lásd később.

Norman G. Finkelstein *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (London: Verso, 2000) című könyve még Novick megközelítésénél is tendenciózusabb és negatívabb formában találja a holokauszt központi jelentőségét, s mint ilyen egy hosszú és provokatív lábjegyzetnek tekinthető Novick tudományosabb könyvéhez. Finkelstein nem különösebben foglalkozik a motivációk körüli bizonytalanságokkal, egyszerűen csak kijelenti, hogy a zsidók az 1960-as évektől kezdve azért állították a holokausztot a középpontba, hogy „ezzel a csellel a zsidókkal szemben megfogalmazott bármiféle bírálat legitimitását aláássák”. (Ibid., 37.) A holokauszt mint a gonosz metaforájának kikristályosodása Finkelsteinből csak gúnyos és ideológiai kritikai jellegű megjegyzéseket vált ki: „A náci által elkövetett holokauszt abnormalitása nem magából az eseményből adódik, hanem abból a haszonleső iparból táplálkozik, amely köré felépült... A »holokauszt« a náci holokauszt ideológikus megjelenési formája. Az ideológiákhoz hasonlóan ennek is van valami köze a valósághoz, még ha csekély is... Központi dogmái jelentős politikai és osztályérdekeket szolgálnak. A holokauszt kétségkívül nélkülözhetetlen ideológiai fegyverré vált.” (Ibid., 150-151)

sokáig váratott magára, háttérben pedig számos olyan tényező állt, amelyeknek semmi közük sem volt a közvélemény alakulásához vagy a kulturális változásokhoz.¹²³ Mindazonáltal efféle strukturális társadalmi tényezők mellett az is elősegítette, hogy az antiszemitizmus kulturális sajátosságát és szervezeti apparátusát a háborút követő „progresszív” időszak elején támadás érte, majd azokat fel is számolta, valamint hogy az amerikai történelemben először a zsidók a keresztény amerikaiak többsége szemében nemigen különböztek másoktól. Amint a tragikus narratíva kibontakozott, a holokauszt drámája sok európai és egyre több amerikai számára a huszadik század legismertebb és legfelkavaróbb traumájává vált. Ezek az érzélgőssé vált események, amelyeket egykor csak a zsidó áldozatok éltek meg traumaként, az egyetemesség szintjére emelkedtek. Ábrázolásuk már nem térben és időben meghatározott eseményekhez kötődött, hanem az emberi szenvedés emblematis és ikonikus traumájával kapcsolódott össze. A zsidók szörnyűséges traumája az egész emberiség traumájává vált.¹²⁴

Új társadalmi drámák előállítása

Vajon ez a trauma hogyan tudott szert tenni egy általánosabb, egyetemesebb státuszra? A társadalmi narratívákat nem a történelem láthatatlan keze alakítja. És nem is egy csapásra alakulnak ki. Az új traumadráma csak apránként bontakozott ki, és több forrásból táplálkozott. Egyik vagy másik történet, egyik vagy másik filmjelenet, könyvrészlet, tévéműsor, színdarab, a kínzás és a szenvedés ábrázolása fényképeken... Mindezen alkotóelemei annak, amit Meyer Levin 1945 áprilisában „a gonosz szívébe történő behatolásként” fogalmazott meg, többek között szerepet játszottak az újfajta érzékenység kialakulásában, amely a szenvedésre, a reménytelenségre és a tragédia elkerülhetetlenségére irányította rá a figyelmet, ezek pedig együtt és idővel a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságokat a nyugati történelem letragikusabb eseményévé változtatták. A következőkben nem az lesz a célom, hogy e szimbolikus rekonstrukciós folyamat valamiféle átfogó leírásával szolgáljak, pusztán ezen új út mérföldköveit szeretném jelezni és az út menti „táj” változásairól beszámolni.

A trauma személyessé tétele és áldozatai. A holokauszt tragikus narratívájának kialakításában és mediatizálásában az események néhány feldolgozása – könyvek, filmek, színdarabok, televízióműsorok – hihetetlenül fontos szerepet játszott. Jóllehet eredetileg az amerikai közönség számára készültek, végül az egész világon elérhetővé váltak, több tíz- vagy százmillió ember látta őket, a legkülön-

123 Higham (*Send These To See Me*) helyesen jegyzi meg, hogy számos olyan tényező, amely az amerikai zsidó népesség úgynevezett „modernizálódásában” szerepet játszott – urbanizáció, iskolázottsági szint emelkedése, professzionalizáció –, ugyancsak megkönnyítette a nem zsidók számára, hogy velük azonosulni tudjanak. Ugyanakkor ezek mellett más, sajátosabban kulturális jellegű folyamatok is fontos szerepet játszottak.

124 Egy 1990-es közvélemény-kutatás során, amikor amerikaiaknak jól ismert tragikus eseményekkel egy listát mutattak, egyértelmű többségük azt mondta, hogy a holokauszt volt „a legszörnyűbb tragédia a történelemben.” (kiemelés az eredetiben) Idézi Novick, *The Holocaust in American Life*, 232.



bőzőbb társadalmi rétegek képviselői beszéltek róluk szüntelen. Jelen kontextusban e drámákkal kapcsolatban a legfontosabb azt kiemelni, hogy jelentékeny hatásukat a trauma és az érintettek megszemélyesítése révén voltak képesek kifejtetni. A személyessé tétel ugyanis a traumadrámát közel hozta az emberekhez. Ahelyett, hogy az eseményeket globális történeti kontextusban ábrázolnák, vagy a karizmatikus vezetőkre, a tömegmozgalmakra, a szervezetekre, tömegekre és ideológiákra összpontosítanának, ezek a drámák az eseményeket kis csoportok, családok, barátok, szülők, gyerekek, testvérek perspektívájából jelenítetik meg. Ennek hatására a trauma áldozatai átlagemberekként, átlagos gyerekekként és szülőkként jelennek meg.

A megszemélyesítő műfaj egyik prototípusa Anne Frank híres naplója volt. A szerkesztett napló Hollandiában 1947-ben,¹²⁵ angol nyelven pedig 1952-ben jelent meg. 1955-ben Pulitzer-díjas színdarabot készítettek belőle, majd adtak elő a Broadwayen, 1959-ben pedig maga a történet széles körben elismert és legalább ennyire népszerű, de kétségkívül sokkal nagyobb közönséghatást kiváltó hollywoodi film alapjául szolgált. A kollektív reprezentáció gyökerei Európába nyúlnak vissza, ahol a fiatal holland lány a náci elöl bujkált, majd ez a reprezentáció amerikanizálódott, és végül a szenvedés és a transzcendencia egyetemes szimbólumává vált. Ezt az átalakulást leginkább az tette lehetővé, hogy Anne Frank naplóbejegyzései nem annyira a háború és a holokauszt számára külsődleges eseményeire helyezte a hangsúlyt – amelyektől egyébként is el volt zárva –, hanem belső pszichológiai nyugtalanságára és a vele együtt bezártságban élők közötti emberi viszonyokra fókuszált. A koncentrációs tábor a családból csak Anne apja, Otto Frank élte túl; ő felügyelte lánya naplójának kiadását és színre vitelét, és világosan látta, hogy a napló egyetemes szintre emelkedését éppen annak személyes fókuszusa tette lehetővé. Otto Frank a következőket írta Meyer Lenvinnek, az egyik kiszemelt drámaírónak, aki vele ellentétben a visszaemlékezés kimondottan zsidó jellegét hangsúlyozta: „Ami a zsidóság kérdését illeti, jól látja, hogy nem értek egyet Önnel [...] Mindig is úgy gondoltam, hogy Anne könyve nem háborús mű. A háború csak a kontextus. És nem is zsidó mű, jóllehet az események zsidó közegbe ágyazódnak [...] A nem zsidók sokkal többen olvassák és értik, mint a zsidók. Úgyhogy ne zsidó színdarabot írjon belőle.”¹²⁶

125 A naplót tragikus jellege és személyes hangvétele miatt, amely a háború utáni évekre jellemző „progresszív narratívába” beilleszthetetlen tette, jó ideig egyetlen kiadó sem akarta kiadni. A *Queriod* nevű amszterdami irodalmi kiadó például arra hivatkozva utasította el Het Achterhuis kéziratát, hogy „1947-ben világosan látszott, hogy a háború és minden, ami hozzá kötődik, érdektelen témának számított... Ahogyan a szörnyűségek véget értek, és a koromsötét éjszaka aggodalmi szertefoszlottak, az emberek nem vágytak vissza a sötétbe. Tekintetükkel végre az új nap hajnalát fürkészhettek.” Leendert Strenghold, „Review of Back to the Source,” *Holocaust and Genocide Studies* 3 (1988): 337.

126 Idézi Judith E. Doneson, „The American History of Anne Frank's Diary,” *Holocaust and Genocide Studies* 2 (1987): 152. A napló dramatizálásának Doneson által elvégzett hasznos történeti rekonstrukciója ugyancsak a személyes nézőpontot hangsúlyozza. Ugyanakkor sok más véleményhez hasonlóan ő is azt emeli ki, hogy ez a nézőpont inkább megnehezíti a holokauszt tragikus üzenetének átadását, mintsem segít azt általános szintre emelni. Doneson csatlakozik azokhoz, akik a holokauszt „amerikanizálódását” kritizálják; ezzel az értelmezéssel azonban az én megközelítem teljesen ellentétes.

Mikor a drámaírókat – Francis Goodrichet és Albert Hackettet – végül kiválasztották, Otto Frank hasonló megfontolásból bírálta kéziratuk első változatát. „Mivel több ezer recenziót és több száz személyes levelet olvastam a világ számos országából Anne könyvével kapcsolatban, tudom, hogy mi az benne, ami az emberekre hatást gyakorol. És a színdarabnak az a feladata, hogy a rájuk tett hatást a nézőközönséggel is érzékeltesse. Kiskamasz korukban a fiatalok előszeretettel azonosítják magukat Annéval, ahogy az anya és lánya közötti viszony is a világon mindenütt konfliktusokkal terhes. Ezek, valamint a Peterrel folytatott szerelmi viszony felkeltik a fiatalok érdeklődését, a leírtaiból pedig a szülők, a tanárok és a pszichológusok sokat megtudhatnak a fiatal generáció érzéseiről. Mikor a könyvről [Eleanor] Roosevelttel asszonnyal beszélgettem, arra bátorított, hogy hagyjam jóvá a darab és a film bemutatását, hiszen csak így szólíthatjuk meg a tömegeket, a könyv üzenetét csak így juttathatjuk el hozzájuk, amit ő Anne azon kívánságában vélt felfedezni, hogy az emberiség javára munkálkodjon, hogy valami olyat vigyen véghez, ami a halála után is fontos lesz, hogy vizsgálásának a háborútól és a diszkriminációtól hangot adjon.”¹²⁷ Az azonosulás és az általános erkölcsi szintre emelkedés arra sarkallta a drámaírókat, hogy a naplóban központi jelentőségű, de a könyv korábbi kiadásában az eredeti héber nyelven szereplő hanukai dalt angol nyelvre fordítsák. Ennek magyarázatát egy Otto Franknak címzett levélben fejtették ki. A korábbi verzióban szereplő héber eredetivel kapcsolatban azt írták, hogy „az a szereplőket eltávolította volna a nézőktől [...], mivel nagy részük nem zsidó. Arra törekedtünk, azon fáradoztunk, azért harcoltunk, hogy az előadást a nézők megértsék és azonosulni tudjanak vele [...], hogy vele eggyé váljanak [...], hogy azt érezzék: »az ég szerelmére, ez velem is megtörténhetett volna.«”¹²⁸

Frank végül beleegyezését adta, és hozzáfűzte, hogy „nekem is az volt a véleményem, hogy Anne üzenetét a lehető legtöbb emberhez el kell juttatni, még akkor is, ha néhányan ezt szentségtörésnek gondolhatják” vallási szempontból.¹²⁹ A drámaírók még évekkel a hihetetlenül sikeres színdarab és film bemutatása után is amellel érveltek, hogy a héber nyelv elhagyása a pszichológiai azonosulást és a szimbolikus általánosíthatóságot segítette elő. „Mindannyian azt reméltük és azért imádkoztunk – és mindannyian végtelenül hálásak vagyunk, hogy elértük –, hogy a közönség azonosulni tudjon a bujkálókkal. A nézők ugyanis nem különös, hanem magukhoz hasonló emberekként tekintenek rájuk, akik borzalmas helyzetbe kerültek. Velük együtt élük át a nélkülözést, a borzalmakat, a gyengédség és izgatottság pillanatait, a hihetetlenül bátor tetteket.”¹³⁰ Az 1960-as évek folyamán Anne Frank tragikus története előkészítette a terepet a pszichológiai azonosulás és a szimbólum általánossá válása számára. 1995-ben az Indiana University-n működő Zsidó Tanulmányok Intézetének igazgatója arról számolhatott be, hogy „[A]z Anne Frank naplója

127 Ibid., 153.

128 Ibid., 154.

129 Ibid.

130 Ibid., 155.



az amerikai iskolákban népszerű olvasmányának számít, de az amerikai fiatalok érdeklődését a színdarab és a film is felkeltette. Tanáraik arra bátorítják őket, hogy képzeljék magukat Anne Frank helyébe, és írjanak róla fogalmazást, esszét, verseket. Némely diákok egyenesen szentként tisztelik, és imádkoznak is hozzá. Kamaszkoruk első éveiben sok fiatal amerikai lány tekint sajátjaként Anne történetére, saját sorsukat valamiképpen az ő sorsával azonosítják.¹³¹

Az *Anne Frank naplója* által előidézett szimbolikus változás megteremtette a szükséges dramatikusan közegét és előkészítette a terepet a könyvek, tévéműsorok és filmek áradata számára, amelyek a következő évtizedekben a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságot a progresszív helyett a tragikus narratíva központi elemévé emelték. Az új narratíva intézményesülésével a náciizmus és a második világháború ábrázolásában az egykor központi történelmi szerepet játszott szereplők egyre kisebb hangsúlyt kaptak. 1953-ban a Billy Wilder rendezésében bemutatott nagysikerű *17-es fogolytábor* (*Stalag 17*) című film amerikai katonák gyötrelmes mindennapjait mutatja be egy német hadifogolytáborban. De zsidókról egyetlen szó sem esik.¹³² Az 1960-as évek elején egy igen népszerű esti vígjátéksorozat, a *Hogan hősei* (*Hogan's Heroes*) ugyancsak amerikai katonák sorsát követte nyomon egy náci hadifogolytáborban. Ugyanakkor zsidókról itt sem történik említés. A hadifogolytáborban a komikum forrását az amerikaiak és a tábor náci őreinek véletlen keveredéséből adódó bonyodalmak jelentik, az örök pedig gyakran bamba, de jó szándékú tökfilkókként jelennek meg. Az 1960-as évek végén azonban a nézőközönség már sem a vígjátékot, sem a romantikus történeteket nem találta alkalmasnak a korábban történetek leírására. S mivel ekkor már a történelem legfontosabb szereplőinek a koncentrációs táborokba zárt zsidókat tekintették, a dramatizálásokból őket sem lehetett kihagyni.¹³³

A nyugati populáris kultúrában az átmenetet a *Holokauszt* című családi dráma-sorozat szilárdította meg, amely 1978 áprilisában esténként nézők tömegét vonzotta a tévékészülékek elé. A négyrészes és kilenc és fél órás dráma, amelyet közel százmillió amerikai néző követett figyelemmel, a Harmadik Birodalom borzalmas és ismert korszakait tette személyesen átélhetővé; két kitalált család életének tíz évét követi nyomon: egy asszimilálódott zsidó családot állít kontrasztba egy magas rangú SS-tisztviselő családjával.

Hasonló nézettségi számokat ért el és még katartikusabb hatást váltott ki a film, amikor ezt az érzélgős drámasorozatot rekordszámú tévénéző láthatta Németországban.¹³⁴ A német filmkritikusokat, elemzőket és a közönség jelentős részét is megrázta az, amit a német elemzők „minden idők legvitatottabb tévésorozataként” és „az egész világot megrázó sorozatként” jellemeztek. A

131 Rosenfeld, „The Americanization of the Holocaust,” 37.

132 Shapiro, *A Time for Healing*, 4.

133 A különböző műfajok közötti konfliktusokra bizonyítékul szolgál Németországban az a heves vita, amely egy új német kábelszolgáltató azon döntése váltott ki, hogy a *Hogan hőseit* régi epizódjait műsorra tűzi.

134 Ezzel kapcsolatban lásd a kiterjedt társadalomtudományos vitát Zielinski könyvében, ahonnan ennek a vitának a leírása is származik.

sorozat németországi bemutatása alatt és után, amelyet egyébként a nézőközönség körütekintő érzékenyítése előzött meg, és amelyet nyilvános és zártkörű viták egészítettek ki, német társadalomtudósok közvélemény-kutatásokat végeztek és interjúkat készítettek annak érdekében, hogy a sorozat jelentős hatását dokumentálni tudják. Arra a következtetésre jutottak, hogy a közvéleményben végbement változások a bimbózó Hitler-nosztalgianak véget vetettek, és háttérbe szorították egyesek azon korábbi elvárását, hogy a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosság „kiegyensúlyozott módon” kerüljön bemutatásra. A filmsorozat hatására az olyan semlegesebb fogalmak, mint például a „végső megoldás” helyét a német nyilvános és akadémiai vitákban az angol *holokauszt* terminus vette át, a német Reichstag pedig megszüntette a náci azon cselekedeteinek elévülését, amelyeket immáron nem háborús bűnöknek, hanem az emberiség elleni bűncselekményeknek tekintettek. A traumadráma univerzalizáló hatása tehát tovább erősödött.¹³⁵

135 E kulcsfontosságú eseményt követően történt, hogy azok az értelmiségiek, akikről úgy tartották, hogy a nyilvános vita középpontjába a holokausztot állítják, bírálni kezdték a tényt, hogy a holokauszt eltömegesedett kollektív reprezentációvá vált. Elie Wiesel híres kijelentése szerint (melyet korábban már idéztünk) a holokauszt gonoszságának ontológiai jellege lehetetlenné tette a dramatizálást. Neheztelésének hangot adva, miszerint egy efféle dramatizáció elutaljonitana a holokausztot azoktól, akik szenvedtek miatta, Wiesel a sorozatot „az áldozatokra és a túlélőkre nézve sértőnek” tekinti. (Idézi Lance Morrow, „Television and the Holocaust,” *Time*, May 1, 1978.) A holokauszttal kapcsolatos tévé- és mozifilmek áradatában ezek a bírálatok csak erősödtek. A *One, by one, by one: facing the Holocaust* című könyvében Judith Miller például kemény kritikát fogalmazott meg a „holokausztipar” mediatisált tömegkultúrájával szemben, amely a holokausztot kisajátítja magána. A tömegmédiában nem az egyetemesség válság, hanem az „amerikanizálódás” révén a partikuláris tétel eszközét látta, feltehetően azért, mert ezek a tömegmédiával közvetített művek legnagyobb részben az Egyesült Államokban születtek: „Európa legborzalmasabb népi története amerikai giccsparádává változott”. Judith Miller, *One, by One, by One: Facing the Holocaust* (New York: Simon and Schuster, 2002) Eltekintve a reflexszerű amerikaellenességtől, amely a „holokausztiparral” kapcsolatos kritikákat az azóta eltelt időszakban meghatározta, egy efféle perspektívában ugyancsak megjelenik a populáris kultúra-ellenesség, vagyis a frankfurti iskolának a jelentésadással kapcsolatos „kulturáris” megközelítése, amely hermeneutikai botfülűségről tesz tanúbizonyságot. (Ez utóbbi határozott posztmodern bírálatát lásd John Docker, *Postmodernism and Popular Culture: A Cultural History* [Cambridge: Cambridge University Press, 1994]) Ezek a támadások kívül esnek a tömegkultúra interpretatív megközelítésének illetékességi körén. Az értelemszerű folyamatának elemzése helyett erkölcsi ítéletet mondanak: „A vulgarizáció a történelmi ingerkeltés egy új formája... Az amerikaihoz hasonló társadalmakban, ahol a közönség figyelmének hossza nem években vagy évtizedekben, hanem legfeljebb másodpercekben vagy percekben mérhető, ahol a belátás és az empátia helyét az érzélgőség foglalja el, a vulgarizálás komoly veszélyt jelent a méltóságos emlékezésre nézve.” (Miller, *One, by One, by One*, 232) Az efféle sajnálkozások lényegüket tekintve félreértik általánosságban a kulturális folyamatokat, konkrétan pedig a kulturális traumákat. (Lásd későbbi eszmefuttatásomat az „egyediség dilemmájáról”)

Jóllehet ezek a baloldali vádak jó szándékúak, jól játszik, hogy az áruvá választ bíráló megközelítésük jelentős részben átfedésben van a német konzervatívok konzervatív, olykor antiszemita nyelvezetével, amelynek akkor lehettünk tanúi, mikor a *Holokauszt* tévésorozat bemutatását próbálták meg Németországban megakadályozni. Franz Joseph Strauss, a jobboldali bajor kereszténydemokraták vezetője szerint a sorozat célja nem más, mint a gyors pénzszerzés. A sorozat bemutatását ellenző televíziós vezetők azzal érveltek, hogy itt egy olyan, kulturális áruval van szó, amely az áldozatok emlékeivel nem összeegyeztethető. Miután a sorozat mégis műsorra került, és igen népszerűvé vált, egy német újságíró ezt a népszerűséget a részek személyességével magyarázta: „Soha egyetlen film nem tette a zsidóknak a gázkamrákig megtett szenvedéssel



A tettesek körének kitágítása. A személyessé tétellel összefüggésben, amely szélesebb körben tette lehetővé az azonosulást a tragédia áldozataival, a holokauszt elkövetőivel kapcsolatban is új felfogás alakult ki, amely kiemelte őket történetileg specifikus egyediségükből, és egyetemes alakokká változtatta őket, akikkel egymástól igen eltérő csoportok tagjai tudtak, ha nem is együtt érezni, de legalább azonosulni. Ez a szemléletváltozás minden bizonnyal Adolf Eichmann 1961-es jeruzsálemi perével vette kezdetét. Ő a náci gyilkosok olyan személyes és egyedi képviselőjeként jelent meg, aki a történelmi múlt ködéből átlépett a jelenbe, akinek, miután kémregények vagy tudományos fantasztikus könyvekbe illő módon egy merész törvényen kívüli akció során izraeli biztonsági erők elfogták, szembe kellett néznie a tényekkel. A pert az amerikai sajtó folyamatosan figyelemmel kísérte. Ugyanezen év nyarán Gallup egy sor mélyinterjú készített a kaliforniai Oakland véletlenszerűen kiválasztott ötszáz lakójával, és azt találta, hogy e távoli eseménnyel kapcsolatban a mintában szereplők 84 százalékaival kapcsolatban megállapítható volt, hogy legalább minimálisan tájékozottak az ügyet illetően. Ez az adat annál is meglepőbb, mivel az amerikaiak általában közömbösek a külpolitika iránt.¹³⁶ A következő évben Eichmannról és a peréről legkevesebb hét könyv jelent meg.

A nürnbergi per óta ez volt az első jogi keretek között zajló szembesítés, és nem a történektől való eltávolodás, hanem pontosan felelevenítésük szándékával kerítették rá sort Izraelben. Ahogy Ben-Gurion izraeli miniszterelnök megfogalmazta, a per „a holokausztot követően már Izraelben született és nevelkedett generáció tagjai számára [...] lehetőséget biztosít arra, hogy a részleteit is megismerhessék ennek a tragédiának, amelyről oly keveset tudnak.”¹³⁷ A levonandó tanulságok bizonyos helyekhez és személyekhez, Németországhoz, a nácihoz, Izraelhez és a zsidókhoz köthetők – Ben-Gurion szavaival „a tragédia azon dimenzióihoz, amelyeket a mi népünk megtapasztalni volt kénytelen.”¹³⁸ (kiemelés tőlem). Mire az Eichmann-per lezárult, paradox módon a náciak éppen addigra váltak nagymértékben a gonosz megtestesítőivé, amely Hannah Arendt igencsak vitatott megállapítása által ragadható meg, miszerint a per „a gonosz banalitásának” létezését ragyogóan bizonyította. Jóllehet megalapozottságát zsidók és nem zsidók egyaránt hevesen vitatták, a náciak által elkövetett bűn efféle megközelítése jelentékeny hatást váltott ki. Eichmann helyett ugyanis a banális gonoszt bárki más megtestesíthetné. Arendt maga is mindig ennek hangsúlyozására törekedett. A náciak által elkövetett gyilkosságokra adott

teli útját ennyire elevénné... Csak a *Holokauszt* című sorozat miatt és óta tudja a nemzet nagy része, hogy mit is takart valójában „a zsidó kérdés végső megoldásának” gonosz és ostoba frázisa. Azért tudják, mert egy amerikai filmgyártó vette a bátorságot, hogy szakítson azzal a bénító dogmával..., amely szerint ez a tömeggyilkosság nem válhat művészi ábrázolás tárgyává.” Jeffrey Herf, „The ‘Holocaust’ Reception in West Germany,” in *Germans and Jews Since the Holocaust: The Changing Situation in West Germany*, eds. Anson Rabinbach and Jack Zipes (New York: Holmes and Meier, 1986), 214, 217.

136 Lipstadt, „America and the Memory of the Holocaust, 1950-1965,” 212, n. 54.

137 Braun, „The Holocaust and Problems of Historical Representation,” 183.

138 Lipstadt, „America and the Memory of the Holocaust, 1950-1965,” 213.

egyik legkorábbi reakciójában Arendt viszolygásának és megdöbbenésének adott hangot a náci végtelen embertelenségével kapcsolatban. Szemrehányást is tett neki ezért Karl Jaspers, egykori mentora és barátja, aki óva intett attól, hogy a náciakból „szörnyet” vagy „szuperment” faragjunk. Ha ezt tennénk, figyelmeztetett Jaspers, akkor ez a náciakat csak nietzsche-i téveszmékben erősítené meg, mindenki mást pedig felmentene a felelősség alól.¹³⁹ Arendt rendkívüli hatásának köszönhetően a trauma két táborának tagjai igencsak hasonlítani kezdtek mindenki másra.¹⁴⁰ A per és utóhatása tulajdonképpen elhalványította a különbséget a háború utáni demokratikus közösség és a gonosz náci között, vagyis ahelyett, hogy választóvonalat húzott volna közéjük, inkább összemosta őket. A közönség és a negatív hősök összekapcsolása a trauma tragikus dramaturgiáját táplálta. Ugyanezen időszakban a „tettesek” körének kiszélesítéséhez egyéb erők is hozzájárultak. A leglátványosabb szerepet Stanley Milgram vállalta magára kísérletével, amely révén igazolta, hogy átlagos, iskolázott felnőtt férfiak a hivatalos hatalmat képviselők parancsát „egyszerűen hajlamosak követni”, mégpedig egészen odáig, hogy ezzel akár ártatlan emberek életét is veszélybe sodorják. Ezek az eredmények az emberi természet jósgával és a demokratikus emberi társadalom lehetőségével kapcsolatban igen nyugtalanító kérdéseket vetnek fel. Milgram a *Time* magazin címlapjára is rákerült, a Milgram-kísérlet pedig az 1960-as évek közbeszédének részévé vált. A gonoszra való képességet, amelyről először a náciak tettek tanúbizonyságot, az Amerikai népesség esetében is általánosan elterjedtként tételezte, s szintén a tettesek körének szimbolikus újradefiniálása irányába hatott, amely folyamat Arendtnek az Eichmann-perrel kapcsolatos elemzése révén vette kezdetét. Milgram a kísérlet végén interjú készített a részt vevő önkéntesekkel, amelyben felfedte előttük a kísérlet valódi célját. Az egyik önkéntes erre így reagált: „Ahogyan a feleségem is mondta: »Nyugodtan lehetne Eichmann is a neved.«”¹⁴¹ A következő évtizedekben a kulturális élet területén a tettesek körének további nagyhatalmú és hasonló szellemű átértelmezési kísérleteivel találkozhattunk. 1992-ben jelent meg Christopher Browning történelmi etnográfiaja, az *Átlagemberek: a 101. tartalékos rendőri egység és a végső megoldás Lengyelországban* (*Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*), amely széles körben vitákat váltott ki. A könyv azoknak a német polgároknak a teljesen hétköznapi tetteire és motivációira helyezte a hangsúlyt, akik sem hivatásos katonák, sem pedig ideológiai

139 Ezzel kapcsolatban lásd Arendt és Jaspers levelezését, valamint Richard J. Bernstein figyelemreméltó elemzését *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge: Polity Press, 1996) című könyvében.

140 „Eichmann elfogása és pere, valamint a következő években a Hannah Arendt *Eichmann Jeruzsálemben* című könyve kapcsán kibontakozó viták a változás előhangjai voltak. A nagyközönség számára ez volt az első alkalom, hogy a holokauszt külön eseményként, a náci bűnökről elkülönítve jelent meg.” (Novick, *The Holocaust in American Life*, 161.) Ennek a leválásnak csak következménye volt, hogy az *Atlantic Monthly*-ban a költő A. Alvarez azóta gyakran idézett sorai megjelenhettek: „noha a második világháború gyötrelmei mára már elhalványultak, a koncentrációs táborok képe nem”. Idézi Zelizer, *Remembering to Forget*, 155.

141 Novick, *The Holocaust in American Life*, 137. Mindemellert megjegyzi, hogy „az Arendtnek (és Milgramnak) Eichmannról festett portréja nagyban hozzájárult ahhoz, hogy az „én csak parancsot teljesíttem” kijelentés az amerikai emberek szemében a gyengesség jeléből elítélendő tettevé változott át”. *Ibid.*, 161.



elkötelezettek nem voltak, a zsidókkal szembeni szisztematikus és véres tisztogatásokban mégis szerepet vállaltak. Négy évvel később jelent meg Daniel Goldhagen *Hitler készséges kivégzői: átlag németek és a holokauszt* (*Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*) című műve, mellyel a szerzőnek az volt a szándéka, hogy a történekeért a németekre jellemző, korábban sosem látott mértékű és sajátos, általa „eliminacionistának” nevezett antiszemizmusra helyezze át a felelősséget. Browning a Goldhagennel szemben megfogalmazott kritikai reakcióját történelmi adatokra alapozta, de annak a sajátos erkölcsiségnek a feltételezését is elutasította, amely Goldhagen gondolatmenetéből kibontakozni látszott. A tettesek „hétköznapióságát” alátámasztó történelmi adatokat Browning a náci bűnökkel kapcsolatos erkölcsi tanulságok univerzalizálásának szükségességével kapcsolta össze, mindeközben pedig Milgram korábbi kísérleti eredményeire támaszkodott. „Mi tette vajon lehetővé a náci számára, hogy a társadalom többi részét az európai zsidóság lemészárlásába bevonja, e cél érdekében mozgósítani tudja? Azt hiszem, ebben a kérdésben nekünk, történészeknek szociálpszichológiai felismerésekre kell támaszkodnunk: arra, hogy különböző társadalmi helyzetek milyen pszichológiai reakciókat szülnek. [...] Arra a kérdésre kell választ találnunk, hogy tulajdonképpen kit tekinthetünk emberi lénynek. Szakítanunk kell azokkal a megnyugtató és távolságtartó elképzelésekkel, amelyek értelmében a holokauszt elkövetői egy teljesen más kultúra termékei, s ezért tőlünk alapvetően különböző emberek lettek volna.¹⁴² A populáris kultúra területén Steven Spielberg nagysikerű *Schindler listája* című filmjét ugyancsak ebből a szempontból érdemes vizsgálni. Azáltal, hogy rámutat arra, „minden németben” ott rejlik a jóra való képesség, a film óvatos, mégis félreérthetetlen módon vonja kétségbe a tettesek egyedi mivoltát.¹⁴³

A szimbolikus termelés eszközei feletti ellenőrzés elvesztése

A tragikus narratíva kibontakozásának e kontextusában – vagyis amint a dráma személyessé tétele már nem csak a zsidó áldozatokkal történő azonosulást tette lehetővé, és az erkölcsi értelemben vett bűnösség érzése a náciakon kívül másokra is átterjedt – az amerikai kormány és

142 Részletesebben ld. Christopher Browning, „Ordinary Germans or Ordinary Men? A Reply to the Critics,” in *The Holocaust and History. The Known, the Unknown, the Disputed and the Reexamined*, eds. Michael Berenbaum and Abraham J. Peck (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 252-265; valamint Daniel Goldhagen, „Ordinary Men or Ordinary Germans?” in *Ibid.*, 301-308.

143 „Spielberg nem azt mutatja be, hogy mit tettek »a németek«, hanem azt, hogy bizonyos németek hogyan viselkedtek: ezáltal reményt táplált aziránt, hogy közülük egy – Schindler – példáját talán még sokan követik. A *Holokauszt* című sorozattal szemben... Spielberg olyan »igaz történetet« mutat be, amely két szempontból is szokatlan. Míg a *Schindler listájában* bemutatott események ellentmondásba kerültek a tökéletes gépezetként működő náci állam képével, addig az állam és Schindler hiányosságai miatt paradox döntési helyzet állt elő: »a jó náci«, »a német jótevő« mellett lehetett állást foglalni.” (kiemelés tőlem) Liliane Wiessberg, „The Tale of a Good German: Reflections on the German Reception of Schindler's List,” in *Spielberg's Holocaust: Critical Perspectives on Schindler's List*, ed. Yosefa Loshitzky (Bloomington: University of Indiana Press, 1997), 178.

a nemzet ellentmondást nem tűrő képviselői elvesztették a holokauszt elbeszélésével kapcsolatban korábban élvezett kiváltságukat. Amikor az Egyesült Államok kormánya és szövetségesei 1945-ben győzelmet arattak a náci Németország felett, a haláltáborok létezésével kapcsolatosan pedig kétségbevonhatatlan bizonyítékok birtokába jutottak, akkor a náci kezéből kivették a reprezentációs folyamat irányítását, a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságot pedig náciellenes megközelítésből mutatták be. Magától értetődik, hogy a történeket elbeszélésében az egykori szövetségeseik – a leghatározottabban Amerika, de Nagy-Britannia és Franciaország is – az erkölcs legfőbb megtestesítőiként, a jó hősies képviselőiként jelenítették meg magukat. Az 1960-as években azonban a nyugati demokratikus államok kénytelenek voltak ezt az uralkodó narratív pozíciót feladni. Ugyanakkor annak, hogy a szimbolikus termelés eszközei mások kezébe kerültek, nem csak kulturális okai voltak, de harcászati fejleményekkel is összefüggött.¹⁴⁴ Az 1960-as évek közepétől az 1970-es évek végéig tartó kritikus időszakban az Egyesült Államok politikai, katonai és erkölcsi presztízse is jelentős mértékben megtépázódott. Ekkoriban történt ugyanis, hogy több tízmillió amerikai és nem amerikai szemében Amerikának a vietnami háborúban játszott szerepe miatt az amerikai nemzet, különösen pedig annak kormánya és fegyveres erői az üdvözítő jó képviselőiből az apokaliptikus gonosz megtestesítőivé változtak át. Ennek a változási folyamatnak a hatvanas évek egyéb fejleményei ugyancsak lendületet adtak, különösen pedig azok a forradalmi impulzusok, amelyek az Egyesült Államokban a feketék emberjogi mozgalmából és a diákmozgalmakból, az országon kívül pedig a gerilla-mozgalmakból táplálkoztak. Ezek a valós problémák lehetővé tették az Egyesült Államok leírását oly módon, ahogyan az korábban csak a holokauszt náci elkövetőivel összefüggésben volt elképzelhető. A progresszív narratívában csak a szövetségeseik második világháborúbeli ellenségei testesíthették meg a gonoszt. Amint azonban Amerika megítélése nagymértékben rosszabbodott, a napalm a Zyklon-B-vel, Vietnám lángoló erdői pedig a gázkamrákkal váltak azonosossá. Az erős amerikai hadsereg, amely saját felfogásában a vietnami kommunisták ellen „a jó ügyért” vívott háborút, befolyásos értelmiségiek és a művelt nyugati polgárok jelentős része szemében oly módon jelent meg, mint amely népirtást követ el a tehetetlen és az emberek sajnálatára méltó vietnamiakkal szemben. Bertrand Russel és Jean-Paul Sartre a háborús bűnökkel foglalkozó egyfajta ellenbírásgot hozott létre, amely a nürnbergi perek logikáját alkalmazta az Egyesült Államokra. Az 1968-as My Lai-i mészárláshoz hasonló védhetetlen

144 „Harcászati fejleményeken” itt az észak-vietnámiak azon képességét értem, hogy szárazföldön sikeresen vették fel a harcot az amerikai és a dél-vietnámi csapatokkal. David Kaiser *American Tragedy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999) című könyvében rámutat arra, hogy tisztán katonai értelemben az amerikai és a vietnámi csapatok nem tudták tartani a lépést, és hogy az Egyesült Államok által a terepví-szonyok ismerete nélkül indított intervencionista háborút nem tudta volna nukleáris fegyverek bevetése nélkül megnyerni. Ha az Egyesült Államok nem vett volna részt a vietnami háborúban, akkor nem vesztette volna el a szimbolikus termelés eszközei feletti ellenőrzést, és a holokauszt általános szintre emelkedése máshogyan ment volna végbe.





incidensek nem anomáliaként, hanem az Amerika által színre vitt új tragédiára jellemző eseményekként jelentek meg.¹⁴⁵

A materiális dekonstrukció és a szimbolikus megfordítás eljárása a holokauszot további univerzalizálását segítette elő: lehetővé tette, hogy a holokauszot korábbi értelmezésekor felállított morális kritériumokat kevésbé nemzetspecifikusan, vagyis kevésbé partikularisztikus módon alkalmazzák. A szimbolika megfordítása újabb szöveget vert be annak a progresszív narratívának a koporsójába, amely a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságok számára korábban értelmezési keretet biztosított. A traumadramából való kilépést és a jövőre orientáltságot korábban egy olyan makulátlan szereplő fizikai és szimbolikus létezése biztosította, amely a túlélők számára az ígéret földje formájában elhozta az üdvözülés lehetőségét. „Vietnám” és a „hatvanas évek” azonban megtépázták a progresszív narratíva főszereplőjének tekintélyét. Mindennek eredményeképpen drámaian meggyengült az emberek abbéli hite, hogy az erőszakkal és a kényszerrel szemben egy új világrend alakítható ki; ha már maga az Egyesült Államok is háborús bűnöket követ el, akkor a modern és demokratikus társadalmaknak mekkora esélyük lehet arra, hogy a tömeggyilkosságot végleg száműzzék a múltba?

E materiális és szimbolikus formát öltő fejlemények hatására a náciizmus egykori ellenségeinek mai megtestesítői elvesztették az ellenőrzést a szimbolikus termelés eszközei felett. Éppen akkor, amikor a drámát kiváltó trauma értelmezése progresszívból tragikussá változott, kicsúszott az amerikai kormány, rággabb értelemben pedig az amerikai nemzet hazafias képviselőinek kezéből annak lehetősége, hogy Amerikát a gonosz elleni világméretű harc legmakulátlanabb szereplőjeként tüntessék fel. A traumadéma előállításának és irányításának, az azonosulás kiváltásának és a katarzis becsatornázásának képességén immáron más nemzetekkel és kormányellenes csoportokkal vagy akár a zsidóság egykori ellenségeivel is kénytelenek voltak megosztani. A huszadik század archetipikus traumadramája általánosabb szintre emelkedett és több ember számára vált elérhetővé, valamint a társas kapcsolatokban az erkölcsi felelősség kritériumai, amelyekben egykor az amerikai szemléletmód és érdekek tükröződtek, méltányosabb, egyenlőbb és önkritikusabb – röviden: egyetemesebb – módon kerültek meghatározásra.

Annak, hogy az Amerikai kormány elveszítette az ellenőrzést a szimbolikus termelés eszközei felett, valószínűleg az volt az egyik legszembetűnőbb és paradox hatása, hogy a második világháborús amerikai vezetés erkölcsisége oly módon kérdőjeleződött meg, hogy az a náciizmussal rendkívül negatív összevetésekre adott lehetőséget.¹⁴⁶ A „zavarba ejtő” események egyike volt, ahogyan a

145 A szimbólum megfordításának hatásáról tanúskodik az a tény, hogy két évtizeddel később Herbert C. Kelman amerikai pszichológus és V. Lec Hamilton szociológus publikálta *Crimes of Obedience: Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility* (New Haven: Yale University Press, 1989) című könyvét, amely a „szankcionált mészárlás” elmélete révén explicit módon kapcsolatot teremtett az amerikai katonaság My Lai-i fellépése és a náciizmus holokauszban játszott szerepe között.

146 Ezen összehasonlítás „beszennyező jellegére” bizonyították a *New York Times*-ban az igencsak beha-

szövetségesek Drezda és Tokió megsemmisítő bombázásának szükségességét igazolni próbálták. A relativizmus és az újraértelmezési törekvések erősödése azzal fenyegetett, hogy aláassa a már önmagukban rengeteg emberéletet követelő korábbi eseményeknek a kódolását, értelmezését és elbeszélését, amelyek korábban ezen eseményekkel kapcsolatban kényszerítő értelmezési keretet nyújtottak. Hasonló módon, de még több visszhangot kiváltva a Hirosimára és Nagaszakira ledobott atombombák szimbolikus jelentősége is alapvető átértelmezésen ment keresztül.

Az atomtámadás, amely korábban a progresszív narratíva kibontakozásának részét képezte, befolyásos nyugati csoportok hatására borzasztó emberi tragédiaként került újraértelmezésre. Különösen az amerikai fiatalok voltak fogékonyak erre az értelmezésre, amelyet korábban csak az egykori tengelyhatalom Japán vallott magáénak – az az ország, amely ellen szüleik háborút viseltek. Az atombombák által kiváltott szenvedés elszakadt az események konkrét helyétől és idejétől. Ennek az általánosítási folyamatnak köszönhetően az események, amelyek egykoron a progresszív narratíva fontos részét képezték, semmivel sem igazolható emberi tragédiaként, több százezer ártatlan és sajnálatra méltó emberi lény lemészárlásaként – vagyis egyfajta „holokausztként” – kerültek újraértelmezésre.¹⁴⁷

Annak, hogy Amerika elveszítette az irányítást a holokausz történetének bemutatása felett, talán az volt az egyik legszemléletesebb példája, hogy a narratívában játszott megváltó szerepe megkérdőjeleződött. Ahelyett, hogy a náci bűnösök legfőbb vádlóié – és ebbéli minőségükben az áldozatokkal egyetemben a narratíva főszereplőiként – jelentek volna meg, a háború alatti amerikai és brit kormányokkal szemben az a vád fogalmazódott meg, hogy legalábbis közvetett módon felelősséget viselnek abban, hogy a náci véghez vihették kegyetlen tervüket. Az 1970-es évektől kezdve történészek egész hada kezdeményezte a korábbi felfogás felülvizsgálatát, és felvetették, hogy éppen Roosevelt és Churchill, valamint az amerikai és a brit polgárok antiszemitizmusa akadályozta meg őket abban, hogy a tömeges mészárlásnak elejét vegyék; ugyanis a németek terveivel és ténykedésével kapcsolatban már 1942 júniusában hitelesített információk kerültek a birtokukba.¹⁴⁸

rangozott *Nürnberg (Nurenberg)* című műsorról megjelent kritika. „A TNT által készített *Nürnberg* című ambiciózus és jóindulatú kétrészes minisorozatnak, amely a náci háborús bűnösök tárgyalását dolgozta fel, a következő volt a legnagyobb hibája: Herman Göring a »legpozitívabb« szereplő. Brian Cox összetett alakításában Göring (aki a Gestapo alapítója és Hitler után a legfontosabb vezető) a legjobb oldalát mutatja. Finom modorú, hűséges és bátor. és a legjobb szöveg is neki jutott. »Mindig a győztesekből lesznek a bírók, a legyőzöttekből pedig a vádlottak« – mondja kiábrándult éleslátással. (Julie Salamon, „Humanized, but Not Whitewashed, at Nurenberg,” *New York Times*, July 14, 2000.)

147 1995-ben a washingtoni Smithsonian Múzeum tervbe vette egy olyan kiállítás megrendezését, amely Japán szövetséges csapatok általi legyőzésének és a második világháború sikeres lezárásának állított volna emléket. A tervek annak a repülőgépnak a kiállítását is tartalmazták, amely Hirosimára az atombombát ledobta. A széleskörű felháborodás eredményeképpen azonban a kiállításból végül nem lett semmi. Ld. Linenthal *Preserving Memory*.

148 Ezek a felvetések többek között Laqueurnél (*The Terrible Secret*) és Dawidowitznál (*On Equal Terms*)





A szövetséges erők és a tettesek közötti analógiás kapcsolatot sokan már történelmi tényként kezelték. 1979. szeptember 27-én, amikor A holokauszt áldozatait vizsgáló elnöki bizottság (*President's Commission on the Victims of the Holocaust*) egy olyan jelentést adott ki, amelyben egy amerikai holokauszt-múzeum felállítását javasolta, az indoklás egyik legfőbb eleme az volt, hogy ezzel az amerikai népnek lehetősége nyílna arra, hogy a zsidók helyzetével kapcsolatos korábbi „katasztrofális” következményekkel járó közönyét jóvátegye.¹⁴⁹ Mikor a múzeum felépült, akkor a progresszív narratíva átfordulásának a kiállítások révén is nyomatékot adott. Az épület harmadik emeletén például a haláltáborokról készült megrázó képek vannak kiállítva. Innen az épület belsejében egy hídon keresztül a látogatók átjutnak egy toronyba, amelynek termeiben koncentrációs táborokból származó használati tárgyakat állítottak ki. A hídhoz közeledve a látogatók a gonosz szimbolikus ábrázolásainak kontextusában egy hatalmas faliposzteren Auschwitz-Birkenauról egy légi fotót láthatnak, melyet 1944. május 31-én az amerikai légierő egyik felderítőgépe készített. A képalírás így szól: „Ezen a napon két tehervagonnyi magyar zsidó érkezett Birkenaubá; kezdetét vette a zsidók tömeges elgázosítása. A képen felül a birkenai tábor négy krematóriumának kéménye látható.”¹⁵⁰ A kinagyított felvétel mellett szembesülhetünk azzal, amit Edward Linenthal, a múzeum vezető etnográfusa „az amerikaiak közönyének bűnjeleként” írt le: John McCoy hadügyminiszter-helyettes 1944. augusztus 14-én keltezett leveléről van szó, melyben McCoy „elutasítja a Zsidó Világkongresszusnak Auschwitz bombázására irányuló kérését”. Az elutasítás nem a fizikai képtelenség vagy a háborús helyzet sajátosságaira való hivatkozás kontextusában, hanem az erkölcsi züllés eredményeként jelenik meg. A látogatók szembesülhetnek azzal, hogy az amerikai légierő „már 1944 májusában bombázni kezdhetett volna az auschwitzi tábor”, mivel bombázógépeik, korábban csapást mértek a kényszermunkára épülő bunai szintetikusgumi-gyárra, amely Auschwitz-Birkenautól keletre kevesebb, mint öt mérföldre volt található”. A kiállítás nem csak implicit módon mossa el a különbséget a szövetséges erők és a náci bűnösök között: „Jóllehet Auschwitz bombázásának a fogvatartottak közül sokan áldozatul estek volna, ugyanakkor a gázkamrákat is megsemmisítette volna, és így még több ember életét lehetett volna megmenteni.”¹⁵¹ A helyzet efféle határozott ártértékelése nem egyszerűen nyers empirikus tényeken alapul; és ez a korábban uralkodó értelmezési keret esetében is igaz volt. Az amerikai történettudományban a szövetséges erők közönye továbbra is intenzív vita tárgyát képezi.¹⁵² A nyilvános diskurzusokban

is megtalálhatók. A kérdés tudományos összefoglalását David S. Wyman végezte el *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust, 1941-1945* (New York: Pantheon, 1984) című könyvében.

149 Idézi Linenthal *Preserving Memory*, 37.

150 Ibid., 217.

151 Ibid., 217-218.

152 Ibid., 219-224. Sajnos Linenthal egyébként igen hasznos meglátásai azt sejtetik, hogy más esetekhez hasonlóan ebben az esetben is talán erkölcsileg is elítélendő módon elválnak egymástól egyrészt az empirikus tények, másrészt pedig az értelmezési keret tekintetében fennálló véleménykülönbségek. Én („Cultural Trauma and Collective Identity,” in *The Meanings of Social Life*) amellett érvelek, hogy itt a kulturális tra-

a tényszerű adatokat minden esetben szimbolikusan kódolt és narratív keretbe kell ágyazni. Jelen esetben a náci bűnösök kizárólagos felelősségéről szóló progresszív narratíva ártértékelése – talán még súlyosabb következményekkel – azokban az országokban is végbement, amelyek ebben a korábbi konfliktusban szövetséges hatalmakként vagy semleges országokként jelentek meg. Ami a német megszállással szembeni francia ellenállási mozgalmat, mint hangsúlyos szimbólumot illeti, Charles de Gaulle a háború alatt és után egy olyan narratívát hozott létre, amely azáltal, hogy az országot először áldozatként, majd a náci uralom és a Vichy-bábállam „idegen” kollaboránsainak bátor ellenfeleiként jelenítette meg, felmentette a nemzetet a felelősség alól.¹⁵³ Ugyanakkor az 1970-es évek végén és az 1980-as években francia és nem francia történészek fiatalabb nemzedéke megkérdőjelezte ezt az értelmezést, és azáltal, hogy kimutatták, az antidemokratikus és antiszemita rezsimmal franciák tömegei kollaboráltak, a korábbi köztársasági kormányt, valamint szocialista követőinek némelyikét negatív kontextusba helyezték.¹⁵⁴ Ezen ártértelmezések hatására úgy tűnt, csak idő kérdése volt, hogy azok a nemzetek, amelyek a korábbi konfliktusban „semlegesként” jelentek meg, ugyancsak – legalábbis a nyugati nyilvánosság szinterein mindenképpen, de akár saját országukban is – a saját történetük elbeszélése feletti szimbolikus ellenőrzést kénytelenek lesznek feladni. Ausztria például sokáig a náci Németország tehetetlen áldozataként tekintett önmagára. Azonban mikor Kurt Waldheim lett az ENSZ főtitkára, a hitleri rezsimhez fűződő kapcsolatai felszínre kerültek, és a volt elnök mögött felzárkózó osztrák nemzet szimbolikus státusza láthatóan megrendült.¹⁵⁵ Kevesebb, mint egy

uma közvetítésének más és más közegeiről van szó, és minden közegnek megvan a maga igazolási kerete.

153 Lásd például a kiváló, bár mitizáló életrajzt Jean Lacouture tollából: *De Gaulle: The Rebel 1890-1944* (New York: Harper Collins, 1990). Miután a szövetséges – zömmel brit és amerikai – erők a De Gaulle irányítása alatt álló viszonylag kis létszámú megmaradt francia csapatoknak lehetővé tették, hogy – szimbolikus gesztust gyakorolva – elsőként vonulhassanak be Párizsba, De Gaulle egy esti nagygyűlésen drámai hangon bejelentette, hogy Párizs „fellázadt, hogy kivívja saját szabadságát”, és hogy „szabaddá válását saját magának köszönheti”.

154 Marcel Ophüls *Bánat és szánalom* (*The Sorrow and the Pity*) című filmje, ahogyan Robert O. Paxton *La France de Vichy* című könyve is, ennek a gondolatnak egy-egy jeles képviselője. E fejlemények áttekintését lásd Hartman könyvében a „The Voice of Vichy” (Hartman, *The Longest Shadow*, 72-81.) című fejezetben.

155 Itt most nem az a kérdés, hogy vajon végül hány osztrák – vagy svájci és holland (Eyerman, *The Assassination of Theo van Gogh*) polgár – vallotta magának a holokauszt ezen új értelmezését, ahogyan az is egyértelmű, hogy a kontinentális Európában létezik olyan új jobboldali mozgalom, amely antiszemita szövegeket hangoztat, és a náci zsidók ellen elkövetett bűneit szeretné kisebbíteni. Ugyanakkor kétségtelenül jelentős és mélyreható kulturális változások mentek végbe számos európai országban, amelyek értelmében korábbi áldozatok gyakran kvázi tettesekké váltak. A szimbolikus inverzió e folyamatát bizonyítja Ausztriában egy új szervezet, a *Gedenkdienst* vagy *Holokausztemlékező-szolgálat* létrejötte. Ez a kormány által finanszírozott, de magánszervezet által működtetett program fiatal férfiaknak teszi lehetővé, hogy a katonai szolgálat helyett a világ valamely holokauszt-intézményében polgári szolgálatot végezzenek: „A polgári szolgálatteljesztés megkérdőjelezi a saját országukról mint háborús áldozatról kialakult hagyományos képet – vagyis hogy Ausztria a náci agresszióknak egyszerűen áldozatul esett volna. A valóságban osztrákok ezrei kollaboráltak a náccal, és valószínűleg háborús bűnöket is elkövettek a zsidókkal szemben... »El akarom mondani [az embereknek], hogy ezt elismerem« – mondja Zotti [a Gedenkdienst egyik önkéntese].



évtizeddel később Svájc szimbolikus tőkéjében hasonló irányú változások indultak meg. Ez a kis ország büszke volt hosszú múltra visszatekintő és a kantonrendszerre épülő demokratikus berendezkedésére, valamint az önkéntes alapon működő Vöröskereszt semlegességére. A 90-es évek közepén újságírók és történészek feltárták, hogy a világháború idején a svájci kormány a nácik aranyát „mosta tisztára”. A halálra ítélt zsidóktól elkobzott vagy holttestükből eltávolított aranyért cserébe a náci hatóságoknak svájci bankárok jelöletlen pénzzel fizettek, amellyel a háborúval járó költségeket egyszerűbb volt finanszírozni.

Annak története, hogy a progresszív narratíva nem zsidó szereplőinek helyzetét hogyan ásták alá a „való világ” fejleményei, nem lenne teljes, ha nem tennék említést arról, hogy az izraeli kormány, amely a holokauszt korábban érvényben levő progresszív narratíva másik főszereplője volt, ugyancsak a szimbolikus újraértelmezés veszteseként jelent meg. A palesztin felszabadítási mozgalmak kibontakozása a zsidó nemzet progresszív eredetmítoszát annak ellentétébe fordította át, mivel legalábbis a kevésbé liberális csoportok számára azt sejtette, hogy Izrael az elnyomott vallási és etnikai csoportokkal ugyanúgy bánik, mint annak idején a náci Németország. Ugyanakkor a kulturális pozícióért folytatott harcból természetesen egyik fél sem volt hajlandó önként kihátrálni. Amikor Helmut Schmidt, Nyugat-Németország kancellárja a palesztinok jogait hozta szóba, Menáhem Begin izraeli miniszterelnök azzal vágott vissza, hogy Schmidt, aki a második világháborúban a Wehrmacht tisztje volt, „a végsőkéig kitar Hitler mellett”, és hangsúlyozta, hogy a Palesztin Felszabadítási Szervezet „neonáci szervezet”.¹⁵⁶ A holokauszt ezen új és általános szimbólumával kapcsolatos szimbolikus inverziós folyamatot csak tovább erősítette a tény, hogy a Libanon megszállását követő vérengzéseknek Izrael nem volt teljesen vétlen szereplője, illetve hogy dokumentumokkal alátámasztott beszámolók szerint izraeli börtönökben palesztinokat kínoznak – olykor halálra.

A holokauszt mint összekötő metafora

Az imént leírt kulturális átalakulásoknak és társadalmi folyamatoknak az volt a hatásuk, hogy a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságok által felvetett morális kérdéseket egyetemes szintre emelte, az etnikai csoportok ellen szisztematikusan alkalmazott erőszakot pedig eloldotta a konkrét etnikai, vallási csoportoktól, nemzetektől, valamint függetlenítette tértől és időtől. Ez a szétkapcsolási folyamat és a fokozódó érzelmi azonosulás szorosan egymásba fonódik. Ha a holokausztot nem tragédiaként értelmezték volna, nem kerülne folyamatosan és talán megszállott módon a figyelem középpontjába; de, cserébe, ez a figyelem sem részesülne jutalomban, ha a holokausztot nem kontextusából kiemelve, általánosított formában jelenne meg. Amennyiben egy

»Ez fontos kérdés számomra. Az országomról, a gyökereimről van szó. Teljes képet szeretnék róla a magam számára kialakítani.« (Los Angeles Times, 2000. július 30.)

156 Idézi Novick, „Holocaust and Memory in America,” 161.

trauma esetében cél a megszólítottak körének és társadalmi relevanciájának jelentős mértékű kiszélesítése, akkor mind a szimbolikus kiterjesztésre, mind pedig az érzelmi azonosulásra szükség van. E kiszélesítés hatását „a gonosz telítődésének” (*engorgement of evil*) fogom nevezni. Az erkölcsi ítéletalkotás számára a normák állítják fel a mércét. Az efféle ítéletalkotás szempontjából minden történelmi korban az a legfontosabb kérdés, hogy hogyan lehet a gonoszt meghatározni. Az, amit Kant radikális gonosznak nevezett, és amit én itt Durkheimre támaszkodva szent gonoszként határoztam meg, valami olyasmire utal, ami a jó meghatározását „korunkban” elősegíti. Annyiban, amennyiben a „holokauszt” lehetővé tette az embertelenség meghatározását „korunkban”, alapvető erkölcsi funkciót látott el. „A holokauszt utáni erkölcsiség”¹⁵⁷ ugyanakkor ezt a szerepet csak szociológiailag tudta betölteni: olyan összekötő metaforává vált, amelynek segítségével különböző mértékű hatalommal és legitimitással bíró társadalmi csoportok az aktuális történelmi eseményeket jóként vagy rosszként tudták meghatározni. A „holokauszt” terminus értelmében a legalapvetőbb gonoszt az erőszak szándékos, szisztematikusan és szervezett formában történő alkalmazása jelenti a stigmatizált társadalmi csoportok tagjaival szemben, legyen szó annak konkrét vagy ideologikus formájáról. Ez a felfogás azonban nem csak a tetteseket azonosította radikális gonoszként, de a tétlen szemlélőkre is felelősökként tekintett. A holokauszt utáni erkölcsiség mércéje szerint a személyes következményektől és költségektől függetlenül mindenkinek morális kötelessége, hogy bármiféle holokauszttal szemben fellépjen. Ugyanis az emberiség ellen elkövetett bűnként a „holokauszt” úgy jelenik meg, mint ami az egész emberiség létét sodorja veszélybe. Ebben az értelemben nincs túl nagy áldozat akkor, amikor az emberiség léte forog kockán.¹⁵⁸

Annak ellenére tehát, hogy a holokauszt-szimbólum erkölcsi tartalommal rendelkezik, a szent gonosz elsődlegesen nem érvek révén fejt ki elsődleges hatását. A radikális gonosz filozófiai terminus, és arra utal, hogy a gonosz erkölcsi dimenziója racionális módon meghatározható és megvitatható. Ezzel szemben a szent gonosz szociológiai fogalom, és azt sejteti, hogy a radikális gonosz meghatározása és fogalmának használata valamilyen értelemben motivált, viszonyokat és intézményeket feltételez, amelyek működésükben inkább a vallási intézményekre, semmint erkölcsi doktrínákra hasonlítanak. Annak érdekében, hogy egy tilalmazott társadalmi cselekvést hatékonyan erkölcsi megítélés alá lehessen vonni, ennek a gonosznak a szimbólumát túl kell telíteni. A túltelített gonoszban túlcsoportul a gonoszság. A gonoszság bizonytalanná és cseppfo-

157 Ez a kifejezés az elmúlt három évtizedben teológiai és szekuláris kontextusban szintén számtalanszor előfordult – lásd például Vigen Guroian, „Post-Holocaust Political Morality: The Litmus of Bitburg and the Armenian Genocide Resolution,” *Holocaust and Genocide Studies* (1988) 3 (3): 305-322.

158 Egy az 1990-es években végzett felmérés szerint az amerikaiak 80-90%-a egyetértett azzal, hogy az volt a holokauszt tanulsága, hogy a kisebbségek jogait védelmezni kell, és nem szabad „másokkal sodródni”. A kérdezettek ugyanakkor arányban értettek egyet azzal, hogy „fontos, hogy az emberek halljanak a holokausztról, mert így nem fog megismétlődni.” Idézi Novick, *The Holocaust in American Life*, 232.

lyóssá válik. Csöpögni, szivárogni kezd, s tönkretesz mindent, amihez csak hozzáér. A tragikus narratívában a holokausztt túltelítődött, szivárgása révén pedig mindent beszennyezett, amivel csak kapcsolatba került.

Metonímia

Ez az érintkezés általi beszennyeződés előkészítette a terepet az általunk metonimikus bűnnek nevezett jelenség számára. A progresszív narratívában az számított bűnösnek, aki a tömeggyilkosságokért közvetlenül és a nürnbergi perekben meghatározott és alkalmazott jogi felfogás értelmében is felelőssé volt tehető. Az, hogy valakinek valamiféle „köze volt” ezekhez, nem volt elegendő. A jogi értelmezési keretben a kollektív felelősség bármiféle meghatározása, legyen szó a náci párt, a német kormány vagy kevésbé a német nemzet bűnéről, megalapozatlannak, érvénytelennek volt tekinthető. Azonban amint a holokausztt túltelítődött (*engorged*) a gonosszal, és amint a holokausztt utáni erkölcsiség kialakult, a bűn fogalmát már nem lehetett ennyire korlátozott értelemben használni. A közelség, vagyis szemiotikai értelemben a metonimikus érintkezés vált immáron a bűn forrásává.

A szent gonoszságban való bűnrészesség már nem azt jelentette, hogy valaki jogi értelemben bűnt követett volna el. Itt valamiféle morális bűn elkövetésének megállapításáról van szó. Az, akit morális bűn elkövetésével vádolnak, már nem védekezhet többé a mentő körülményekre való hivatkozással vagy azzal, hogy ő maga személyesen nem vett benne részt. Itt ugyanis egyfajta „beszennyeződésről”, vagyis érintkezésen alapuló viszonyról van szó. A feloldást pedig nem az ártatlanság racionális igazolása, hanem a rituális megtisztulás, a purifikáció jelenti. A gonosszal való metonimikus érintkezéstől nem racionális, kognitív érvek, hanem csak performatív aktusok szabadíthatnak meg bennünket. Ahogyan a filozófus Jürgen Habermas, „Németország erkölcsi lelkiismerete” az 1980-as években német történészek részvételével lezajlott híres történészvitában megfogalmazta, „üres frázisok helyett” arra van szükség, hogy „a szégyent megpróbáljuk lemosni magunkról”.¹⁵⁹ Igazságot kell *szolgáltatni*, és becsületesnek kell *lenni*. E performatív megtisztulásnak az a módja, hogy az ember visszatér a múltba, szimbolikusan részévé válik a tragédiának és az archetipikus szereplőkkel és bűnökkel újfajta viszonyt alakít ki. Habermas szerint Németország a háborút követően „csak Auschwitz után és révén” azonosíthatta önmagát „a nyugati politikai kultúrával”.¹⁶⁰ A retrospekció a megtisztulás hatékony eszköze, mivel lehetővé teszi a katarzist, jöllehet nem garantálja. A katarzis kialakulásának bizonyítéka a beismerés. Ha sem a bűn elismeréséről, sem pedig őszinte megbánásról nincs szó, akkor jöllehet a jogi értelemben vett büntetés elkerülhető, de a szimbolikus és erkölcsi folt lemoshatatlanná válik.

159 Idézi Norbert Kampé, „Normalizing the Holocaust? The Recent Historian’s Debate in the Federal Republic of Germany,” *Holocaust and Genocide Studies* 2 (1987), 63.

160 Ibid.

Amint a trauma az emberi történelem tragikus eseményeként lett meghatározva, a gonosz telítődése arra készítette az akkor élőket, hogy visszatérjenek az eredeti traumadramához, és minden olyan egyéni vagy kollektív entitás megítélését ártértelmezzék, akinek vagy aminek csak távolról is köze volt vagy lehetett az eseményekhez. Ennek sokak reputációja esett áldozatul. A filozófus Martin Heideggerrel az irodalomtörténész Paul de Manon keresztül egészen a politikus Kurt Waldheimig mind a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságokban való részvételük vagy mentegető attitűdjük miatt váltak kegyvesztettek. Védekezésükben ezek a kompromittálódott emberek vagy védelmezőik sosem vonták kétségbe, hogy a holokausztt a gonosz megtestesülése volna – olyan gát volt ez, amely implicite rámutat a trauma telítődő, szent jellegére. A védekezés egyetlen lehetséges formája az volt, hogy a vádlott ténylegesen semmiféle szerepet nem játszott a traumában.

Több mint húsz évvel ezelőtt az Egyesült Államok Igazságügyi Minisztériuma létrehozta a Különleges Vizsgálati Osztályt (*Office of Special Investigation*), amelynek egyetlen küldetése az volt, hogy a holokausztt bűneivel valamilyen módon összefüggésbe hozható fontosabb emberek mellett a kevésbé jelentős szereplőket is felkutassa és kiutasítsa az országból. Azóta a deportálással kapcsolatos meghallgatásokon elhangzott súlyos vádak gyakorlatilag minden nyugati országban megfogalmazódtak. Ezekben az eljárásokban érzelmileg és normatív szempontból is fontos feladat az emberiség erkölcsi minimumának meghatározása. A médiát leginkább a „normalitás” kérdése érdekli, vagyis hogy azok, akik emberi lényeknek tűnnek, és a második világháború után a (francia, amerikai, argentin) társadalom becsületes tagjaivá váltak, hogyan vehettek részt olyasmiben, amit ma már egyöntetűen mindenki embertelennek tekint. A törvényesség kérdését sokan figyelmen kívül hagyják, mivel a fő cél a szennyezett objektumoktól való megszabadulás révén a társadalom megtisztítása volna.¹⁶¹ Azok, akik a legsárosabbak a

161 1999. május 20-án a *San Francisco Chronicle* a következő történetet vette át a *Los Angeles Times* elektronikus tartalomszolgáltatásából: „Az igazságügyi minisztérium tegnap újra megkezdte jogi harcát John Demjanjukkal szemben, aki állítólag ör volt egy náci által működtetett koncentrációs táborban. A cél a nyugdíjas clevelandi autópáriz munkás megfosztása az amerikai állampolgárságtól. A 79 éves Demjanjuk számára ez a 22 éve húzódó fordulat jogi procedúra legújabb fejleménye. Az igazságügyi minisztérium még 1977-ben azzal vádolta meg Demjanjukot, hogy ő volt Rettegett Iván, majd négy évvel később egy szövetségi bíró ezt bizonyítottan látta. Demjanjukot megfosztották amerikai állampolgárságától, majd 1986-ben kiadták Izraelnek, ahol egy bíróság kimondta, hogy emberiségellenes bűnt követett el, és halálra ítélte. Az Izraeli Legfelsőbb Bíróság azonban nem látta bizonyítottan, hogy Demjanjuk lett volna Rettegett Iván: az a [treblinkai] ör, aki bántalmazta és kínoztatta az áldozatokat, mielőtt beindította volna a berendezést, amely mérgező gázt pumpált a gázkamrákba, ahol több, mint 800 000 férfi, nő és gyerek lelte halálát... Demjanjuk visszatért Clevelandbe, ahol visszavonultan élt, majd tavaly a másodfokú bíróság neki adott igazat, amikor [egy] kerületi bíró – egy fellebbviteli bíróság esküdttszéke által megfogalmazott bírálatra hivatkozva – megállapította, hogy a kormányt képviselő ügyvédek »súlyosan megszegték kötelességüket«, amikor 1981-ben olyan bizonyítékokat tartottak vissza, amelyeket Demjanjuk ügyvédei esetleg fel tudtak volna használni a védelemben... Az igazságügyi minisztérium újabb bizonyítékokra támaszkodva az állampolgárságtól való megfosztásra irányuló eljárását ismételtelen kezdeményezni fogja.” („US Reopens 22-Year Case against Retiree Accused of Being Nazi Guard,” *San Francisco Chronicle*, May 20, 1999) 2001-ben perújítási eljárásra



dologban, harc nélkül szokták feladni. A zsidóktól a nácik által elkobzott, majd nyugati múzeumokhoz került műtárgyakkal kapcsolatban a múzeumigazgatók csak annyit feleltek, hogy a kérdéses vagyontárgyak katalogizálásához időre van szükségük, s majd csak ezután fogják tudni őket visszaszolgáltatni.

Analógia

A náci bűnökkel való közvetlen, metonimikus összekapcsolás a legnyilvánvalóbb hatása annak, hogy a telítődő holokauszt-szimbólumból a gonosz szivárogni kezd, de ebben az esetben nem ez a leggyakoribb kulturális jelenség. Az összekötő metafora jóval gyakrabban és hatékonyabb módon tud az analógiákon keresztül hatást gyakorolni. Az 1960-as és 70-es években ez az analógiás összekapcsolási módszer az Amerika területén élő kisebbségekkel szembeni viselkedés erkölcsi megítélésének radikális átértékelésére készített. A korábbi amerikai politika bírálói, valamint maguk a kisebbségek vezetői is pedzegetni kezdték, hogy az amerikai hódítás kisebbségi „áldozatai” és a holokauszt zsidó áldozatai között analógia fedezhető fel. Ez különösen az amerikai őslakosokra volt igaz, akik azt hangsúlyozták, hogy ők népirtás áldozataivá váltak; ez a megközelítés idővel szélesebb körben is elterjedt, és ez alapján sokan nem csak jogi, de anyagi kártérítésre is számíthattak.¹⁶² Ennek az Amerikában tapasztalható változásnak egy másik szemléletes példája az, ahogyan az 1970-es és 1980-as években átalakult a második világháború alatt a japán származású amerikai állampolgárok internálásával kapcsolatos perspektíva. E tett és a nácik előítéletei, valamint az általuk végzett kirekesztő intézkedések közötti párhuzam elterjedt nézetté vált, az amerikai internálótáborok pedig a náci koncentrációs táborokkal kerültek egy platformra. Ez a szimbolikus változás nem csak azt eredményezte, hogy az amerikai

került sor, Demjanjukot pedig 2005-ben kitoloncolták az Egyesült Államokból. Egyetlen ország sem akarta befogadni egészen 2009-ig, amikor is Németország területére léphetett. 2011. május 12-én egy müncheni bíróság kimondta bűnrészességét 27 900 zsidó meggyilkolásában, ezért öt éves börtönbüntetésre ítélte. Később Demjanjukot feltételeesen szabadlábra helyezték, aki jelenleg egy németországi idős otthonában él.¹⁶² *A Holocaust and Genocide Studies* nevű folyóirat első számában jelent meg Seeny B. Kohl, „Ethnocide and Ethnogenesis: A Case Study of the Mississippi Band of Choctaw, a Genocide Avoided” (1 [1986]: 91-100.) című tanulmánya. Az *American Holocaust: The Conquest of the New World* (Oxford: Oxford University Press, 1991) című könyvének megjelenését követően David E. Stannard a következőket írta: „A holokauszt során életüket veszített zsidókkal összehasonlítva... némely csoportokat népirtásokban *számszerűen* nagyobb veszteségek érték. A spanyolok által a közép-amerikai őslakosok ellen indított hadjáratnak a 16. században több tízmillió áldozata volt... Ha az áldozatok arányát nézzük, akkor olyan csoportokat is találunk, amelyek a népirtásokban a zsidóknál nagyobb veszteségeket szenvedtek el, mint a zsidók Hitler uralma alatt. A nácik az európai zsidóság mintegy 60-65%-át irtották ki, míg a 16-19. században a spanyolok, a britek és az amerikaiak az etnikailag és kulturálisan tőlük eltérő emberek legkevesebb 95%-át pusztították el Észak- és Dél-Amerikában... A népirtás szándékát egyebek mellett világosan mutatja, hogy Kalifornia állam első kormányzója 1851-ben nyilvánosan is sürgette a helyi törvényhozást, hogy viseljen háborút a régió indiánjai ellen egészen addig, amíg „az indián faj el nem tűnik a Föld felszínéről.” (kiemelés az eredetiben; 2.) Stannard itt látszólag kétségbe vonja a holokauszt egyediségét, jóllehet azt a gonosz erkölcsi meghatározásában valójában alapvető vonatkoztatási pontnak tekinti.

kormány a japán származású amerikai állampolgároktól hivatalosan is „bocsánatot kért”, de emellett az érintettek anyagi „kártalanításra” is számíthattak.

Az 1980-as években a holokauszt telítődő és szabadon lebegő szimbóluma analógiákon keresztül az atomerőművek és a kísérleti atomrobbantások elleni mozgalommal, általánosabb szinten pedig az ekkoriban kibontakozó ökológiai mozgalmakkal került összefüggésbe. Politikusok és értelmiségiek, akik „nukleáris holokausztot” vizionáltak arra az esetre, ha országuk demokratikusan megválasztott kormánya nem hagy fel addigi nukleáris politikájával, követőkre leltek a nukleáris fegyverek fejlesztése és tesztelése elleni küzdelmükben. A holokauszt által ihletett metafora használata révén olyan országhatárokon átívelő globális katasztrófát vetítettek előre, ami teljesen jelentéktelenné teszi azt a kérdést, hogy melyik ideológia volt megalapozottabb, vagy hogy kik a vesztesek és kik a győztesek. Hasonlóképpen, az aktivisták által vizionált „nukleáris tél” hatását szintén „Auschwitz” erősítette fel, amelynek képi ábrázolásai rövid idő alatt a tébolyult erőszak, az emberi szenvedés és az „értelmetlen halál” megjelenítésének egyetemes eszközeivé váltak. A környezetvédő mozgalomban olyan elképzelések nyertek teret, mint például hogy az ipari társadalmak „ökológiai genocídiumot” követnek el a növény- és állatvilág ellen, és az egész bolygót a megsemmisülés veszélye fenyegeti.

Az 1990-es években a Balkánon történetekhez ugyancsak az ebből a telítődő metaforából szivárgó gonosz nyújtott analógián alapuló értelmezési keretet. Jóllehet minden bizonnyal viták zajlottak arról, hogy az erőszak melyik történelmi megnyilvánulási formája – diktatúra, etnikai tisztogatás, polgárháború, népirtás – révén lehet „helyes” analógiás kapcsolatot teremteni, végül a holokauszt telítődő szimbóluma volt az, amelynek nevében először a szerbiai etnikai tisztogatásokkal szemben amerikai diplomáciai nyomásgyakorlásra, majd közös amerikai és európai katonai intervencióra sor került.¹⁶³ Azt, hogy ez a szimbolikus analógia a kérdésben szerepet

163 Delanty („Cosmopolitanism and Violence”) találó megjegyzése szerint „a koszovói történéseket övező háborús diskurzusban bizonytalanság volt megfigyelhető az illetően, hogy mi a háború kognitív státusza, és hogy a többi tömeges erőszakkal járó történelmi esemény tükrében hogyan kellene rá tekinteni.” (Ibid., 43.) Delanty a diszkurzív konfliktust, amelyet ő a „globális nyilvánosság szférájában” vél felfedezni, közvetlenül összekapcsolja azzal az erkölcsi kérdéssel, hogy vajon elvárható-e beavatkozás a kívülállóktól, és ha igen, akkor milyen jellegű: „Ennek a vitának a tanulságai túlmentek a morális állásfoglaláson a háború természetével és a legitím erőszakkal kapcsolatos kulturális kérdések megvilágításában... azzal összefüggésben, hogy pontosan mit is jelent az erőszak, hogy ki a tettes és az áldozat [illetve] ki az a »mi«, aki felelőssé tehető.” (Ibid) Ugyanakkor mivel Delanty a többé-kevésbé egyformán értékelt „kognitív modellek” közötti diszkurzív konfliktust elsősorban kognitív jellegűnek tekinti, nem képes kellő mértékben látni azt az erkölcsi erőt, amit az etnikai tisztogatások és népirtások számára a holokauszt túlszorduló gonoszúsága biztosított. Mindez Delantyyal azt mondatja, hogy „a háború előrehaladtával a felelősség szubjektumának és a politika tárgyának jellege, valamint annak kérdése, hogy vajon az erkölcsi kötelezettségből politikai kötelezettségek is következnek-e, egyre bizonytalanabbá vált”, s ennek az a következménye, hogy „a beavatkozás kötelezettsége rendkívül korlátozott volt.” (Ibid) Mindazonáltal ha az ebben az írásban elővezetett elemzés helytálló, akkor ebből éppen ennek ellenkezője kell, hogy következzen: figyelembe véve az erőszak által beszennyezett szimbólumok eltérő megítélését, mialatt a jugoszláv háború az 1990-es években zajlott, a holokauszt-szimbólum egyre nagyobb autoritásra tett szert, és ennek az lett a következménye, hogy a beavatkozás immanens erkölcsi kötelezettség-

játszott, az 1992-es szenátusi vita is megerősítette. A szerb erők által elkövetett „atrocitásokra” hivatkozva Joseph Lieberman szenátor úgy nyilatkozott a riportereknek, hogy „az európai konfliktusok visszhangja ma már könnyebben eljut hozzánk, mint ötven évvel ezelőtt”. Ugyanebben az időszakban Bill Clinton, a Demokrata Párt elnökjelöltje kijelentette, hogy „a történelem világossá tette számunkra, hogy az emberek tömeges kiirtása nem megengedhető, nem lehet csak úgy ülni és hátradőlve nézni, ahogy megtörténik”. A jelölt megígérte, hogy megválasztása esetén „az emberiség alapvető körülményeinek visszaállítása érdekében légitámasztást fog intézni a szerbek ellen”, s igyekezett ellenszenvesnek tűnni, hogy ezzel is elhatárolja magát attól a beszennyező passzivitástól, amelyet utólag a szövetséges erőknek az eredeti traumadrámában játszott passzív szerepe okán tulajdonítottak.¹⁶⁴ Jóllehet elnökként Clinton már nem mutatkozott annyira eltökéltnak, hogy ezt a metaforikus viszonyt materiális formába öntse – mivel ennek több százezer ártatlan ember esett volna áldozatul –, mégis ez a katonai fenyegetés készítette Szerbiát a daytoni békeegyezmény aláírására, s ezzel felhagyott az amerikai és európai médiában bosznia-hercegovinai népi társadalmi tárgyalási tevékenységével.

Amikor a szerb csapatok Koszovóba készültek bevonulni, a bombázásokat a szövetséges erők hasonló szimbolikus analógiákra és ellenszenvre hivatkozva kezdték meg és magyarázták. Ez a harci cselekmény úgy jelent meg, mint amely válasz arra a széles körben ismert borzalomra, hogy a holokauszt traumadrámája „saját szemünk láttára” megismétlődhet. A bombázások alatt Clinton elnök háborús veteránok előtt elmondott egyik beszédében az analógiás kapcsolatteremtés eszközhöz folyamodott, hogy elmagyarázza, az aktuális balkáni konfliktust miért nem lehet „évszázados ellenségeskedések... szükségszerű következményének” tekinteni és tétlenül nézni. Amellett érvelt, hogy ezek a tragikus események példátlanok, mivel „szervezett politikai és katonai hatalom” általi „szisztematikus vérengzésről” van szó, amelynek egyetlen irányítója a kegyetlen diktátor, Slobodan Milosevics. „Azt hiszik, maguk a németek Hitler nélkül elkövették volna a holokausztot? Van-e bármi a német faj történelmében, ami erre készítette volna őket? Nincs. Ezt világosan látnunk kell. Csak politikai vezetők képesek ilyet tenni.”¹⁶⁵

Ugyanezen a napon Németországnak Joschka Fischer, a szociáldemokrata–zöld kormány külügyminisztere a Zöld Párt kongresszusán vette védelmébe a légitámasztást. Ő is arra hivatkozott, hogy a szerbiai szörnyűségek egyedisége lehetővé tette a holokauszttal való összevetést. Fischer helyettese és párttársa, Ludger Volmer pedig óriási tapsot kapott, amikor a Milosevics által végzett tisztogatás kapcsán azt mondta: „Barátaim, csak egy szó alkalmas mindennek leírására, az pedig a fasizmus.” A katonai beavatkozás egyik fő ellenzője az összekapcsolási törekvéseket azáltal próbálta megakadályozni, hogy ellenfeleit szimbolikusán ellenszenvesnek igyekezett

nek bizonyosága csak fokozódott, a politikai kötelezettség pedig egyre inkább átültethetővé vált a valóságba.

164 Idézi *Congressional Quarterly*, 1992. augusztus 8. 2374.

165 *New York Times*, 1999. május 14., A 12.

beállítani. „Tiltakozunk az ellen, hogy a gyilkos Milosevics-rezsimet és a holokausztot összehasonlítsák egymással”, mert „ezzel a náci fasizmusának és az európai zsidóság ellen elkövetett tömeggyilkosságnak a borzalmait kisebbítenék, ami elfogadhatatlan”. Annak az álláspontnak a deklarálása, hogy a koszovóiak nem egyenlők a zsidókkal, Milosevics pedig nem Hitler, megövtá ugyan a holokauszt szent gonosz státusát, de az ellenfelekkel szemben nem tudott ellenszenvet ébreszteni. A Zöld Párt küldötteinek nagyjából 60%-a úgy vélte, hogy az analógia megállja a helyét, és Fischer javaslatát támogatta.¹⁶⁶

Két héttel később, amikor a bombázások révén Milosevicset még mindig nem sikerült térdre kényszeríteni, Bill Clinton felkérte Elie Wieselt, hogy tegyen három napos látogatást Koszovóban az albán menekülttáborokban. A macedóniai amerikai nagykövetség szóvivője ezt azzal indokolta, hogy a bombázásokkal kapcsolatban „az emberek már elfelejtették, hogy tulajdonképpen miért tesszük azt, amit teszünk”. Másféppen megfogalmazva ez azt jelenti, hogy a párhuzamba állítás nem volt következetes, és a megoldást kizárólag a közvetlen, metonimikus összekapcsolás jelentheti. „Ahhoz, hogy az ember saját erkölcsfilozófiáját keresztülvigye, olyan emberre van szüksége, mint Elie Wiesel” – folytatta a szóvivő. Wiesel az utazásról beszámoló *New York Times* „holokauszt-túlélőként és Nobel-díjasként” mutatta be. Annak ellenére, hogy Wiesel korábban maga is leszógezte, „nem hiszek az analógiákban”, a menekülttáborok meglátogatását követően éppen az analógia retorikai fordulatát alkalmazta: „oly sok mindennek lehettem tanúja, hogy tanultam valamint a tapasztalataimból”. Pontosan azt tanulta meg, hogyan jelenítse meg az eredeti traumadrámából származó holokauszt utáni erkölcsiséget: „Amikor a gonosz felüti a fejét, az ember nem tétovázik, nem hagyja, hogy az megerősödjön. Ilyenkor cselekedni kell.”¹⁶⁷ Az egyik macedóniai táborban tett látogatásakor Elie Wiesel hangsúlyozta, hogy „a világ már más, mint ötven évvel ezelőtt, a holokauszt idején volt”, valamint hogy „Washington fellépése Koszovóban messze üdvözítőbb, mint az az ambivalens hozzáállás, amely a holokauszt idején Washingtont jellemezte”. Mikor két héttel később a légitámasztás és a szárazföldi támadás növekvő valószínűsége hatására a szerb erők végül kivonultak Koszovóból, a *New York Times* „Az elmúlt hét eseményei” rovatá felidézte a híres holokauszt-túlélő szavait, amelyek tanúsága szerint a holokauszt-trauma nem volt hiábavaló, hiszen az a dráma, amelynek kibontakozását lehetővé tette, alapvetően megváltoztatta a világot, de legalábbis a Nyugatot mindenképpen. A koszovói háború bebizonyította, hogy az analógiák megállják helyüket, és hogy a holokauszt utáni erköl-

166 Ugyanezen a napon Németországnak az amerikai kapcsolatokért felelős szociáldemokrata külügyminiszter-helyettese, megfogalmazta, hogy Németországnak miért volt lehetősége részt venni a Jugoszlávia elleni NATO-hadműveletben. A '68-asok, vagyis a diákmozgalmak veteránjai gyakran mondták az idősebbeknek: »Mi nem fogunk itt tétlenül állni, mint ti, amikor lábbal tiporták a kisebbségek jogait és az öldöklésekre sor került.« Slobodan Milosevics megadta nekik a lehetőséget, hogy ezt bebizonyíthassák.” *San Francisco Chronicle*, 1999. május 14., A1.

167 David Rolde, „The Visitor: Wiesel, a Man of Peace, Cites Need to Act,” *The New York Times*, June 2, 1999., 1.



csiség tanulságai a leggyakorlatiasabb kérdésekben is hasznosíthatók. „Kétségtelen, hogy döntő jelentőségű hét volt ez a nyugati világ számára. Ötvennégy évvel a holokauszt borzalmainak feltárása után Amerika és Európa végre kimondta, hogy „elég volt”, és keményen fellépett a tömeggyilkossággal szemben. Az etnikai tisztogatást végző szerbek megfutamodtak; az albánok végre biztonságban tudhatták magukat, és több nemi erőszakot sem kellett elszenvedniük. Németország megszabadult náci szellemeinek egy részétől. Az emberi jogok pedig katonai kérdéssé és fontos nyugati értékévé váltak.”¹⁶⁸

Huszonkét hónappal később, miután a nyugati beavatkozás elősegítette Milosevics bukását a választásokon, és a reformpárti Vojislav Kostunica került hatalomra, Szerbia háborús bűnök elkövetésével vádolt egykori elnökét letartóztatták és börtönbe zárták. Jóllehet Kostunica elnök a hágai Nemzetközi Büntetőbíróság illetékességét személyesen nem ismerte el, senkinek sem lehetett kétsége afelől, hogy Milosevics börtönbe szállítását erős amerikai nyomásra hagyta jóvá. Letartóztatását nem az amerikai elnök, hanem a kongresszus kezdeményezte, George W. Bush reakciójában mégis a holokauszttal kapcsolatos képi kifejezésmódot használt. „Halálra rémült nőkről és gyerekekről” beszélt, akik „vagonokba voltak bezsúfolva, csont sovány rabokról a szögesdrótok mögött és az ENSZ által feltárt tömegsírokról, amelyek mind Milosevics „kegyetlen diktatúrájának” produktumai.¹⁶⁹ Még azok a szerb értelmiségiek is, ilyen volt például Aleksza Gyilas, akik a hágai bíróságot alapvetően politikai, ebből adódóan pedig elfogult testületnek tekintették, elismerték, hogy az események olyan szimbolikus mederbe terelődtek, amelynek köszönhetően szükségszerűen univerzalizálódni fognak, és új, kevésbé partikularisztikus erkölcsi rend fog kialakulni. „Ez a per öröm az ürömben”, mondta Gyilas egy riporternek Milosevics letartóztatásának másnapján. „Valamiféle új globális rend van kialakulóban, akár akarjuk, akár nem... Ki fognak dolgok kristályosodni: hogy a nacionalizmus, a külső beavatkozás mely formái elfogadhatók, hogy a nagyhatalmak mennyiben és mi módon jogosultak fellépni. Úgyhogy nem lesz hiábavaló ez az egész.”¹⁷⁰

Az 1940-es években a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosságokra a náci háborús gépezet sajátos jelenségeként tekintettek, és ez gátat szabott a morális tanulságok általánosításának. Ötven évvel később a holokauszt kiemelkedett önnön történeti kontextusából, és a gonosz elsődleges szimbólumává vált, amelyhez a tömegek ellen elkövetett egyéb súlyosan erőszakos cselekedeteket hozzá lehetett mérni.¹⁷¹

168 Michael Wines, „Two Views of Inhumanity Split the World, Even in Victory,” *New York Times*, June 13, 1999, 1.

169 Idézi Jane Perlez, „Milosevic Should Face Trial by Hague Tribunal, Bush Says,” *The New York Times*, April 2, 2001., 6.

170 Steven Erlanger, „After the Arrest: Wider Debate About the Role of Milosevic, and of Serbia,” *The New York Times*, April 2, 2001., 8.

171 Arról, hogy a balkáni válság idején a holokauszttal kapcsolatos fényképeket a média hogyan használta

Törvényesség

Ennek a diadalmas kijelentésnek a retorikájából is jól érezhető, hogy a holokauszt traumadramájának általános szintre emelkedése az „egyetemes emberi jogok” új szóhasználatában is megmutatkozik. Ennek egyrészt az volt a hatása, hogy a felvilágosodásra visszavezethető – és először a francia forradalom idején megfogalmazott – egyetemes emberi jogok francia és angol megfogalmazásában a „férfi” helyére az „ember” került. Másrészt pedig elmossa a határokat a tömeggyilkosság kérdése, valamint az egészséges élet és a minimális anyagi biztonság iránti társadalmi igény között. Mégis azóta, hogy a világháború után szisztematikusan elkezdtek használni, a terminus a nemzetközi kapcsolatok számára is új jogi mércét állított fel, amelynek hatására az, amit a holokauszt „tanulásaiként” szokás emlegetni, nem csak hogy széleskörű konszenzusra lelt, de pontosabban meghatározottá és mindenki számára kötelező érvényűvé vált. Különböző kormányzati és nem kormányzati szervezetek sporadikus, mégis határozott lépéseket tettek specifikus, erkölcsileg is kötelező érvényű kódexek és nemzetközi jogszabályok létrehozására annak érdekében, hogy a telítődő gonosz szimbólumával való metonimikus és analógiás összekapcsolódás által kiváltott erkölcsi ítéleteket intézményesíteni lehessen. Ez a lehetőség Martha Minowot, az elismert jogtudóst arra készítette, hogy a szokásos kérdésre, miszerint „Vajon a huszadik század a tömeges erőszakos cselekedeteiről lesz-e közismert?”, szokatlan választ adott: „Sajnos egy olyan évszázad, amelyet a tömegmészárlások és emberi gyötrelmek jellemeznek, korántsem egyedülálló az emberiség történelmében. Az ezt az időszakot jellemző kegyetlen rezsimek és népiirtások helyett inkább a jogi válaszok új és egyedi formái tekinthetők szokatlan fejleményeknek.”¹⁷²

Az általánossá válás irányába mutató folyamat 1945-ben Nürnbergben vette kezdetét, amikor a náci háborús vezetők ellen régóta tervezett pernek részévé vált az az erkölcsi alapelv, amelynek értelmében bizonyos borzalmas cselekedetek „az emberiség ellen elkövetett bűntettnek” minősülnek, és ezt mindenkinek el kell fogadnia.¹⁷³ A tárgyalásról adott első beszámolójában a *New York Times* hangsúlyozta, hogy „jóllehet ennek a bíróságnak a felhatalmazása arra, hogy büntetéseket szabjon ki, a háborús győzelemből adódik”, mégis „közvetlenebb módon egy nehezen megfogható, mégis valós jelenségből, nevezetesen a világ lelkiismeretének hanyatlásából táplálkozik.”¹⁷⁴ Az általánossá válási folyamat a következő évben folytatódott, amikor az ENSZ közgyűlése elfogadta a 95-ös határozatot, amelyben vállalta, hogy elismeri „a nürnbergi

fel, és ezáltal milyen párhuzamokat vont, lásd Zelizer, *Remembering to Forget*, 210-230.

172 Martha Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History After Genocide and Mass Violence* (Boston, MA: Beacon Press, 1998), 1.

173 Robert F. Drinan, „Review of Ann Tusa and John Tusa, *The Nuremberg Trial, Holocaust and Genocide Studies* 3 (1987): 334.

174 *New York Times*, 1945. október 9., 20.



bíróság periratai és a bíróság ítélete által megtestesített nemzetközi jogi alapelveket”.¹⁷⁵ Két évvel később az ENSZ elfogadta az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát, amelynek bevezető része „az emberiség lelkiismeretét fellázító barbár cselekményekre” is kitér.¹⁷⁶ 1950-ben az ENSZ Nemzetközi Jogi Bizottsága elfogadott egy nyilatkozatot, amely az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatában megfogalmazott alapelveket erősíti meg. „Ezen alapelveknek az a lényegük, hogy az országok vagy vezetőik büntethetővé válnak, amennyiben a nemzetközi jogi szabályokat megszegik vagy emberiség elleni büntetést követnek el. Sőt, egyetlen ember vagy állam sem hivatkozhat arra, hogy amit tett, katonai vagy civil felettese utasítására tette.”¹⁷⁷ Jóllehet Truman elnök ezen alapelvekre alapozva javasolta az Egyesült Államok számára nemzetközi büntetőjogi kódex kidolgozását, egy későbbi Demokrata párti elnök, Jimmy Carter „emberi jogi” külpolitikát folytatott, míg az ENSZ tizenkilenc egyezményben és megállapodásban ítélte el a népirtást és elismerőleg szólt az emberi jogok újfajta védelméről, azóta sem született meg a nemzetközi jogi kódex.¹⁷⁸ Tanúi lehetünk viszont a szokásjog folyamatos bővülésének, amely az emberi jogokat szisztematikusan megsértő szuverén államok esetében a beavatkozás mellett foglal állást.

Az elmúlt ötven év jogi forradalmának az a hosszú távú történelmi jelentősége, hogy elkezdte az államok esetében a szuverenitás szentségét megkérdőjelezni, és tényleges politikai és katonai beavatkozásra ösztönözött. Vajon sor került volna-e amerikai intervencióra Boszniában, ha közel ötven éven keresztül a nemzetközi közvélemény nem annak elfogadása irányába változik, hogy léteznek olyan emberiségellenes bűnök és emberi jogi jogsértések, amelyek az előfordulás helyétől függetlenül büntetést érdemelnek? Vajon így a kurdok Észak-Irakban menedéket találtak volna maguknak? Egyáltalán megtörténtek volna a koszovói események?¹⁷⁹

175 Idézi Drinan, „Review of Ann Tusa” 334. A pontos dátum 1946. december 11. volt.

176 A nyilatkozat 50. évfordulóján Michael Ignatieff arra emlékeztetett, hogy „a nyilatkozatot a holokauszt megtörténte tette lehetővé”, és hogy „jóllehet a nyilatkozatot továbbra is a felvilágosodás gyermekének tekintjük, de éppen akkor került elfogadásra, amikor a felvilágosodással kapcsolatos hit a legmélyebb válságba került”. „Human Rights: The Midlife Crisis,” *New York Review of Books*, May 20, 1999, 58.

177 Idézi Drinan, „Review of Ann Tusa” 334.

178 Ibid.

179 (Ignatieff, „Human Rights,” 62.) A második világháborús perek elősegítették az emberi jogok nemzetközi mozgalmát és azon intézmények kiépülését, amelyek az efféle jogok betartatását ki tudják kényszeríteni. Többek között a nürnbergi perek is szerepe volt abban, hogy több országban perek indultak: Izraelben perbe fogták Adolf Eichmann-t a második világháborúban elkövetett tetteiért; Argentínában eljárás alá vonták a katonai junta ötezer tagját állami terrorizmusért és 10-30 000 ember meggyilkolásáért; Németországban határőröket és parancsnokokat citálták bíróság elé kelet-német illegális határátlépők lelövéséért; Lengyelországban pedig Jariuzelski tábornok ellen indítottak eljárást a hadiállapot bevezetése miatt... A nürnbergi per hatására a jog uralmára épülő nemzetközi emberi jogi mozgalom kezdett el kibontakozni; a per az ENSZ és számos nem kormányzati szervezet megalapításának lökést adott; különböző országokban az emberi jogok megsértéséért indított pereket ösztönözött; valamint az emberi jogokkal kapcsolatban helyi, országos és nemzetközi szinten is lefektette egy sor alapvető szabály alapját. Gondolatok, különösen az alapvető emberi jogokkal kapcsolatos elképzelések formális és informális intézményeken keresztül terjednek.

Amikor Augusto Pinochet egykori chilei diktátort az Egyesült Királyságban letartóztatták, majd egy spanyol bíró kiadási kérelmére válaszul több, mint egy évig fogva tartották, ennek a szokásjognak az alkalmazhatósága és annak lehetősége, hogy a szokásjognak egy ország rendőrsége érvényt is szerezzen, először jelent meg a globális nyilvánosság szférájában. Nagyjából ezzel egy időben ült össze először a nürnbergi perek óta nemzetközi bíróság Hágában, hogy vádat emeljen azok ellen, akik a délszláv háborúban bármelyik oldalon az emberi jogokat megsértették.

Az egyediség dilemmája

Ahogy a gonosz telítődő szimbóluma áthidalta a távolságot a radikális gonosz és aközött, amit korábban normális vagy normálisnak tekinthető büntetendő magatartásnak tekintettünk, úgy a rekonstruált holokauszt-trauma is szorosan összefonódott azzal, amit az egyediség dilemmájának nevezhetünk. A traumadráma csak annyiban tudott az archetipikus tragédia metaforájaként működni, amennyiben a modern kor bármely más gaztettétől gyökeresen eltérőként jelent meg. Márpedig pontosan ez a státusz – az egyedi esemény státusza – volt az, amelynek köszönhetően végül az általánosság szintjére emelkedett és sajátos kontextusát maga mögött hagyta. A holokauszt ugyanis a radikális gonosz metaforájaként olyan viszonyítási pontot jelentett, amelyhez viszonyítva egyéb fenyegető tettek gonoszságát meg lehetett határozni. Azáltal, hogy az összehasonlító ítéletalkotás mércéje lett, a holokauszt normává is vált. Ez a változás pedig metonimikus, analogikus és jogi ítéletek egész sorát tette lehetővé, amelyek azáltal, hogy a holokausztot a gonosz egyéb lehetséges megnyilvánulási formáival mérik össze, azt megfosztották „egyediségétől”.

Ebben a tekintetben kétségkívül a sors iróniája, hogy ezt az összekapcsolásra irányuló kísérletet, amely a holokauszt utáni időszakban a bíráló erkölcsi ítéletek általánosíthatósága szempontjából központi jelentőségű, időről időre azzal vádolták, hogy megfosztotta a holokausztot fontosságától és jelentésétől. Ugyanakkor ezek a támadások saját szándékuk ellenére világossá tették azt, hogy milyen fontos szerepet játszik ez a traumadráma a mindennapi gondolkodásokban és cselekvésekben. Az egyik történelmi jellegű kritika például az újfajta amerikai „holokauszt-tudaton” élcelődött, ráirányítva a figyelmet arra a tényre, hogy a holokauszt „az AIDS-től kedve az abortusz témájáig szinte minden kérdésben viszonyítási pontként szolgál”.¹⁸⁰ Egy irodalomprofesszor sajnálatát fejezte ki amiatt, hogy „a »holokauszt« nyelvezetét” most már „rendszeresen alkalmazzák olyanok, akik a faji és etnikai kisebbségeket és a nőket érintő emberi jogi visszaélésekre és társadalmi

Különösen akkor, amikor az egyetemesség szintjén kerülnek megfogalmazásra, a jogok nyelvezete és az e jogok megsértését követő perek látványa arra készíti az embereket, hogy ők is követeljék a felelősségre vonást, amikor az nem lehetséges. (Minow, *Between Vengeance*, 27, 47-48).

180 Novick, „Holocaust and Memory in America,” 159.

egyenlőtlenségekre, környezeti katasztrófákra, az AIDS-re és számos egyéb kérdésre szeretnék ráirányítani a köz figyelmét.”¹⁸¹

Ezeket a bírálatokat kétségkívül a jó szándék vezérli, ugyanakkor nem számolnak azokkal a komplex szociológiai tényezőkkel, amelyek az általam itt vizsgált erkölcsi-kulturális változás hátterében meghúzódnak. A holokausztra hivatkozni annak érdekében, hogy az ember egy olyan gaztett gazságát megítélje, amelynek valójában nincs köze a holokauszthoz, nem jelent többet vagy kevesebbet annál, mint hogy egy összekötő metafora révén megpróbálja a társadalmi világot megérteni. A holokauszt felhasználása a metafora alapjaként szükségszerűen heves társadalmi konfliktusokat, ebben az értelemben pedig társadalmi relativizációt fog eredményezni, mivel egy sikeres metaforikus megtestesülés legitimitást eredményez és forrásokat mozgósít. A relativizáló társadalmi konfliktusok kiindulópontját az képezi, hogy a holokauszt a gonosz abszolút mércéjét jelenti. Azonban a konfliktus relativizálja ennek a mércének a különböző társadalmi eseményekre történő alkalmazását. A holokauszt egyszerre egyedi és nem egyedi. Ez a feloldhatatlan dilemma rányomja bélyegét a holokauszt történetére, mivel számunkra az erkölcsi ítéletalkotás tragikus archetípusává és központi elemévé vált.¹⁸² Inga Clendinnen különösen éles szemmel hívta fel a figyelmet erre a dilemmára, észrevételei pedig jó példái annak a metaforikus összekötő törekvésnek, amelyet magam is megpróbálok leírni. „Az elmúlt időszakban túl sok borzalomnak voltunk tanúi Ruandában, Burundiban, az egykori Jugoszláviában ahhoz, hogy az atrocitások akármelyikét a különös kegyetlenségekre hivatkozva egyedinek tekinthetnénk: az áldozatok egyformán ártatlanok, a gyilkosok és a kínzók pedig egyformán eltökéltek voltak. Az argentin hadsereg által szinte válogatás nélkül elkövetett vérengzéseket, főleg pedig azt a szokást, hogy a katonák a gyerekeket szüleik szeme láttára kínozzák meg, ugyanolyan borzalmasnak és »elképzeltelhetetlennek« gondolom, mint azokat a dogákat, amelyeket a németek zsidó honfitársaik ellen elkövettek. Természetesen két eltérő

181 Idézi Rosenfeld, „The Americanization of the Holocaust,” 35. Ez a professzor Yehuda Bauer volt. Lásd. a 91. lábjegyzetet.

182 Az általa „holokausztiparnak” nevezett jelenség megtévesztő bírálatá ellenére beszédes, hogy még a popularizáció Finkelstein által megfogalmazott kritikája is felismeri, hogy a holokauszt által megtestesített gonosz nem zárja ki, és nem is lenne szabad, hogy kizárja az esemény általános és egyetemes szintre emelkedését: „Azok számára, akik hisznek az ember jobbá válásának lehetőségében, a gonosz formájában megjelenő próbatétel nem hogy kizárja, hanem inkább ösztönzi az összehasonlítást. A rabszolgaság a huszadik század végi erkölcsi univerzumban hozzátétel ugyanazt a helyet foglalta el, mint ma a holokauszt. Ily módon gyakran hivatkoztak rá a gonoszság nem teljesen elfogadott formái kapcsán. John Stuart Mill például a nők helyzetét a házasság szentségében rabszolgasághoz hasonlította. Sőt, még azt is megkockáztatta, hogy lényegi vonásait tekintve a házasság még borzalmasabb is.” Finkelstein *The Holocaust Industry*, 148.

E tágabb értelemben vett erkölcsi jelenség egy példáját idézve Finkelstein megjegyzi, hogy „Auschwitz szemüvegén keresztül nézve mindazt, amit korábban magától értetődőnek gondoltunk – például a bigottság –, nem tekinthetjük többé magától értetődőnek. Tulajdonképpen a holokauszt volt, ami diszkreditálta azt a fajta tudományos rasszizmust, amely az első világháború előtt az amerikai intellektuális életet oly jelentős mértékben áthatotta.” Ibid.

nagyságrendről van szó, de vajon a konkrét tetteseknek és áldozatoknak mennyit számít a nagyságrend?

Egy nagy múltú közösség teljes kiirtása iszonyatos bűnnek számít, mégis három éven keresztül kísérhettük figyelemmel Kambodzsa szőnyegbombázását, ahogyan a bombák a falvak lakóira zuhannak; a lakóknak pedig fogalmuk sem volt, hogy miért váltak a támadás célpontjaivá. *Mikor ártatlan emberek kínjaira gondolunk, akkor lelki szemeink előtt látjuk gyilkosaik, a holokauszt elkövetőinek kamerájába néző gyerekeket, de az aprócska vietnámi lány is eszünkbe jut, aki meztelenül, sikítóva rohan végig a poros utcán, a háttérben pedig amerikai napalm lángol.* Ha elfogadjuk azt, hogy a »holokauszt«, a tűz által felemészített áldozatra vonatkozó terminus sajnálatos módon alkalmazható azokra a milliókra, akik »füstbe mentek«, akkor ugyancsak alkalmas Hiroshima, Nagaszaki és Drezda [valamint] a Picasso áldal [a *Guernica* című festményen] megfestett lovak és sikoltozó emberek megragadására, akiket érinthetetlen égi gyilkosok támadtak meg.”¹⁸³ (kiemelés tőlem)

Emlékezés vagy felejtés?

Rutinna válás és intézményesülés

Ahogy annak tudata, hogy a holokauszt egyedülálló esemény volt az emberi történelemben, megszilárdult, erkölcsi vonatkozásai pedig paradox módon általános szintre emelkedtek, úgy vált a tragikus traumadráma egyre gyakrabban megemlékezés tárgyává. Külön kutatóközpontokat hoztak létre annak érdekében, hogy az események legapróbb részleteit feltárják, hogy általánosabb tanulságaival kapcsolatban vitákat kezdeményezzenek. Egyetemi kurzusok témájává vált, s egyetemi tanszékeket, utcákat és parkokat neveztek el róla. A tragédia áldozatainak emlékére emlékműveket állítottak. Az Egyesült Államok nagyobb városaiban – és kisebb részben azokon kívül is – költséges és grandiózus múzeumokat hoztak létre az erkölcsi üzenet tolmácsolására. Az amerikai hadsereg kezdeményezésére a Capitoliumban minden évben sor került az „Emlékezés napjára”.

Az egyediség dilemmája mindezeket az általánosító törekvéseket viták középpontjába helyezte; sok ember arra a következtetésre jutott, hogy a holokauszt instrumentalizálódott és áruvá vált, erkölcsi és érzelmi tartalmát pedig a szakértők egyik része készpénzre akarja váltani, míg másik részük kizárólag elméleti tudásnak tekinti. Az elmúlt években egyre népszerűbbé vált az a fel fogás, miszerint az eredeti traumadráma karizmája sajnálatos, de előre látható módon – weberi értelemben – rutinna válik.¹⁸⁴

183 Inga Clendinnen, *Reading the Holocaust* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 14.

184 A rutinna válás ezen instrumentalizáló, deszakralizáló és varázstalanító megközelítése abban az időzeten érhető tetten, amelyet Max Weber is áttemel *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (Budapest: Cserépfalvi Könyvkiadó és Ker., 1995) című művébe: miután felhívja a figyelmet arra, hogy a moder-

Az erkölcsi tanulási folyamat, amelyet az előző oldalakon leírtam, nem feltétlenül vonja kétségbe annak lehetőségét, hogy *miután* a traumadráma létrejött, és *miután* erkölcsi üzenete külsővé és belsővé lett téve, instrumentalizálódjék. Az amerikai történelemben például a meghatározó nemzeti traumák közül még a legnemesebbek is, vagyis a függetlenségi háború és a polgárháború esetében is gyengült a közösségi együttérzés és a kollektív emlékezet szerepe, és a hozzájuk kapcsolódó drámák is áruvá váltak. Ugyanakkor mindabból, amit most elmondtam, az következik, hogy az efféle rutinná válás, még ha pénzzé vagy áruvá válást is jelent, nem feltétlenül a jelentéstől való megfosztatás tünete. A metaforikus összekötő törekvések a szimbolikus jelentést és az emberek figyelmét az eredeti traumáról azokra a traumákra irányítják, amelyek analógiás asszociációs láncolat formájában jelennek meg. Azonban ez még önmagában nem feltétlenül ássa alá vagy fordítja visszájára azokat a jelentéseket, amelyek az asszociációs láncolat legelső traumájához kötődnek. Ahogyan a trauma kulturális jelentésének emlékművek felállítása révén történő konkretizálása sem jár efféle hatással. A függetlenségi háború és a polgárháború mind a populáris, mind pedig a magaskultúrában továbbra is győzedelmes vagy tragikus elbeszélések forrását képezi. Meglehetősen vitatott és ritka jelenségnek számít, hogy ezek a traumadramák komikus értelmezési keretben jelennek meg, amely az amerikai kollektív identitáson belül még ma is kitüntetett szerepüket visszájára fordítja. Ahogyan korábban már említettem, nem az áruvá, hanem a komikussá válás – vagyis nem a gazdasági státusz, hanem a kulturális értelmezési keret megváltozása – jelzi a hétköznapivá válást és a felejtést.

Emlékművek és múzeumok: a kollektív érzelmek kikristályosodása

A rutinná válás weberi felfogása mellett annak durkheimiánus megközelítésére is szükség van. Létrejöttük pillanatában a szent jó és a szent gonosz meghatározatlan, cseppfolyós. Ezen erkölcsi értékek és a bennük megjelenő tapasztalatok megszilárdulására az objektiváció jelensége utalhat. Jelen pillanatban azon törekvések intenzívebbé válása, hogy a holokauszt emlékezés tárgyává váljon, azt jelzi, hogy erkölcsi tanulságai elkezdtek intézményesülni, valamint hogy rutinná válás és felejtés helyett a vele összefüggő drámai tapasztalatok szüntelen felidézésének lehetünk tanúi. Amikor egy hosszabb konfliktusos időszakot követően a német parlament döntött Berlinben a holokauszt áldozatainak emlékére felállítandó hatalmas emlékmű létrehozásáról, amelyet mintegy kétezer köoszlop alkot, az egyik vezető politikus ezt mondta: „Ezt az emlékművet nem csak a zsidóknak állítjuk.

nizációban határozottan benne rejlik a „gépesített kövületté válás” lehetősége, amit „egyfajta görcsösen magát-fontosnak-tartani-akarás” lehetősége díszít majd”, Weber ezt a találó idézetet szűrja be: „Lélektelen szakemberek, s az élvezetek szívtelenjei: ez a semmi képzeletű ügy, hogy felér az emberiség eddig soha el nem ért csúcscsúcsaira.” (Ibid., 225.) Ezt a megközelítést számosan alkalmazták már az emlékköltés folyamatra mint kikerülhetetlen „fejlődési” láncolatra; közülük a legkeményebb kritikát Ian Buruma fogalmazta meg *The Wages of Guilt: Memories of War in Germany and Japan* (New York: Farrar Straus Giroux, 1994) című művében, valamint Peter Novick *The Holocaust in American Life* címet viselő könyvében.

Hanem magunknak. Segíteni fog nekünk abban, hogy múltunk egy részével szembenézhessünk.”¹⁸⁵ A nyugati világban sokasodó holokauszt-múzeumok nem arra törekcsenek, hogy az eseményeket azok valamiféle tárgyilagos, dekontextualizált, „tényszerű” bemutatásuk révén a látogatótól eltávolítsák. Ellenkezőleg. Ahogyan a kérdés egyik európai kutatója megjegyezte, „a holokauszt-múzeumok azokat a stratégiákat részesítik előnyben, amelyek célja heves érzelmek kiváltása és a látogató belemerítése a múltba.”¹⁸⁶ A nyugati part legnagyobb holokauszttal foglalkozó kiállításának otthont adó Los Angeles-i Simon Wiesenthal Múzeum a Toleranciáért broszúrájában önmagát olyan „a látogatókat aktívan bevonó high-tech kísérleti múzeumként” hirdeti, amely „a témákat interaktív módon dolgozza fel”.¹⁸⁷

A washingtoni Holokauszt Múzeum már 1979-es létrehozásakor metonimikus kapcsolatba került a telítődő gonosz szimbolikájával. A holokauszt áldozatait vizsgáló elnöki bizottság (*President's Commission on the Victims of the Holocaust*) által Jimmy Carter elnöknek benyújtott hivatalos jelentés szerint a múzeumot azzal a céllal alapították, hogy „a jövőbeli gonoszságoknak útját állja”.¹⁸⁸ Olyan épületre volt szükség, amely a látogatók számára lehetővé teszi, hogy az eredeti tragédiát átélhessék, vagy ahogyan az egyik dolgozó megfogalmazta, az volt a cél, hogy „a haláltáborok hatalmas emberi tragédiáját egyszerre drámai és higgadt formában jelenítsük meg.”¹⁸⁹ Vagyis az instrumentalizálás vagy az áruvá tétel helyett a múzeum felállításának szándéka olyan kritikai módszer kidolgozása volt, amely a pszichológiai azonosulás elmélyítését és a szimbolikus üzenet közvetítését lehetővé teszi. A tizenöt évig tartó tervezési és építési folyamat etnográfusa szerint a tervezők határozott törekvése volt, hogy a kiállítások hangulata olyan „zsigerbe vágó” legyen, hogy a látogatók „egy pillanatra se vonhassák ki magukat a narratíva hatása alól”.

„A térérzet és a tér ritmusa, valamint a hangulati elemek nagyon fontos szerepet játszanak. [A berendezők] különböző jellegű tereket alakítottak ki, amelyek segítettek a narratíva átadásában: a harmadik emeleten például konstruktív teret alakítottunk ki: itt a látogatók a haláltáborok világába lépnek be, a tér ugyanis szűk, zord, válik, és áthatolhatatlan sötétségbe burkolódik. A falakat nem festettük le, a csövezetek láthatók maradtak, és a vészkijárat, valamint a rejtett liftek kivételével, amelyek segítségével a harmadik és negyedik emeletet vészhelyzet esetén el lehet hagyni, nincs menekési lehetőség.”¹⁹⁰

A múzeum vezető tervezője szerint: „A kiállításnak az a célja, hogy a látogatót utazásra invitálja...

185 Roger Cohen, „Berlin Holocaust Memorial Approved,” *New York Times*, June 26, 1999, 3.

186 Alejandro Baer, *Visual Testimonies and High-Tech Museums: The Changing Embodiment of Holocaust History and Memorialization* (Department of Sociology, University of Madrid, unpublished manuscript 1999). Hálálal tartozom a szerzőnek, hogy ezen észrevételét megosztotta velem.

187 Ibid.

188 Idézi Linenthal, *Preserving Memory*, 37.

189 Ibid., 212. Alice Greenwaldnak, a múzeum egyik tanácsadójának és Susan Morgenstein, korábban az időszakos kiállítások kurátorának, majd igazgatójának belső feljegyzése, 1989. február 23.

190 Ibid., 169.



Mi végigkövettük, ahogy ez a sok ember nyomás hatására saját életéből kilépve gettókba kényszerült, a gettóból vagonokba, majd koncentrációs táborokba került, s bolyongott a táboron belül, míg be nem következett a vég... Ha a látogatók ugyanezt az utat maguk is végigjárhatnák, akkor megértenék a történeteket, mivel személyesen is lehetőségük volt átélni őket.”¹⁹¹

A tragikus utazás színre vitele sok tekintetben nagyon élethű, és ez elősegíti az azonosulást. Minden látogató kap egy személyi igazolványt vagy útlevelet, amely a holokauszt egy-egy áldozatához tartozik, a múzeum állandó kiállítása pedig kronologikus szakaszokra van felosztva. A negyedik emelet a „Támadás: 1933-1939”, a harmadik a „Holokauszt: 1940-1944”, a második pedig a „Tanúságtétel: 1945”. Minden szint végén a látogatók egy leolvasó alá tartják a korábban kapott személyes okiratot, hogy megtudhassák, a holokauszt tragédiájának adott szakaszában mi történt az okmányok eredeti tulajdonosaival. Ha végigmennek a kiállításon, megtudhatják, hogy az a személy, akikkel ők szimbolikusan azonosává váltak, túlélte-e a borzalmakat.¹⁹²

Az azonosulás folyamatát a személyessé tétel dramaturgiai technikája is elősegíti. Ahogyan a projekt vezetője mondja, az volt a lényeg, hogy a múzeum látogatói és „valódi emberek valódi arcai” között kapcsolatot teremtsünk.¹⁹³

„A holokausztáldozatok arcainak látványa megrázó élményt jelent... Lengyel tanárok, alig néhány pillanattal kivégzésük előtt szenvedő tekintettel, dacos dühvel és szemükben kétségbeeséssel tekintenek a látogatóra... Két fiútestvér, egyforma kabátban és sapkában, rémült arccal néznek az objektívbe, egyenesen a látogatók szemébe. Az Arcok... fenyegetés, dac, vád, és meggyötörtén vánszorgó látogatók.”¹⁹⁴

A kialakítással kapcsolatos döntések során a kiállítás tervezőinek végig a tragédia narratívája lebegett a szemünk előtt. Gondosan ügyeltek arra, hogy a rabok „passzív ellenállása” ne jelenjen meg, mert attól félték, hogy ez esetleg hősi és romantikus progresszív narratívák kibontakozását segítené elő. Ahogyan a döntésekben részt vevő egyik történész megjegyyezte, attól tartottak, hogy esetleg a holokausznarratíva egyfajta „hősi” válfaja jön létre, amelyben az ellenállás ugyanakkora hangsúlyt kap, mint a tömeggyilkosság narratívája.¹⁹⁵ Ugyanakkor a komor hangulatú kiállításához nem elegendő pusztán a borzalmak nyers bemutatása, ez ugyanis megakadályozná az azonosulást, amely a holokauszt tragikus tanulságainak átadása szempontjából létfontosságú.

„A tervezőcsapat a borzalmak bemutatásával kapcsolatban nehéz döntés előtt állt. Vajon mi

191 Ibid., 174. Interjú Ralph Applebaummal, a Holocaust Múzeum főtervezőjével.

192 Ibid., 169.

193 Ibid., 174. Cindy Miller projektigazgató belső feljegyzése, 1989. március 1.

194 Ibid., 181. Linenthal saját megfigyelése.

195 Ibid., 192.

értelme lenne egy olyan kiállítást létrehozni, amely annyira szörnyűsége, hogy az emberek el sem mennének megnézni? A nyitás után tartottak a szóbeszéd útján terjedő véleményektől, vagyis attól, hogy az első látogatók azt fogják mondani majd családjuknak és barátaiknak: »Ne menjetek el megnézni, túlságosan rémisztó«. ... A múzeumnak az volt a célja, hogy az embereket megismertesse a holokauszttal, és hogy tudatukban változást idézzon elő; de azért ... arra is szükség volt, hogy az emberek el akarjanak menni a kiállítást megnézni.”¹⁹⁶

Egyértelműnek tűnt, hogy az emlékezet megőrzésének efféle törekvései olyan struktúrák létrehozását célozzák, amelyek a holokauszt tragédiáját dramatizálják és a mai emberek számára lehetőséget biztosítanak, hogy immáron az eredeti eseményektől kellő távolságban felkavaró módon átélhessék őket. A személyessé tétel olyan rendkívül fontos drámai eszköz, amely az egyetemessé tétel projektje szempontjából létfontosságú azonosulás lehetőségét megőrzi. A holokausztmúzeumokban a zsidók sorsa és végzete metaforikusan összekapcsolódik azzal, ahogyan a többi etnikai, vallási és faji kisebbséggel bánunk.¹⁹⁷ Nyilvánvaló módon nem az a cél, hogy a holokausztra mint a történelem egy korábbi időszakának jelentős eseményére ráirányítsák a figyelmet, hanem hogy modern világunkban a pluralizmus és az igazságosság lehetőségének megteremtését elősegítsék.

A felszabadítóktól a túlélőkhöz: a szemtanúk beszámolóí

A karizma rutinná válása kétségkívül a társadalmi lét elkerülhetetlen eleme, az emlékkállítás révén pedig könnyebb megérteni, hogy ez nem csak aláadni, de intézményesíteni is képes lehet a bizonytalan kollektív érzéseket, amelyek korábban cseppfolyós formában örvénylettek. Az is fontos, hogy az efféle folyamatok eredményére ne naturalisztikus, kultúrától független módon tekintsünk. A folyamat hatására ugyanis nem egy abszolút, hanem több különböző „jelentés” kristályosodik ki. Ami a holokauszt esetében a megemlékezés és a rutinná válás kérdését illeti, itt nem egyfajta fejlődésnarratíva, hanem a tragédia narratívájának objektívalódása válik az emlékezet tárgyává.

A második világháború után állított emlékművek középpontjában a hősiesség és a felszabadítás állt és áll ma is: az áldozatokra és az őket megmentő amerikai katonákra fókuszálnak. Ameny-

196 Ibid., 198.

197 A Los Angeles Times-nak a múzeumról adott leírása egyszerre hívja fel a figyelmet a dramatizáció tragikusságára, a látogatók bevonására tett erőfeszítésre és az egyetemességre való törekvésekre: „A hét éve Los Angeles nyugati részén létrehozott múzeum high-tech kiállításával és azzal, hogy a hangsúlyt nem a tárgyakra, hanem az elgondolkodtatásra helyezi, nemzetközi elismerést vívott ki magának. Az ember rögtön tudja, hogy ez nem az a múzeum, ahol csak végigrohan a kiállított tárgyak között. Az egész hely sötét és ablaktalan, az ember úgy érzi magát, mint egy bunkerben, és az egészet csak egy tizenhat képernyős videófal villódzó fényei világítják meg, amely polgárgazdasági mozgalmak képeit mutatja, és ezek a szavak váltogatják egymást: *Retard. Spic. Queen.*” (2000. július 30, kiemelés az eredetiből) A Los Angeles-i múzeum kiállítása azzal kezdődik, hogy a látogatókat megkérlik, válasszanak, melyik ajtón akarnak belépni; az egyikre az van írva, hogy „előítéletes”, a másikra pedig, hogy „előítéletektől mentes”.



nyiben a holokauszt is a nácik elleni harc progresszív narratívájába ragadt volna bele, akkor az emlékezet valószínűleg hasonló módon őrizte volna meg. Természetesen a holokauszt progresszív narratívája hatására a holokauszt láthatósága csökkent, központi szerepe pedig gyengült, ennek az lett a következménye, hogy amíg a korabeli történelmi események megjelenítése megmaradt a progresszív narratív keretben, a holokauszttal kapcsolatos megemlékezésre nem irányultak jelentős törekvések. Ebből adódik, hogy a megemlékezés kevés példája igen tanulságos. New Jerseyben a Liberty State Parkban, nem messze a büszke és hazafias Szabadság-szobortól áll a *Felszabadítás (Liberation)* nevet viselő szobor. A bronzszobor két alakot ábrázol. A nagyobbik egy amerikai katona, aki szemét a földre szőgezve komoran lépdel előre. Egy kisebb alakot, a koncentrációs tábor egy áldozatát tartja karjaiban, akinek csontvázszerű teste és rongyos tábori ruhája, széttárt karja és üres tekintete a tehetetlenséget és a gyámoltalanságot szimbolizálja.¹⁹⁸ Az emlékmű elkészítésére New Jersey állam az *American Legion*-nel és más veteránszervezetekkel közösen adott megbízást, és csak 1985-ben avatták fel. Az avatási ünnepségen beszédet mondott New Jersey állam kormányzója, melyben igyekezett az „utolsó jó háborúban” testet öltő progresszív narratívát és az egyre több teret hódító [tragikus]¹⁹⁹ holokausznarratívát egymással összekapcsolni, jóllehet ez utóbbi szimbolikus és erkölcsi jelentősége akkorra már jócskán felülmúlta az előbbiét. A beszéd defenzív és hazafias hangvétele arra utal, hogy ezen a szimbolikus kapcsolatteremtési kísérleten keresztül az állam képviselője megpróbált szembeállni Amerikának a világban betöltött szerepével kapcsolatos szkepticizmussal, vagyis pontosan azzal a kritikai beállítottsággal, amely lehetővé tette, hogy a holokauszt a tragédia narratívájában jelenhessen meg.

„Számomra ez az emlékmű amerikai örökségem megerősítését jelenti. Amikor ránézek, büszkén gondolhatok amerikai értékeimre. Az emlékmű azt sugallja, hogy népünk kiáll a szabadság mellett. Mi, amerikaiak, nem vagyunk elnyomók, és mi, amerikaiak, nem a hódítás szándékával vállalunk katonai konfliktusokat. Az a világban a feladatunk, hogy megőrizzük és tovább terjesszük azt az igen értékes dolgot, amit szabad demokráciának nevezünk. Itt ma azokra emlékezünk, akik életüket adták a szabadságért.”²⁰⁰

A felszabadítási emlékmű és a benne testet öltő partikularista és progresszív érzelmek nem is lehetnének távolabb azoktól a megemlékezési folyamatoktól, amelyek az azóta eltelt évek folyamán kikristályosodtak. A zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosság tragikus átértékelése által hajtva e megemlékezéseken az amerikaiak által elkövetett tettek és meggyőződések gyakran implicit módon párhuzamba kerülnek a tettesekéivel, a koncentrációs táborok amerikai katonák általi felszabadítása pedig kevés hangsúlyt kap, ha szóba kerül egyáltalán. Ezen univerzálisabb

198 James E. Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning* (New Haven: Yale University Press, 1993), 320-332.

199 Fordító beszúrása.

200 Ibid., 321.

megközelítésben a hangsúly a tragikus események tágabb, világtörténelmi okaira és morális vonatkozásaira helyeződik, vagyis a szimbolika kiterjesztése kerül előtérbe azáltal, hogy a mai embereknek alkalmuk nyílik érzelmileg azonosulni az áldozatok szenvedésével.

E változás kontextusában jött létre a holokauszttal kapcsolatos írásművek és megemlékezések új típusa, amelynek középpontjába a történelmi bizonyítékok új fajtájára, a közvetlen „tanúságtétel” és egy új történelmi szereplő, a „túlélő” került. A túlélők, akik a koncentrációs táborokban történtek átélőiként kerülnek meghatározásra, kézzelfogható kapcsolatot teremtenek a tragikus eseménnyel. Társadalmi és személyes szerepüknek megfelelően könyveket kezdtek írni, beszédekkel mondtak helyi és országos közösségek előtt, valamint a táborbeli tapasztalatokkal kapcsolatos visszaemlékezéseiket magnóra és videóra vették. Ezek a tanúságtételek az eredeti tragikus tapasztalat szakrális gyűjteményévé váltak, mindazokkal az erkölcsi tanulságokkal, amelyek a szenvedésből kibontakoztak. A beszámolókat két nagylelkűen finanszírozott projekt keretében rögzítették. Az egyiket a Yale egyetem Holokauszt Videóarchívuma szervezte, és 1981-ben indult útjára. A másikat pedig, amely a Soá Vizuális Történelmi Alapítványhoz (*Shoa Visual History Foundation*) kötődik, Steven Spielberg filmrendező hívta életre 1994-ben, a *Schindler Listája* által a világban kiváltott hatásra válaszul. Annak ellenére, hogy ezek a kezdeményezések és az újfajta túlélő-identitás jelentős ismertségre tettek szert, azt is látni kell, hogy a megemlékezés ezen új válfaja visszájára fordította azt a felszabadításhoz kapcsolódó szóhasználatot, amely a korábbi, progresszív narratívában oly fontos szerepet játszott. A hősök helyét az antihősök vették át. Az újfajta narratíva létrehozói és kialakítói határozottan kritikusan viszonyultak ahhoz, amit „a koncentrációs táborok felszabadítását követően a holokauszt-irodalomba beszivárgó revizionista stílusnak” neveznek. Ezt a stílust olyan „természetes, mégis elhibázott törekvésként” határozzák meg, amely „az életben maradás romanticizmusát hangsúlyozza, a fájdalmas kitartást pedig dacként vagy ellenállásként azonosítja.”²⁰¹ Hangsúlyozva, hogy a túlélők beszámolóit nem győzelemről, hanem tragédiáról tanúszkodnak, amellel érvelnek, hogy a progresszív narratív keret nem alkalmazható.

„Saját túlélését senki sem bátorságával magyarázza. És ezt nehéz elfogadnunk. Olyan világban akarunk hinni, amely a kiváló jellemet és a példaértékű viselkedést jutalmazza. Hinni szeretnénk abban, hogy az emberi szellem képes a viszontagságokat legyőzni. Nehéz együtt élni azzal a gondolattal, hogy az emberi természetet nem feltétlenül a nemes lélek vagy a hősiesség jellemzi, és hogy szélsőséges körülmények között akár mi magunk is önzővé, kegyetlenné, »túlságosan embertelenné« válhatunk.”²⁰²

201 Lawrence L. Langer, „Foreword,” in *Witness: Voices from the Holocaust*, eds. Joshua M. Green and Shiva Kumar (New York: Free Press, 2000), xiv.

202 Joshua M. Green and Shiva Kumar, „Editors’ Introduction,” in *Ibid.*, xxv-xxvi.



A hősiességet hangsúlyozó progresszív narratívával szemben állást foglaló kritikusok közül néhányan egészen odáig mennek, hogy a holokauszt inherens „értelmetlenségéről” beszélnek, azt hozva fel, hogy a túlélők beszámolóit „jóvá nem tett és jóvátehetetlen szenvedésről” szólnak.²⁰³ Ugyanakkor egyértelműnek látszik, hogy a túlélők beszámolóinak összegyűjtése olyan törekvés, amely a tapasztalat élettelségének megőrzését célozza azáltal, hogy eltárgyasítja és személytelenné teszi azt. Ily módon segít megőrizni a tragikus traumadramát, amely a szenvedésen keresztül több embert képes kárpótolni. S teszi ezt azáltal, hogy nem néhány szórványos túlélőre, hanem az emberiség mint olyan túlélésére helyezi a hangsúlyt.

„A tanúságtétel ereje abban rejlik, hogy nincs igazán mit hozzáfűzni, mivel itt a szemtanúk maguk a szakértők, akik saját történetüket saját szavaikkal mondják el. A tettesek fáradszónak azon dolgoznak, hogy áldozataikat elhallgattassák, s elvegyék nevüket, otthonukat, családjukat, barátaikat, tulajdonukat és életüket. A cél az áldozatok emberi mivoltának megkérdőjelezése volt, így lehetett ugyanis őket személyiségüktől, egyéni hangjuktól megfosztani. A tanúságtétel a túlélő áldozatoknak – bizonyos esetekben pedig a meggyilkoltaknak – visszaadja személyiségüket, és megmutatja, hogy hangjuknak igenis van ereje.”²⁰⁴

Azok, akik közvetlenül is részt vettek ebben az emlékéllítási folyamatban, saját szerepüket ugyanígy látják. Geoffrey Hartman, a Yale Videóarchívum igazgatója olyan „új narratíváról” beszél, amely a szemtanú és az interjú készítője közötti szövetségéből bontakozik ki,²⁰⁵ olyan narratíváról, amelynek alapját az emberi közösség helyreállítása képezi.

„Jóllehet az interjú készítőjének számtalanszor volt alkalma hasonló beszámolókkal szembesülni, mégis úgy áll hozzájuk, mintha először hallaná őket. Ez azért lehetséges, mert noha a tények ismertek, a történészek pedig azon fáradoztak – és fáradoznak ma is –, hogy minden apró részletet feltárjanak, minden egyes történetben valami olyan rejlik, amely a történeti tudást képes lehet kiegészíteni: a törekvés itt a befogadó közeg, az »érzelmi közösség« helyreállítására vagy újjáépítésére... valamint az együttérzés megújítására irányul.”²⁰⁶

Bármennyire „borzalmas is a tartalmuk”, mondja Hartman, a tanúságtételek nem „személytelen történelmi kivonatokat”, hanem inkább „az emberi kommunikáció legtermészetesebb, legrugalmasabb formáját, egy történetet jelentenek – egy történetet, amely ráadásul még ha a halál birodalmáról számol is be, egy élő embertől származik, aki emlékezik, gondolkodik, sír, s folytatja.”²⁰⁷ Michael Berenbaum, a Soá Túlélői Vizuális Történelmi Alapítvány (*Survivors of the Shoah Visual History Foundation*) elnöke azáltal, hogy leszögezi, a Spielberg-csoportnak az a célja, hogy „oktatási céllal összegyűjtse és olyan messzire eljuttassa a beszámolókat,

203 Langer, „Foreword,” xv.

204 Greene and Kumar, „Editors’ Introduction,” xxiv.

205 Hartman, *The Longest Shadow*, 153.

206 *Ibid.*, 153-154.

207 *Ibid.*, 154.

amilyen messzire a technológia és az anyagi források csak lehetővé teszik”, a történelmi események mai erkölcsi jelentését annak lehetőségével kapcsolja össze, hogy a beszámolókkal közvetlenül is azonosuljunk: „az osztálytermekben a világ minden táján a túlélők és a gyerekek találkozása felkavaró, az emlékek átadásával, az értékek körüli vitával, az előítéletességgel, az antiszemitizmussal, a rasszizmussal és a közönnyel szembeni fellépéssel egyenlő.”²⁰⁸

Nyugati jelenség-e a holokauszt?

Míg a holokauszt általánosításának retorikája a történetek világtörténelmi jelentőségére hivatkozik, ebben az írásban megpróbáltam körültekintően azt hangsúlyozni, hogy ez az általános szintre emelés elsősorban a nyugati világot érinti. Az általános szintre emelés abban a formában, ahogyan meghatároztam, szimbolikusan motivált és érzelmileg közvetett részvételen alapul a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkosság traumadramájában. Már önmagában az is kérdés, hogy a nyugati világon belül ez a részvétel mennyire egyenlő mértékű; ezt további kutatásokban kellene megvizsgálni. Ez az „emlékéllítés” ugyanis Nyugat-Európában és Észak-Amerikában jóval nagyobb hangsúlyt kap, mint Latin-Amerikában. Az európai hódítók által okozott nemzeti traumákkal elfoglalt mexikóiak jóval kevésbé kötődnek a „holokauszthoz”, mint északi szomszédaiak – sőt, magukat gyakran éppen ez utóbbiak mítoszaival szemben határozzák meg. Ennek eredményeképpen előfordulhat, hogy a mexikói politikai kultúrára a „holokauszt utáni erkölcsiség” jóval kisebb hatást gyakorol. Másrésztől ugyancsak lehetséges, hogy a mexikóiak a holokauszt utáni erkölcsiség bizonyos aspektusait átfordítják helyi viszonyaikra – például a nemzeti szuverenitás nevében gyakorolt korlátlan uralmat korlátozzák azokra az őslakos csoportokra való tekintettel, amelyek saját létezésüket a tág értelemben vett emberi jogokra hivatkozva legitimálják.

Sőt, a változatosság még nagyobb, ha figyelmünket a nyugati világon kívülre irányítjuk. Vajon a nem nyugati civilizációk mennyire kötődnek a holokauszt-traumához, mekkora mértékben vesznek közvetett módon részt benne, illetve milyen tanulságokat vontak le belőle a maguk számára? A hindu, a buddhista, a konfuciusus, az iszlám, az afrikai és a továbbra is kommunista területeken és rezsimekben a holokausztot főleg – ha egyáltalán – az irodalmi és szellemi elit hozza szóba, vagyis részvételük atípusos egy olyan globális diskurzusban, amelyet továbbra is az Egyesült Államok és Nyugat-Európa ural. Természetesen a nem nyugati területeknek és nemzeteknek megvan a maguk identitásadó trauma-dramájuk. Az azonban továbbra is bizonytalan, hogy az e traumákat létrehozó és ezekre reagáló kulturális törekvések mennyiben képesek a nemzeti identitás és szuverenitás kérdéseiben túlmutatni és egyetemes, nemzetek fölötti erkölcsi imperatívuszokat megfogalmazni, amelyek a nyugati világban egyre nagyobb

208 Michael Berenbaum, „Preface,” in Berenbaum and Peck, *The Holocaust and History*, xi.



mértékben a „holokauszt utáni erkölcsiség tanulságaival” fonódnak össze.

Japán hivatalos képviselői például csak elvétve vettek tudomást arról a szörnyűséges tömeggyilkosságról, amelyet a kínai Nankingban a helyi lakosokkal szemben a második világháború előestéjén elkövettek: az esemény nankingi megszárlás vagy Nanking meggyalázása (*Rape of Nanjing*) néven vált ismertté. Még ennél is kevesebb erőfeszítést tettek bocsánatkérésre vagy arra, hogy a kínai nép szenvedéseivel együttérzően közelítsenek, amelyből egyfajta általános érvényű erkölcsiség bontakozhatott volna ki, ez alapján pedig a különböző ázsiai nemzeti és etnikai csoportokat közös megítélés alá lehetett volna vonni. Ehelyett a hirosimai bombázás vált a háború utáni japán identitás őstraumájává. Jóllehet a traumatizálása ennek a traumának – melynek okozója Japán háborús ellensége, az Egyesült Államok volt – a pacifizmus melletti elköteleződést erősítette, Japánt inkább megerősítette narratív ágensi szerepében ahelyett, hogy ebből kibillentette volna.²⁰⁹ Másféppen megfogalmazva a trauma hatása az volt, hogy a tettesek körének kitágítására irányuló bármiféle törekvésnek útját állta, s ezzel csökkentette annak esélyét, hogy Japán nemzeti történelme valamiféle nemzetek feletti mérce alapján ítéltessen meg.

E mérce alkalmazása természetesen bármiféle határozottan nemzetállami kontextusban nehéz feladat, nem csak nyugaton, de keleten is. Mindazonáltal az imént az olvasó elé tárt elemzés fényében fel kell tennünk a kérdést: Azok a civilizációk, amelyek nem vesznek tudomást a holokausztról, képesek-e vajon egyetemességre törekvő politikai erkölcsiséget kialakítani? Természetesen a nem nyugati nemzetek nem tudnak a holokausztra „emlékezni”, de a kulturális globalizáció kontextusában minden bizonnyal fokozatosan tudatosult bennük a holokauszt szimbolikus jelentése és társadalmi jelentősége. Ahogyan az is lehetséges, hogy a nem nyugati nemzetek képesek olyan traumadrámákat kialakítani, amelyek funkcionálisan ekvivalensek a holokauszttal. Jelen írás központi tézise az volt, hogy az erkölcsi univerzalizmus háttérben olyan társadalmi folyamatok állnak, amelyek a kulturális traumát létrehozzák és becsatornázzák. Ha ez igaz, akkor a globalizációnak egy olyan társadalmi folyamatot kell majd lehetővé tennie, amely lényegesen eltér azoktól, amelyekről ennek a nemzetek feletti jelenségnek a tanulmányozói beszéltek: keletnek és nyugatnak, északnak és délnek meg kell tanulnia megosztani egymással saját traumáinak tapasztalatát, s közvetett módon felelősséget kell vállalniuk a másik szenvedéséért.

Geoffrey Hartman a holokausztnak a mai társadalomban megfigyelhető mindent átható státuszát nemrégiben alig kibontott, mégis nagy hatású és mindent átható mítoszhoz hasonlította. „A tömör párbeszédre épülő görög tragédiák esetében a kerettörténet olyannyira ismert, hogy nem kell rá külön hangsúlyt fektetni. Az absztrakció és a leegyszerűsítés dominál. Ebben – és

209 Akiko Hashimoto, „The Cultural Trauma of a Fallen Nation: Japan, 1945,” in *Narrating Trauma: on the Impact of Collective Suffering*, eds. Jeffrey C. Alexander and E. Breese (Boulder, CO: Paradigm Publishers 2011).

csakis ebben – az értelemben a holokauszt elindult a mitológiai eseménnyé válás útján.”²¹⁰ Az emberek szeretnek történeteket mesélni. Mesélünk győzelmeinkről, mesélünk tragédiáinkról. Szeretünk hinni beszámolóink valóságosságában, azonban nem a tényanyag valódi és állandó, amely révén történeteinket elbeszéljük, hanem az az erkölcsi keret, amelybe beágyazódnak. Az emberi társadalmak történetében gyakran előfordult, hogy egyazon esemény különböző narratív beszámolóival versenyre keltek egymással, és hogy az idő múlásával egyik a másikat maga alá gyűrte. A nácioknak a zsidók ellen elkövetett tömeggyilkossága esetében az, ami egykor az erkölcsi és társadalmi haladás előszobájaként és elősegítőjeként jelent meg, annak perdöntő bizonyítékává alakult át, hogy az emberi létben még a legmodernebb „fejlémények” is legfeljebb technikai értelemben képesek a fejlődést biztosítani. Paradox módon az olyannyira vágyott erkölcsi felemelkedés és a társadalmi igazságosság fokozódása végül nem szándékolt következményként következett be.

Fordította: Fáber Ágoston, Gyimesi Zoltán, Szász Anna Lujza

210 Geoffrey H. Hartman, „Memory.com: Tel-Suffering and Testimony in the Dot Come Era,” *Raritan* 19 (2000), 16.



Daniel Levy, Natan Sznaider

Határtalan emlékezés.

A holokauszt és a kozmopolita emlékezet kialakulása

Bevezetés

Tanulmányunkkal a kollektív emlékezet különböző formáit szeretnénk elemezni a globalizáció korában. Központi tézisünk szerint a nemzetre korlátozott emlékezet mellett megjelenik az emlékezés új formája, amelyet „kozmpolita emlékezetnek” nevezünk. A kollektív emlékezet kutatása úgy tartja, hogy ezek az emlékezetstruktúrák általában szorosan kötődnek az olyan társadalmi és politikai csoportokhoz, mint amilyen a „nemzet” vagy az „etnosz”.¹ Mi történik, ha a nyugati tömegfogyasztói társadalmakban egyre többen lesznek, akik nem (kizárólag) nemzeti vagy etnikai hovatartozásuk alapján határozzák meg magukat? El tudunk képzelni olyan kollektív emlékezetet, amely meghaladja a nemzeti és etnikai határokat? Ha igen, hogyan jelennek meg ezek a transznacionális emlékezetformák és miből állnak?

Álláspontunk szerint a holokauszt – a huszadik század egyik meghatározó eseménye, s az a fogalom, amely az európai zsidók 1941 és 1945 közötti, náci Németország által végrehajtott elpusztítását jelöli – közös emlékei megteremtik az új, kozmopolita emlékezet alapjait: olyan emlékezetét, amely meghaladja az etnikai és nemzeti határokat. Vajon lehet-e emlékezni a zsidó áldozatokat és a német elkövetőket körülhatároló etnikai és nemzeti határokon kívül is arra az eseményre, amely sokak szerint vízvázasztó az európai történelemben?² Vajon emlékezhetnek erre az eseményre azok is, akik nem állnak vele közvetlen kapcsolatban? A harmadik évezred elején a holokauszt emlékezete elősegíti a nemzeteken átnyúló emlékezetkultúrák kialakulását, amelyekben viszont megvan az a lehetőség, hogy a globális emberi jogi politika kulturális alapjává váljanak. Ez a nemzethatárokat átlépő dinamika áll szociológiai elemzésünk középpontjában. Nem a holokausztot, mint történelmi eseményt tanulmányozzuk, hanem azt, ahogyan az esemény változó reprezentációi központi politikai-kulturális szimbólummá váltak, s elősegítették a kozmopolita emlékezet kialakulását. Nem véletlenül esett a holokausztra a választásunk. A holokauszt, vagyis inkább azok a reprezentációk, amelyek a közös emlékezetet teremtik, az emlékezet és modernitás kapcsolatának paradigmatis esétét képezik. A holokauszt emlékezete megkérdőjelezi magát a modernitást is, amely egészen a közelmúltig az intellektuális önértelmezés egyik elsődleges analitikai és normatív keretként szolgált. Ebből a szempontból

1 Maurice Halbwachs, *The Collective Memory* (New York: Harper & Row, 1980), Anthony Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge, MA: Blackwell, 1995).

2 Omer Bartov, *Murder in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing, and Representation* (New York: Oxford University Press, 1996), Dan Diner, *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000).

az európai zsidók náci általi tömeges elpusztítása nem is német-zsidó tragédiának tekinthető, hanem a józan ész vagy egyenesen a modernitás tragédiájának.³ Megpróbáljuk meghaladni a modernitás kritikáját és azt állítjuk, hogy az ideológiai bizonytalanság korában ezek az emlékek a humanista és univerzalista önazonosulás mércéjévé váltak. Tanulmányunk a „kozmpolita emlékezet” kialakulásának elméleti alapjait kutatja fel azzal, hogy megvizsgálja, hogyan emlékeztek a holokausztra Németországban, Izraelben és az Egyesült Államokban az elmúlt ötven év folyamán. A „kollektív emlékezet” konvencionális fogalma szilárdan beleágyazódott a „nemzetállam tartályába.” Mi azonban úgy látjuk, hogy ezen a tartályon lassan kezd végigfutni a repedés. Általánosan elterjedt az az elképzelés, hogy emlékezet, közösség és földrajzi közelség összefügg. Mi azokra a globális folyamatokra irányítjuk a figyelmünket, amelyeket a politika és a kultúra területéről való elszakadása (*de-territorialization*) jellemez.⁴ Az elmúlt évek során szemmel láthatóan egyre fokozódott a „belső globalizáció” folyamata,⁵ amiből az következik, hogy a globális ügyek egyre több ember számára válhattak a mindennapi lokális tapasztalatok és morális életvilágok részévé. Vajon mindez átrajzolja az „emlékezet tájképét”? Vajon a szolidaritás és a kölcsönös felelősségvállalás át tud hatolni a területi határokon?

Elsődleges célunk, hogy felkutatassuk, hol válik külön a kollektív emlékezet a nemzeti történelemtől. A globalizáció korában a nemzeti és etnikai emlékezet inkább átalakul, mint hogy kitörlné. Természetesen továbbra is létezik, de a globalizáció folyamatainak hatására a különböző nemzeti emlékezetek egyfajta közös mintázat alá rendeződnek, s közös ritmusban, közös periódusokba hangolódnak össze. Minden esetben azonban a közös elemek összekapcsolódnak a korábban már meglévő elemekkel, hogy valami újat hozzanak létre. Az új, globális narratívának meg kell békélnie a régi, nemzeti narratívákkal, az eredmény pedig mindig különleges.

Globalizáció és kollektív emlékezet: reprezentációk

Kritikusai szerint a globalizáció szétbomlasztja a kollektív emlékezetet, s helyébe hamisságot és gyökértelenséget ültet.⁶ Anthony Smith ezt a következőképpen fogalmazza meg: „az időtlen globális kultúra nem a létező szükségletekre felel, és nem tud emlékeket felidézni. Ha az emlékezet központi jelentőségű az identitás számára, akkor nem beszélhetünk kialakulófélben lévő globális identitásról.”⁷ És hogy miért nem tud emlékeket felidézni? Mert az időtlenség a lényege:

3 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *A felvilágosodás dialektikája* (Budapest: Gondolat – Atlantisz, 1990), Hannah Arendt, *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról* (Budapest: Osiris, 2001), Zygmunt Bauman, *A modernitás és a holokauszt* (Budapest: Új Mandátum, 2001).

4 John Tomlinson, *Globalization and Culture*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1999).

5 Ulrich Beck, Wolfgang Bonß, Christoph Lau, eds, *Die Modernisierung der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001).

6 George Ritzer, *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life* (Newbury Park, CA: Pine Forge Press, 1993).

7 Smith, *Nations and Nationalism*, 24.



„Ennek a mesterséges és szabványos egyetemes kultúrának nincs történelmi háttere, nincs fejlődési üteme, nincs időérzéke és nincs folytonossága... idegen tőle a »gyökeresség« minden gondolata. A valódi globális kultúra folyékony, mindenütt jelen van, formátlan, és történelmileg sekélyes.”⁸ Smith kijelentése két visszatérő megállapítás miatt is emblemikus: az egyik az emlékezetet a nemzet szimbolikus határai közé korlátozza, a másik pedig a valós, megélt tapasztalatok és a mesterséges, mediatisált reprezentációk normatív dichotómiájában helyezi el.

Megdöbbenően történelmietlen állítás, hogy csak nemzetek foglalhatják magukban a valódi történelmet, amit nagyon jól példáznak a vallási hagyományok és olyan intézmények, mint a katolikus egyház vagy a judaizmus. A nemzeti hagyománynak ráadásul immár bőséges irodalma van, és kiderült, hogy minden egyes nemzeti hagyomány keresztülment a „kitalálás” folyamán.⁹ Különös ironia van abban, hogy a nemzeti kultúrákat kitalálásuk során ugyanazok a vádak érték, mint ma a globális kultúrát:¹⁰ hogy felszínes és mesterséges pótlékai a gazdag helyi kultúráknak, s hogy senki nem lesz képes ilyen óriási és személytelen reprezentációkkal azonosulni. S bár mindez látványos tévedésnek bizonyult, továbbra is tartja magát az a felfogás, hogy a reprezentációk helyettesítik az „autentikus” tapasztalatokat.

Pierre Nora ennek a nézetnek az egyik legjelentősebb képviselője, *Les lieux de mémoire* (Az emlékezet helyei) című könyve¹¹ pedig mérföldkő az irodalomban. Nora megkülönbözteti az emlékezet társadalmi közegeit, vagyis a milióit azoktól a helyektől, amelyeket azért teremtettek, hogy megőrizték az események emlékét, s úgy látja, ez utóbbiak helyettesítik az élő tradíciókat. „Helyei vannak az emlékezetnek, mert nincs többé az emlékezetnek társadalmi közege, amelyben az emlékezet a mindennapi tapasztalat alapvető összetevője.”¹² Az autentikus emlékezet és annak

8 Ibid., 22.

9 Eric Hobsbawm, Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

10 A szociológia klasszikusait annyira áthatotta a kultúra térben meghatározott felfogása, hogy erre alig szoktak reflektálni (John Tomlinson, *Globalization and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999)). Olyan felfogásról van szó, amely visszatekint a szociológia születéséig a nemzetállamok kialakulásának korában a tizenkilencedik században. Ironikus módon a kultúra területi felfogása – az az elgondolás, hogy a kultúrának „gyökerei” vannak – önmagában is reakció volt azokra az óriási változásokra, amelyek a huszadik század fordulóján zajlottak. Tudatos próbálkozás volt, hogy megoldást kínáljon a helyi kultúrák „kiszakítására”, ami szükségszerűen együtt járt a nemzetállamok kialakulásával. A szociológia az új szimbólumokat és a közös értékeket mindenekelőtt egy új egységbe való integráció eszközeiként fogta fel. E szemlélet sikeressége megnyilvánul abban, ahogy a nemzetállam többé nem projektként és konstrukcióként jelenik meg, hanem széles körben úgy tekintenek rá, mint egy természetes képződményre, amely mindig is létezett (Ulrich Beck, „The Cosmopolitan Perspective: The Sociology of the Second Age of Modernity,” *British Journal of Sociology* 51(1) (2000): 79–105.). A huszonegyedik század elején a globalizáció megkérdőjelezi azt az elgondolást, hogy a történelem és a határok szoros összefonódása jelenti a társadalmi és szimbolikus integráció egyetlen lehetséges módját.

11 Pierre Nora, *Realms of Memory: Rethinking the French Past* (New York: Columbia University Press, 1996). Magyarul ld. Pierre Nora, *Emlékezet és történelem között* (Budapest: Napvilág, 2010).

12 Nora, *Realms of Memory*, 1.

helyettesítői közötti különbségtétel szükséges előfeltétele az Anthony Smith-éhez hasonló nézeteknek, melyek szerint a globális kultúra „örök jelent” terem. ¹³ A szemtől szembeni interakció persze más, mint a mediatisált interakció. Más a holokauszt története, amikor túlélők mesélnek róla a gyerekeiknek, és más, amit a filmekben látunk vagy az iskolában tanulunk. Tévedés azonban azt gondolni, hogy a személytelen reprezentációk hamisak és nem kapcsolódnak valós érzelmeinkhez és identitásunkhoz. A nemzetállam történelme, hangsúlyozzuk, nagyon tanulságos. Nora nézete alapvetően a tizenkilencedik századi *Gesellschaft* és *Gemeinschaft* közötti ellentétet fogalmazza újra, amely szembeállította az új, nemzeti szintű politikai és gazdasági struktúrákat a helyi közösségek struktúráival. A nagyobb struktúrák eszerint lélektelenek, lélektelenségük pedig részben az olyan személytelen kommunikációs eszközeikben áll, mint az újságok. Az érvelés azonban romantikusnak és nosztalgikusnak bizonyult, a mechanikus reprezentációk ugyanis nem álltak az erős identifikáció útjába, sőt egyenesen elősegítették azt.

Norával szembeni kritikánk elsősorban implicit normatív állítására irányul, és arra a megrögzött elképzelésre, mely szerint az autentikus kollektív emlékezet kifejezésének az egyetlen lehetséges (és elképzelhető) forrása a nemzetállam. Ennélfogva fájjalja, hogy amit a történelem felgyorsulása „számunkra brutálisan véglegessé tesz, az mind az igazi, társadalmi és érintetlen emlékezet (...) és a történelem – melyet a felejtésre ítélt társadalmaink a múltból csinálnak, mert magával ragadta őket a változás – közötti távolság.”¹⁴ Ezzel a változással együtt Nora azt is elismeri, hogy az emlékezet átadása kiterjedt olyan társadalmi erőkre is, amelyek kívül esnek az állam hatókörén. „A nemzet-állam helyébe fokozatosan a társadalom-állam lépett”¹⁵, s a nemzetállam többé már nem magától értetődő, kiváltságos helye a kollektív emlékezet kifejezésének. Nora sajnálkozva mutat rá, hogy az állam egyre kevésbé képes előírni az emlékezet egységes és egyesítő keretét. Olyan ellentétet épít fel, amely a „*fin de siècle*-szindrómát” idézi. Ez azon az elvont feltételezésen alapul, hogy a modernitás lerombolta a tradíciót azzal, hogy mikroszociológiai megfelelőjével helyettesítette, amely a társadalmi kötelek nélküli egyének elidegenedésére és kívülállóságára helyezte a hangsúlyt. Ez a fajta kritika lelhető fel Baumannak a holokauszt „modernitásáról” adott olvasatában is.¹⁶ A tizenkilencedik század végén a modern nemzetállammal szemben megfogalmazott fenntartások most védelmének utolsó bástyáit alkotják. Ugyanakkor a reprezentációk központi szerepet játszanak mind a nemzeti, mind a globális felé való átmenet során. *Elképzelt közösségek* című könyvében¹⁷ Benedict Anderson leírta, hogy minden közösség, különösen a nemzet közössége, alapvetően elképzelt egység. Az a meggyőződés, hogy ezekben

13 Smith, *Nations and Nationalism*, 21.

14 Pierre Nora, *Emlékezet és történelem között* (Budapest: Napvilág, 2010), 3.

15 Ibid., 6.

16 Bauman, *A modernitás és a holokauszt*.

17 Benedict Anderson, *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről* (Budapest, L'Harmattan, 2006).

az egységekben valami mélyen alapvető volna, tudatos mítoszgyártó folyamat eredménye. A huszadik század fordulóján a nemzetállam egy olyan folyamat révén alakult ki, mely során létező társadalmak reprezentációkat használtak arra, hogy új egészekké váljanak, amelyek közvetlenül hatni tudtak az emberek érzelmeire, és amelyekre identitásukat alapozhatták. Röviden, hogy olyan csoportokká tudjanak válni, amelyekkel az egyének azonosulni tudtak. Ez a nemzetépítő folyamat párhuzamba állítható a huszonegyedik század fordulójának globalizációs folyamataival. A nemzet volt a globális szint azokhoz a lokális közösségekhez képest, amelyek megelőzték, bár ettől még nem vesztett hitelességéből. A reprezentációk nem ontológiai, hanem inkább szociológiailag meghatározott módon képesek értelmet adni az életnek. Ezért, ha a nemzet az autentikus érzések és a kollektív emlékezet alapja – ahogy azt a globális kultúra kritikusai szinte egyhangúlag állítják –, akkor nem lehet állítani, hogy a reprezentációk csak felszínesen helyettesítik az autentikus élményeket. Elképzelt közösség híján a nemzet szó szerint felfoghatatlan volt. Éppen ellenkezőleg: ennek az autentikusságnak éppen a reprezentációk képezik az alapját. És sem elméletben, sem a gyakorlatban nincs semmi felfoghatatlan abban, hogy ezt az alapot globális szinten is megeremtik.

Ahelyett, hogy az emlékezés egyik formáját előnyben részesítenénk egy másikkal szemben, sokkal hatékonyabb, ha felismerjük az emlékezetkultúrák különböző történelmi és szociológiai ellentmondásait. Tanulságos kiindulni Jan Assmann két emlékezetitípusából: egyfelől megkülönbözteti a kommunikatív emlékezetet, amely csoportspecifikus hordozókon alapul, másfelől pedig a kulturális emlékezetet, amely független a hordozóitól. „Itt a kommunikatív emlékezet átalakulásáról van szó, vagyis a megélt és a szemtanúkban megtestesült emlékezet átalakul kulturális emlékezetté, azaz intézményesen alakított és fenntartott emlékezetté: »kulturális emlékezetet erősítő technikává«”.¹⁸ Az időbeli változások ezen összefüggését és a reprezentációs mechanizmusok iránti igényt a kollektív emlékezet kutatásának egyik alapító atyja, Maurice Halbwachs francia szociológus is hangsúlyozza műveiben. Halbwachs különbséget tesz társadalmi emlékezetet és történelmi emlékezet között.¹⁹ A társadalmi emlékezet nem más, mint emlékezés olyan dolgokra, amelyeket személyesen éltünk át, illetve az a csoport, amelynek tagja vagyunk. Már történelemmé válása előtt is történelem: a jelent egy csoporton keresztül tapasztaljuk meg, utána pedig emlékezünk rá. Ha a holokausztot vesszük példának, a társadalmi emlékezet arra a generációra korlátozódik, amely átélte a háborút. A történelmi emlékezet ugyanakkor olyan emlékezet, amelyet filmek, könyvek, iskolák és ünnepek közvetítenek. A legtöbb országban a legtöbb ember számára a nemzeti tapasztalat túlnyomórészt ilyen reprezentált emlékeken alapul. A holokauszt esetében már csak kevesen maradtak, akik személyesen élték át a náciizmust.

18 Jan Assmann, „Die Katastrophe des Vergessen. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik,” in *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, eds. Aleida Assmann, Dietrich Harth (Frankfurt: Fischer, 1991), 343.

19 Halbwachs, *The Collective Memory*.

Nekünk, a többiek számára ez egy olyan tapasztalat, amelyet reprezentációk közvetítenek. Anderson leírja, hogy a nemzet hogyan vált „horizontális társadalommá” és hogyan játszottak kulcsszerepet a különböző szimbólumok, amelyeken keresztül a társadalom reprezentálta saját magát. Egyértelműen kifejti, hogy éppen a mára agyonbecsmérelt média állította elő a szükséges szolidaritást a képek és szavak állandó ismétlésén keresztül. A kommunikációs eszközök technológiai változásai kiemelten fontosak az emlékezet, az idő és a kultúra strukturálódása szempontjából. A nemzetállam idejében a sajtó volt a központi intézmény, a globalizáció korában pedig az elektronikus média játssza az ennek megfelelő szerepet.²⁰ Az azonnali sebesség és az új globális kommunikáció képábrázolása hozzájárul a közös öntudat kialakulásához, és olyan kozmopolita emlékekhez, amelyek meghaladják a területi és nyelvi határokat. A néző morális javaslatot kap, amelyet vagy elfogad vagy elutasít, de aligha hagyhatja figyelmen kívül. A globális időkben a média a morális ügyek közvetítőjévé is válik.²¹ Az új média egyik kiemelkedő eleme a „médiaesemények” megjelenése. A médiaeseményeken keresztül az egész világ részt vehet egy élő és koncentrált helyi eseményben,²² így jut el a világ a lokális felé. A távoli mások részévé válhatnak a mindennapi élet erőteljes érzelmeinek. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell a helyi kontextus mindent felülíró jelentőségét. Az emberek nem egyszerűen azonosulnak azzal, amit a televízióban látnak. Az erős azonosulás csak akkor jön létre, ha a távoli események helyi visszhangra lelnek. Paradox módon azonban éppen az eseményeknek ez az etnocentrikus hangsúlya vezet ahhoz, hogy megerősödik az egyetemes értékekbe vetett hit, illetve a szándék, hogy azok szerint cselekedjünk. A tágabb, közös moralitás alapja nem más, mint a távoli másokkal való azonosulás.²³ Ez azonban a globális és a lokális kapcsolatán keresztül jön létre. Az új identitás nem felváltja a régit, hanem átalakítja azt: ugyanúgy, mint a nemzetépítés során.

Holokauszt-reprezentációk Németországban, Izraelben és az Egyesült Államokban

Vajon empirikusan megállapítható ez az átalakulás? Három országot vizsgáltunk, ahol a holokauszt alapvető szerepet játszott az országok önképének kialakításában: ez Németország, Izrael és az Egyesült Államok. Megmutatjuk, hogy a kollektív emlékezet ezeken a helyeken miképpen ment keresztül jelentős változásokon, amivel elemzésünk bizonyosan meghaladja a nemzetállamot. Németország, Izrael és az Egyesült Államok politikai kultúráiban a holokauszt

20 John Thompson, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media* (Cambridge: Polity Press, 1995).
21 A média morális következetessége témájában ld. Keith Tester, „The Moral Consequentiality of Television,” *European Journal of Social Theory* 2(4) (1999): 469–83.

22 Daniel Dayan, Elihu Katz, *Media Events: The Live Broadcasting of History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

23 Natan Sznaider, *The Compassionate Temperament: Care and Cruelty in Modern Society* (Boulder, CO: Rowman & Littlefield, 2000).



emlékei kiemelkedő témát jelentenek.²⁴ Ezek az emlékek a partikuláris és az univerzális emlékezetformák reciprok viszonyában fejeződnek ki.²⁵ A múltban a holokauszt emlékezete az univerzalizmus és a partikularizmus dichotómiája köré rendeződött.²⁶ Ezeket a fogalmakat nem szeretnénk ideológiái feltételezésükre egyszerűsíteni, ehelyett vizsgálatunk fontos tárgyának tekintjük őket. A partikularizmus és az univerzalizmus fogalmát a történelemben helyezzük el, így a morálon kívül vizsgáljuk, miközben pedig megőrizzük, mint értékes szociológiai eszközt. Elsődleges célunk megszabadítani ezeket a fogalmakat a konvencionális, egymást kizáró nézőpontjuktól és lehetőség szerint egymás mellett létező fogalmakként értelmezzük őket. A kulturális és vallási partikularizmust igazolhatja a különbözőségekre való egyetemes igény vagy a „kontextuális egyetemesség”,²⁷ amely egyre inkább elfogadja a transznacionális kapcsolatokat (az olyanokat, mint a kettős állampolgárság vagy a kétnyelvűség). Következésképpen a holokauszt-emlékezet kozmopolitává válása nem feltételez valamilyen progresszív univerzalizmust, amely az egységes értelmezés tárgyává válna. A holokauszt nem válik totális jelölővé, amely ugyanazokat a jelentéseket tartalmazná mindenki számára. A jelentései inkább a globális interpretációk és a lokális érzékenységek találkozásából származnak. A holokauszt-emlékek kozmopolitává válása így a nemzet-specifikus és a nemzetet meghaladó hasonlóságok kialakulását foglalja magában. Ezek a kozmopolitizált emlékek konkrét társadalmi terekre utalnak, melyeket magas szintű reflektáltság és a különböző kultúrákkal való folyamatos találkozás jellemez. Ebben a tekintetben már nem a dichotómia, hanem a partikuláris és univerzális koncepciók kölcsönös felépítése határozza meg azt, ahogyan a holokausztra emlékezni lehet. Az emlékezet kozmopolitizációja nem annyira a nemzeti perspektívák végét jelenti, mint inkább komplexebb entitásokká való átalakulásukat, ahol a különböző társadalmi csoportok különbözőképpen viszonyulnak a globalizációhoz. Az egyik központi kérdés az esemény megemlékezésének „helyes” vagy „megfelelő” formájára vonatkozik. Kihez „tartozik” a holokauszt a globális korban? Vajon lehet kizárólag a zsidó áldozatoké és a német elkövetőké? Hogyan emlékeznek például a németországi törökök a holokausztra? Vagy a holokauszt mindenkié, aki áldozatként szeretné magát meghatározni?

Az utóbbi két évtizedben robbanásszerűen gyarapodott a holokausztról szóló történetírás és a róla való megemlékezés is. Ez azonban nem egyszerűen az esemény borzalmi miatt van

24 Tom Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust* (New York: Hill & Wang, 1993), Peter Novick, *The Holocaust in American Life* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1999), Jeffrey K. Olick, Daniel Levy, „Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics,” *American Sociological Review* 62 (1997): 921–36.

25 Daniel Levy, „The Future of the Past: Historiographical Disputes and Competing Memories in Germany and Israel,” *History and Theory* 38 ((1999): 51–66.

26 James Edward Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993).

27 Beck, „The Cosmopolitan Perspective”.

így. Úgy véljük, a holokauszt azért kapott ennyire kiemelkedő helyet a közgondolkodásban, mert szükségünk van egy morális mérőföldkőre a bizonytalanság és az ideológiai mesternarratívák hiányának korában. A holokauszt morális bizonyossággá vált, amely immár túlnyúlik a nemzeti határokon, és egyesíti Európát a világ többi részével. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy a holokauszt központi jelentése minden országban más és más. A holokausztot, sőt még magát a szót is különböző tabuk övezik az egyes országokban. Ilyen értelemben maga a szó is szent, ami jól mutatja, mennyire jelentős szerepet játszik az egyes országok központi hiedelemrendszerében. Mégsem véletlen, hogy minden országban ugyanazt a szót használják rá. A különböző nemzeti jelentések egymás mellett alakultak ki, s a kozmopolitizmus terjedésével, az aktivisták, kutatók és a médiaképek cirkulációjával egyre jobban hatottak egymásra. A holokauszttal különböző erők néztek szembe, amelyek megpróbálták univerzálissá, partikularissá és nemzetivé tenni. Az utóbbi időben azonban globális szinten él tovább az emlékezete. Globális kollektív emlékezetként erősödik, és erejét pontosan a lokális és a globális közötti heves kölcsönhatásból nyeri. Meglátásunk szerint a partikularizáció és univerzalizáció e kettős folyamata hozta létre a nemzeteken átívelő szolidaritás jelképét, amely egy kozmopolitává vált emlékezetten alapul – ez pedig nem helyettesíti a nemzeti kollektív emlékezeteket, hanem azok látóhatárát jelöli. Elemzésünk ennek az átalakulásnak három alapvető időszakát határozza meg, amelyek során a holokauszt reprezentációi új formát öltöttek.²⁸ Közvetlenül a háború utáni időszak az első, amelyet a holokauszt-tudatosság időszaka követett az 1960as évektől kezdve, majd az azutáni megemlékezési trend az 1980as években, végül az 1990es évekkel zárjuk az elemzésünket, amikor a kozmopolita emlékezet normatív és intézményes kialakulásának lehettünk tanúi. Ez a korszakolás tükrözi az idevonatkozó fejlődést a tanulmányozott három országban. Ugyanakkor meghaladja a nemzethatárokat és elismeri egy-egy korszakban a közös vonásokat, amelyek lehetővé teszik, hogy az emberek máshonnan eredő kulturális reprezentációkkal azonosuljanak.

A háború utáni évek

A második világháborút közvetlenül követő időszakban az európai zsidóság elpusztítását mély hallgatás övezte. Ekkor még neve sem volt, hanem általánosságban egy kalap alá került a háború kegyetlenségeivel. A holokauszt eszméje nem következett egyenesen a tényekből, mégis – talán meglepő módon – minden tény már a kezdeteknél rendelkezésre állt. A nürnbergi perre 1945 novemberében került sor, amikor a legmagasabb rangú náci tisztek még életben voltak, őrizet alatt álltak, és 5,7 millió zsidó tudatos, tervszerű meggyilkolásával vádolták őket. Az eredeti dokumentumot keresve az Interneten, kétszázhuszonhat oldalas dokumentumra bukkantunk,²⁹

28 Az elméleti állításaink mögött húzódó történelmi folyamatok teljes áttekintése meghaladja ennek a dolgozatnak a terjedelmét. Részletesebb áttekintéshez lásd a könyvünket: *Erinnerung im Globalen Zeitalter: Der Holocaust* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001).

29 A vádirat megtalálható egyszerű szöveg formátumban itt: <http://www.courttv.com/casefiles/>



amelyből azonban mindössze három oldal foglalkozik a zsidók megsemmisítésével. Mindez elég képletesen mutatja a holokauszt eredeti felfogását: a náci bűnök szinte végtelen listájának egyik tételeként jelent meg. Auschwitzot természetesen felidézte az értelmiség és mások is, de a holokauszt nem hatolt át a közbeszédbe, és nem intézményesedett az emlékezete sem. Németországot, Izraelt és az Egyesült Államokat is különböző okok ösztönözték arra, hogy hallgassanak e múltról, ugyanakkor a háború utáni holokauszt-hivatkozások az országokon átnyúló közös vonásokból is merítettek.

Elég alaposan dokumentált Németország azon törekvése, hogy elhallgassa a holokauszt emlékeit.³⁰ Az NSZK eredetileg a múlttal való teljes szakításra alapozta a megalakulását, amelyet a hírhedt „nulladik óra” kifejezés is magában foglalt. Nagyrészt az ország kettéosztottságának tudható be, hogy az NSZK elfogadta a náci Németország „utódállamának” jogi formáját. A politikai felelősségvállalás a „kis létszámú, gyilkos náci banda Németország nevében elkövetett bűneiről” nem csupán a nyelvi volt távolságtartó, hanem ugyanakkor nagyon szűk körre korlátozódott. A holokausztra való utalások többnyire a háborús borzalmak szélesebb kontextusában kerültek kifejezésre, a német szenvedés mércéjeként. A politikai vezetők és más közszereplők átható retorikai stratégiájaként jelent meg az „európai polgárháborúról” szóló beszéd – amely kifejezés később a történelmi revizionizmus hívószava lett Németországban. Az önviktimizáció alapvető szerepet játszott ebben a tekintetben: a németek a náci propaganda, a szovjet brutalitás, a Szövetségek megszállásának áldozataiként szerepeltek. Mindez elterelte a figyelmet a németek áldozatairól és helyette a németekről, mint áldozatokról emlékezett meg. Hiábavalók és kivételesek maradtak azok a kezdeményezések, amelyek kifejezetten a nácizmustól való megtisztulást és a múlttal való szembenézést célozták.³¹ A nürnbergi per a széles tömegek szemében lezárta a múltat azzal, hogy a felelősök egy kis csoportját állította pellengérré. A hidegháború és a *Wirtschaftswunder* (a gazdasági csoda) övező figyelem egyetemes referenciakeretként szolgált Németország számára. A közélet elképzeléseit a modernizáció kérdése uralta gazdasági és kulturális értelemben és úgy is, mint a szociológiai elemzés paradigmája.³² Nem csak az elkövetők nemzetét jellemezte ez az előretökintő emlékezet. A születő Izrael szintén minimálisra csökkentette a zsidó áldozatiság emlékeit annak ellenére, hogy lakosságának csaknem fele holokauszt-túlélő volt. Még Izraelben is lehetetlen volt a tudatos kollektív emlékezet egészen addig, amíg erre nem adódtak megfelelő keretek. A holokausztról hivatalosan

nuremberg/plead.html/. Hiperszövegként, a hozzá kapcsolódó anyagok archívumával itt: <http://avalon.law.yale.edu/imt/count.asp>.

³⁰ Bartov, *Murder in Our Midst*, Diner: *Beyond the Conceivable*.

³¹ Norbert Frei, *Vergangenheitspolitik: die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit* (Munich: Beck, 1997).

³² Ez egyben a frankfurti iskola modernitással szemben meghirdetett kritikájának is a háttere: a modernitás sötét oldalát határozottan kiemelték.

csak a háború után tizennégy évvel emlékeztek meg.³³ Az eredeti elnyomás és a korabeli szent emlékezés *egyformán* fejezte ki Izrael állam megalapítását, önértelmezését és helyét a világban. A holokausztra történő megemlékezés a kezdetektől fogva vegyes érzelmeket váltott ki Izraelben. A cionizmus, a nemzeti függetlenség mozgalma azon a feltételezésen alapult, hogy a zsidó asszimiláció Európában kudarcot vallott. Leginkább a száműzött zsidó lét e negatív megítélése járult hozzá, hogy Izrael eleinte vonakodott a megemlékezéstől, a későbbiekben pedig meghatározta a megemlékezés módját. A holokauszt emlékezete két, egymást kölcsönösen kizáró szerepet töltött be: egyrészt az áldozatokat a zsidó passzivitás tipikus példájaként mutatja be, mint a szuverenitás hiányának következményét, másfelől pedig azokra a cionista mártírokra emlékezik, akik aktívan ellenálltak a náciknak. Izrael szuverén politikája aktív döntésekkel került összefüggésbe, míg a holokauszt a területi állam szuverén terén kívül létező tehetetlen, passzív, tipikus zsidó létre emlékeztetett.

Az USA nem volt se elkövető, sem pedig áldozat: a „megmentő” és a „tanú” szerepét testesítette meg. Az amerikai emlékezetben a náci bűnök ekkor egy egyetemes nézőpontból jelentek meg, amely általánosságban hangsúlyozta a háborús borzalmakat. A zsidó etnikum sorsának ebben nem jutott hely, ehelyett az áldozatok sokféleségére esett a hangsúly. Az Egyesült Államokba érkező zsidó túlélők nem különösebben hangsúlyozták túlélő-státusukat, hanem nagy vonalakban igyekeztek „integrálódni” az amerikai társadalomba.³⁴ Németországhoz és Izraelhez hasonlóan az Egyesült Államok háború utáni társadalmát is a növekvő fogyasztás és jövő iránti erős optimizmus jellemezte. Ebben a hangulatban kevés helye volt a múltról való merengésnek. A hidegháborús retorika (amely szerint Németország, a régi ellenség szövetségessé vált, a Szovjetunió pedig, a régi szövetséges lett az új ellenség), illetve annak ideológiai alapja, a totalitarizmus elmélete szintén közrejátszott abban, hogy a holokauszt háttérbe szorult. Ebben a kontextusban nem volt helye a holokauszt partikularista változatának: a koncentrációs táborok áldozatai elsősorban politikai foglyokként jelentek meg,³⁵ a második világháború tanulságai elsősorban Hirosimára összpontosítottak. Peter Novick szerint a holokauszt ekkor egy olyan időszakot jelenített meg, amelyet már sikerült meghaladni, míg Hiroshima a jelenben szimbolizálta az atomfegyverek pusztító fenyegetését. Az eljövendő atomháború veszélyének fényében második világháborús emlékként Hiroshima sokkal meghatározóbb volt. Ez a jövő-orientált emlékezet az áldozatokkal való bánásmódban is megjelent. Szemben azzal a megbecsült státussal, mely napjainkban illeti az áldozatokat, a háború utáni időszakban történetük csak azon képességüket tanúsította, hogy maguk mögött tudják hagyni a múltat, és a társadalom tökéletesen integrált tagjaivá képesek válni a jövőben. Ez a jövő-orientált egyetemesség azonban még nem volt része

³³ Segev, *The Seventh Million*.

³⁴ Novick, *The Holocaust in American Life*.

³⁵ Ibid.

az akkori kozmopolita repertoárnak. A holokausztra nem a jó és a gonosz időtlen és tértől független mércéjére tekintettek, hanem mint egy bizonyos korszak háttorzongató elemére.

A holokauszt ikonográfiájának kialakulása

A második periódus alatt, az 1960-as és 1980-as évek között alakult ki a holokauszt ikonográfiai státusának alapja. Ez az időszak fordulópontot jelent a holokauszt emlékezetének befogadásában és intézményesedésében. Volt náci vezetők fontos pereivel a háttérben, mint amilyen Eichmann pere volt 1961-ben Jeruzsálemben és az Auschwitz-per Frankfurtban 1963-ban, a holokausztról szóló részletes beszámolók és alapos médiareprezentációk széles tömegeket értek el. A háború utáni első generáció politikai szocializációjának ez volt az egyik kulcsmozzanata. A zsidó áldozatok iránti egyre nagyobb figyelem azonban nemzetenként eltérő feltételekből eredt. Németországban a holokausztnak az Új Baloldal történelmi, önkritikus narratívájának kialakításában és a nemzet „szentségének” leépítésében volt szerepe. Emögött az új generáció nagyon is személyes szembenállása húzódott meg a szüleikkel szemben, vagy inkább azzal, ahogy a szülők megtagadták a szembenézést saját náci múltjukkal. A holokauszt emlékezte kevésbé a zsidó áldozatokról, mint inkább azokról a tanulságokról szólt, amelyeket az NSZK-nak kell levonnia a múltjával kapcsolatban. Németországban a nemzeti önismeret hivatalos és jelképes repertoárját azóta is a holokausztra való megemlékezés kifejezései uralkodják.

Az Eichmann-per és az 1967-es hatnapos háború háttérében a holokauszt új és jelentős szerepet kapott Izrael politikai kultúrájában azzal, hogy jelképezte az egzisztenciális félelmeket és az erős katonai állam kiépítésének és fenntartásának szükségességét. Így a holokauszt az archetipikus zsidó történet egy újabb példájává alakult át: egy újabb esetté, amikor ellenségei meg akarták semmisíteni a zsidó népet, de nem sikerült nekik. Így pedig belevetült az arab-izraeli konfliktusba, és a mai napig része maradt. Az Egyesült Államokban a holokauszt egyre kiemelkedőbb szerepe a zsidók között egybeesett az etnikai identitáspolitika kialakulásával. Apró, de számottevő különbség van a két felfogás között: a holokauszt, mint a történelem legszörnyűbb rasszista megnyilvánulása (ahogy az ENSZ-ben érvényesült, és ahogy azt Amerikában értelmezik a nem zsidók, azaz a lakosság 97 százaléka) illetve a holokauszt, mint az antiszemitizmus történetének csúcspontja (a zsidó értelmezés Izraelben és Amerikában).

Három lényeges változás jellemzi ezt az időszakot: 1) általános átmenet a társadalmi emlékezetből a történelmibe: a háborús generációt, amelynek a tapasztalata önletrajzi emlékeken alapult, fokozatosan felváltották a háború utáni generációk, amelyeknek holokauszt-felfogása a szimbolikus reprezentációkon alapult; 2) az esemény növekvő historizálása, s az abból következő historiográfiai reflexivitás nagyban hozzájárult a holokauszt ikonográfiai státusához; 3) a *holokauszt* című tévésorozat vetítésével a hetvenes évek végén jelentős fordulat állt be a holokauszt médiareprezentációjában és „amerikanizálásában.” Ezeket a változásokat az emlékezet átmeneti

kettőssége jellemezte: a holokauszt emlékezte a múltra nézve egyedivé vált, a jövőt tekintve pedig univerzális lett. Vagyis a múltban a holokauszt elsősorban a zsidókkal esett meg, amíg a holokauszt a jövőben bárkivel megtörténhet.

A hidegháború utáni időszak

A hidegháború legalább annyira volt az értékek, mint az érdekek szövetsége. Ugyanígy minden ország az értékek és érdekek kombinációja mentén döntött a részvételről ebben a szövetségben, hiszen ez az elegy alkotja a nemzeti lojalitás alapját. Az emberek úgy büszkélkednek a hazájukkal, vagy éppen szégyenkeznek miatta, mintha az saját „énjük” kivételül lenne. A hidegháború vége ezért sorsdöntő fordulópontra volt abból a szempontból, hogy lehetőséget teremtett a kozmopolita emlékezet normatív kialakulására és intézményesedésére. Amikor az antikommunizmus egyesítő érdekei és értékei többé nem léteztek, a nemzetközi együttműködést új alapokra kellett helyezni. Az utóbbi tíz évben tudatosodott az új értékek kifejezésének és az azok szerinti szerveződésnek a szándéka. Nem véletlen, hogy a holokauszt vezető szerepet játszik ebben az újrendezésben, még hozzá a státusánál fogva: megkérdőjelezhetetlen morális értéknek merült fel, amellyel feltehetőleg mindenki egyet tud érteni. A kétpólusú világ alkonyával az USA is kevésbé volt hajlamos olyan kliensállamokat támogatni, amelyek nyilvánvalóan megsértették az emberi jogokat. Ez közvetlenül kihatott a holokauszt diskurzusára, hiszen az állam igényei és az emberi jogok diskurzusa többé nem álltak szembe egymással. A hidegháborút és a német újraegyesülést követő időszak Németországot is arra készítette, hogy új politikai és kulturális helyet keressen magának Európában. Ennek jegyében kettős stratégiát folytatott: egyrészt a holokausztot a nemzeti történelem szerves részeként a középpontba helyezte (ld. többek között az egy évtizednyire nyúlt vitát a berlini emlékműről), másrészt ezzel párhuzamosan meg is szüntette központi szerepét azzal, hogy a holokausztot európai eseménnyé változtatta (ld. például az érveket a koszovói német részvétel mellett vagy a Stockholmi Fórumot). A holokauszt emlékeztető jelentőségét tovább bonyolítják a generációs átalakulások és annak fokozatos felismerése, hogy Németország bevándorlási célpont lett. Még a kis létszámú zsidó közösséget tekintve is nagyszámú szovjetunióbéli bevándorló hozza magával saját emlékezetét (és ezzel lényegében megmenti a kihalástól ezeket a közösségeket). Számukra a kifejezetten zsidó eseményként felfogott holokausztot elhomályosítja a Szovjetunió fasizmus ellen vívott háborújának emlékezte. Izrael számára a hidegháború vége a békefolyamat kezdetét jelentette, s így lehetővé tette az izraeli társadalom egy marginális, de befolyásos részének, hogy kiterjessze az empátia hatalmát és általánosságban azonosuljon az áldozatokkal, különös tekintettel a palesztin áldozatokra. Ezek a nézetek relativizálták a zsidó áldozatiságot, és egyenesen azzal vádolták meg a fennálló rendet, hogy a holokausztot „eszközként” használja politikai célokra elérésére.³⁶

36 Segev, *The Seventh Million*.

Összességében elmondható, hogy az új narratív keretek és azok politikai és kulturális intézményeken keresztüli közvetítése újjáalakították a holokausztot: kiemelték a kontextusából és hozzájárultak ahhoz, hogy központi szerepet kapjon az európai emlékezet tájképén. Pontosabban számos mediatizált esemény és kimondottan az aktuális balkáni eseményekkel való összekapcsolásuk elősegítette, hogy a holokauszt globális ikonként terjedjen el. Ezen belül is kiemelt szerepet kapott a Steven Spielberg-féle *Schindler listája* és a washingtoni Holokauszt Emlékmúzeum megnyitása.

„Koszovokauszt”

Az 1990-es években a boszniai és koszovói háború, vagyis inkább az azt körülvevő nyilvános diskurzus kiválóan illusztrálja ezeket a folyamatokat. A szerbeket a nációkkal azonosító hasonlat nem következett azonnal a tényekből. Sajnos semmi szokatlan nem volt a boszniai háború borzalmaiban. A világ számos pontján még ennél is nagyobb szörnyűségek zajlottak. A helyzet eredeti értelmezésében nem az egyik oldal nyomta el a másikat, hanem a konfliktus a Balkánra jellemző „irracionalitásból” és „ősi gyűlöletből” fakadt.³⁷ Az 1990-es évek elején azt a történelmi tanulságot lehetett levonni, hogy a problémák megoldhatatlanok, az intervenció pedig kudarcra van ítélve. A boszniai konfliktus során az Egyesült Államok nyilvánossága a szerbeket lassan a nációkkal kezdte azonosítani. Ebben nagy szerepet játszott egy díjnyertes sajtófotó, amelyen egy rendkívül sovány öregember látható a kerítés mögött.³⁸ A szerbiai „táborokkal” együtt minden bizonnyal ez lehetett a fordulópont. Mindez azonban nem egyik pillanatról a másikra történt. Ha ennek az eszmének a hatalmát Amerikában az ország tettekre készségén lehet lemérni, akkor valószínűleg nem tartotta magát egészen a háború végéig. Ez a folyamat szorosan összefügg a zsidó szervezetek (partikularista) etnopolitikájával, hiszen sikeresen helyezték el a holokausztot a közbeszédben, ami a washingtoni Holokauszt Emlékközpont 1993-as megnyitásában csúcspontot ért el.³⁹ Ahhoz, hogy ez a partikularizmus működjön, „amerikai” és még inkább univerzális keretek közé kellett helyezni. A múzeum volt igazgatója a következőképpen fogalmazta meg annak küldetését:

„A holokauszt történetét úgy kell elmesélni, hogy ne csak a New York-i túlélőben és San Franciscói gyerekeiben keltsen visszhangot, hanem az atlantai fekete vezetőkben, a középnyugati farmerben vagy az észak-keleti iparosban is. Amerikaiak milliói zárandokolnak el Washingtonba. A Holokauszt Múzeum feladata, hogy visszavegye őket az időben, egy másik kontinensre vigye őket, és üzenettel szolgáljon számukra a mai valóságról, amelyben élnek..

37 Részletekért ld. *European Journal of Social Theory, War and Social Theory* különszám 4 (1), 2001.

38 Roy Gutman, *Witness to Genocide* (New York: Macmillan, 1993).

39 Az etnikai és politikai csatározások részleteiről a múzeum kapcsán ld. Edward Linenthal, *Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum* (New York: Penguin, 1995), és Novick, *The Holocaust in American Life*.

A holokauszt amerikanizációja dicső feladat, hogyha a történetet a történelmi eseményekhez hűen mesélik el”.⁴⁰

Számos oka van annak, hogy a holokauszt zsidó elit körében történő partikularizációja hozzájárult a holokauszt egyetemessé válásához az amerikaiak között összességében. Először is nagy sikerrel járt az a kampány, amely a holokausztot igyekezett az amerikai élet központi elemévé tenni. A zsidókat az áldozat kivételezett szerepében helyezte el, de ugyanakkor Amerikát a szemtanú előkelő szerepébe helyezte azzal, hogy hangsúlyozta a passzív szemlélés morális kudarcát. A viktimizáció politikája nagyrészt az azonosuláson alapul, így a nem zsidó amerikaiak tömegesen kezdtek azonosulni a holokauszt áldozataival, és mostanra már úgy tekintenek magukra, mint az emlékezés lángjának őrzőire. Éppen ezért van holokauszt-múzeum vagy más emlékmű majdnem minden nagyvárosban. A múzeum megnyitásának évében történt meg a holokauszt elterjedésének egyik legnagyobb „popkulturális” sikere: ez volt Steven Spielbergtől a *Schindler listája*. A film nagyban hozzájárult a holokauszt egyetemessé válásához, hiszen sokkal inkább morális történetet mesél el a jó küzdelemről a gonosz ellen, mintsem a zsidó áldozatok történetét. Az „autentikus” beállítás ellenére úgy tűnik, mintha ki lenne ragadva a történelmi kontextusából, hiszen a zsidó áldozatok másodlagosak ahhoz a konfliktushoz képest, amely a gonosz náci (Goeth) és a jó emberi lény (Schindler) között zajlik. Míg a kritikusok átkozták a filmet a holokauszt vulgáris „amerikanizációja” miatt,⁴¹ a film széles tömegeket érzékenyített a népiértékek gonoszára, és arra az erkölcsi felelősségre, amelyet a tétlen szemlélés jelent, amikor ártatlan civileket gyilkolnak le. Ebben az időben már egyik nemzet se tudta elkülöníteni a holokauszt emléket ezektől a nemzetek feletti folyamatoktól.

Mégis a balkáni válság történelmi háttere és a boszniai NATO-közbelépés eredménytelen követelése révén teremtődött meg a kapcsolat, és vált ezzel központi a holokauszt, mint a nemzetközi politika és a transznacionális értékrend mérföldköve. A múzeum a tétlen szemlélést hangsúlyozta, a film pedig egy erkölcsi tanmesét vitt a vászonra, amivel világosan kijelölte a jó és a gonosz szerepét. Mindez visszhangra talált abban az erősödő nézetben, hogy meg kell akadályozni a népiértékek Balkánon, és katonai beavatkozásra van szükség. A múzeum megnyitásának napján nem más, mint Elie Wiesel fordult egyenesen Bill Clinton elnökhöz a következővel: „zsidóként azt mondom, hogy muszáj valamit tennünk, hogy megállítsuk a vérontást ebben az országban [Boszniában]. Emberek harcolnak és gyerekek halnak meg. Miért? Nem számít, hogyan, de valamit tennünk kell”.⁴²

40 Michael Berenbaum, *After Tragedy and Triumph: Essays in Modern Jewish Thought and the American Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 20.

41 Ld. Miriam Bratu Hansen, „**Schindler's List is not Shoah: The Second Commandment, Popular Modernism, and Public Memory**,” *Critical Inquiry* 22(S) (1996): 292–312., Yosefa Loshitzky, *Spielberg's Holocaust: Critical Perspectives on Schindler's List* (Indiana: Indiana University Press, 1997).

42 Linenthal, *Preserving Memory*, 262.

A német eset jól illusztrálja az egyetemessé válás e folyamatának kibontakozását. Itt ugyanis a „holokauszt egyedisége” a liberális baloldal szimbolikus fegyvere lett, többek között Jürgen Habermas is,⁴³ aki Németországot újra össze akarta kötni a nyugati felvilágosodás hagyományával, míg a konzervatívok, „univerzalizálni” akarták a holokausztot azzal, hogy a náci bűnöket a sztálinizmus bűneihez hasonlították, hogy megszabadítsák Németországot annak szégyenfoltjától, s így segítsék a nemzeti büszkeség érzésének újjáéledését.⁴⁴ A hidegháború vége és a balkáni konfliktus e fogalmak újraszerveződését idézték elő. A jobboldalon azonnal szimpátia ébredt a horvátok iránt, és nem a holokauszt miatt, hanem inkább annak ellenére, azaz a kulturális hasonlóságok és a történelmi kötelékek miatt, amelyek a második világháborús szövetséget is meghatározták. A baloldalon pedig a holokauszt volt a közvetlen referenciakeret, de sok amerikaihoz képest éppen ellentétes következtetésekhez jutottal. A holokausztot a német militarizmussal azonosították, így következképpen a német beavatkozást ellenezni kellett, és ennek analógiájaként a németek szövetségeseinek minden beavatkozását is. Az öbölháború során Németország még mindig távol tartotta magát az Észak-atlanti Szövetségtől, de a boszniai megkésést beavatkozás emléke miatt és a népirtásként értelmezett koszovói háború következtében Németországban megváltozott a baloldal álláspontja. A német katonai intervenció ellenzői gyakran idézték fel a holokauszt emlékeit és a német militarista hagyományokat.⁴⁵

A koszovói háború kontextusában mindezek az érvek a visszájukra fordultak. Koszovó egy globálisan közvetített erkölcsi tanmese lett. A háborút ismételtlen igazolták a „holokauszt tanulságaival” kapcsolatban használt metaforák. A holokausztra való utalások elsősorban a koszovói helyzetre adott morális és politikai válaszokban jelentek meg. A ruandai népirtással ellentétben, Koszovóban a holokauszt ikonográfia visszhangra talált: az etnikumok közötti háborúskodás, az európai kontextus, és a televízióban megjelenő képek miatt. A koszovói katonai intervenció elsősorban erkölcsi kötelességként fogalmazódott meg, nagyban a beavatkozás korábbi kudarcaira adott válaszként, amikor nem sikerült megvédeni az ártatlan civileket. Most azonban éppen ezek az emlékek legitimálták Németország beavatkozását. Sokszor idézték fel, hogy „soha többé Auschwitzot,” de ez már nem csupán a holokauszt megállításának kudarcára utalt. A „soha többé” szlogen egyszerre emlékeztetett a második világháborúra és a megkésést boszniai beavatkozásra. A holokauszt emlékezete a jelenbe helyeződött, a jelenkori népirtásokkal szembeni érzékenységbe, s ez képezi a kozmopolita emlékezet alapját. A koszovói konfliktusra adott számos izraeli reakciókban is megnyilvánult a holokauszt kontextustól való eloldódásának folyamata. A különböző politikai erők az áldozatiság egymással versengő képeit vetítették ki: a szerbeket a nációkkal azonosították, az albánokat a zsidókkal, a palesztinokat az albánokkal,

43 Jürgen Habermas, *A poszt-nemzeti állapot. Politikai esszék* (Budapest: L'Harmattan, 2000).

44 Levy, „The Future of the Past”.

45 A válság idején kiadott német és izraeli lapokról szóló elemzést ld. Levy, Sznajder, *Erinnerung im Globalen Zeitalter*.

stb., ideológiai irányultságuktól függően. A holokauszt-emlékeket a palesztinok és izraeliek közötti állandó konfliktusokra helyezték át.

Mindent egybevetve elmondható, hogy a holokauszt gyakori felidézése rávilágított az egyediség és összehasonlíthatóság kérdéseire, és a múlt használatára általában. Univerzális üzenetéből kiindulva a koszovói konfliktus a holokauszttal való párhuzamokkal együtt nagyban hozzájárult a globalizált emlékezet egyre jelentősebb önreflexiójához. A koszovói konfliktus és annak befogadása világszerte döntően hozzájárult a nemzetközponti emlékezet dominanciájának megtöréséhez. Az „etnikai tisztogatás” és az „emberi jogok megsértése” az értékrend megváltozását fejezik ki a globális világban. Ebben a tekintetben a globalizációs folyamat két aspektusa külön figyelmet érdemel: a szuverén igazságszolgáltatás területéről való elszakadása (*de-territorialization*), és ezzel együtt a nemzeti döntéshozatali folyamatok szerepének csökkenése. Az állami autoritást újból meg kell határozni. A globális politikát immár az emberi jogokon keresztül lehet mérni, mivel azok meghatározzák az állami autoritás gyakorlásának módját. És míg az államok szuverenitása érintetlen maradt, csökkent az autonómiájuk abban, hogy a szolidaritás hatókörét pusztán a nemzet fogalmaival határozzák meg. Új, nemzetközi szolidaritások jöhetnek létre, amit elősegít a kontextusából kiragadott holokauszt-emlékezet. „Univerzális” és „amerikanizált” formájában az európaiaknak a közös emlékezet új értelmét nyújtja.

Európa így teljesen új helyzettel áll szemben. A holokauszt Európában történt. Az általános európai emlékezetben a holokauszt immár sokkal központibb pozícióban van, mint más, a második világháborúhoz köthető események. Eleinte a nürnbergi per megerősítette azt az általános érzést, hogy az emberiséget szembe kell helyezni a német sovinizmussal és a náciizmussal. Ez azonban sokkal inkább egy felülről jövő folyamat volt, amelyet a Szövetségesek erőltettek oktatási programjuk részeként. A kezdődő hidegháború hamar félbeszakította ezeket az egyetemes értelmezéseket. Utána pedig, és részben válaszként a hazai eseményekre, úgyszólván újra nemzetivé tették a holokauszt emlékeit. A hidegháború vége alapvetően megváltoztatta a kollektív emlékezet paramétereit Európában és lehetővé tette a közös, kozmopolita emlékezet előállításának kísérleteit.

A stockholmi fórum

A 2000-ben megrendezett stockholmi kormányközi holokauszt-konferencia jól példázza a kozmopolita emlékezet területéről való elszakadását (*de-territorialization*) és intézményesedését. A konferencián, melyen magas rangú európai politikusok vettek részt, az értékekről folytattak új, globális vitát. Itt a *kultúra* kínált mintát a *politikának* arról, hogy az egységes Európa, a történelmi holokauszt helyszíne, hogyan képzelhetné el magát a közös értékek közösségeként, és ezzel nagyban hozzájárult az európai emlékezet intézményesedéséhez. Az új, hivatalos európai emlékezet civilizációs alapja az lett, hogy megakadályozza egy újabb holokauszt bekövetkezését. A múlt kiváltságos nemzetét magába ölelte az áldozatközponti kozmopolita emlékezet erős szimbolizmusa. Ez az

emlékezet azonban a katonai és nem katonai beavatkozások elsődleges legitimáló erejévé válik, hogy megakadályozza a jövő népiertásait, amelyek rákerültek a kockázatok és bizonytalanságok növekvő listájára, amin a globális idők emberének tipikus tapasztalatai szerepelnek.

Közelebről vizsgálva a stockholmi fórum zárónyilatkozata jól illusztrálja a feltörekvő európai kozmopolita emlékezet intézményesedését.⁴⁶ Első cikkelye a következőt jelenti ki:

„A holokauszt (Soá) alapvetően megkérdőjelezte a civilizáció alapjait. A minden előzmény nélküli holokauszt mindig egyetemes jelentőségű lesz. Egy fél évszázad után olyan esemény marad, amely időben elég közel áll hozzánk, hogy a túlélők tanúságot tehessenek azokról a borzalmakról, amelyek a zsidó néppel estek meg. A náciizmus többi, sok millió áldozatának szörnyű szenvedési szintén mély sebeket ejtettek Európán.”

A második cikkely a „szemtanúk” szempontját hangsúlyozza és az aktív közbelépésre szólít fel, illetve az áldozatokkal való együttérzésre:

„Az elképesztő méreteket öltött holokauszt, amelyet a náci terveztek és hajtottak végre, örökre bele kell égjén közös emlékezetünkbe. Azok önzetlen áldozatát is szívünkbe zárjuk, akik felléptek a náciizmus ellen, és nem egy esetben életükkel fizettek, hogy védhessék vagy megmenthessék a holokauszt áldozatait. Egyfelől a borzalmak mélysége, másfelől az ő magasztos hősiességük mérföldköveivé válhatnak a jó és a gonosz iránti emberi képesség megértésének.”

De ennél is tovább megy: a cselekvés egy új, európai köteletségéhez kapcsol olyan erkölcsi kategóriákat, mint a „jó” és a „gonosz”:

„Mivel az emberiség még mindig viseli a népiertások, etnikai tisztogatások, rasszizmus, antiszemitizmus és idegengyűlölet nyomait, a nemzetközi közösség osztozik eme emberi gonoszságok leküzdésének komoly felelősségében. Közösen kell fenntartanunk a holokauszt rettenetes igazságát azokkal szemben, akik tagadják. Meg kell erősítenünk népeink morális, és kormányaink politikai elkötelezettségét, hogy biztosítsuk, hogy a jövő generációk megértik a holokauszt okait és reflektálnak a következményeire.”

Elemzésünk alapján a holokauszt egyetemessé tételének négy módját különböztetjük meg: az áldozatok a múltban érintettek (vajon csak a zsidók szenvedtek és velük a támogatók egy csoportja vagy sok különböző csoport?); az áldozatok a jövőben érintettek (vajon a „soha többé” a zsidók számára tanulság vagy bárki számára az?); az elkövetők a múltban érintettek (vajon a náci egyedülállóan gonoszak voltak vagy csak fokozatilag különböztek a többi tömeggyilkostól?); az alanyok a jelenben érintettek (ki emlékezik? azaz kinek van joga kimondani a holokauszt igazságát?). Az új európai „kozopolita” emlékezetben a holokauszt jövőjét (nem pedig a múltját) ma abszolút értelemben véve univerzális fogalmakban gondoljuk el: bárkivel előfordulhat, bármikor, és mindenki felelős érte.

46 A nyilatkozat szövege megtalálható: <https://www.holocaustremembrance.com/about-us/stockholm-declaration> (a szerk.).

Ez a jövő-orientált dimenzió meghatározó vonása a kozmopolita emlékezetnek, hiszen ez nem olyan emlékezet, amely pusztán a múlt felé tekint, hogy új, meghatározó mítoszokat állítson elő. A posztnemzeti közösségekről szóló viták nagyrészt a jövőre összpontosítanak. A posztnemzeti szolidaritás pedig nagy részben azon a felismerésen és vágyon alapul, hogy a jövőben meg kell előzni vagy legalábbis korlátozni kell a környezeti katasztrófákat. A balkáni háború után új veszély bukkant fel a felszínen: a genocídium. Itt is megkülönböztetjük a múlt felé tekintő emlékeket azokról, amelyek a kozmopolita emlékezet jövő felé irányuló formái. Az erős nemzetállamok idejében a múlt a nemzeti folytonosság mítoszákat szolgált. Ez most kezd megváltozni: a kollektív emlékek gyakran önreflexív fogalmakon alapszanak. A szekularizáció következtében átalakult a vallás, amit követően a nemzet varázstanodásának és a diszkontinuitások elismerésének lehetünk tanúi. A kozmopolita emlékezet tehát azt is magában foglalja, hogy a jövőn többé nem lehet a múlton keresztül ellenőrzést gyakorolni. A jövőt, a jelenhez hasonlóan, többé tervezni sem lehet. A holokauszt és az emlékek jelenleg is folyó kozmopolitizálódása jelképezi a világ bizonytalanságát. A kollektív emlékezetet meg lehet szabadítani az olyan természetessé tett kategóriáktól (mint pl. a nemzet), és olyan szimbólumokban fejeződik ki (mint pl. a holokauszt), amelyek jelentőségteljes keretet biztosítanak a bizonytalan jövővel szemben. Ez a jövő azonban már nem az, ami volt, már nem lineáris, és nem a fejlődésbe vetett hit tartja fenn. Ez az átmenet bizonyosan tele van feszültséggel és bizonytalansággal, amely a nemzetállamnak abból a hanyatló képességéből származik, hogy jelentőségteljes kategóriákat nyújtson a kollektív azonosuláshoz. A holokauszt történeti emlékezte retorikailag összefügg a balkáni népiertás „friss” emlékeivel, és kialakul az új, jövő felé tekintő emlékezet. A Holokauszt holokauszttá válik, és kontextusától megszabadított jelkép lesz belőle. Ez világosan látszik a nyilatkozat utolsó bekezdésében:

„Helyénvaló, hogy ez, az új évezred első nemzetközi konferenciája elkötelezi magát arra, hogy a keserű múlt talajába vesse a szebb jövő magvait. Együtt érzünk az áldozatok szenvedéseivel, és ihletet merítünk a küzdelmükből. Feladatunknak érezzük, hogy emlékezzünk az elpusztult áldozatokra, tiszteletünket fejezzük ki a még velünk lévő túlélőkkel szemben, és megerősítsük az emberiség kölcsönös megértésre és igazságosságra való törekvését.”

A holokauszt a modernitás civilizációs törését, a barbárságtól való válaszvonalat jelképezi. Ennélfogva válaszol a világunk bizonytalanságaira, és különösen azokra a diszkontinuitásokra, amelyek a globális modernitásba való átmenetet példázzák. A Stockholmi Nyilatkozat hozzájárul a közös európai kulturális emlékezet kialakításához, különösen annak a folyamatos kritikának a fényében, hogy híján van a közös örökségnek. Pontosan a „jó és a gonosz” elvont természete jelképezi a holokausztot, ami hozzájárul a kozmopolita emlékezet területen kívüli minőségéhez. A hidegháború után a holokauszt hivatalosan is részévé vált az európai emlékezetnek, és az európai civilizáció eszméjének új, alapító momentuma lett. A harmadik évezredben az európai emlékezet első (hivatalos) emléknapja, Január 27., Auschwitz felszabadítására emlékeztet.

Összegzés

Sokatmondó, hogy ez a folyamat éppen akkor érik be, amikor az egyes európai államok reflektálni kezdtek saját szerepükre a második világháborúban. A „nemzeti mivolt kitalálása” a tizenkilencedik században hősi eszméken és meghatározó mítoszokon alapult, amelyeket a narrativitás, „hagyományos” és „példaszerű” formái adtak tovább.⁴⁷ Ezzel ellentétben a holokauszt a huszadik század utolsó negyedében íródott bele a nyugat-európai nemzetek (és egyre inkább Kelet-Európa) történeti tudatába, egy olyan időszakban, amelyet a nemzeti múlt önkritikus narratívája jellemez. Amíg a hagyományos és példaszerű narratívák felvonultatják a történelmi eseményeket, hogy támogassák az alapító mítoszokat, a kritikai narratíva olyan eseményeket hangsúlyoz, amelyek a múlt igazságtalanságaira összpontosítanak az ember saját nemzetén belül. A kozmopolita emlékezet így a Másik történelmének (és emlékezetének) valamilyen szintű elismerését foglalja magában. Az első modernitás⁴⁸ hősi narratívája a „cselekvő elkövetők” narratívája. Ezzel szemben a második modernitás paradigmatiszma narratívája a „nem cselekvő” áldozat narratívájává válik. Az első modernításban az elkövető és az áldozat közötti különbség a félreértés és a kölcsönös megvetés alapvető elemévé vált. A második modernításban kompromisszumot vélünk felfedezni, amely a Másik történelmének kölcsönös megértésén alapul. A megbékélés cselekvése ez, amely központi, emlékezetesítő cselekvéssé válik. A holokauszt után fél évszázaddal többé nem a kegyetlenségek állnak a figyelem középpontjában (különösen annak fényében, hogy a túlélők nagy része már meghalt), hanem az áldozatok, az elkövetők és a szemlélők leszármazottai birkóznak meg ezekkel a történetekkel és a kialakuló emlékezettel. Más szavakkal, a Másik elismerése elmosza az áldozatok és az elkövetők emlékezete közötti különbséget, s ami megmarad, az a közös múlt emlékezete. Nem valamiféle mitikus vágy miatt közös, vagy egy folytonos sorsközösséghez való tartozás miatt, hanem tudatos választás eredményeként, hogy a Másik szenvedését is belefoglaljuk, és megkonstruáljuk azt, amit itt kozmopolita emlékezetnek nevezünk. A globális médiareprezentációk és az újonnan megjelenő kölcsönös függőségek új, kozmopolita érzékenységet és morális-politikai köteleességeket teremtenek.⁴⁹ A „kozmpolita emlékezet” fogalma megfelel a második modernitás globalizált tapasztalati horizontjának. A kozmopolita emlékezet így új episztemológiai helyzeti előnnyel szolgál, amely megkérdőjelezi azt a „módszertani nacionalizmust,” amely még mindig uralja a társadalomtudományok jelentős részét.

Fordította Kerényi Szabina

47 Jörn Rüsen, „Die vier Typen historischen Erzählens,” in *Formen der Geschichtsschreibung*, Reinhardt Koselleck, Jörn Rüsen, eds. (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1982). 514-606.

48 Beck, „The Cosmopolitan Perspective,” Beck et. al., *Die Modernisierung der Moderne*.

49 Tester, „The Moral Consequentiality of Television”.

Aleida Assmann

A holokauszt – globális emlékezet?

Egy új emlékezetközösség kiterjedtsége és korlátai

Bevezetés

A holokauszt globális hatású és hangsúlyozottan nemzeteken átívelő történelmi események, tevékenységek és élmények összességét jelöli. Radikálisan emberellenes ideológiája, földrajzi kiterjedtsége és „tökéletes” közigazgatása miatt ma a népirtás paradigmájaként tartja számon a köztudat. Az európai zsidók társadalomból való kizárását, összegyűjtését, majd megsemmisítését egészen a kezdetektől fogva térbeli mozgással társították. A kiűzetés, a menekülés, a kivándorlás, illetve a deportálás és az áldozatok átmeneti táborokba való összegyűjtése, majd olyan helyszínekre való átszállítása, ahol kizsákmányolták és elpusztították őket, mind számos országhatár átlépését vont maga után. A náci adminisztráció igyekezett „kihelyezni”, és távoli országokban elrejteni büntetteit. Primo Levi meg is jegyezte, hogy a koncentrációs táborokban beszélt számos nyelv „örök Bábellel”¹ kovácsolta ezeket a helyeket. Rengeteg különböző nemzetiségű embert szippantott be a holokauszt halálos örvénye, melynek kigondolói és fő szervezői a németek voltak, ám kivitelezésében számos más ország segédkezett. Mivel ez a nemzeteken átívelő büntett nemcsak, hogy több millió áldozatot lökött a halál hivatali gépezetébe, de ezeknek az áldozatoknak a családját is centrifugális erővel szórta szét öt különböző kontinensre, elvárható, hogy ez a nagyszabású esemény visszhangra találjon a globális emlékezetben is.

A második világháború vége után azonban pont ennek az ellenkezője történt: a holokauszt emlékezete szétszóródott és töredékessé vált. A megtestesült emlékezet a túlélők különböző csoportjaira korlátozódott, illetve megmaradt a túlélők családjain belül. Két évtizedbe telt, mire az eseményt önálló névvel azonosították, s diskurzus bontakozott ki a trauma és a büntett példa nélküli nagyságrendjéről. Az az esemény, melyet eddig elfedtek a második világháború történései, most újra felbukkant, és további két évtized elteltével helyet kapott az egyre bővülő közös erkölcsi tudatban. E folyamat során az „áldozat”, a „túlélő”, illetve a „szemtanú” kifejezések elismert erkölcsi állapotot kezdtek jelölni. Az 1990-es évekkel kezdődően számos erőfeszítést tettek arra, hogy a megtestesült vagy kommunikatív emlékezetet tartós, múzeumokból és emlékművekből merítkező kulturális emlékezetként alakítsák át. Ezek a ténykedések, melyek nemzeti szinten kezdődtek Izraelben (Jad Vashem, 1953/2005), az Egyesült Államokban (Washingtoni Holokauszt Múzeum - Holocaust Museum in Washington DC 1993), illetve Németországban (Holokauszt-emlékmű Berlinben, 1999/2005), különböző módokon kapcsolódtak egymáshoz. Enzo Traverso² megjegyzi, hogy a holokauszt emlékezetétörténete egyedülálló pályát futott

1 Primo Levi, *Ember ez?, Fegyvernnyugvás* (Budapest: Európa, 1994), 44.

2 Enzo Traverso, „Vom kritischen Gebrauch der Erinnerung,” in *Vom kritischen Gebrauch der Erinnerung*,



be, a teljes elnyomástól a globális megszállottsáig: a huszadik századot, legalábbis nyugaton, visszamenőleg Auschwitz évszázadának nevezték el. „Tegnap még elfeledett vagy majdnem teljesen figyelmen kívül hagyott, szinte nem is létező esemény volt, mára viszont a zsidók kiirtása a közösségi tér majdnem minden más emlékéét elhomályosítja”³.

Ebben a fejlődési ívben a 2000-es év egy új korszak kezdetét jelöli. Visszatekintve ma már azt is mondhatjuk, hogy az új évezred kezdetével a holokauszt globálissá vált. Ennek a fejezetnek az a célja, hogy a holokauszt- emlékezet változásának ezt a legújabb stádiumát tanulmányozza részletesebben, megvizsgálva a szereplők és aktivisták tevékenységét, az intézeti színtereket, illetve a folyamat infrastruktúráját. Mindeközben ennek az emlékezetnek a változó formátumára, minőségére és státuszára fog koncentrálni, s egy elméleti kereten belül megkísérel tisztázni néhány fogalmat.

Történelem és emlékezet

„A kollektív traumának nincsenek földrajzi vagy kulturális határai.”⁴ Jeffrey Alexander állítása különleges jelentőséggel bír a holokauszt szempontjából. A köztudatban a holokauszt egyetemes, globális kiterjedésű kollektív trauma,⁵ de ami ma a nyugati kultúrában már egyértelmű, azt az 1945 utáni három évtizedben egyáltalán nem ismerték el. Hogy jobban megértsük ezt a drámai fordulatot, közelebről meg kell vizsgálnunk a holokauszt emlékezet történetét. Hogyan került a holokauszt ilyen megkülönböztetett pozícióba a nemzeti, az európai, sőt a globális tudatban is? Ehhez kapcsolódó további kérdések: Milyen rendelkezéseken és lépéseken keresztül vált a holokauszt egyetemesen elismert kollektív traumává? Mi a különbség a holokauszt történelmi emlékként, nemzeteket átívelő közös emlékként, egyetemes szimbólumként, illetve globális ikonként való értelmezései között? Mik az emlékezet kiterjedésének korlátai?

Az első kérdésem egyszerű, de jelentős: Létezhet-e egyáltalán globális vagy egyetemes emlékezet? Amellett is lehetne érvelni, hogy az „egyetemes” és „emlékezet” szavak egymás mellé állítása valójában önellentmondás, hiszen legjobb tudomásunk szerint az emlékezetet identitásokhoz lehet kötni, s egy csoport önképének felépítését segíti, így pedig szükségszerűen egyéni és sajátos természetű. A kollektív emlékezetnek szükségszerűen megvannak a maga korlátai és határai, s ahhoz, hogy ezeket a korlátokat feloldjuk, fel kell oldanunk az identitást is az emlékezetrel együtt. Az 1920-as években Maurice Halbwachs is felhívta erre a figyelmet, amikor a társadalmi emlékezet dinamikáját vizsgálta. Hogy rávilágítson a kollektív emlékezet sajátos tulajdonságaira,

hg. v., Thomas Flierl and Elfriede Müller (Berlin: Karl Dietz Verlag, 2009), 27–46.

3 Traverso, „Vom kritischen Gebrauch der Erinnerung”, 33–34.

4 Jeffrey C. Alexander, „On the Social Construction of Moral Universals: The ‘Holocaust’ from Mass Murder to Trauma Drama,” *European Journal of Social Theory* 5 (2004): 5–86.

5 Micha Brumlick, *Aus Katastrophen lernen? Grundlagen zeitgeschichtlicher Bildung in menschenrechtlicher Absicht* (München: Philo, 2002).

a historiográfiát negatív filmként írta le.⁶ Halbwachs a történelem(írást) az emberiség mindent magába foglaló emlékezeteként mutatta be, melyből aztán különböző csoportok által megtestesített kollektív emlékezeteket különített el, amelyek természete ezért szükségszerűen részleges és egyedi. Hatvan évvel Halbwachs után a francia történész, Pierre Nora is megerősítette ezt a kettősséget: „Emlékezet, történelem: távolról sem szinonimák, s rá kell ébrednünk, hogy szembeállítja őket minden. (...) Az emlékezet az általa összeforró közösségből fakad, ami – Maurice Halbwachs szavaival – annyit tesz, hogy annyi emlékezet van, ahány csoport. Az emlékezet természeténél fogva sokféle és sokszorozódó, kollektív, többes számú, mégis individualizált. A történelem – épp ellenkezőleg – mindenkihez és senkihez sem tartozik, ez adja egyetemes elhivatottságát.”⁷ Mivel adott, hogy a történelem egyetemes, az emlékezet pedig egyedi, mit jelenthetnek a „globális” vagy „egyetemes emlékezet” kifejezések? A globalizációt általában az emberi tevékenység és kommunikáció földrajzi, gazdasági, politikai és kulturális határokon átívelő kiterjedéseként határozzák meg. Ez a kiterjedés nem csak szándékos és irányított, hanem a tömegmédiá és az internet csatornáin keresztül is zajlik. Hogyan lehet a történelem, emlékezet, univerzalizáció és globalizáció kifejezéseket összeegyeztetni?

A holokauszt mint európai történelmi emlék

A holokauszt mint történelmi esemény a náci Németországban kezdődött, a wannsee-i konferenciával 1942 januárjában, majd az SS és a német megszálló hadsereg révén Európa szinte összes régiójába eljutott. Európa ma tele van ennek a zsidó életet és kultúrát hihetetlenül gyorsan elpusztító népirtásnak a helyszínével. Dan Diner jogosan állapította meg, hogy mára a hat millió európai zsidó meggyilkolása lett a paradigmátikus *európai* emlék, mely nem csak közös történelmi köteleket, hanem erkölcsi kötelezettséget is biztosít az Európai Unió különböző tagállamainak a jövőre nézve, illetve arra indítja őket, hogy emlékezzenek, és nézzenek szembe történelmük e sötét foltjával, hogy tiszteljék az emberi méltóságot és védjék az emberi jogokat. Ahogy Diner írja: „Auschwitz elsősorban a zsidók és a németek emlékezetét szennyezi be, de hatóköre az európai emlékezetre is kiterjedt.”⁸ Éppen ezért – érvel Diner –, a holokauszt Európa paradigmátikus „emlékezhelye”, s az európai kulturális identitás bármilyen felépítésének innen kell kezdődnie. Amikor „történelmi emlékként” gondolunk a holokausztra, feltételezzük, hogy tapasztalaton alapuló kapcsolat áll fenn az emlék és az esemény között. Négy csoport létezik, mely igényt tarthat ilyen jellegű történelmi emlékezetre:

6 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. and trans. Lewis A. Coser (Chicago: University Press, 1992).

7 Pierre Nora, „Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája,” *Aetas* 3 (1999), megtalálható: http://www.aetas.hu/1999_3/99-3-10.htm; utolsó letöltés: 2014. július 24.

8 Dan Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

- Izrael, mint az áldozatok nemzete, illetve a szétszórt zsidó közösségek világszerte
- Németország, mint az elkövetők nemzete
- Európai nemzetek, melyek kapcsolódnak a népirtás történelmi helyszíneire
- A szövetségesek, mint a megmentők nemzetei.

Európában, a zsidók ellen elkövetett népirtás történelmi helyszínén, egészen más a holokauszt-emlékezet jellege és visszhangja, mint például az Egyesült Államokban, ahol nagyon is távol áll a helyi környezettől. Európában ez az emlék egyáltalán nem absztrakt vagy távoli, sokkal inkább mélyen beágyazódott, mind a helyi, mind pedig a nemzeti történelembe. Míg a második világháború az USA-hoz és Japánhoz hasonló országok belépésével az egész világra kiterjedt, a holokauszt egyértelműen európai színtereken játszódott. A holokauszt emléke beépült a második világháború történetébe, melyet minden európai nemzet megtapasztalt, de mindegyik máshogy, ezért Európában az egységes, nemzeteken átívelő emlékezet összekeveredik számos különböző nemzeti emlékezettel.⁹ Az emlékezet történelmi síkjainak figyelmen kívül hagyása vagy túlságosan általánosító ábrázolása azzal járhat, hogy a végén egy absztrakt emlékezetkonstrukcióhoz lyukadunk ki. Volkhard Knigge, a weimari és a buchenwaldi emlékhely igazgatója például óva intett a történelmi narratívák egységesítésétől, illetve „a fogalmak – mint például a holokauszt-oktatás” – naiv importálásától¹⁰. Reinhart Koselleck attól tartott, hogy a holokauszt egyre növekvő emlékezetközösségén belül a németek történelmük alapvető részét, illetve nemzeti felelősségüket veszítik el: „Semmiképpen sem bújhatunk el áldozatcsoportok, főleg a zsidók mögé, mintha ezzel a világ többi nemzetéhez hasonlóan jogunk lenne holokauszt-emlékművekhez”¹¹. Wolf Kaiser, a wannsee-i konferenciának otthont adó ház múzeumának igazgatója szintén hangsúlyozta, hogy a holokauszttal való megfelelő és felelősségteljes szembenézésnek mindenképpen az egyes országokból külön-külön kell erednie: „A kívülről erőltetett egységes modell semmiképpen sem lesz célravezető, sőt nem kívánatos eredményekkel is járhat. A cél a holokauszt egész történetének a nemzeti történelmi narratívákba való integrálása kell, hogy legyen.”¹² A történészek és pedagógusok ezért azt javasolják, hogy egy egységes, nemzeteken átívelő holokauszt-emlékezet kieroszakolása helyett inkább különböző önkritikus nemzeti emlékezetekre van szükség, melyek jól példáznak a holokauszt egyedi módon sok szempontú, összemósódott természetét.

9 Monika Flacke hg. v., *Mythen der Nationen. 1945 – Arena der Erinnerungen*, Exhibition catalogue (Mainz: Deutsches Historisches Museum, 2004).

10 Volkhard Knigge und Norbert Frei, *Verbrechen erinnern: Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord* (München: Beck, 2002).

11 Reinhart Koselleck, „Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses,” in *Verbrechen erinnern: Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*, Volkhard Knigge und Norbert Frei, *Verbrechen erinnern: Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord* (München: Beck, 2002), 21–32.

12 Wolf Kaiser, „Eine Europäische Didaktik des Holocaust? Möglichkeiten und Grenzen der Übertragung Pädagogischer Konzepte,” in *Żydzi oraz ich sąsiedzi na Pomorzu Zachodnim w XIX i XX wieku* (Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2007), 345–53.

Annak ellenére, hogy többen érvelnek a történelmi változatosság és a holokauszt-emlékezet nemzeti megformálása mellett, nemzetközi lépések is történtek már a nemzeti keret túllépésére a holokauszt-emlékezet közös történelmi referenciaként való újjáalakítása és egységesítése révén. A következő fejezetben megvizsgáljuk, hogy milyen lépések mentén alakult ki a holokauszt egységesített, nemzeteken átívelő emlékezte.

A holokauszt mint nemzeteken átívelő emlék – az ITF hálózata

A hosszú távú holokauszt-emlékezet kialakításának egyik fontos dátuma 1998. május 7. Ezen a napon Göran Persson miniszterelnök meghívta az Egyesült Államok elnökét és a brit miniszterelnököt Stockholmba egy „Holokauszt-találkozóra”, melyen olyan diplomaták és holokauszt-történészek vettek részt, akik a háború utáni helyreállítással foglalkoztak. A következő évben Izrael és Németország részvételével Washingtonban megalapították a Nemzetközi Holokauszt-oktatás, -emlékezet és -kutatás munkacsoportot (*The International Task Force on Holocaust Education, Remembrance and Research* (ITF)).¹³ A svéd miniszterelnök elsődleges célja az volt, hogy a saját nemzeti emlékezetükkel kapcsolatos tevékenységeket nemzetközi stratégiává alakítsa. Szakértő tanácsadóként Yehuda Bauer is részt vett a projektben, s számos kiváló szakértővel együtt kormányzati hálózatot hozott létre, hogy kidolgozzanak egy holokausztot oktató programot, melynek különböző leckéi az adott társadalmakhoz igazodnának. 1999-ben Stuart Eizenstat, egy másik ITF-szakértő így kommentálta az eseményeket: „Kormányfők most először egyeztek bele, hogy közvetlenül együttműködjenek más országokkal diplomáciai és egyéb csatornákon keresztül, illetve hogy megerősítsék a holokausztoktatás érdekében tett erőfeszítéseket az Atlanti-óceán mindkét oldalán és azon túl.”¹⁴ A tevékenységek további koordinálásához Persson megkérte a résztvevő országokat, hogy vezessenek be egy közös holokauszt emléknapot.

2000. január 27-én az ITF Stockholmban egészen új szintre lépett. Ennek alkalmából Persson tizenhat nemzet képviselőit (köztük volt tizenhárom akkori és jövőbeli EU-tagot) hívta meg egy stockholmi fórumra, hogy megvitassák és meghatározzák a holokauszt emlékezetének és oktatásának közös keretrendszerét. Az új évezred első évében és 55 évvel Auschwitz felszabadítása után egyetértettek abban, hogy a hat millió európai zsidó meggyilkolása közös emlék, aminek tudatosodnia kell az európai polgári társadalmak értékrendszerében, s általa védeni kell a kisebbségek jogait is. A Stockholmi Nyilatkozat (*Stockholm Declaration*) utolsó cikkelye kijelenti, hogy: „Helyénvaló, hogy ez, az új évezred első nemzetközi konferenciája elkötelezi magát arra, hogy a keserű múlt talajába vesse a szebb jövő magvait. Együttérzünk az áldozatok

13 A szervezet neve helyesen: *International Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research* (ITF), 2013 januárja óta *International Holocaust Remembrance Alliance* (IHRA) (a szerk.).

14 Jens Kroh, *Transnationale Erinnerung: Der Holocaust im Fokus geschichtspolitischer Initiativen* (Frankfurt: Campus, 2008).

szenvetésekkel, és ihletet merítünk a küzdelmükből. Feladatunknak érezzük, hogy emlékezzünk az elpusztult áldozatokra, tiszteletünket fejezzük ki a még velünk lévő túlélőkkel szemben, és megerősítsük az emberiség kölcsönös megértésre és igazságosságra való törekvését.” (Taskforce)¹⁵ Az immár kibővült ITF-nek kettős célja volt:

1. Hogy a holokauszt emlékezetét az új évezred küszöbén is átvigye, illetve hogy hosszú távú kulturális emlékezetként alakítsa át egy olyan korban, amikor a túlélők és szemtanúk kommunikatív emlékezete már eltűnően van.
2. Hogy a holokauszt emlékezetét az európai határokon keresztül is átvigye az által, hogy egy nemzetek felett álló emlékezetközösséget hoz létre, amely szociális intézmények, anyagi támogatások és együttműködési hálózatok kiterjedt infrastruktúrájával rendelkezik.

Ami eredetileg Stockholmban és Washingtonban kezdődött, azt visszahozták Európába. 2005. január 27-én az Európai Parlament Brüsszelben az európai megemlékezés napjává nyilvánította Auschwitz felszabadításának napját, és elfogadott egy határozatot az európai antiszemitizmus visszaszorítására (Eurlex¹⁶). Ezzel a bejelentéssel a holokauszt emlékezetközösségében való részvétel szinte követelmény lett az EU-ba való belépéshez. Ma az ITF civil szervezetként működik, melynek munkájában huszonhét állam vesz részt. Bár a legtöbb tagállam Európa földrajzi határain belül található, a szervezet túl is lép Európán, mivel tagja Izrael, az Egyesült Államok és Argentína is.

Lehet, hogy a jövőben még ennél jobban is kiterjed. 2005 januárjában Kofi Annan először ünnepelte a holokauszt-emléknapot az ENSZ-ben. Az ITF rendeletei szerint ennek a nemzeteken átívelő emlékezetközösségnek tagja lehet az ENSZ bármelyik országa.¹⁷ Ennek az egyre gyarapodó nemzetközi közösségnek az egyik hatása abban áll, hogy nem kötődik területhez. A tömegmédiára és az oktatásra gyakorolt befolyása miatt néhány amerikai már úgy gondol a holokausztra, mint „az amerikai történelem legsúlyosabb eseményére.”¹⁸ Az ITF-nek bemutatott Amerikai Országos Jelentés (*American Country Report*) szerint az amerikai iskolákban a holokausztot „az amerikai történelem részeként” tanítják.¹⁹ Ebből a szempontból az európai

15 *The International Task Force on Holocaust Education, Remembrance and Research*, utolsó letöltés 2009 május 27, http://taskforce.usmmm.org/about/index.php?content_stockholm.

16 Eurlex, utolsó letöltés 2009 május 27, http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri_OJ:C:2005:253E:0037:0039:DE:PDF.

17 A tagfelvételi eljárás leírása megtalálható az intézmény szabályzatában.

18 Szóbeli közlés, Anson Rabinbach. Lásd még: Hilene Flanzbaum ed., *The Americanization of the Holocaust* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999); Jörg Friedrich, *Der Brand, Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945* (München: Propyläen Verlag, 2002) és Peter Novick, *The Holocaust in American Life* (Boston: Houghton Mifflin, 1999).

19 „Mivel az Egyesült Államokban jelenleg a minta alapú oktatás dominál, a holokausztot az amerikai történelem részeként tanítják. Az amerikai oktatás viszont állami, nem szövetségi felelősség, ezért előfordulhat, hogy néhány iskolában a világtörténelem vagy világkultúra részeként foglalkoznak a holokauszttal”

történelmet igencsak befolyásolja az amerikai nézőpont, illetve az amerikai normák. A holokauszt ilyen jellegű amerikanizációja hajlamos figyelmen kívül hagyni az eredeti helyszíneket és körülményeket, mi által az események egyre absztraktabbá válnak. Európában, a büntett helyszínén, az emlékezet nem kizárólag a múzeumokban és archívumokban megőrzött, vagy emlékművekben megőrkített dokumentumokra és ereklyékre támaszkodik, hanem városokban, tájakban, falvakban, helyi intézményekben, vállalatokban és családokban gyökerezik. Az ITF általános projektjén belül, melynek célja egy közös társadalmi értékeken, szabványosított oktatási eszközökön és egységes politikai célokon alapuló nyitott emlékezet létrehozása volt, az emlékezet helyi sajátosságainak nagy része sajnos elveszik. Bármennyire is kívánatos cél a közös emlékezet kialakítása, Európában fennáll a veszélye annak, hogy a különböző európai élmények és látásmódok történelmi emlékezetét elhomályosítja egy egységes és az eredeti helyszínétől elszakított emlékezet.

A közösségi diskurzus és a médiareprezentációk természetesen nem alakítják át automatikusan a személyes és társadalmi emlékezetet hosszú életű nemzeti és nemzeteken átívelő emlékezeté. Politikai döntések, bürokratikus intézmények, szervezeti hálózatok és megfelelő anyagi támogatás is kell hozzá.²⁰ A huszadik század vége felé egyre több országban ismerték el és támogatták kulturálisan a holokauszt-túlélők egyéni emlékezetét médiareprezentációk, tudományos kutatások, emlékművek, múzeumok, emlékhelyek és megemlékezések keretében. 2000 körül új fejezet kezdődött a holokauszt emlékezetértörténetében az ITF kezdeményezésével, mely megteremtette a kiterjedt hálózattal, szabványosított oktatással, valamint összehangolt politikai célokkal rendelkező, nemzeteken átívelő emlékezetközösség infrastruktúráját.

A nemzetközi emlékezet szerkezetét jól illusztrálja a tagállamok jelentéseiben felsorolt néhány kérdés:

6. Hány órát szánnak az iskolák a holokauszt tanítására?

9. Vezetett már be az ön országa nemzeti Holokauszt Emléknapot? Ha igen, hogyan jelölik ki ezt a napot és hogyan emlékeznek?

10. Létrehozott már az ön országa nemzeti holokauszt-emlékhelyet és/vagy múzeumot?

12. Melyik a három legfontosabb tankönyv, melyet az ön országában a holokauszt tanításához használnak? Hány oldalon keresztül foglalkoznak az iskolák tankönyvei a holokauszttal?

Míg a hatoshoz és a tizenketteshez hasonló kérdések az iskolai tankönyvekre, illetve az oktatási rendszeren belül megvalósuló tanulásra koncentrálnak, a kilenceshez és a tízeshez hasonló kérdések inkább az adott állam szertartásos megemlékezéseire fektetik a hangsúlyt. Az EU-nak

(Jelentés a holokauszt oktatásáról, Egyesült Államok).

20 Claus Leggewie és Erik Meyer, *‘Ein Ort, an den man gerne geht’. Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989* (München/Wien: Hanser, 2005).



a „Holokausztra való emlékezésről, az antiszemitizmusról és rasszizmusról” szóló határozatát követően számos európai ország kezdte ünnepelni január 27-ét az európai megemlékezés napjaként. (Először Németországban vezették be 1996-ban, majd Dániában 2003-ban, Luxemburgban pedig 2007-ben). Az új egységes dátum mégsem helyettesíti teljesen a különböző nemzeti megemlékezéseket: Franciaországban például több alkalmat is megtartanak. Július 16-án és 17-én a *Vélodrome d'Hiver*ben lezajlott razzziára emlékeznek és leróják tiszteletüket a Nemzet bátrai előtt. Míg az európai emlékezet egyre inkább január 27-re koncentrál, Izrael és az Egyesült Államok nagy zsidó közösségei továbbra is a *Yom ha Shoah*-t tartják májusban, a Niszán huszonhetedik napján a Holokauszt Emléknapjaként. A lista utolsó kérdése a holokauszt tanítása során felmerülő kérdésekkel foglalkozik:

15. Mi a három fő akadálya az ön országában a holokauszt tanításának?

Az esetleges akadályoktól, mint például az idő- vagy a tanári szakértelem hiányától eltekintve, három nehézséget említenek:

Az összetettség problémáját, azaz annak nehézségét, hogy az érzelmi megközelítést sikeresen kombinálják a kognitívval: a holokauszt-oktatás során a diákok felháborodnak a náciizmus miatt, de nem tudják megmagyarázni Hitler cselekedeteit. Auschwitz elítélése nem elég ahhoz, hogy meg is értsük. (Jelentés a holokauszt oktatásáról, Svájc - *Holocaust Education Report*, Switzerland). *A multikulturalizmus problémáját*: a multikulturális osztályteremben, ahova a diákok egyre gyakrabban beviszik saját különböző családi hátterüket, vallási és társadalmi neveltetésüket, az európai történelmet egyre kevésbé fogadják el közös örökségként. „A muszlim diákok egyre nagyobb része (különösen a külvárosokban) utasítja el a kimondottan a zsidókról és a holokausztról szóló órákat.”²¹

A múlt és a jelen közti szakadékot: A diákok számára az újabb népiirtások, a terrorizmus és egyéb aktuális események versenyre kelnek a holokauszttal, ami miatt „belefáradnak” a holokausztba. Ha a holokauszt emlékezetét a jelenbe is át szeretnék menekíteni, a diákoknak és a tanároknak szembe kell nézniük a közel-keleti helyzet ellentmondásosságával, különösen a múlt vonatkozásában.

Az 1990-es évek végén a holokauszt-emlékezet halasztást nem tűrően visszatért. Ebben az időszakban számos heves vita folyt a holokauszt anyagi történelméről, melynek nagy része az ellopott arany, az ellopott műalkotások, a svájci bankok, a kényszermunka és a jogi kártérítés körül mozgott. Több mint fél évszázaddal a holokauszt után, ez volt az áldozatok utolsó esélye arra, hogy anyagi kártérítésre vonatkozó kérelmeiket jogi úton benyújtsák. Míg ezek az esetek az igazságért folytatott harc utolsó, kétségbeesett mozzanatai voltak, a konkrét nevekre és ügyekre vonatkozó történelmi emlékek felelevenítése közben fontos lépéseket tettek afelé is, hogy a

21 Bernd Fechner, Gottfried Köhler und Till Liebertz-Gross hg. v., *Erziehung nach Auschwitz' in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen* (Weinheim: Beltz, 2000).

szemtanúk mulandó emlékezetét tartós emlékezeté alakítsák át. A *Vergangenheitsbewältigung* felé tett erőfeszítésekkel. Olyan spekulációk is napvilágot láttak, hogy ez az emlékezetpolitika egyedi módon foglalja magában a tematizációt és annak megszüntetését, mely során ez a két folyamat szembekerül, és részben semlegesíteti egymást. Ha egy nemzet aktívan részt vesz a holokauszt emlékezetközösségében, akkor nemzetközi szinten emelkedik az erkölcsi profilja. Ez ugyanakkor azt is lehetővé teszi az adott nemzet számára, hogy elkerülje múltjának kellemtelen témáit: Egyesült Államok esetében az őshonos népesség kiirtását, a rabszolgaságot és a nukleáris hadviselést, számos európai országban pedig a nációkkal való kollaborációt vagy a gyarmati történelmet.²²

A holokauszt mint egyetemes norma

Dan Diner, aki bevezette a *Zivilisationsbruch* (civilizációs szakadék) rendkívül fontos fogalmát a történelmi diskurzusba, maga is reflektált a holokauszt episztemológiai státuszára, és egyszerre egyetemes és egyedi eseményként írta le: „Ezt az egyetemes büntetést az egész emberiség ellen követték el egy egyéni csoport, azaz a zsidók kiirtásán keresztül”²³. A globalizációról és a holokausztról szóló könyvükben, mely a stockholmi konferencia évében jelent meg, Daniel Levy és Nathan Sznajder²⁴ szociológusok egészen más véleményen vannak. A holokauszt univerzalizása mellett érvelnek, de nem episztemológiai státusza, hanem média-elterjedtsége miatt. Számukra a holokauszt egyedisége abban rejlik, hogy egyetemes, globális és kozmopolita emlékezetet hoz létre (ezek közül mind a három melléknevet használják). Kutatásukat a holokauszt ikonikussá vált médiareprezentációira alapozzák, melyek túlterjedtek a nemzeti határokon, és az egész világon komoly visszhangra leltek, mint például Anna Frank naplója, az Eichmann-per, vagy az amerikai tévésorozat, a *Holokauszt*. Elsősorban a globalizáció hatékony eszközeire, a tévére, a mozira és a populáris kultúrára koncentrálnak, melyek a világ minden csücskébe eljuttatják a holokauszt üzenetét. Szociológusokként a szerzők a második modernitás korába helyezik a holokauszt emlékezetét. Ulrich Beck és Anthony Giddens szerint a második modernitás az első modernitás továbbfejlődése, s míg az első modernitást a nemzetek határozták meg, a második modernitás alapja a globális társadalom (*Weltgesellschaft*), mely kiszabadítja az egyéneket a „nemzetállam konténeréből”, s lehetővé teszi számukra, hogy szabadon mozoghassanak és választhassanak az országok és lojalítások között. Levy és Sznajder²⁵ szerint a holokauszt

22 Kroh, *Transnationale Erinnerung: Der Holocaust im Fokus geschichtspolitischer Initiativen*; Efraim Zuroff, „Sweden's Refusal to Prosecute Nazi War Criminals 1986–2002,” *Jewish Political Studies Review*, 14(2002), 85–117; és Michael Zürn, „Zu den Merkmalen postnationaler Politik,” in *Regieren in internationalen Institutionen*, Markus Jachten-Fuchs und Michèle Knodt (Opladen: Westdeutscher Verlag, 2002), 134–215.

23 Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*, 37.

24 Daniel Levy und Nathan Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001).

25 Levy és Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, 34.





emlékezete megfelelő erkölcsi világgéppel láthatja el ezt a globális társadalmat: „A megzavarodott és önmagából kifordult emberiség számára, mely az erkölcsi világosságot keresi a sok bizonytalanság között, a holokaustt stabil normaként és fáklyaként szolgál”. Miután az emlékezet elhagyta a nemzeti konténereket és a tömegmédiá segítségével elvesztette területi kötöttségét, a kozmopolita holokaustt-emlékezet biztosíthatja az emberi jogokat, illetve megalapozhatja az emberiség erkölcsi jövőjét. Amellett érvelnek, hogy a zsidók szenvedésének, életek és kultúra brutális kiirtásának negatív emléke erkölcsi normaként szolgálhat, mely szükséges kohéziós erőt nyújt a jövő globális társadalmá számára.

Különböző elméleti feltevéseik ellenére Levy és Sznaider követik Diner érvelését, mely szerint a holokaustt egyszerre egyedi és egyetemes. Paradigmatikus kollektív traumaként írják le, mellyel azonosulhatnak más áldozatcsoportok is, akik képesek „felismerni saját szenvedésüket a zsidók sorsában”²⁶. Azon reményüknek is hangot adtak, hogy a holokaustt kozmopolita emlékezete „a nemzeti önkritika modelljeként működhet, mely az emberi jogokat a globális társadalom legitimáló alapelveként tudja terjeszteni, és amely megerősíti a különbözőséget.”²⁷ A kutatás meglehetősen optimista módon mutatja be a médiát, mint az új erkölcsi világgépet létrehozó globalizáció és univerzalizáció motorját.²⁸ Könyvük az új évezred küszöbén jelent meg, ám nem sokkal ez után egy másik esemény sötét árnyékot vetett az egységes jövőről alkotott kozmopolita víziójukra: 2011. szeptember 11.

Nem sokkal ez után jelent meg Jeffrey Alexander²⁹ tanulmánya a holokaustt társadalmi emlékezetének konstrukciójáról az erkölcsi univerzálék vonatkozásában. 2000-ben a Stockholmi Nyilatkozatban kijelentették, hogy „A holokaustt példa nélkülsége mindig is egyetemes jelentőséggel bír majd” (*Holocaustforum*³⁰). Alexander azt állította tanulmánya középpontjába, amit hivatalos nyilatkozatok formájában már többször megerősítettek és megismételtek. Módszerei

26 Levy und Sznaider, *Erinnerung*, 56.

27 Ibid., 232.

28 A szerzők abban reménykedtek, hogy a közös emlék által létrehozott, szolidaritáson alapuló kapcsolat talán közelebb hozza egymáshoz az izraelieket és a palesztinokat, hiszen mindketten megerősíthetik szenvedésüket, a másik megpróbáltatásainak elismerése által (Levy und Sznaider, *Erinnerung*, 231). Uhl kritizálja politikamentes emlékezetkonstrukciójukat, illetve az univerzalizáció fogalmát, mely szerinte elszakítja az eseményt történelmi gyökereitől. Számára az univerzalizáció, a szemantikai ür és a relativizáció problematikus kapcsolatban állnak egymással (lásd Oliver Marchart, Vrääh Öhner, und Heidemarie Uhl, „Holocaust revisited – Lesarten eines Medienereignisses zwischen globaler Erinnerungskultur und nationaler Vergangenheitsbewältigung,” in *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte Medien – Politik – Geschichte*, hg. v. Moshe Zuckermann (Göttingen: Wallstein, 2003).

29 Alexander, „On the Social Construction of Moral Universals: The ‘Holocaust’ from Mass Murder to Trauma Drama”; és Jeffrey C. Alexander, „Toward a Theory of Cultural Trauma,” in *Cultural Trauma and Collective Identity*, eds. Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser and Piotr Sztompka (Berkeley: University of California Press, 2004), 196–263.

30 Holocaustforum, utolsó letöltés 2009 május 27 <http://www.holocaustforum.gov.se/pdfandforms/deklarat.pdf>.

alapján radikális társadalmi konstrukcionista. „Kulturális trauma” fogalma egyrészt különbséget tesz a történelmi és a pszichológiai trauma között, másrészt a történelmi és a „kulturális trauma” között is. Ráadásul egyaránt elveti a történelmi és a pszichológiai trauma ontikus természetét, mondván, hogy irreleváns, helyette kizárólag a trauma kulturális konstrukciójának folyamatát veszi figyelembe, amely a politikai és társadalmi valóság jellegével ruházta azt fel.³¹

Alexander tiszteletreméltó precizitással elemzi az univerzálék különböző szinteken történő kulturális felépítését. Az sem kerüli el a figyelmét, hogy amíg a holokaustt emléke egyre központtá válik a nyugati tudat számára, nem szabad folyton túlértékelnünk, netán elszámítanunk ennek a kiterjedésnek a határait. Tisztában van vele, hogy vannak olyan országok, ahol más történelmi élmények alkotják a közösségi tudatot, és más traumák árnyékolják be az eljövendő generációk emlékezetét. A holokaustt emlékezete, írja Alexander, például „sokkal hangsúlyosabb Nyugat-Európában és Észak-Amerikában, mint Latin-Amerikában”. Így folytatja: „A hindu, a buddhista, a konfucianus, az iszlám, az afrikai és a továbbra is kommunista területeken és rezsimekben a holokaustt főleg – ha egyáltalán – az irodalmi és szellemi elit hozza szóba, vagyis részvételük atípusos egy olyan globális diskurzusban, amelyet továbbra is az Egyesült Államok és Nyugat-Európa ural. Természetesen a nem nyugati területeknek és nemzeteknek megvan a maguk identitásadó trauma-drámájuk. Az azonban továbbra is bizonytalan, hogy az e traumákat létrehozó és ezekre reagáló kulturális törekvések mennyiben képesek a nemzeti identitás és szuverenitás kérdésein túlmutatni és egyetemes, nemzetek fölötti erkölcsi imperatívuszokat megfogalmazni, amelyek a nyugati világban egyre nagyobb mértékben a »holokaustt utáni erkölcsiség tanulságaival« fonódnak össze.”³²

Alexander számos nemzeti és kulturális határt azonosít, ahol a holokaustt-emlékezet elterjedése akadályokba ütközik. Itt elsősorban a „kommunista régiókra és rezsimekre” gondol. Valóban meglepő, hogy Oroszország nem tagja az ITF emlékezetközösségének, hiszen a történelem egyik fontos tényezője, illetve Auschwitz egyik hős felszabadítója volt. Paradox módon az új európai emléknaphoz, mely azt ünnepli, hogy a Vörös Hadsereg felszabadította az auschwitzi tábor, nincsen helye az orosz emlékezetben. Az oroszok továbbra is május 9-ét ünneplik, mint „nagy honvédő háborújuk” dicsőséges végét. Megemlékeznek az orosz katonák érényeiről, illetve a nemzet szenvedéseiről, de emlékeztükbe nem tartozik bele az európai zsidóság elpusztítása, ezért az egyre növekvő emlékezetközösségen kívül maradnak.

Más országok is kívül esnek a holokaustt történelmi konstellációján. Kína és Japán elsősorban saját veszteségei és áldozata emlékével foglalkozik; India és Pakisztán a szétválástársról emlékezik meg; a gyarmati rabszolgaságba szállított afrikai törzsek leszármazottai A Középső út (*Middle*

31 Ennek a konstruktivista módszertannak karikatúráját jól összefoglalja az alábbi állítás: „Bármiből tudok kulturális traumát csinálni” (Szóbeli közlés, Ron Eyerman).

32 Alexander, „Toward a Theory of Cultural Trauma”, 261, lásd jelen kötet 145-146. oldalán.



Passage); az Ausztráliához és Kanadához hasonló korábbi gyarmatok pedig az őslakosság kiirtásáról. Ezek az országok saját történelmi traumáik és terheik örökösei. Ez alátámasztja Halbwachs nézetét, mely szerint a kollektív emlékezet természeténél fogva egyedi és korlátozott, hiszen élményalapú és bizonyos határokon túl nem lehet kiterjeszteni, így nem is válhat teljes körűvé. Amikor összeveti a nem nyugati történelmi traumákat, Alexander minőségi különbséget fedez fel. Amellett érvel, hogy a holokauszton kívül egyetlen másik traumát sem sikerült kulturálisan eléggé feldolgozni ahhoz, hogy túllépje nemzeti kontextusát, s hogy egyetemes tanulsággal szolgálhasson az egész világ számára. Alexander számára a holokauszt, mely sikeresen egyetemes erkölcsi leckévé alakult át, az egyetlen olyan trauma, mely a globalizálódás képességével bír.³³ Továbbá ezt a kérdést teszi fel: „Azok a civilizációk, amelyek nem vesznek tudomást a holokausztról, képesek-e vajon egyetemességre törekvő politikai erkölcsiséget kialakítani? Természetesen a nem nyugati nemzetek nem tudnak a holokausztra »emlékezni«, de a kulturális globalizáció kontextusában minden bizonyonnyal fokozatosan tudatosult bennük a holokauszt szimbolikus jelentése és társadalmi jelentősége.”³⁴ Alexander itt megerősíti, hogy a holokauszt egyedisége és szakrális jellege az egyetemes erkölcsi tudat fejlődésének próbaköve, s azok a nemzetek, melyek nem fogadják el a holokausztot, azt bizonyítják, hogy nem tudják elérni ezt a magasabb szintet. Úgy tűnik, hogy az egyetemes erkölcsiség e fogalma Kohlberg erkölcsi fejlődést ábrázoló pszichológiai sémáját alkalmazza egész kultúrákra. Amikor Alexander a morális rangsorolás mérőeszközének használja a holokausztot, eszünkbe juthat Karl Jaspers tengelykor-elmélete is.³⁵ Jaspers a kb. Kr. e. 500 körül virágzó korszakra alkalmazta ezt a terminust, melyben több különböző kultúrában egyszerre fedezett fel felsőbbrendűsége és individualizmusra utaló áttörést egy magasabb erkölcsi és kognitív szint felé. Anélkül, hogy Jaspers elméletére utalna, Alexander második tengelykorként építi fel a holokausztot, melyben nyilvánvalóvá válik, hogy bizonyos nemzetek és kultúrák előre léptek, míg mások az erkölcsiség egy alacsonyabb szintjén stagnálnak.³⁶ Az emberi jogok egyetemes normájának is sajátos kulturális története van, mely egészen a nyugati felvilágosult filozófusokhoz, Locke-hoz és Kanthoz vezethető vissza. Az új

33 Alexander Hiroshima és Nagaszaki lebombázásának univerzalista átalakításáról is beszél, mely során mindkét esemény emberi tragédiává vált, s részese lett annak a dilemmának, hogy „Amerika elveszítette az irányítást a holokauszt történetének bemutatása felett”. (Ld. Jeffrey C. Alexander fordítását ebben a kötetben 121 old.; illetve Alexander, „Toward a Theory of Cultural Trauma,” 239.). Így jelzi, hogy az általa „kulturális traumadramáknak” nevezett jelenségek konstrukciója egy olyan térben megy végbe, melyben a morális presztízsért folytatott verseny zajlik.

34 Alexander, „Toward a Theory of Cultural Trauma”, 262. Lásd jelen kötetben, 146.

35 Ld. Jan Assmann, „Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory,” *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*, ed. Aleida Assmann and Sebastian Conrad (Palgrave Macmillan, 2010), 121-138.

36 Alexander egyszer igazából utal Jaspers fogalmára, amikor azt hangsúlyozza, hogy az abszolút gonosz kategóriája „minden emberi társadalom alapvető tulajdonsága, de különösen fontos” a tengelykorban lévő civilizációkban (Alexander, „Toward a Theory of Cultural Trauma”, 202).

egyetemes norma, az „emberiség elleni bűnök” története szintén különleges. A fogalmat 1945-ben alkották, a holokauszt tapasztalatának közvetlen következményeként. A kérdés az, hogy vajon a nem nyugati nemzeteknek is be kell-e lépniük az egyetemes erkölcsök tartományába a holokauszt tífókán vagy esetleg ugyanazt az erkölcsi szintet más útvonalakon is el lehet érni.

A holokauszt mint globális ikon

„A történelem képekké esik szét, nem történetekké.”³⁷ Ez a mondat Walter Benjamin *Paszszázszok* (*Arcades Project*) című írásából a megfelelő bevezető a holokauszt-emlékezet globális ikonként való utolsó megnyilvánulásához. Ebben a formájában a globális ikon egyértelműen különbözik a „történelmi emlékezettől” és a „morális normától”, hiszen alapvetően kicsinyítése és tömörítése annak az emlékezetnek, mely töredezettsége ellenére valamennyire megőrizte érzelmi jellegét, ami miatt mindig újabb és újabb kontextusokban kerül elő. Az ikon a lehető legtömörebb és legrövidebb formájában fejezi ki a holokauszt igazságát. Az egyszerűsítés jelentheti a történelmi jelentés kiüresedését vagy elbagatellizálását, de jelképezhet tömörítést is, mely erőteljesebbé és sokkal fajsúlyosabbá teszi a képet. Egy ilyen ikon kép, mely „esszenciájában” mutatja be az eseményt.

Míg a globális ikonok szabadon, az intézményi infrastruktúra jóváhagyásától és a formális tagságtól függetlenül mozognak a nemzeti és kulturális határokon keresztül, egyáltalán nem magától értetődő képek, hanem inkább kulturálisan kidolgozott szimbolikus konstrukciók. Egy szimbólum kulturális konstrukciójához számos különböző lépés és fázis szükséges.

Dekontextualizáció

A holokauszt szimbólumként először az 1980-as évek diskurzusában jelent meg, mely során a történelmi események egyre inkább elszakadtak eredeti történelmi gyökereiktől, s újraalakultak egy új metafizikai és egyetemes diskurzusban. Amit 1945 után csak a második világháború lábujgyzeteként kezeltek, globális eseménnyé, a civilizáció törésvonalává, az emberiség történetében egy új korszak jelölőjévé, a szörnyűség és horror olyan léptékű „szent gonoszává” vált, ami olyan „hatalmas és borzalmas traumát okozott, hogy az teljességgel egyedivé teszi és a világ többi traumatizáló eseményétől megkülönbözteti.”³⁸ E diskurzusok célja és hatása nyomán a holokauszt elérhetetlenné, megmagyarázhatatlanná és rejtélyessé vált.

Szimbolikus kiterjesztés

Szimbolikus rekonstrukciója révén a holokauszt immár az általánosságban vett embertelenséget jelöli, s minden emberi cselekvés morális normájává vált. A holokauszt metaforaként való

37 Walter Benjamin, *Arcades Project* (Cambridge/MA: Harvard University Press, 1999), 67.

38 Alexander, „Toward a Theory of Cultural Trauma”, 222. Lásd jelen kötetben, 97.

elterjedt használata megerősíti egyetemes erkölcsi normaként betöltött státuszát.³⁹ Alexander is hangsúlyozta, hogy a radikális gonosz szimbólumát nem lehet szigorú keretek közé szorítani, hiszen „túlsordul benne a gonoszság”. A gonosz „bizonytalanná és cseppfolyóssá válik. Csöpögni, szivárogni kezd, s tönkretesz mindent, amihez csak hozzáér. A tragikus narratívában a holokauszt túltelítődött, szivárgása révén pedig mindent beszennyezett, amivel csak kapcsolatba került.”⁴⁰ E narratíva következményeként, és annak fertőző hatása miatt a német büntudat például többé már nem csak az egyéni elkövetők ügye volt, hiszen túlsordult, és így az egész nemzetet beszennyezte és megbélyegezte.⁴¹

Érzelmi azonosulás

A huszadik század második felében Európa és a nyugati országok holokauszttal szembesült nem zsidó lakossága a távolságtartástól és közömböségtől az empátia és az érzelmi azonosulás felé mozdult el. Ehhez nagyban hozzájárultak a médiareprezentációk, illetve a múzeumi kiállítások is. Az események átfordítása az Anna Frankhoz hasonló valós személyek, illetve az amerikai tévésorozat, a *Holokauszt* Weiss családjához hasonló fikciós karakterek személyes történetévé összpontosította a figyelmet, megmozgatta a képzeletet és együttérzést keltett. Az azonosulást, a kapcsolatteremtést egyik legalapvetőbb formáját, melyet a történetek dramatizálása során a filmek, tévéműsorok és videóra vett tanúvallomások készítésekor fejlesztettek ki, ma már a múzeumi kiállításoknál is alkalmaznak. Ezek már nem csak a látogatók tudatára hatnak, hanem egyre nagyobb hangsúlyt fektetnek a történelmi események újraélésének lehetőségére.

Analógia

A holokausztot sokan retorikai szóképként használják politikai vitákban, hogy legitimálják tetteiket, illetve hogy népiertások és egyéb erkölcstelen történések kapcsán a beavatkozás vagy a távol maradás mellett érveljenek. Németországban „Auschwitz” a legfőbb fegyver, amikor erkölcsi mintáról van szó, illetve egy háborúba való beavatkozás mellett vagy ellen kell érvelni. Az analogizálás általában meglehetősen problematikus, mivel gyakran válogatás nélkül teszünk egyenlőségjelet két olyan dolog között, melyek távolról sem egyenlők, például a zsidók lemészárlása és az abortusz között. Az analógiákat esetenként versenyszellemben, akár rosszindulatúan

39 Gerd Bayer, „Der Holocaust als Metapher in Postmodernen und postkolonialen Romanen,” in *Holocaust und Literatur*, hg.v. Gerd Bayer und Rudolf Freiburg (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008), 267-290.

40 Alexander, „Toward a Theory of Cultural Trauma”, 243. Lásd jelen kötetben, 126.

41 Ez érdekes változást jelent egyrészt a korábban használt „kollektív büntudat” fogalmához képest, melyet egyszerre fogadtak el és utasítottak vissza a németek, másrészt pedig a populáris kultúrában a németek bűnelkövetők nemzeteként történő mélyen gyökerező megvetéséhez képest, mely összemossa a történelmi eseményeket a jelen helyzettel. Alexander ezt a jelenséget „az elkövetők körének kibővítése” fejezetben vitatja meg részletesebben.

használják azért, hogy csökkentsék a holokauszt jelentőségét, és hogy a saját traumáit növeljék. A német író és történész, Jörg Friedrich a drezdai bombázás során a házak pincéit „gázkamrákhoz” hasonlította, a légitámadás pilótáit pedig az „Einsatzgruppenhez”⁴².

Modell

A globális média korában, ahol a figyelem az új gazdaság fizetőeszközévé vált, a holokauszt tekintélyes szimbólumát univerzális eszközként használják, hogy felhívják a figyelmet egyéb, a köztudatból kiszorult kollektív emlékezetekre. Ma már egyre gyakrabban használják modellként az egyéb traumatikus emlékekről szóló diskurzusokban, azok elemzésében, illetve legitimálásához. A holokausztra nem feltétlenül csak az áldozatstátuszért folytatott versenyben lehet utalni, sokkal inkább azzal a céllal kell, hogy lefektessük az erkölcsi tekintély, elismerés és helyreállítás iránti igényünket az olyan történelmi traumák számára, melyeknek eddig kevésbé vagy egyáltalán nem jutott figyelem. Toni Morrison, afroamerikai író nő például a „hatvan milliónak és még többnek” ajánlja *A kedves (Beloved)* című regényét. Ebben az esetben az utalás nem a holokauszt jelentőségének csökkentésére szolgál, hanem arra, hogy felhívja az amerikai figyelmet hazai történelmükre, illetve hogy egyengesse egy kevésbé méltányolt trauma elismerésének útját.⁴³

A kulturális megformálás és média ikonizáció területén hatalmas különbségek vannak az olyan traumák között, mint amilyen például a holokauszt is, melyeknek a lehető legtöbb figyelemben volt részük, és azok között, melyek valamilyen teljesen elfelejtődtek. Nem tudták meggyőző, a nagy nyilvánosság számára elérhető narratívává alakítani kollektív szenvedésüket, illetve olyan hordozócsoportokat sem találtak, amelyek rendelkeztek volna a megfelelő „eszközökkel, tekintéllyel és értelmező képességgel, mely mind szükséges a traumák hathatós terjesztéséhez.”⁴⁴ Más szóval nem léptek be abba a „trauma folyamatba”, melyet Jeffrey Alexander lenyűgöző részletességgel a társadalmi és kulturális konstrukció folyamataként ír le. Csak a történelmi traumák egy kis részét ismerték el nyilvánosan is, például a japánok által kínai szomszédjaikon elkövetett nankingi mészárlást és nemi erőszakot a „második világháború elfeledett holokausztjának” nevezték el.⁴⁵ A második világháború egyéb „elfeledett holokausztjai” közé tartozik a cigányok kiirtása, illetve a számos áldozatot követelő eutanázia is.

Összegzés

A holokauszt-emlékezet minősége és kiterjedése nagyon különbözhet, attól függően, hogy történelmi traumaként, politikai napirendként, kozmopolita vonatkozásában, egyetemes normaként

42 Jörg Friedrich, *Der Brand, Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945* (München: Propyläen Verlag, 2002).

43 Toni Morrison, *Beloved* (New York: Knopf, 1987). Magyarul: *A kedves* (Budapest: Novella Kft, 2007)

44 Alexander, „On the Social Construction of Moral Universals: The ‘Holocaust’ from Mass Murder to Trauma Drama”, 27.

45 Ibid., 26.

vagy globális ikonként használják fel. Ezen emlékezet viszonylagos státuszán múlik, hogy az emlékező közösség nagyobb vagy kisebb méretű-e, illetve hogy korlátozott-e vagy nyitott-e. Történelmi traumaként ez az emlék történelmi eseményekben gyökerezik, melyek összekapcsolják az elkövetőket az áldozatokkal, az ellenállókat a kollaboránsokkal, illetve a szemlélőket a megmentőkkel. Emlékezetközössége történelmi cselekvőkből, áldozatokból és szemlélőkből áll, akik valahogyan belekeveredtek az eseményekbe mindazokkal együtt, akik megszenvedték utóhatását, illetve akiket különösen nagy felelősség terhel bűneik és azok következményei miatt. Európa emléktáj, mely a náci erőszak összefüggő földrajzát dokumentálja. A holokauszt történelmi emlékezte elválaszthatatlanul beágyazódott a második világháború történetébe és emlékezetébe. Számos történelmi helyszínre igaz, amit az úgynevezett „terror topográfijáról” állítottak: archeológiai helyszín, amely a náci elkövetők berlini bürokráciájára és kínzó gyakorlataira utal, amelyet hivatalosan úgy definiáltak, mint „nem berlini, még csak nem is német, hanem sokkal inkább mint az európai történelem helyét. Egy ilyen helyet nem szabadna kizárólag a helyi politika kezébe adni, hanem inkább egy nemzetközi intézmény rangjára kellene emelni.”⁴⁶ Az üldöztetés e helyszíneibe ágyazódott történelmi emlékezet azonban nem jut keresztül ezeken a földrajzi és tapasztalati határokon elsősorban olyan személyekre és országokra korlátozódik, akik valamilyen módon kapcsolódtak az eseményhez, részt vettek benne és érintve vannak általa.

A Nemzetközi Holokausztoktatás, -emlékezet és -kutatás Munkacsoport hálózata a holokauszt emlékezetét nemzeteken átívelő, egységesített és konkrét politikai napirenddel bíró emlékezeté alakította át. Ebben a formájában nem csak azon nemzetek számára válik elérhetővé, amelyek egyébként nem osztoznak történelmében, hanem egyúttal homogenizálja azoknak az országoknak az emlékezetét, amelyek ténylegesen érintve voltak. Annak ellenére, hogy önmagát civil szervezetként definiálja, az ITF-tagság feltételei közé tartozik számos nemzeti szinten megvalósítandó gyakorlati kötelezettség, ideértve a holokauszt oktatására, múzeumok alapítására, illetve emléknapok kijelölésére vonatkozó rendeleteket. Az emlékezetet országhatárokon túlra is kiterjesztik az egységesített felvételi kritériumokkal, illetve a holokauszt nemzeti szintű intézményesítését megerősítő kötelezettségekkel. Jelenleg az ITF-nek két problémával kell szembenéznie: az egyik a hivatalos emlékezetpolitika és a történelem nem hivatalos, a figyelem fókuszán kívül eső (mindennapi vagy akár ellen-) változatai közötti egyre mélyülő szakadék. A kritikusok a történelmi perspektívák végtelen sokasága mellett érveltek, s intettek attól, hogy ezeket elleplezze a holokauszt egységes „amerikanizációja”⁴⁷. A másik problémát a „hegemonikus hatás” jelenti, amely részét képezi e

46 A 2004-es berlini államgyűlés hivatalos dokumentuma. Idézi Jennifer A. Jordan, *Structures of Memory: Understanding Urban Change in Berlin and Beyond* (Stanford: Stanford University Press, 2006).

47 „A 20. század történelme egészen más színben tűnik fel, attól függően, hogy nyugati, keleti vagy posztkoloniális szemszögből nézzük. A történelmi emlékezetek is e szerint különböznek egymástól. A rengeteg emlékezetet látva hiú ábránd, sőt rendkívül problematikus lenne egy univerzalista megközelítést kialakítani” (Traverso, *Vom kritischen Gebrauch der Erinnerung*, 38.)

transznacionális emlékezetközösség politikai napirendjének és „legitimációs profiljának.”⁴⁸ Olick hangsúlyozza, hogy „nem csak arról van szó, hogy újonnan kialakult érdekcsoportok máshogy ábrázolják a múltat, hanem a múltról alkotott új elképzelésekről, amelyek új hatalmi pozíciókat tesznek lehetővé.”⁴⁹ Bár ez az emlékezet már túllépte az országok, sőt már az EU határait is, még nem feltétlenül biztos, hogy egy mindent felölelő, globális emlék válhat belőle.⁵⁰ Kívülről nézve a holokausztra történő utalások gyakran tűnnek hegemónikus eszközöknek, melyek segítségével nyugati értékeket szállítanak, illetve melyek segítenek a nyugati befolyás terjesztésében. A Nyugat igényt tart a történelem egyetemes definíciójára, melyre általában vagy közömbös reakció vagy szimbolikus küzdelem a válasz, mely során politikai követelések és kulturális értékek csapnak össze a globális arénában. Az egyik ilyen szimbolikus ellenkezdeményezés Ahmadinejad, iráni elnök holokauszt-ellenes konferenciája volt Teheránban, 2006. december 11. és 12. között, melyre harminc ország képviselőit hívta meg. Célja az volt, hogy egy (főleg arab országokból álló) szövetséget építsen fel, s elzárkózzon a nyugati értékektől, szembeszálljon a politikai igényekkel, illetve hogy agresszíven kijelölje a holokauszt emlékezetközösségének határait.

A holokauszt-emlékezet nem csak nemzeteket átívelő politikai szövetségek formájában, hanem sokkal inkább egyetemes normaként tudott túlmutatni azon országok körén, amelyek történelmileg kapcsolódnak az eseményhez. A kulturális kidolgozottság e formájában az emlékezet túlmutat a történelmi tapasztalat minőségén, és szekuláris norma minőségét veszi fel. Ez a norma a holokausztból levont erkölcsi leckén alapul, s fokozott éberségre hív fel a megújuló antiszemitizmussal szemben, illetve kiáll az emberi méltóság és a kisebbségek jogainak védelme mellett. Az egyetemes emberi jogokkal való összekapcsolódása révén, a holokauszt traumájának emlékezetközösségét globálisan is ki lehet terjeszteni. A kérdés viszont továbbra is az, hogy vajon ezt az egyetemes normát csak a holokauszt egyedi történetén keresztül lehet-e elérni, vagy esetleg egyéb történelmi traumák is szolgáltatathatják az erkölcsi értékek és állásfoglalások alapját. Ha az egyetemes szimbólumot elszakítjuk történelmi kontextusától, globális ikonná válik, mely akadály nélkül mozoghat a globális kommunikáció csatornáin. Ez a dekontextualizált történelmi esemény kanonikus képek formájában terjed, így idézik, hívják elő és értik meg közvetett módon az egész világon. A globális ikonok hordozói nem a tanítási intézmények, hanem a tömegmédiá. A filmek, a nyomtatott média, a televízió és az internet hathatós módon közvetítik és sokszorosítják ezeket a képeket. A holokauszt történelmi emlékezetétől és egyetemes normájától eltérően ez a

48 Stefan Tobler, „Zur Emergenz transnationaler Öffentlichkeiten: Konfliktinduzierter Kampf um Definitionsmacht und transnationale Kommunikationsverdichtungen im Politikprozess „Internationale Steuerpolitik im EU- und OECD-Raum,“ in *Integration und Medien* hg. v. Kurt Imhof, Otfried Jarren und Roger Blum (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002), 260–284.

49 Jeffrey Olick, „What Does It Mean to Normalize the Past?,” *Social Science History*, 22 (1998), 547–570.

50 A mediatizált nemzetközi közösségi térrel foglalkozó szociológusok azt mondják, hogy a média különböző küzdőterekkel rendelkezik, illetve hogy a kölcsönös megfigyelés nemzetközi terében megfordított – vagy akár polemikus – visszahangszerkezetek találhatók.

fajta elterjedés inkább informális jellegű, és többnyire a szervezett intézményi kereteken és az állami kommunikációs csatornákon kívül történik.⁵¹

A holokausztra való utalás, amely a globális ikon és kulturális szimbólum formájában történik, könnyen elterjed a világon, s számos különböző célra használják. Ebben a funkciójában a politikai célok és értékek közvetítésének eszközévé vált. „Mivel a holokauszt egyetemessé válása üressé tette a szimbólum egyedi történelmi jelentőségét, bárminek, akár ellentétjének a legitimálására is fel lehet használni.”⁵² Egyetemes normaként és globális ikonként a világ összes országában felismerik, így különböző reprezentációin (képeken, filmekben, könyveken, eseményeken és diskurzusokon) keresztül a holokauszt globális visszhanggal bíró egyetemes szimbólummá vált. Világszintű elismertsége és a legnagyobb tekintélyű szuper-trauma státusza miatt a holokauszt olyan paradigmává vált, mely az összes többi történelmi trauma keretként szolgál. A múzeumokban és emlékművekben megőrzött holokauszt-reprezentációk az egyéb történelmi traumák ábrázolásának modelljei lettek, sőt egyre gyakrabban utalnak a holokausztra annak érdekében, hogy más traumákra és atrocitásokra hívják fel a figyelmet. E metaforikus kiterjedésben a holokauszt szabadon mozgó jelölővé vált, melyet könnyedén azonosítanak az erkölcsi gonosz bármely megjelenésével, s melyet ma változatlan formában alkalmaznak bármilyen fájdalomra, pusztításra, traumára vagy katasztrófára (például „bomba holokauszt”, „nukleáris holokauszt”, stb.). Ezen a szinten a holokauszt valóban globálissá vált, ez viszont nem feltétlenül jelenti azt, hogy ezt az eredeti kontextusából és területi kötöttségéből kiszakított eseményt erkölcsi normaként idézik fel az emberi jogok érvényesítése érdekében. Gyakran a saját tetteik legitimálására használják, és arra, hogy a saját erkölcsi tekintély, elismerés és kártérítés iránti igényeket támogassák általa.

Fordította: Gyuris Kata

51 Miközben a „második modernitás” szellemi irányzatának keretén belül érvelnek a „nemzetállami konténer” ellen, Levy és Sznajder, figyelmét elkerüli az állam által az erkölcsi univerzálék megalapozásakor kiépített közvetítő rendszer és infrastruktúra funkciójának fontossága. A nemzetállam negatív koncepciója érthető a német történelem tizenkét évének szempontjából, de egyértelműen túl szűk látókörű ahhoz, hogy megfeleltessük – ahogy gyakran teszik – egy agresszív és etnikai szempontból kizáró állammal.

52 Marchart et al., „Holocaust revisited – Lesarten eines Medienereignisses zwischen globaler Erinnerungskultur und nationaler Vergangenheitsbewältigung,” 332.

Marianne Hirsch

Túlélő képek. Holokausztfotók és az utóemlékezet munkája¹

1. Töréspont

„Az ember első találkozása az iszonyat végleteinek fotóleltárával egyfajta reveláció, méghozzá jellegzetesen modern reveláció: negatív előjelű kinyilatkoztatás. Számomra azok a bergensbelseni és dachaui fényképek jelentették ezt az élményt, melyekre véletlenül bukkantam rá 1945 júliusában egy Santa Monica-i könyvesboltban. Se fénykép, se élő látvány soha így belém nem hasított, ilyen élesen, ilyen mélyen, ilyen hirtelenül. Teljesen jogosnak érzem, hogy életemet két részre osszam: azelőttre és azutánra, hogy – tizenkét évesen – megláttam azokat a képeket, noha még jó néhány évnek kellett eltelnie, míg tökéletesen megértettem, miről is szólnak. Mire volt jó, hogy láttam őket? Fényképek voltak csupán – egy olyan esemény képei, melyről addig jóformán nem is hallottam, s amelyet semmiképp se befolyásolhattam, olyan szenvedéseké, melyeket elképzelnem is alig tudtam, s amelyeket semmiképp se enyhíthettem. Amikor megláttam ezeket a képeket, valami összetört. Elérkeztem valaminek a végső határához – és nemcsak az iszonyatéhoz; feloldhatatlan keserűséget éreztem és gyógyíthatatlan sebeket, de lelkem egyik fele megkeményedett; valami meghalt, valami azóta is sír.”²

„Alaposan átkutattam édesapám íróasztalát. Belenéztem minden fiók minden kis szegletébe és rejtett zugába. A jobb oldali legelső fiókban szürke kartondobozokat találtam. Holttestekről készült fekete-fehér fényképekkel voltak tele. Néhány fényképen csontsovány holttestek százaiból rakott csontsovány dombokat lehetett látni. Soha nem láttam előtte halott testeket, még fényképen sem (...) Így nézett ki hát a halál.

Nem minden test volt azonban halott a képeken. Itt-ott álló emberek is lehetett látni, de ők sem tűntek igazán emberszerűnek. Túlságosan kiálltak a csontjaik. Látni lehetett az ízületeket, ahogy egyik csont kapcsolódik a másikhoz. Egyesek meztelenek voltak, egyesek csíkos pizsamát viseltek, amely viszont lecsúszott a csont és bőr testükről. Egy férfi megpróbált mosolyogni, de így csak ijesztőbb lett az arca a többiek kifejezéstelen tekintetéhez képest – utánanyúlt az életnek, de már túl késő volt... Egyesült Államok hadserege (U.S. Army) felirat és egy sorozatszám volt minden fénykép hátulján. Édesanyám elmesélte, hogy a fényképeket egy bizonyos Mr. Newman készítette. Fotósként szolgált a katonaságnál, épp amikor a háború végén felszabadították a koncentrációs táborokat. A fényképeit bizonyítékként használták fel a nácik ellen a nürnbergi perek során.

1 A cikk részeként közölt képekért köszönetet mondunk: Marianne Hirsch, Leo Spitzer, Vina T. Tran, Lorie Novak, Caroline Waddell, Wojciech Płosa. (A szerk.)

2 Susan Sontag, *A fényképezésről*, ford. Nemes Anna (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1999), 33–34.



A képeket elvittem magammal az iskolába, hogy megmutassam a többi harmadikosnak, mi történt a táborokban. Édesanyám végignézte a fotókat, és kiszelektálta közülük azokat, amelyeket túlságosan felkavarónak ítélt meg, de én mindet magammal akartam vinni, a felkavarókat különösen. (...) Azt gondoltam, hogy a barátainknak nincs joguk továbbra is anélkül élni, hogy tudnának ezekről a képekről. Hogy lehetnek annyira elégedettek magukkal, ha egyszer annyira tudatlanok? Azt gondoltam, egyikük sem tudja azt, amit én tudok, és ezért utálnom kell őket.”³ Két találkozás: az egyiket Susan Sontag írta meg 1973-ban *A fényképezésről* szóló művében, a másikat húsz évvel később, 1993-ban Alice Kaplan a *Francia leckék (French Lessons)* címűben. Sontag 12 éves volt 1945-ben, amikor először látta azokat a képeket, Kaplan pedig harmadikos volt, nyolc vagy kilenc éves 1962-ben, amikor a nürnbergi perekben ügyészként közreműködő és nem sokkal az eset előtt szívelégtelenségben elhunyt édesapja íróasztalfiókjában megtalálta a fényképeket.

A találkozás „az iszonyat végleteinek fotóleltárával”, ahogy Sontag nevezte ezeket a képeket, mindkét történetben a mesélő gyerekkorában zajlik. Habár egyikük már élt a holokauszt idején, míg a másikuk csak a második generáció tagja, mindkét találkozás ugyanazt a töréspontot jelenti, a halállal, a felfoghatatlan mértékű erőszakkal, a megérthetetlen gonosszal való gyermekkori szembesülés pillanatát. Ugyanaz az érzés: a világ soha többé nem lesz kerek egész, „valami összetört”. Mindkét találkozás esetében egyaránt fontos a helyszín, az időpont, a körülmények: mindezek arra szolgálnak, hogy az írók témáját egy olyan generációs térben helyezték el, amelyet meghatároz vizuális kultúrája, ahol az íróasztalfiók magányában, vagy akár a könyvesbolt nyilvánosságában fellelhető képek jelölik ki annak a határait, hogy mit lehet és mit szabad meglátni. Bár a két generáció számára ismerős vizuális környezet ugyanaz, és ezért ugyanaz az általuk átélt sokkhatás is, mindez mégis más következményeket von maga után a szemtanúk és a túlélők, és másokat a gyermekeik és unokáik esetében.

Ha tehát Sontag a látáson keresztül érzékelteti ezt a radikális törést, ezzel csak azt akarja jelezni, mennyire könnyen hozzá tudunk edződni hasonló vizuális ingerekhez. „A fénykép csak addig megrázó, amíg valami újdonságot közöl. (...) Aki egyszer ilyen képet látott, az elindult azon az úton, ahol mind többel és többel találkozik. A kép átjárja az embert. A kép érzéstelenít. (...) A náci haláltáborok első fényképeinek megjelenésekor semmi banális nem volt ezekben a képekben. Harminc évvel később elértük a telítettségi pontot.” Nekünk már nem kell ránéznünk a Sontag és Kaplan által leírt képekre. Most, ötven évvel később már túlságosan is ismerősekké lettek. A Sontag által feltételezett „telítettségi pont” meghaladottságához az azóta eltelt további 25 év folytán már nem fér kétség, és ez a holokauszt ábrázolásával és emlékként való rögzítésével foglalkozó szakemberek többsége szerint komoly problémákat vet fel. „Vajon tényleg véges az együttérzésre való képességünk és ki is merül hamarosan?” – aggódik Geoffrey Hartman *A leghosszabb árnyék*

3 Alice Kaplan, *French Lessons* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 29, 30.

(*The longest shadow*) című könyvében. Szerinte a napjaink vizuális környezetét alkotó, émelvítő mennyiségű erőszakos képsor érzéketlenné tett minket a rettegésre, és eltávolított az olyan, gyermeki látáson keresztül érvényesülő sokkhatások lehetőségétől, mint amelyet Sontag és Kaplan éltek át. Hartman attól fél, hogy még ennél is tovább menve az ábrázolás összes korlátját át akarjuk majd hágni, azokhoz a pszichotikushoz hasonlóan, akik „belevágnak saját magukba azért, hogy létezésükről bizonyosságot szerezzenek.”⁴ A felszabadító seregeknek a holokauszt kegyetlenségéről készített fényképeit elemző, nemrégiben írt nagyszabású tanulmányában Barbie Zelizer, ahogy írásának címe is sugallja, azon aggódik, hogy a képek mennyiségétől megcsömörlötten „arra fogunk emlékezni, hogy felejtenünk kell:” arra, hogy a fényképek mára csupán csak egy kódolt emlékezet által mozgásban tartott, kontextusukból kiragadott hivatkozások, nem pedig olyan közvetítő eszközök, amelyek maguk hozhatnák mozgásba az emlékezetet.⁵

A Hartman és Zelizer által megnevezett félelem egyre inkább jellemző mindazokra a tudósokra és írókra, akik a holokauszt emlékezetének átadásával foglalkoznak. És mégis, napjainkban a holokausztnak sem a tudományos, sem pedig a népszerűsítő ábrázolása és emlékként való rögzítése esetében sem a képmennyiség – Hartman előrejelzése szerint várható – megsokszorozódását és eskalációját tapasztaljuk, hanem az eseményt jelölő ugyanazon pár ikonikus és emblematisz képek folyamatos ismétlődését.

Mindaz ellenére történik, hogy a holokauszt a történelem vizuálisan egyik legalaposabban dokumentált eseménye, egy olyan időszak, amelyről bőséges mennyiségű képi felvétel áll rendelkezésre. A náci mesterien dokumentálták saját, a hatalomba vezető útjukat, valamint a saját maguk által elkövetett atrocitásokat is, így tettek halhatatlanná elkövetőt, áldozatot egyaránt.⁶ Az örök gyakran készítették hivatalos fényképeket a táborba zárt foglyokról, és nyomon követték a lépüléseiket. Egyes katonák önszántukból is vittek magukkal fényképezőgépeket, hogy megörökítsék azokat a gettókat és koncentrációs táborokat, ahol szolgáltak. A felszabaduláskor a szövetségesek lefényképezték és kamerával is felvették a táborok megnyitását; a háború utáni kihallgatásokat és pereket úgyszintén a lehető legnagyobb műgonddal dokumentálták. Tulajdonképp ironikus, hogy bár a náci nem csak a zsidó embereket, de a teljes kultúrájukat is ki akarták irtani, a létezésükről szóló feljegyzésekig és emlékekig bezárólag, túlbuzgó igyekezetük révén mégis olyan új képanyagot adtak hozzá ehhez a kultúrához, amely meg kellett, hogy maradjon az ábrázolt alanyok halála után is.

4 Geoffrey Hartman, *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 152.

5 Barbie Zelizer, *Remembering to Forget: Holocaust Memory Through the Camera's Lens* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

6 Lásd például azokat a fényképeket, amelyeket a *The German Army and Genocide: Crimes Against War Prisoners, Jews and Other Civilians, 1939-1944* (New York: The New Press, 1999) című kiállításra és a kiállítás katalógusába gyűjtötték össze, és amelyek nem csak az elkövetett atrocitásokat, de azok fényképes dokumentálásának szenvedélyét is bemutatják.



Nagyon kevés fényképet készítettek viszont maguk az áldozatok: Mendel Grossmannak a fődíj-győztesként ábrázolt egészen elképesztő, titokban készített fényképei – amelyeknek a Grossman által elrejtett negatívjait csak a halála után találták meg – a kevés kivétel közé tartoznak, az auschwitzi ellenállás tagjainak az éteésekről és a kivégzésekről készített elmosódott, gyakorlatilag felismerhetetlen fotóival, valamint a náciellenes német fényképészeknek, Joe Heydeckernek a varsói gettóról komoly személyes kockázatvállalás árán készült képeivel együtt. Az elkövetők, az ellenállók és az áldozatok képei így együtt tehát a legkülönfélébb reprezentációk hatalmas archívumát képezik, amelyből a háborút követő két évtizedben olyan műalkotások merítettek, mint például a hátrorzongató archív felvételekre épülő 1956-os *Sötétség és kód* című Alain Resnais film vagy Gerhard Schönberger 1960-as *A sárga csillag* (*The Yellow Star*) című kötet.⁷ Ahogy újabb archívumok és múzeumok nyíltak meg, mind több képanyag vált láthatóvá, ugyanakkor Sybil Milton történész megállapítása is helytálló: „Habár a közgyűjtemények több, mint húsz országban több, mint két millió fotót őriznek, mégis, a tudományos és a népszerűsítő irodalomban feldolgozott képek minőségük, alkalmazhatóságuk és tartalmuk alapján is nagyon önismétlők.”⁸ Ugyanazon pár kép ismétlődése zavaró módon ahhoz vezetett, hogy a készítésük és fogadtatásuk eredeti kontextusától radikálisan eltérő módon kezdték őket értelmezni.⁹ Hogyha ilyen nagy a korszakról rendelkezésre álló képanyag, akkor mégis miért

7 Lásd még Mendel Grossman, *With a Camera in the Ghetto* [Lódz], ford. Mendel Kohansky (Hakibutz Hameuchad: Ghetto Fighters' House, Lohame HaGetaot, 1970); Peter Hellman, szerk., *The Auschwitz Album: A Book Based on an Album Discovered by a Concentration Camp Survivor, Lili Meier* (New York: Random House, 1981); Joe Julius Heydecker, *Where Is Thy Brother Abel?: Documentary Photographs of the Warsaw Ghetto* (Sao Paulo: Atlantis Livros, 1981); Ulrich Keller, szerk., *The Warsaw Ghetto in Photographs: 206 Views Made in 1941* (New York: Dover Publications, 1984); Jürgen Stroop, *The Stroop Report: The Jewish Quarter of Warsaw Is No More!*, ford. Sybil Milton (New York: Pantheon, 1979); Gerhard Schönberger, *Der gelbe Stern: Die Judenverfolgung in Europa 1933–1945* (Frankfurt: Fischer, 1993); Teresa Swiebicka, szerk., *Auschwitz: A History in Photographs* (Oswiecim, Bloomington, Warsaw: Auschwitz-Birkenau State Museum and Indiana University Press, 1990).

8 Sybil Milton, „Photographs of the Warsaw Ghetto”, *Simon Wiesenthal Center Annual* 3 (1986), 307. Milton bírálatát nemrégiben két olyan kutató is megismételte, akik megpróbálták történelmi keretbe ágyazni és ezáltal demisztifikálni a felszabadítók által készített „atrocitásképeket”. Zelizer ezt így írja le az igen gazdag *Remembering to Forget* című művében: „Az atrocitásról készített fényképek időről időre újra megjelentek, ezzel a táborokról való tudás ismerős vizuális utalásokra szűkültek, amelyek pedig idővel elkopptak a sok használatból” (158). Lásd még Cornelia Brink, *Ikonen der Vernichtung: Öffentlicher Gebrauch von Fotografien aus nationalsozialistischen Konzentrationslagern nach 1945* (Berlin: Akademie Verlag, 1998): „Korlátozott azoknak a képeknek a száma, amelyek a koncentrációs vagy haláltáborok említésekor spontán eszünkbe jutnak; ez a benyomásunk pedig arra utal, hogy 1945 óta folyamatosan ugyanazok a képek vannak használatban”.⁹

9 *Remembering to Forget* című művében Zelizer részletekbe menő nyomozást folytat annak kiderítésére, hogy a felszabadítóknak az eredetileg egyes eseményekhez és adott táborokhoz kapcsolódó képei az idők során hogyan kaptak téves címkéket és hogyan kezdték őket más táborokhoz kötni, vagy esetleg egyre általánosabb és absztraktabb módon a „haláltáborok”, a holokauszt, vagy mindentől függetlenül a „rémiség ábrázolásaiként” felhasználni. Ezek a képek gyakran már a felvétel elkészültekor nem voltak rendesen felcímkézve vagy kontextusba helyezve, de manapság a leírásban már sem a fényképész, sem az őt alkalmazó

ennyire behatárolt a holokausztról alkotott vizuális elképzelésünk, illetve ezáltal a történelmi megértésre való lehetőségünk?

A most következőkben abból a történelmi és generációs pillanatból fakadó előnyös helyzetből kiindulva próbálom utánajárni ennek az ismétlődésnek, amelynek révén ma már teljesen tisztában vagyunk a holokausztról való tudást, illetve az arról való emlékezést formáló közvetett, média által irányított reprezentációs kerettel. Ha ezek a képek a maguk kitartó ismétlődésében valóban behatárolják a traumáról rendelkezésre álló archívumot, képesek lesznek vajon felelős és etikus párbeszédet kezdeményezni az utókor számára? Hogyan kellene olvasnunk ezeket? Pusztán klisék csupán, üres jelölők, amelyek eltávolítanak és megvédenek bennünket az eseményektől?¹⁰ Vagy épp ellenkezőleg, maga az ismétlődés traumatizál újra minket, helyettes áldozattá téve a távoli nézőket is, akik miután elég sokszor látták a képeket, beépítik azokat a saját elbeszéléseikbe és emlékeikbe, így téve sérülékenyebbé magukat azok hatásaival szemben? Ha vágnak és sebeznek is, elősegítik-e az emlékezést, a gyászt, a feldolgozást?¹¹ Vagy az ismétlődésük csupán egy melankolikus újrarájátszás, egy kisajátító jellegű azonosulás eredménye?

A holokauszt reprezentációjával foglalkozó kutatásaim és tanításom során meglepőnek, sőt, zavarónak találtam ezt az ismétlődést. Ugyanakkor azzal is szembesültem, hogy eltérő kontextusban más és más hatással jár, és valahol a fentebb leírt állapotok között ingadozik. Nagyon fontosnak tartom tehát, hogy ezeknek a képeknek az adott kontextusokban való használatát tanulmányozzam. A továbbiakban tehát arra teszek kísérletet, hogy ennek az ismétlődésnek egy általánosabb olvasatát nyújtsam, amely magát az ismétlődést az emlékezésre és a traumára adott sajátos generációs válasz keretein belül helyezi el. Mégpedig a második generációnak az első generáció traumájára adott válasza keretein belül, amelyet utóemlékezetnek nevezek el. Az utóemlékezet alkalmas modell mind az ismétlődés szembeszökő tényének, mind pedig maguknak a kanonizált képeknek az értelmezésére. Segítségével szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy noha nekünk, második generációs túlélőknek az emlékezetében már nem a konkrét

ügynökség neve nem szerepel, csak a fénykép jogainak jelenlegi tulajdonosa. Szerzőség és tartalom még kevésbé megállapítható az elkövetők fényképeinek esetében. A vita, amely miatt a *Wehrmacht*-ről szóló kiállítás egy időre bezárt, nyolc vagy kilenc fénykép körül zajlott, amelyeken a civil áldozataik mellett álló német katonák látszottak. A képekről azonban nem megállapítható, hogy a holttestek a Wehrmacht és az SS által elkövetett gyilkosságok áldozatainak holttestei-e, vagy éppen a szovjet NKVD ezeket megelőző tömeggyilkosságaiból maradtak ott. Lásd még *The German Army and Genocide: Crimes Against War Prisoners, Jews and Other Civilians, 1939-1945*, szerk. The Hamburg Institute for Social Research, ford. Scott Abbott (New York: The New Press, 1999), 82-83.

10 Lásd Eric Santner hasznos „narratív fetiszmus” fogalmát: „History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma,” in *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution”*, szerk. Saul Friedlander (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 144.

11 Lásd Dominick LaCapra hasznos „elnémított trauma” és „hangsúlyos áthelyeződés” fogalmait, illetve az általa a kibeszélés és feldolgozás között tett különbséget: *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma* (Ithaca: Cornell University Press, 1994) és *History and Memory after Auschwitz* (Ithaca: Cornell University Press, 1998).



események, hanem csak azok ábrázolásai élnek, az ismétlődés nem tesz érzékeltenné bennünket a borzalomra, és nem óv meg a sokkhatástól, ami – talán ettől fél az első generáció – a felkavaró képanyag eszkálcációjához vezethetne. Sőt, a kényszeres és traumatikus ismétlődés köti össze a második generációt az elsővel, és ahelyett, hogy megszűrné, folyamatosan megteremti azt a traumatikus hatást, amelyet kényszeres ismétlődésében sokkal közvetlenebbül éltek át a túlélők és a kortárs szemtanúk. Ezzel tehát azt állítom, hogy bár az archívum redukciója és végtelen ismétlődése absztrakt értelemben problémákat okozhat, a jól ismert képeket a saját művészetébe áthelyező és ott új kontextusában alkalmazó utóemlékező generáció az ismétlődést mégis képes úgy alkalmazni, hogy az ne a rögzítettség, bénultság vagy adott – főleg a trauma túlélőire jellemző – esetben a szimpla újratraumatizálódás, hanem a traumatikus múlt feldolgozásának egy roppant hasznos eszköze lehessen.¹²

2. Utóemlékezet

Az utóemlékezet a kulturális, vagy kollektív traumát túlélők gyermekeinek a szülei tapasztalatához fűződő viszonya, amely tapasztalatokra a leszármazottak csupán a növekedésüket végigkísérő elbeszéléseken és képeken keresztül „emlékeznek”, miközben ezek mégis olyan erősek és monumentálisak, hogy saját emlékeket is képesek generálni. Először akkor talákoztam ezzel a kifejezéssel, amikor Art Spiegelmannak a szülei megmenekülését feldolgozó *Maus*-át olvastam.¹³ Az eredetileg 1972-ben, a *Funny Animals*-ben megjelent mű Margaret Bourke-White híres, a felszabadított buchenwaldi foglyokról készült fényképének rajzos feldolgozásával kezdődik. A

12 Itt fontos megjegyezni, ahogy az a bevezetőben említett Sontag- és Kaplan-idézetekből is látható, hogy az emlékezzettel és az utóemlékezzettel foglalkozó kutatásom az áldozatokra és a kívülállókra szorítkozik, az elkövetőkre nem. A holokausztról szóló fényképekkel való német találkozásokat által felvetett kérdések értékelésére vonatkozóan lásd Cornelia Brink: *Ikonen der Vernichtung* (Berlin: Akademie Verlag, 1998), valamint Dagmar Barnouw: *Germany 1945: Views of War and Violence* (Bloomington: Indiana University Press, 1996) című műveit. Mindkettő különös figyelmet szentel a felszabadítottok képeire és azok 1945 utáni németországi felhasználására. Az Alice Kaplantól vett idézet azt hivatott bemutatni, mi történik akkor, ha egy kép az egyik kontextusból a másikba kerül, ebben az esetben a nürnbergi tárgyaláson való felhasználásból az ohio-i harmadik osztályos lány gyermekkori traumájába. Lásd még Bernd Hüppauf: „Emptying the Gaze: Framing Violence through the Viewfinder,” *New German Critique* 72 (1997 őszi), 19.: „Nincs semmi egyidejűség, de még gondolatok áramlása is alig akad a holokauszt ábrázolásának USA-beli diskurzusa és a témáról való német gondolkodás között.”

A holokauszt-fotóknak a kortárs művészek ábrázolásaiban való újrafelhasználásáról szóló vitát illetően lásd Andrea Liss: *Trespassing Through Shadows: Memory, Photography and the Holocaust* (Minneapolis: University Press of Minnesota, 1998), ill. néhány fejezet James Young: *At Memory's Edge: After-images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture* (New Haven: Yale University Press, 2000) című művéből. Lásd még a saját, készülő cikkemet: „Nazi Photographs in Post-Holocaust Art: Gender as an Idiom of Memorialization,” in *Crimes of War: Guilt and Denial*, szerk. Omer Bartov, Atina Grossman, Molly Noble (New York: The New Press, 2002).

13 Lásd az általam írt, „Family Pictures: Maus, Mourning and Post-Memory” *Discourse* 15 (1992–1993), 3–29., valamint *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997), különösen az 1. és a 8. fejezet.

sarkokban látható keretezés nem csak a kép kettős közvettségére utal, hanem arra is, hogy annak valójában a családi fotóalbumban lenne a helye. A „Papa” feliratú kis nyíl, amely a hátsó sorban álló egyik fogolyra mutat, annak a jele, mennyire képtelen a fiú az újra- meg újrahason- sított, ikonikussá – és egyben a saját tudatának és a családi legendáriumnak is a részévé – vált képeken kívül elképzelni saját apja múltját.¹⁴

Az utóemlékezet kifejezésnek magában kell hordoznia a túlélők emlékezetéhez képest számított időbeni és minőségbeni különbséget, a másodlagos vagy második generációs emlékminőséget, az áthelyeződést, mint alapfeltételt, a pótlólagosságot, és a megkésettiséget. Az utóemlékezet az emlékeztünk egy rendkívül erős formája, éppen azért, mert a tárgyához és a forrásához fűződő kapcsolata nem saját élményanyagon, hanem ábrázolásokon, projektált és megalkotott dolgokon alapszik; gyakran inkább a csöndre épül, mintsem a beszédre, inkább a láthatatlanra, semmint a láthatóra. Mindez persze nem azt jelenti, hogy a túlélők emlékezte ne lehetne közvetített, ugyanakkor ez utóbbiak kapcsolata már csak kronológiai szempontból is sokkal közvetlenebb a múlttal.

Az utólagos emlékezés meghatározza a kulturális trauma családi átörökítését és továbbadását. Az áldozatok gyermekei, a túlélők, a szemtanúk vagy az elkövetők mind-mind máshogy élik meg az utóemlékezetet, még úgy is, hogy a családi kötelek a segítségükre vannak a generációk közti azonosulásban. Nem szükséges azonban az, hogy ez az emlékezési forma családi, vagy épp azonos etnikai vagy nemzeti identitást valló körön belül maradjon: azonosulás, magáévá tétel vagy projekció útján sokkal többek számára is elérhető. Ahogy Art Spiegelman fiatal Artie-ként azonosul a képen látható, „Papa” néven megjelölt fogollyal, a névtelen képet a saját családi drámájának lencséjén keresztül kezdi nézni. A fiatal Alice-nak azonban, aki egy szemtanú gyermeke, meg kell mutatnia a képeket az osztályának is, hogy mások is tudják azt, amit ő tud, és hogy ennek megfelelően alkossák újra az identitásukat: „a barátainknak nincs joguk továbbra is anélkül élni, hogy tudnának ezekről a képekről. Hogy lehetnek annyira elégedettek magukkal, ha egyszer annyira tudatlanok?” Így tehát, még ha igaz is, hogy a családi átörökítés modellje a legalkalmasabb az utóemlékezet megélésére, ez utóbbi nem kötődik szigorúan identitás-pozícióhoz. Én helyett úgy tekintek rá, mint az emlékezés interszjektív, generációk közti terére, amely specifikusan kötődik egy kulturális vagy kollektív traumához, és a trauma áldozatával vagy szemtanújával való azonosulás határozza meg, amely utóbbi a résztvevő és a később született között feszülő, áthidalhatatlan távolság alakítja. Geoffrey Hartman említi egy helyen az „örökbe fogadott szemtanúkat”, ami nekem azért tetszik, mert ez a fogalom kötődik a családhoz, de azon nyomban ki is bővíti annak értelmezését. Az utóemlékezet ilyen értelemben az örökbe fogadás segítségével történő visszamenőleges szemtanúság, amelynek révén mások traumatikus élményeit és az azokról szóló emlékeit úgy éljük meg, mintha azok a sajátjaink lennének, sőt még a saját

14 Appendix, *The Complete Maus on CD-ROM* (New York: Voyager, 1994).





élettörténetünkbe is beillesztjük őket. Ezáltal az elnyomott és üldözött Másikkal kialakítandó etikus viszonyoknak is modellértékű eszköze lehet: ahogy én „emlékszem” a szülem emlékeire, úgy tudok „emlékezni” bárki más szenvedéseire is. A viszonyulások és azonosulások eme hálózatára érdemes lenne több elméleti munkát fordítani: nem érdektelen ugyanis, hogy a szülővel való családi és generációk közti azonosulások hogyan tudnak általában más generációba tartozó és más körülmények között élő egyének, vagy éppen kevésbé közel álló csoportok között működni. Illetve, ami még fontosabb, hogy az azonosulás hogyan tud ellenállni a kisajátításnak és betagozásnak, az Én és a Másik közötti távolság, a Másik másságának eltörlése révén.¹⁵

Nem szeretném az utóemlékezet fogalmát kizárólag a holokausztra való emlékezéssel azonosítani, sem pedig a holokausztot egy egyedülálló vagy lehető leghatározottabb tapasztalatként azonosítva elsőbbségben részesíteni; a holokauszt csupán az a tér, amin keresztül én magam kapcsolódok a témához. Bár a téma bármilyen kontextusban értelmezhető, a holokauszt mégis olyan jellegzetes előfordulási terepe az utóemlékezetnek, amely mindenképp figyelmet és megszólalást igényel, ez pedig túlnyúlik a saját önéletrajzi érintettségemen is. Egy olyan történelmi és generációs pillanatról van tehát szó – innen jön amúgy az utóemlékezet (*postmemory*) posztmodernnel való kapcsolata is a sok poszton keresztül –, egy olyan kulturális és intellektuális momentumról, amely, mivel a 20. század első felének traumái alakították, tudatában van annak, hogy a történelem eme fájó részletével való kapcsolata szükségszerűen közvetett, még akkor is, ha azt egyébként abszolút meghatározónak éli meg.¹⁶

Ily módon az utóemlékezet minden olyan embernek – köztük nekem is – meghatározza a tapasztalatait, akinek a felnőtté válását a saját születése előtről származó elbeszélések uralták, és akinek a saját kései történeteit az előző generáció által megélt, a megértésnek és a feldolgozásnak ellenálló traumák által formált történetek helyettesítik. Az utóemlékezet azt a második generációs viszonyulást is jól körülírja, amely az első generáció tapasztalataihoz fűződik – azt a kétértelmű kíváncsiságot és vágyat, amellyel a saját szülei tudását magukénak akarják. Alice Kaplan fárad-

15 Ehhez kísérőszöveggént ajánlom az utóemlékezet és az azonosulás kapcsolatát közelebbről megvizsgáló saját művem: „Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy” in *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, szerk. Mieke Bal, Jonathan Crewe and Leo Spitzer (Hanover: University Press of New England, 1999), illetve a *Public Fantasy* című kötetben, szerk. Lee Edelman, Joe Roach (New York: Routledge, előkészületben). (Magyarul: „Kivetített emlékezet – holokauszt-fényképek a magán- és közösségi emlékezetben,” *Enigma* (2003) 37-38., 113-133.) Itt az utóemlékezetet Kaja Silverman „heteropatikus” emlékezet- és azonosulás-fogalmához viszonyítom, amelyhez lásd Silverman, *Threshold of the Visible World* (New York: Routledge, 1996).

16 Nem érthetjük meg a holokauszt utóemlékezetének működését anélkül, hogy a zsidó emlékező hagyományoknak az azonosuláson és az újrajátszáson, a „mindannyian Egyiptomból szabadult rabszolgák vagyunk”-érzésem alapuló sajátosságait figyelembe ne vennénk. A holokauszt megtapasztalása azonban különleges kihívások elé állítja ezt a tradíciót, mivel a holokauszt utóemlékezetének azonosulását megakadályozza a távolság, amelyet a második generációnak az extrém szülői trauma megértésének és ez által magáévá tételének képtelensége jelöl ki. Itt nincs lehetőség olyasfajta rituális újrajátszásra, mint például a pészachi széder esetében.

hatatlan kutakodása édesapja íróasztalfiókjában, az apa által gondosan megőrzött képekkel való szembesülés, nem is beszélve a ragaszkodásról ahhoz, hogy az osztálytársait is szembesítse az apja által látottakkal, ezek mind pontosan mutatják be az utóemlékezet működését. Az általa leírtak pedig hűen tükrözik az utóemlékezet szöveges természetét, amely az egyik generációról a másikra szálló képekkel, történetekkel és egyéb dokumentumokkal való szoros kapcsolatban jelenik meg. Az utóemlékezet, mint fogalom, a traumatikus emlék megkérdőjelezésének felismeréséből táplálkozik. Ha magára a traumára épp a megkérdett felismerés a jellemző, vagy ha ez a trauma éppen hogy csak az utóhatásain keresztül felismerhető, akkor egyáltalán nem meglepő a generációk közötti átörökítés lehetősége. Elképzelhető, hogy a trauma kizárólag a következő generációnál figyelhető meg és dolgozható fel. Azoknál, akik bár nem voltak ott, hogy megélik, de a hatását még így, megkérdetten is érzik feljükk áramlani az őket megelőző generáció elbeszéléseiből, cselekedeteiből és tüneteiből. Cathy Caruth állítása szerint a trauma találkozás a Másikkal, elbeszélés és hallgatás, a másik sebére szóló történet meghallgatása, azaz interszubjektív jellegében ismerhető fel.¹⁷ A trauma lehetőséget ad arra, hogy másvalaki szemével lássunk, vagy hogy az emlékek hatásának megtapasztalásán keresztül másvalaki emlékeire emlékezzünk. Caruth azzal teszi érthetőbbé az érvelését, hogy egyfajta mottóként Michael Herr *Táviratok (Dispatches)* című művéből idézi a következőket: „A háború kellett ahhoz, hogy megtanítson Téged arra, hogy felelős vagy mindazért, amit láttál és mindazért, amit tettél. A gond csak az volt, hogy nem mindig lehetett tudni, mi az, amit látsz, csak később, akár évekkel később derült ki, hogy a nagy része egyáltalán nem jutott el a tudatodig, hanem csak a szemeidben tárolódott mindaddig.”¹⁸ A holokauszt képeinek elemzésével megpróbálom jobban feltárni Herrnek a vizuális válaszadásról (*response*) és felelősségről (*responsibility*) alkotott fogalmait, úgy, ahogyan azt az utóemlékező generáció művészei és írói minduntalan felvetik.

A holokauszt állandóan ismétlődő képeit a trauma diskurzusán belülről kell értelmezni, tehát nem a „mit ábrázol?”, hanem a „hogyan ábrázolja?” vagy éppen a „hogyan nem ábrázolja?” kérdései felől megközelítve: ily módon ezek a képek az emlékezet, vagy a felejtés *figuráivá* válnak. Részei annak a generációk közötti újjáépítési és jóvátételi törekvésnek, amelyről – egyéni szinten – Robert Jay Lifton a következőképpen ír: „Súlyos trauma esetén azt mondhatjuk, hogy az élettörténetben elég nagy a törés ahhoz, hogy valakit állandóan ennek a kijavítása, vagy egy új fonal felvétele foglalkoztasson. Itt jutunk el a túlélők általánosságban vett feladatához, nevezetesen olyan belső formák kialakításához, amelyek a traumatikus eseményt is magukba tudják foglalni.”¹⁹ A Soát követő generációknak, de a túlélőknek is meg kell formálniuk, illetve ki kell javítaniuk a maguk

17 Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996)

18 Caruth, *Unclaimed Experience*, 10.

19 Robert Jay Lifton, *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life* (New York: Simon and Schuster, 1979) 176., idézi Santner, „History Beyond the Pleasure Principle,” 152.





utóemlékezetét. A mi utóemlékező generációnk által teremtett és ismétlődéseiben újratemtett vizuális környezet ennek a munkának egy központi eleme. Ahhoz, hogy ezt megértsük, el kell kezdenünk magukat a képeket értelmezni.²⁰

3. Nyom

Ida Fink *Nyom* című novellájában, amely az 1987-es *Időtöredék (A Scrap of Time)* című kötetében található, a következő párbeszéd zajlik egy túlélő és más, meg nem nevezett „valakik” között, akik egy fényképet használnak arra, hogy annak a gettónak a felszámolásáról érdeklődjenek, ahova az előbbi be volt zárva.²¹

Igen, persze hogy felismeri. Miért is ne ismerné fel? Ez volt az utolsó gettójuk. A kép – egy amatőr fénykép másolata – homályos, bemozdult. Nagy-nagy fehérség – a hó. Februárban készült a fénykép. Magas, süppedős hó. Az előtérben emberi léptek nyomai, a két szélen fabarakkok sora. Ez minden.

Ahogy a nő megpróbálja mindazt elmesélni, amire emlékszik, időről-időre megakad az elbeszélésben olyan részletek láttán, amelyeket akkor vesz észre a fotón:

– Szóval ez a gettó... – mondja még egyszer, a fénykép fölé hajolva. Hangjában döbbenet hallatszik. (...) megint a fényképért nyúl, rövidlátó szeméhez emeli, hosszan nézi, és így szól:– Még mindig látszanak a lábnyomok. – Majd a következő pillanatban. – Nagyon furcsa. (...) Kíváncsi lenne, ki készítette a fényképet. És mikor? Talán rögtön az eset után. A nyomok tisztán kivehetőek, pedig délben, amikor lelőtték őket, már havazott. Nincsenek emberek – csak a nyomuk maradt. Nagyon furcsa.

Ez a kép Fink történetében egyfajta metakép, amely azt a bonyolult problémát szemlélteti, amivel akkor találkozunk az ember, amikor azzal a látszólag egyszerű feladattal próbálkozik, hogy egy fényképet történelmi bizonyítékként, vagy még egyszerűbben, a szemtanúk emlékeinek előcsalogatására használjon fel. Ezt a fiktív fényképet arra szeretném használni, hogy általa a fényképezést, mint az utóemlékezet privilegizált médiumát mutassam be. Mit nyer Fink azzal a története számára, hogy ezt a fiktív fényképet hozzáadja a szemtanú narratívájához? Művészettörténészek és szemiotikusok sokat vitatkoztak a fényképek nyomszerű jellegéről.

20 Hüppauf hangsúlyozza, hogy mennyire fontos épp egy ilyen olvasat: „Az érzékelés és vizualitás elméletei alig törtek utat maguknak a holokausztról, vagy általánosabban a Harmadik Birodalom erőszakos gyakorlatairól folyó diskurzusba” („Emptying the Gaze”, 14.).

21 Ida Fink, „Nyom,” ford. Nánay Fanni, in *Elűszó kert* (Budapest: Múlt és Jövő, 2005), 190–191.

A nyom vagy az index fogalma anyagi, fizikai, ezért rendkívül erőteljes kapcsolatot ír le a kép és a jelöltje között. Charles Sanders Peirce hármass jel-definíciója – szimbólum, ikon és index – értelmében a fénykép egy olyan index, amely egy összefüggésszerű viszonyon, ok-okozati kapcsolaton alapul, csakúgy, mint egy lábnyom. Így válik egy, a hóban látható lábnyomokat ábrázoló fénykép egy nyom nyomává. Ezzel egyidejűleg ez a kép ikon is, mivel a jel és jelöltje között fizikai hasonlóság is van. Roland Barthes a *Világokamra* című írásában tovább jut, mint Peirce, és amellett kardoskodik, hogy a fényképezésnek egyedülálló referenciális kapcsolata van a valósággal, amelyet nem is a művészi ábrázolás, hanem a mágia, alkimia és az indexikuság diskurzusán belül lehet megragadni:

„Fotográfiai ábrázoltnak” nem azt a fakultatíve valóságos dolgot nevezem, amelyre egy kép vagy jel utal, hanem a fényképezőgép lenszéje elé állított szükségszerűen valóságos dolgot, azt, aminek híján fotográfia sincs. (...) A fotó a szó szoros értelmében az ábrázolt kisugárzása. Egy valóságos test, amely ott volt, fénysugarakat bocsát ki, ezek megérintenek, megfognak engem, aki itt vagyok. (...) Mintha köldökzsinórszerű kapcsolat volna a lefényképezett dolog és az én tekintetem között; a fény itt testi közeg, noha tapinthatatlan, bőrfelület, amelyen osztozom azzal, akit lefényképeztek.”²²

Fink történetében az asszony az első, ismételt kinyilatkoztatásával is aláhúzza azt, amit Barthes csak a fénykép *ça-a-été*-jének nevez: „– Szóval ez a gettó... – mondja még egyszer, a fénykép fölé hajolva. Hangjában döbbenet hallatszik.” Rámutat a nyomra (a fényképre), amely már önmagában is egy nyomot ábrázol (a lábnyomokat) – és meglepetten fedezi fel benne a megkérdőjelezhetetlen jelenlétet („szóval ez a gettó”).

Minden szóbeli vagy írásbeli vallomás, így tehát a fényképezés is nyomokat hagy, de az írással ellentétben egy lábnyomról készült fénykép a *par excellence* index, amely a múlt, a korábbi ottlét jelenlétére mutat rá. Finknek is ezért kell leírnia a fényképet, hogy általa kiemelhesse a múltnak és a jelennek a fényképbe beépült materiális kapcsolatát, amelyet aztán az azt felismerő szemtanú is meg tud erősíteni. Barthes szerint a fényképnek, még ha fiktív is, bizonyító ereje van. Ezzel magyarázható tehát az a szerves kapcsolat is, amelyet a fényképezés a második generációnak felkínál, mindazoknak, akik a maguk emlékezésére és tudásra irányuló vágyaik által vezetve követik mindannak a nyomait, ami valaha ott volt, de most már nincs. A képek, ahogy Barbie Zelizer írja, „materiális teszik” magát az emlékezetet is.

„A kép (...) homályos, bemozdult. Nagy-nagy fehérség.” A fényképek a lencse előtt lezajlott eseményekből származó meggyőzőerejükkel és az azokkal való materiális kapcsolatukkal együtt is

22 Roland Barthes, *Világokamra*, ford. Ferch Magda (Budapest: Európa, 2000), 80, 84, 85.





végtelenül frusztrálóak tudnak lenni, hogyha könnyebben elillan az általuk sugárzott bizonyosság, mint azok a bizonyos lábnyomok a hóban. Bár megerősítik a múlt létezésének, megtörténtségének tényét, a sík, kétdimenziós keretek által teremtett frusztráló korlátok mégis az áthidalhatatlan távolságról és valótlanúságról árulkodnak. Végső soron mégis mi az, amit ki tudunk olvasni egy fényképből? Nem lehet, hogy a hóban látszó lábnyomokat ábrázoló fehér képhez hasonlóan ugyanannyit rejt el, mint amennyit felvillant?

Mikor készülhetett a kép, tanakszik a szemtanú, majd arra jut, hogy „(t)alán rögtön az eset után. A nyomok tisztán kivehetők, pedig délben, amikor lelőtték őket, már havazott.” Az állókép egy olyan időpillanatot kap el, egy olyan pillanatra utal, amelyről a képre tekintve biztosan tudjuk, hogy nem rekonstruálható, nincs többé; a kép mégis e múltbéli pillanat valós mivoltának tanújaként szolgál. Barthes szerint, ha van a fényképnek bizonyító ereje, akkor nem is annyira a tárgyról, mint inkább az időről tanúskodhat, de mivel az idő a fényképezés révén megállt, előbbi tulajdonképp a múltnak csak egy részleges, egyben félvezető képét tudja közvetíteni. Egyébként épp maga a kimerevített időpillanat mutatja meg azt, hogy az idő nem kimerevíthető: a holokausztot ábrázoló, hasonló fényképek az idő megállításának és a halál elkerülésének képtelenségére mutatnak rá, melyekre a gettó felszámolásából, a razziból és a kivégzőhely felé vezető lábnyomokból következtethetünk. Ez esetben a lábnyomok a hóban nem is annyira az idő elkerülhetetlen, megmásíthatatlan folyásának, hanem éppen ez utóbbi gyilkos megszakításának a látható bizonyítékai.

A szemtanút kérdezők csak olyan ábrázolásokra támaszkodhatnak, mint amilyen ez a fénykép, vagy a nő nehézkes elbeszélése. A történet a válaszaikat nem, csak a kérdéseik egyikét idézi. Leírja viszont a képet, amelyet néznek: az ilyesféle képek pedig a művészettörténész Jill Bennett szerint nem csak, hogy *ábrázolják* a múltbeli jeleneteket és tapasztalatokat, hanem érzelmi és testi ingereket is képesek közvetíteni a néző saját érzelmi és testi emlékeinek mozgósítása által.²³ Kötődést *idéznek* elő, mert nem csak a múlt *ábrázolásáról* vagy az érzetekről beszélnek, hanem azok *szemszögéből* szólalnak meg. Az utóemlékező néző így nem csak egyszerűen hallgatja a szemtanút: vele együtt nézi a képet és így maga is újra átéli, átérzi azokat a testi ingereket, azt a végzetes sétát a hóban. A fényképek és a testi, érzékek által közvetített emlékek közötti kapcsolat az, ami magyarázatot adhat az első és a második generáció között létrejövő, a genocídium pusztítása után hátramaradt, tátongó szakadékon keresztül is átívelő zavaró kölcsönösségre.

Egyik oldalon ott van az elmosódott kép sok fehérrel, lábnyomokkal és néhány fabarakkal. A másik oldalon ott van az elbeszélés a meggyilkolt gyerekekről és a szüleikről, az utolsókról a gettóban. A két oldal összemérhetetlen, mivel összemérhetetlen maga a bűn is, ennél fogva pedig az ábrázolás vagy a fogalomalkotás minden – abszolút értelemben is – rendelkezésre álló eszközzel korlátokba ütközik. Ha a fénykép csak egy nyom, akkor végső soron mégsem képes arra az érthetetlen és

23 Jill Bennett, „Within Living Memory,” in *Telling Tales* (Sydney – Graz: Ivan Dougherty Gallery – Neue Galerie am Landesmuseum Joanneum, 1998), 10–11.

felfoghatatlan jelöltre utalni, ami az európai zsidóság kiirtása, vagy épp csak a városban maradt utolsó 80 zsidó legyilkolása. „Nincsenek emberek – csak a nyomuk maradt. Nagyon furcsa.” Legalább ugyanilyen furcsa az is, hogy az „ügyetlen amatőr fénykép másolatának” fenn kellene maradnia. Legyen bár ugyanannyira rettenetes, mint akármelyik másik holokauszt-fotó, nem tarthat igényt arra, hogy reprezentálja azt a bűnt, abban az értelemben, hogy összemérhető legyen vele, amelyet szándéka szerint lefest.

A felidézésre és ábrázolásra való képességükön túl a fényképek hamar szimbolikus tartalmak hordozóivá is válhatnak – a történetben a *nyom* innentől nem csak egy lábnyom lesz a hóban, hanem a meggyilkolt gyerekek *nyoma* is. „Egyszer csak meggondolja magát és megkér, hogy mindent írjak le és örizzem meg örökre, amit mondani fog, mert szeretné, hogy maradjon valami nyoma a dolgoknak.” És mesél a rejtőzködő gyerekekről, akiket az SS hozott elő, hogy azonosítsák a szüleiket, de akik se megmozdulni, se beszélni nem voltak hajlandóak. „Szerettem volna, ha marad róluk valami nyom.” Egyedül ő képes összekötni a fényképen ábrázolt két jelent, mert egyedül csak ő maradt életben. De a fénykép, amit a történetének az alátámasztására használ fel, elvont szintre emeli a vallomását. Zelizer a képek szimbolikus és értelmező képességéről szólva azt mondja, hogy „egy fénykép jelentősége nem csak egy valós esemény ábrázolásának, hanem ezen ábrázolás egy nagyobb interpretációs keretben való elhelyezésének a képességéből fakad.” A fényképek „egyszerre hordoznak igazságértékeket és szimbolikus tartalmakat is.”²⁴

4. Figurák

A fényképezés, emlékezet és utóemlékezet által meghatározott viszonyrendszer ábrájaként Fink fotója lehetővé teszi számunkra, hogy értelmezni tudjuk a holokauszt ábrázolásában és emlékként való rögzítésében alkalmazott emblematikus képeket. Olyan képek ezek, amelyek olvasókönyvekben és múzeumokban, könyvborítókön és filmekben is minduntalan szembejönnek: 1, Auschwitz I. bejárata az ironikus „*Arbeit macht frei*” felirattal, a masszív vaskapu, közepén a kis felirattal: „*Halt! Ausweise vorzeigen*” („Állj! Iratokat felmutatni!”) (lásd 1. ábra); 2, Auschwitz-Birkenau fő őrtornya, kissé távolabbról mutatva, három, feléje futó sínpárral, hóborította edényekkel, lábasokkal és mindenféle használati tárggyal az előtérben (lásd 2. ábra); 3, a tábor őrtornyai, amelyeket elektromos szögesdróttal ellátott kerítés köt össze, köztük cölöpök, lámpaoszlopok (néhány képen itt is látszik a „*Halt*” („Állj!”) vagy „*Halt/Lebensgefahr*” („Állj! Életveszély!” felirat); illetve, a buldózerek, amint óriási tömegsírokba tolnak holttesteket – nyilvánvalóan az egyik a Sontagot és Kaplant megrázó képek közül.²⁵

24 Zelizer, *Remembering to Forget*, 9–10.

25 Néhány másik emblematikus képet, különösen a gyermekeket ábrázolókat – a varsói gettó felemelt kezű kisfűjáját és Anne Frank arcát – a *Kivetített emlékezet* című művemben elemzem (ld. 15. lábjegyzet – a szerk.).





1. Auschwitz I. kapuja. Az Egyesült Államok Holokauszt Emlékmúzeum Fotó Archivumának engedélyével

Ezeknek a képeknek a specifikus kontextusa már teljesen elveszett a folyamatos újra- meg újratemelésük során. Auschwitz I. kapujának vagy a toronynak a képei elkövetőhöz és felszabadítóhoz egyaránt kötődhetnek. A birkenai kapu előtt álló tárgyakon azonban már rajta van a felszabadító keze nyoma, a bulldózeres kép esetében pedig egyértelműen meghatározható, hogy a felszabadulás pillanatában készült, még ha bergen-belseni eredete nem is mindig egyértelmű mindazon esetekben, amikor felhasználásra kerül. Azt gondolom, bár teljesen nem vagyok benne biztos, hogy ezek a képek túl azon, hogy a „pusztulás ikonjaivá” váltak, a holokausztról való emlékezés toposzaiként is elkezdtek működni, illetve magának a fényképezésnek a toposzaiként, amennyiben a nézés aktusára hivatkoznak. Épp ilyen toposzokként épülnek bele – a holokausztra vonatkozó akár denotatív, akár konnotatív információk értékük mellett – ennyire szervesen az utóemlékezet vizuális diskurzusába. Ezzel egyidejűleg az ismétlődésük metaforikus szerepüket is megerősíti.²⁶

26 Patricia Yaeger, „Consuming Trauma; or, the Pleasures of Merely Circulating”, *Journal X* 2 (1997), 227-251. Ez a legerőteljesebb, figyelemfelhívó írás, amely a mások holttestein alapuló szöveg- és elméletalkotás ellen szól. Fájdalmasan tudatában vagyok a kockázatoknak, amiket akkor vállalok, hogyha ábrákként kezelem ezeket az egyébként rendíthetetlenül prózai, jelenvaló és átható képeket. És ezzel együtt is meg vagyok győződve arról, hogy nem ássuk szükségszerűen alá erejüket azzal, hogy az általuk játszott metaforikus szerepeket vitára bocsájtsuk.

Erőteljes hatásuk révén ezek az emblemikus képek kétségtelenül leszűkítették a koncentrációs táborok sokrétű valóságának megértésére és elképzelésére való képességünket. Dan Stone úgy érvel, hogy „az első

A két kapuszárny a dehumanizálás és kiirtás narratíváira nyíló, nehezen átléphető küszöböt szimbolizálja. Debórah Dwork és Robert Jan van Pelt szerint, „az Auschwitz utáni generációnak a kapu” – Auschwitz I. kapuja – „azt a küszöböt szimbolizálja, amely az *oikomenét* (az emberiséget) az Auschwitz-bolygótól elválasztja. Ez egy fix pont a kollektív emlékezetünkben, ennek megfelelően pedig a tábort bejáró körutak kanonizált kezdőpontja... Valójában az említett kapuboltozatnak soha nem volt központi szerepe Auschwitz történetében.” A legtöbb zsidó rab, írják, soha nem haladt át a kapun, mivel teherautón egyenesen Birkenaubába vitték őket elgázósítani. A tábor kibővítése során, 1942-ben ráadásul a kapu a táboron belülre került, nem pedig annak küszöbére.²⁷



2. Auschwitz-Birkenau fő vasúti bejárata a tábor felszabadulása után. Az Auschwitz-Birkenau Állami Múzeum engedélyével.

auschwitzi fényképek megjelenése óta az ezeknek tulajdonított jelentés mindig is abban a szimbolikus keretben mozgott, amelyet a szögesdrót, a rámpa, vagy épp a híres bejárati kapu jelöltek ki. Ezek a dolgok természetesen a tábor fontos alkotóelemei, mégsem ők maguk a tábor, hanem csak az, *ahogy mi továbbra is látni szeretnénk* (kiemelés tőlem). Lásd „Chaos and Continuity: Representations of Auschwitz,” in *Representations of Auschwitz: Fifty Years of Photographs, Paintings and Graphics*, szerk. Yasmin Doosry (Oswiecim: Auschwitz-Birkenau State Museum, 1995), 27.

27 Dwork és Van Pelt azt feltételezik, hogy Auschwitz I-nek a múzeumként megőrzött részét éppen a kapu elhelyezkedése jelölte ki. Lásd „Reclaiming Auschwitz,” in *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory*, szerk. Geoffrey Hartman (Cambridge: Basil Blackwell, 1994), 236–237.

A képeken Auschwitz kapuja mindig zárva van; a figyelmeztető „Halt” felirat ezen túlmenően is jelzi az emlékezetre rányitott ajtók veszélyeit. Az áldozatok számára az „Arbeit macht frei” talán a nemzetiszocializmus legnagyobb csalása lehetett, amelynek segítségével önszántukból és együttműködésre bírva be lehetett őket csalni a táborba, onnan pedig tovább a gázkamrákba. A felirat hazugság, de egyben ördögi igazság is: szabadságot jelent a túlélés a munkán keresztül, bár ennek az esélye nagyon csekély, és szabadságot jelent a halál is. Csak utólag, a zárt kapun túli valóság ismeretében lehet megérteni, hogy ténylegesen mekkora csalásról volt itt szó.

De vajon nem olvashatjuk-e mi magunk, második generációbeliek is úgy az „Arbeit macht frei” feliratot, hogy azt az emlékezet csalásaira vonatkoztassuk, arra az illuzórikus ígéretre, miszerint elég csak elvégeznünk az emlékezés és a gyász munkáját, ezzel megnyitni a múltba visszavezető kaput, majd hasonló munka árán kikerülni onnan, és szabadnak lenni végre? A zárt kapu így tehát az emlékezet-utóemlékezet kettősségét is jelöli – „Halt! Lebensgefahr”. Az ezzel a képpel való állandó szembesülés oda vezet, hogy újra meg újra emlékezésre csábít, annak halálos veszélyeivel együtt – a szabadság ígéretével és lehetetlenségével. Ezzel egyidejűleg, emblematikus jellegének köszönhetően a kapu már az emlékezet szűrőjeként is elkezdett funkcionálni. A *Maus*-ban például Art Spiegelman Vladek érkezését és távozását 1944-45-ben úgy ábrázolja, mintha ezen a kapun keresztül történt volna, amikor pedig a kapu már nem is szolgált a tábor bejárataként. Spiegelman és mi magunk számára is, akik vele egy generációba tartozunk, mégis ez a kapu a vizuális leképezése annak, amire a táborba való érkezés kapcsán gondolunk. A művésznek azért van szüksége erre, hogy közvetlenné és „autentikussá” varázsolhassa az elbeszélését: egy hozzáférési pontot (kaput) kell biztosítani saját maga és az utóemlékezésben részt vevő olvasói számára is.²⁸ Ugyanez mondható el a birkenauai „Halál Kapujáról” is, amelyhez a sínpárok vezetnek. Bárki, aki a holokausztról olvas vagy tanul, minduntalan ezzel a képpel találkozik, könyvekben, plakátokon egyaránt. Auschwitz I. kapujához hasonlóan ez is az emlékezéshez vezető út egy küszöbe, amely egyszerre hív a belépésre, de képez akadályt is ugyanakkor. A villanykerítések, őrtornyok és fények, a tiltó táblák az emlékekkel való szembesülés elleni kulturális védőháló részei: különösen azt akarják megakadályozni, hogy a kerítésen áttekintve a halál kapuján túlra lássunk, és ott szembetaláljuk magunkat magával a halállal. Az utóemlékezet generációja, akiknek nem sok minden maradt ezeken a képeken kívül, önkéntelenül, újra meg újra kinyitja és lezárja az emlékekhez, valamint az áldozatok és a túlélők tapasztalataihoz vezető utat.²⁹ Mind a zárt

28 A képek a *Maus*-ban betöltött központi szerepét a CD-s kiadás bevezetője is kihangsúlyozza, amelyben Spiegelman elmeséli, hogyan használta ezt egy oldal felépítésénél: „Ez a panel súlyt, fontosságot kölcsönöz” – mondja. „Ez a könyv legnagyobb panelje, amely szinte kilóg a könyvből – Auschwitz bejárati kapuja.”

29 Jacques Lacannak az ajtók és kapuk egyszerre szó szerinti és átvitt funkciójáról szóló elemzése a hasznunkra lehet annak a magyarázatában, miért lett ez a két fénykép ilyen fontos a holokauszt ábrázolásában. Lásd „Psychoanalysis and Cybernetics, or on the Nature of Language,” *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, szerk. Jacques-Alain Miller, ford. Sylvana Tomaselli (New York: W. W. Norton, 1988). Éppen úgy, ahogy az ajtókat is azért lehet kinyitni, mert be is lehet csukni őket, ugyanúgy emlékezni is azért lehet

kapuk, mind a ragyogó fények jól ábrázolhatók a fényképeken, még ha frusztráló egysíkúságuk, arra való képtelenségük, hogy átlépjék a keret alkotta határt, részleges és felszínes látásmódjuk, megvilágító hatásuk hiánya folytán a nézőben azt az érzést keltik is, hogy egy olyan küszöbön áll, ahol meg van tőle tagadva a belépés.



3. Hashomer Hatzair ifjúsági csoport, Csernyivci (Czernowitz/Cernauti), Románia, 1920-as évek. Hirsch-Spitzer családi gyűjtemény.

Mégis, amikor szembekerülünk a felszabadítók bármely képével, ahogy ez a holokauszt emlékezetével foglalkozó szövegek olvasása esetén rendszeresen megtörténik, azokkal a képekkel, amelyek a számolatlan holttestek eltemetését vagy bulldózeres eltakarítását mutatják, a lehető legközelebb kerülünk ahhoz, hogy a pusztulás mélységeibe beletekintsünk. Egyrésről ezek a képek a dehumanizáltság tömör foglalatjai: megmutatják, hogy az egyszemélyes, emberi temetés még a felszabadulás után is lehetetlen marad. Valószínűleg minden statisztikánál jobban mutatják a pusztulás mértékét az által, ahogy az áldozatok sokasodása révén egy idő után már a felszabadítók is – a náciaktól kölcsönvett szóval (*Stücke*) élve – „darabokként” tekintenek a holttestekre. Itt érdemes visszatekinteni az egyénekről, családokról vagy csoportokról még a háború előtt készült képekre, olyanokra, mint amelyek például az USA Holokauszt Emlékmúzeumának Arcok tornyában láthatók (lásd 3. ábra); ha egymásra vetítjük ezt a két különböző fényképtípust,

bizonyos dolgokra, mert el is lehet felejteni őket. A holokauszt kulturális emlékezetében a kapu egyszerre az emlékezet és az emlékezés gátja is.



és úgy tekintünk rájuk, mint amelyek kölcsönösen feltételezik egymást, azonnal felmérhetjük azt a mérhetetlen felháborodást és értetlenséget, amely a képek nézőiben felmerül.³⁰

Másrészt viszont nem lehet nem észrevenni a tömegsírok képeiben az emlékezet és a felejtés olyasféle alakzatait is, amelyeknek szintén köze lehet a kanonizációhoz. A föld nyitva áll, a seb úgyszintén, és Sontaghoz illetve Kaplanhoz hasonlóan sokkos állapotban, egyszerre megdöbbenve és hitetlenkedve nézzük a képeket. Ez az a kép, amely a nézési viszonyok törését okozza. Vele egy időben viszont egy ellentétes folyamat is lezajlik: a testeket eltemetik, a nyomokat elrejtik, megkezdődik a felejtés. Akárhányszor csak ránézünk erre a képre, megismételjük az emlékezet és a felejtés találkozását a megrázkódtatás és az önvédelem határán. Belenézünk a halál gödrébe, miközben tudjuk, hogy már épp betemetik, éppen úgy, ahogy Fink történetében a délutáni hó belepíti a tragédia nyomait. Az utóemlékezet dolga az, hogy a gödröket ismét kiássa, a feledés rétegeit napvilágra hozza, a felszín szűrője mögött megkeresse a bűnt és megnézze, hogy akár a családi, akár a pusztulásról szóló képek mit mutatnak meg és mit akarnak elrejtetni.

A bulldózer képe még egy egyéb módon is nyugtalanító. Egy másfajta szembesítés van belevésve, a kamera és a bulldózer közötti, amelyek talán épp tükörképei egymásnak. Ebben a specifikus kontextusban úgy is lehet fogalmazni, hogy mindkét, ember által működtetett gép hasonló, a felejtést szimbolizáló temetési munkát végez; illetve, hogy mindkettő, mégoly közvetlenül is egy másik gépet, a fegyvert juttatja eszünkbe. Ez pedig a tömeggyilkosságok képeinek esetében az utóemlékező nézés aktuusa révén, még ha akaratlanul és kényelmetlenül is, de létrehozta ezt a kölcsönös megfeleltethetőséget.

5. Kettős halál

A bulldózer képe a Fink történetében olvasott fényképhez hasonlóan egy elillanó, valami utáni és épp valami előtti pillanatot ábrázol – ebben az esetben a gyilkosság utáni és a temetés előtti. A fényképezés elméletéről szóló írások gyakran rámutatnak a halálnak és az életnek a fényképeken való egyidejű jelenlétére: „A fénykép az önnön pusztulása felé tartó élet ártatlanságáról és sebezhetőségéről tanúskodik, s fényképnek és halálnak ez a köteléke ott kísért az embert ábrázoló minden fotón.” – írja Susan Sontag *A fényképezésről* című munkájában.³¹ Indexikus természete révén a fényképnek egyszerre kristályosodik ki a halálról előre hírt adó és az élet meglétét hirdető jellege. Az élet a tárgy jelenléte a készülék lenscséje előtt; a halál pedig a tárgy

30 Lásd a kétféle holokausztfotó egymást feltételező mivoltáról szóló érveimet a *Family Frames*-ben, 20–21. Lásd még Cornelia Brink válaszát és az érveim jobb kidolgozását: „How to Bridge the Gap: Überlegungen zu einer photographischen Sprache des Gedenkens,” in *Die Sprache des Gedenkens: Zur Geschichte der Gedenkstätte Ravensbrück*, szerk. Insa Eshbach, Sigrid Jacobeit és Susanne Lanwerd (Berlin: Edition Hentrich, 1999). Gerhard Schönberger burkoltan egy hasonló érvet fejt ki a *The Yellow Star*-ban, amikor két, egymás melletti oldalon (280–281.) szembeállítja a bergen-belseni bulldózeres képet Louis Lazar (Nyons, Franciaország) egy plakátjával, amelyet elvesztett rokonainak képeiből készített.

31 Sontag, *A fényképezésről*, 108.

jelenvoltsága, a múlt idő által kifejezett radikális törés. A fénykép *ça-a-té* jellege megteremti a nézésnek azt a múltra irányuló jelenetét, amelyet minden túlélő jól ismer.

A veszteséghez és a halálhoz való viszony tekintetében a fényképezés nem próbál közvetíteni az egyéni és a kollektív emlékezet között, viszont egy kísértetszerű *revenant* formájában úgy hozza vissza a múltat, hogy közben egyébként a megváltoztathatatlan és visszafordíthatatlan „múltságát” és elvesztettségét hangsúlyozza. A fényképpel való találkozás két jelen találkozása is egyben: a kettő közül a már elmúlt is újra benépesíthető a megtekintés aktuusa révén.

A fényképek „posztumusz iróniájának” részletesebb kifejtése céljából Sontag bemutatja Roman Vishniac-nak a letűnt kelet-európai zsidó életet ábrázoló képeit, amelyek szerinte azért érintenek minket különösen érzékenyen, mert ezeket az embereket nézve mi már tudjuk, hogy milyen hamar meg fognak halni mind. „Szigorúan véve” – írja Christian Metz – „az illető, akit lefényképeztek, (...) halott. A zár kattánása a halálhoz hasonlóan egy szempillantás alatt ragadja ki a fénykép tárgyát a világból egy másik világba, az idő egy másik minőségébe. (...) A fényképész kattintása azonnali és elvágólagos, mint a halál. (...) Nem véletlen, hogy a fényképezészet (...) gyakran hasonlítják a lövészethez, a fényképezőgépet pedig egy puskához.”³² A Sontag 1973-as könyve és Metz 1985-ös esszéje óta eltelt években a fényképezőgép és a puska közötti egyenlőségtétel, valamint a fényképező tekintet monolit és potenciálisan halálos mivoltának ebből következő elgondolása jelentősen finomodott, ahogy elméletileg egyre inkább alátámasztást nyert a fényképeket strukturáló tekintetek sokszorosossága.

Erre jó példa az USA Holokauszt Emlékmúzeumának állandó kiállításába belépő látogatót fogadó óriási nyitóképek, amelyek a nézőjét a hitetlenkedő megfigyelő vagy épp a múltba visszatekintő szemtanú szerepébe helyezi, aki egyszerre látja az akkori szemtanúkat, ahogy nézik az eseményeket, illetve magát az eseményt, amit néznek (lásd 4. ábra). A töredezett nézőpontok ezen sokasága, amely részben a halott áldozatokhoz, részben a felszabadító amerikai katonákhoz, részben pedig a visszatekintő szemtanúkhöz kapcsolódik, csak megerősíti azt az egyes munkákban nemrégiben felvetett állítást, amely szerint az egy szemszögből – a fényképezőgépéből – kiinduló perspektíva révén feltáruuló látómező metz-i koncepciójánál némileg bonyolultabb a helyzet³³

A családi tekintet (*gaze*) és nézés (*look*) közötti különbséget taglaló saját munkámban, a *Családi keretek (Family Frames)* címűben megpróbáltam elvonatkoztatni attól az egyirányú látásmódtól, amelynek a fényképezőgép a puska jellegét köszönheti. Azt próbáltam bizonyítani, hogy míg a tekintet kívülről éri az alanyokat, önkényesen beleillesztve őket valamilyen ideológiába és egyáltalán szubjektivitással ruházva fel őket, addig a nézés mindig egy adott pontra koncentrá-

32 Christian Metz, „Photography and Fetish,” in *The Critical Image: Essays on Contemporary Photography*, szerk. Carol Squiers (Seattle: Bay Press, 1990), 158.

33 Lásd különösen Jacques Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ford. Alan Sheridan (New York: Norton, 1978), Jonathan Crary, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century* (Cambridge: MIT Press, 1990), ill. Silverman, *Threshold*.



4. Amerikai csapatok az ohrdrufi koncentrációs táborban. Az Egyesült Államok Holokauszt Emlékmúzeum Fotó Archívumának engedélyével.

helyi és véletlenszerű, kölcsönös és visszafordítható, a vágy irányítja, de a hiány határozza meg. Amíg a nézést viszonzni is lehet, addig a tekintet az alanyát látványossággá alakítja. „A látómezőben – mondja Lacan – a tekintet rajtam kívül esik, engem néz, magyaráz, én egy kép vagyok. (...) A legalapvetőbb szinten, láthatatlanul mégis ez a kívül eső tekintet fog meghatározni engem.” Nézni és nézve lenni ezzel szemben összefüggő folyamatok: ha nézel, téged is látnak, ha valaki téged néz, visszanézhetsz rá, de legalábbis visszaverheted a fényt a forrásába. „A dolgok rám néznek, és én mégis látom őket” – mondja Lacan. A kölcsönös egymásra nézés közvetítő médiuma a szűrő (*screen*), amely különféle kulturális közmegegyezések és kódok segítségével a nézett tárgyakat láthatóvá teszi. A tekintetet is a szűrő közvetíti, azonban a nézés versenyre hívja és megpróbálja megszakítani. A látás összetett, a hatalma tehát megoszlik. Azt gondolom, hogy a fényképeket fel lehet használni ezeknek a komplex vizuális viszonyoknak a tanulmányozására. A fényképész hívó szavára a nézők a nézések képen belüli és a képen túlmutató kusza hálózatának részeivé válnak. A néző tehát egyszerre résztvevője és megfigyelője annak, ahogy a tekintetek bevéődnek a fényképbe, és ahogy mindez a nézéseken keresztül a képet strukturálja.

Vajon a látás összetettsége megőrződik a totális halálnak a holokauszt pusztítását túlélte képeiben

is, olyan képekben, mint amilyen a tömegsírban heverő testek látványa? A temetést és kivégzést ábrázoló képeken a buldózer, amely számolatlanul rámolja a testeket, a gyilkos fegyver és a fojtogató gáz cselekedeteit ismétli meg. Mindeközben az erőszakos pusztítást az utókor számára dokumentáló fényképezőgép sem maradhat ki ebből a kavargásból. Ebben az elképzelt sokszorozódásban a lövés háromszori aktusa a nézések minden viszonyrendszerét felülírja.³⁴ Néhány, újabban sokat reprodukált és kiállított kép különösen világossá teszi ezt a felkavaró hasonlóságot a nézés és az ölés aktusa között. Olyan képek ezek, amelyekeken megfordul a tömegsírkat ábrázoló kép időbeli logikája: orosz, lett és litván területeken történt tömeges kivégzéseket ábrázolnak, amelyek az áldozatok közvetlenül a haláluk pillanata előtt néznek bele a kamerába. Különösen négy, alsóruházatában látható nő képe jut eszembe, amely attól brutálisan frontális, hogy a fényképezőgép pozíciója megegyezik a fegyverével, a fényképezőgép pedig a kivégzőével, aki emiatt nem is válik láthatóvá. Az áldozatok már le vannak meztelenítve, a sírok meg vannak ásva. Teljes sebezhetőségük és megalázottságuk egyszerre fakad meztelenségükből és magatehetetlenségükből. Egy képet azért lőnek róluk, mielőtt lelövik őket.³⁵ Hogyan kéne az utóemlékező nézőknek erre a képre és bármely hasonló ránéznie? Hol vannak a generációkon átívelő azonosulás és empátia határai? Elviselhetetlen, hogy a nézőnek a pusztító fegyverrel azonos szemszögből kell szemlélnie az eseményeket: nézőpontunk, ahogy a fényképezőgép is, megegyezik a gyilkoséval. Steven Spielberg ezt egyértelművé teszi, amikor a *Schindler listája* Amon Goeth-jének véletlenszerű kivégzéseit puskája nézőkéjén át mutatja be számunkra. El lehet-e kerülni a halál érintését és a gyilkosságba bevonódást, ha megnézzük ezeket a képeket? Vissza lehet-e még térni utána a szemtanúságnak egy kevésbé megfertőzött formájához? Ida Fink *Nyom* című novellájának talán leginkább szembeszökő és elgondolkodtató pillanata a szemtanú oldaláról felmerülő kérdés: „Kíváncsi lenne, ki készítette a fényképet.” Fink története arra emlékeztet minket, hogy – többé-kevésbé látható vagy olvasható módon – minden egyes kép egyben saját keletkezésének körülményeit és a fotós igencsak specifikus személyes látásmódját

34 Érdekes módon néhány kortárs német vizualitás-elmélet, ezeken belül is elsősorban a feministák, hajlamosak kihangsúlyozni a fényképezés technológiájában, és ennek köszönhetően a fényképezés aktusában rejlő erőszakot. Ehhez kapcsolódóan lásd Christina von Braun és Silke Wenk munkáit.

35 Az izraeli Jad Vasemben történt közelmúltbeli nézeteltérések rávilágítanak arra, milyen problémákat rejtenek ezek a képek a zsidó szemlélők számára. A női meztelenség ábrázolásának tilalmát hozták fel érvként az ortodox zsidók akkor, amikor az ellen tiltakoztak, hogy ezeket a meztelen, vagy legalábbis alulöltözött nőket ábrázoló képeket kiállítsák az európai zsidók pusztulását bemutató kiállításon. Számukra ugyanis a fő gondot a női testek látványa által esetlegesen felkeltett férfi vágyak jelentették. Az ortodox vonallal szemben persze úgy lehet érvelni, hogy pedagógiai szempontból éppen, hogy meg kell mutatni a legnagyobb szörnyűségeket is, viszont így gondolni kell az ilyesfajta bemutatások inherens erőszaktartalmára is: ezek a nők az örökkévalóságig arra lesznek kárhóztatva, hogy a legmegalázóbb, leglealacsonyítóbb és legembertelenebb pozíciókban látszódnak. Mivel sok európai zsidó kifejezetten azon dolgozott, hogy láthatatlanná váljon és azt a helyzetet élvezhesse, az elkövetők képei azért is eleve problematikusak, mert a zsidókat zsidóként és áldozatként azonosítják. A nézés aktusa ezekben az esetekben a hatalom, vallás és a társadalmi nemek kategóriáinak bizonyult hálózatával keveredik.



is magában hordozza; ezenkívül arra is felhívja a figyelmünket, hogy különösen a holokauszttal foglalkozó fényképek esetén ezeknek a képeknek a pusztá léte a legelképesztőbb, legnyugtalanítóbb és a leggyanúsabb. Az elkövetők képei például eleve az elkövetők saját fogyasztásának kiszolgálására készültek. Nemrégiben került hozzám egy 38 fényképből álló fotósorozat, amely zsidószobrász erővel hozta be az otthonomba ezt a dilemmát. A képek egy szerbiai, zsidó és nem zsidó partizánok elleni megtorló akciót ábrázolnak, a razziatól kezdve az értéktárgyak elkobzásán, a felsorakozáson, a sírok megásásán és a kivégzésen át egészen odáig, hogy a katonák elmélyedve képeket néznek. Ezek a képek nyilvánvalóan túl nagyok ahhoz, hogy a foglyaiktól elkobzott képek legyenek: valószínűleg tehát a szóban forgó, vagy más, általuk végrehajtott *Aktion*nak a képei. Vagy az is lehet, hogy német áldozatokat ábrázolnak, és a megtorló akció igazolásául vannak jelen. Nem világos, hogy a katonák a bemutatott kivégzés előtt vagy után nézik a képeket; azt sem lehet tudni, hogy a nézés aktusa hogyan kapcsolódik a lövés aktusához: vajon igazolásul, felkészülésül, útmutatóul vagy utólagos kiértékelésként szolgál?³⁶ Tulajdonképp lényegtelen. Ezek a képek bemutatják, hogyan áll kapcsolatban az, ahogy az elkövetők néznek, azzal, amit aztán elkövetnek. Amikor ilyen, elkövetők által készített képeket látunk, nem tudjuk magunkat függetleníteni az elkövető nézőpontjától.³⁷

A kivégzések és temetések képeinek mindegyikét egy olyan tekintet fogja át, amelyet nevezhetünk a gyilkos nemzetiszocialista tekintetnek, és amely szélsőséges mértékben eltér a mindennapjaink nézőpontjainak viszonyrendszerétől. A gépfegyveren és a gázkamrán keresztül érvényesülő tekintet halálos ereje, amely az embereket csupán „darabokra” és hamura redukálja, egy olyan vizuális teret teremt, amelyben az egyik nézőpont már nem állítható szembe egy másikkal, nem sokszorozható meg és nem állítható félre. Az ilyen képek előfeltétele a halál mindenütt jelenvalósága. Azáltal, hogy a nézés és a fényképezés lehetőségei együtt bővülnek a gépesített tömeggyilkosságok révén, illetve, hogy a fényképezőgépbe néző alany maga a kivégzésre váró áldozat, mindannyiunkat, akik ránézünk utólag erre a fényképre, megérint a jelenvaló halál.³⁸

36 Hálás vagyok James Youngnak azért, hogy felhívta a figyelmemet ezekre a képekre, illetve Alex Rossinónak azért, hogy hosszasán megvitatta velem őket. Ezek egyértelműen profi minőségűek, ami azt mutatja, hogy propagandacsapatok készíthették őket. Bernd Hüppauf így ír erről a munkáról: „Fényképek és leírások megmutatják nekünk a gyilkosságok helyszínének szélén elhelyezkedő katonákat. Gyakran magaslati pozícióból készültek a képek, hogy zavartalan rálátást biztosítsanak (...) Akár egy óra hosszat vagy tovább is ott várakoztak és néha készítették pár képet” („Emptying the Gaze”, 27.). A képek ezen csoportjának látószöge valóban a készítőik magaslati pozíciójára utal.

37 Az elkövetők ábrázolásmódjának egy erőteljes kifejtéséhez érdemes elolvasni Gertrud Koch a lődzi gettóban készített elkövetői fényképeknek a náci esztétika kontextusában készült elemzését: *Die Einstellung ist die Einstellung: Visuelle Konstruktionen des Judentums* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), 170–184. Koch kifejezetten olyan eszközöket vizsgál, mint például a megvilágítás vagy a keretezés, amely világosan „zsidóként” és „másilyenként” azonosítja az alanyokat, ez által erős kontrasztba hozva ezeket a német alanyokról készült hasonló fényképekkel.

38 Bernd Hüppauf „Emptying the Gaze” című művében a náci rezsimre jellemző elidegenedett, test nélkülivé vált, technológiai tekintetről készített saját elemzésének a nyomait Ernst Jüngernek az I. világháború

A náci tekintet annyira átfogó, hogy az utóemlékező generációk rendelkezésére álló szűrők csak akadozva tudják feldolgozni, és a potenciálisan ellenálló nézőpontok is súlyosan hátrányos helyzetből indulnak azzal szemben. Az a visszamenőleges ironia, amellyel Sontag a fényképezést azonosítja, abban a pillanatban megszűnik ironikus lenni, amint egyszerre találjuk magunkat a gyilkos és áldozat szerepében; ironikus belátás révén még azoknak is nagyon nehéz ebből az ördögi körből kiszabadulni, akik az utóemlékező generációból amúgy ilyesfajta képek elemzésével foglalkoznak. Bár segíteni már késő, és tehetetlenek vagyunk, mégis keressük a módját, hogyan vállaljunk felelősséget mindazért, amit látunk, hogy – Michael Herr szavaival élve – megtapasztaljuk, még ha távolról és a próbálkozás szintjén is, hogy új módon közelítsük meg, vagy akár be is forrasszuk ezeket a töréseket. Ez a nehéz munka vár az utóemlékezőre.³⁹

A *Világoskamrában* Barthes az akasztására váró fiatal Lewis Payne képeről a következőképpen ír: „A punctum viszont: ez a fiú meg fog halni. Egyszerre olvasom le a képről azt, hogy ez lesz, és azt, hogy ez volt; elszőnyedve gondolok a halált hozó közeli jövőre. A fotográfia (...) abszolút múltba (...) helyezi a felvételt, a halálról szóló jövő időben. Ennek az ekvivalenciának a felfedezése fog meg. Anyám gyerekkori fényképének láttán arra gondolok: meg fog halni; olyan katasztrófától rettegek, (...) amely már bekövetkezett. Ilyen katasztrófa minden fotográfia, akár halottat ábrázol, akár élő.” A holokauszt képei, még ha a háború előtt készült kivégzéseket is ábrázolnak, különböznek ettől. Nem arról van szó, hogy ezek a nők vagy férfiak életben voltak, amikor a fotó készült róluk, és tudjuk róluk, hogy utána életüket veszítették. Barthes retrospektív ironiája valamiképp úgy működik, hogy nézőként fel akarjuk támasztani a szereplőit – az anyját és Lewis Payne-t egyaránt – és biztosítani számukra, hogy életben maradjanak, és ne történjék meg az egyébként biztosra vehető, egyébként már megtörtént haláluk. A fényképnek ez a patetikus jellege egyben a *punctuma* is. Az *Einsatztruppen* áldozatai ezzel szemben már eleve halottak minősültek a gyilkos náci tekintet következtében, amely anélkül ítélte őket halálra, hogy akár csak rájuk kellett volna néznie. Ez a halálos tekintet köszön vissza az európai zsidóknak a háború előtt készült képeiről is, emiatt nem

fényképezéséről készített hosszadalmas leírásában találja meg („Über den Schmerz”, in *Essays I, Werke 5* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1963): „Egy fénykép ekkor az értelem határain kívülre esik. (...) Abban a pillanatban kapja el a repülő lövedéket és az emberi lényt is, amikor épp darabokra szaggatja egy robbanás. Most már jellemzően így látjuk; a fényképezés nem más, mint ennek egy eszköze, saját jellemzőnk.” (Jüngert idézi Hüppauf, „Emptying the Gaze”, 25.) Hüppauf leírja azt, hogy az elkövetők képei „egy sehonnan sem érkező üres tekintet” foglalnak magukba. A katonák képeinek egy ennek ellentmondó interpretációját lásd Alexander B. Rossino, „Eastern Europe through German Eyes: Soldiers’ Photographs 1939–42”, *History of Photography* 23 (Winter 1999), 313–321.

39 Lásd például Kaja Silverman leírását arról a képről, amely egy nő Auschwitzba érkezését ábrázolja, és amelyet Haroum Farocki is belefoglalt *Bilder der Welt und Inschrift des Krieges* című filmjébe. Abban ahogy a nő a kamerába néz, Silverman és Farocki egy ellenálló pózt látnak: egy olyan pillantást, amelyre inkább számítnak a körütn, mint egy koncentrációs táborban, írja. „Az auschwitzi fogoly dilemmája az, hogy hogyan lehet másképp lefényképezve lenni – azaz egy másfajta szűrő mobilizálódását elősegíteni.” (Silverman, *Threshold*, 153.) Vannak olyan pillanatok, amikor ez lehetetlen feladatnak tűnik.

érezhető már a veszteség és a nosztalgia, az ironia és a vágyódás, amely ennek a rég elmúlt kornak a fényképeit egyébként jellemzi. Ez árad azokból a fényképekből is, amelyeket a zsidóknak a náci által kibocsátott, hatalmas gót J betűvel ellátott igazolványaik mellé kellett tenniük (lásd 5. ábra).



5. Rose Spitzer, J [zsidó]-igazolvány. Bécs, 1939. Hirsch-Spitzer családi gyűjtemény.

Ezek a képeken a teljes arc kellett, hogy látszon, plusz a bal fül, mint azonosításra alkalmas árulkodó részlet. Maguk a dokumentumok, bár igazolványnak készültek, inkább szolgálnak azonosításra, láthatóvá tételre és megfigyelésre, nem is annyira azért, hogy az életben hasznosak legyenek, hanem a halálépezet számára, amely már eleve elítélt minden ily módon megjelölt személyt. Az átható, gyilkos nemzetiszocialista tekintet fogalma révén jutok el még egy, állandóan ismétlődő képsorozathoz, méghozzá a felszabadulás pillanatának túlélőihöz: ilyen például az Elie Wiesléről a buchenwaldi hálóteremben készült híres fotó, vagy Margaret Bourke-White-nak a felszabadulást ábrázoló képei. Egyesek számára az a pillantás, amellyel a túlélők a fényképezőgépet nézik, nem is tűnik annyira radikálisan eltérőnek attól, ahogy ugyanez a kivégzéseket ábrázoló fotókon látható. Alice Kaplan így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Az emberek felálltak, de nem néztek ki emberinek (...) a férfi az életért nyúlt, de már túl késő volt.” Kaplan számára ezek a képek ugyanazt a megtört nézőpontot és megkésetttség-érzetet elevenítik fel. Hiányzik belőlük az elismerés és a kölcsönösség, bizalmatlannak tűnnek, és határozottan elutasítanak bármiféle azonosulást.⁴⁰ A *Maus* első kötetében Artie is feleleveníti azt a képet, ahogy a „nem emberinek

40 Zelizer a túlélők egyenes, frontális perspektívából való ábrázolásának gyakorisága kapcsán megjegyzi,

kinéző” emberek között próbálja megtalálni az apját. A Papa felirat indexikus gesztusa egy olyan gyermek ellenállását mutatja, aki annak köszönheti a saját létét, hogy mégis lehetséges volt a túlélés. Ezek a fotók – még a túlélők háború előtt készült képei is – nem a halálról, hanem a népirtás általi halálról szólnak, így ellenállnak a gyász munkájának. Megnehezítik azt, hogy visszamenjünk a halált megelőző pillanatokba, vagy felismerjük a túlélés lehetőségét. Sem az ironia, sem az éleslátás, sem pedig a megértés nem segít a helyrehozatalukban. Csak azt lehet velük csinálni, hogy újra meg újra szembesítjük magunkat velük, ugyanazt a fájdalmat, ugyanazt az értetlenkedést, a nézésünknek ugyanazt a kicsavarodását, ugyanazt az önsanyargatást átélve. Ilyesfajta ismétlődésükben, ha már többé nem is a náci tömeggyilkosság képviselőjében, de mégis elő tudják idézni azt a traumatikus hatást, amelyet a történelem hagyott mindazokon, akik az árnyékában nőttek fel.

6. Szűrők

Mindenkinek, aki az utóemlékezet generációjának tagjaként nőtt fel, hozzá kellett szoknia, hogy a nézési viszonyok töröttek, gátoltak. A törés előbb történt, minthogy bármelyikünk megszületett volna, viszont azon nyomban újra átéljük, ha, mint Alice Kaplan, először találjuk meg a képeket az íróasztalfiókban vagy egy könyvben. Utóemlékező nézőként ismételtetéssel, eltávolítással, vagy új kontextusba helyezéssel is küzdhetünk azért, hogy ezeknek a túlélő képeknek a nyomasztó tekintetével együtt lehessen élni, vagy épp újjá lehessen alkotni és máshová irányítani azt. Holokauszt-túlélők gyermekeivel folytatott kiterjedt interjúi alapján Nadine Fresco leírja a csendet, amely ezeket a gyerekeket a szüleiktől elválasztja. A történeteket senki nem meséli el; csak tünetileg fejeződnék ki, ahogy a szülő-gyermek viszonyban eljátsszák őket: „a halál tiltott emlékezete csupán a fájdalom érthetetlen támadásaiban volt tetten érhető. (...) A csend annál kérlelhetetlenebb volt, minél inkább szavak, majd ismét ugyanazon szavak, történetek, újra meg újra elismételt, háborús élményekből válogató mesék mögé rejtőzött.”⁴¹ Fresco a csend „fekete lyukáról” adott leírásának lényegi eleme a szavak ismétlődése, amely a csendtől véd meg minket: „ismét, mindig ugyanaz, változatlan, újra meg újra elismételt.” Állandó ismétlődésük révén azok a képek is, amelyek segítségével az utóemlékezet generációja emlékként igyekszik rögzíteni a holokausztot, egy hasonló pajzsot képeznek a változatlan traumák darabjaiból, változatlan tartalmú emlékké fagyva. Ily módon viszont elkezdene egy narratív tanúbeszámolóra emlékeztető

hogy ez „összintéséget” kell, hogy sugározzon. (Zelizer, *Remembering to Forget*, 114.). Ahogy a másfajta képek, például a szemtanúk, vagy elkövetők képei egyre inkább kikoptak a használatból, a túlélőkről készített ilyen frontális felvételek egyre általánosabbak lettek. Érdekes módon Margaret Bourke-White-nak ez a képe nem is jelent meg a táborok felszabadítása idején, ami arra vezeti Zelizert, hogy megállapítsa, „a képek jobban működnek az emlékezés során (...) mint ha egy újság illusztrációjaként kéne szerepelniük.” 183.

41 Nadine Fresco, „Remembering the Unknown,” *International Review of Psychoanalysis* 11 (1984), 417–427.



formát felvenni, amely nem annyira a trauma elleni védekezésre, hanem inkább annak termelésére szolgál. Ahelyett, hogy ellenállóbbá tennének a visszaemlékezés mellbevágó hatásával szemben, ténylegesen mellbe vágnak és sokkolnak, mivel a töredezett és befagyott traumatikus emlékek a traumatikus találkozás újbóli átélésére készítetnek. Az állandóan ismétlődő képek révén újra meg újra belekerülünk a nézőpontoknak a nemzetiszocializmus halálos tekintete által életre keltett viszonyrendszerébe.

A képek könyvekben és kiállításokon való folyamatos ismétlődése egyfajta védekező reakcióként, a múltbeli traumával való szembesülés megtagadásaként is felfogható. Eric Santner szavaival élve ebben az értelemben a *Reizschutz* szerepét töltik be, olyan „védőpajzsként vagy pszichés védőréteggént funkcionálnak”, amely amúgy „az ingereknek és az információknak az én határain való áthaladását szabályozza.” Santner Freud *Túl az örömelven* című könyvét olvasva azt állítja, hogy ez a „védőpajzs”, amely az egyéni és kollektív identitásoknak önmaguk újjáteremtését a trauma árnyékában is lehetővé teszi, textuális jellegű. Ez a textuális jelleg segíti elő azt a „homeopátiás folyamatot”, amely leginkább talán abban a „fort/da” játékban érhető tetten, amelynek segítségével Freud unokája úrrá lesz a veszteségén. „Egy homeopátiás folyamatban a negatív elem – itt szimbolikus, orvosi kontextusban viszont valódi mérge – kontrollált bevezetése segíti elő a szervezet gyógyulását abból a fertőzésből, amit az ehhez hasonló mérge okozott.” Ha viszont a *fort/da* játék a trauma integrálásáról és a gyógyulásról szól, akkor a képek ismétlődése biztosan nem jár hasonló hatással.

Ahogy én látom, az ismétlődés nem képez olyan homeopátiás védőpajzst, amely kiszűrné a fekete lyukat; ez a fajta fixálódás nem érzéstelenít, hanem inkább traumatizál. Hal Foster ezt a paradoxont írja le, amikor Andy Warhol ismétléses módszerét elemzi; szerinte ezek se nem helyreállító, se nem érzéstelenítő hatásúak: „Warhol képei nem csak, hogy reprodukálják a traumatikus hatásokat, hanem maguk is megteremtik azokat. Ezekben az ismétlődésekben valahogy több, egymásnak ellentmondó dolog történik egyszerre: elhárítják a traumatikus jelentőséget, de nyitnak is felé; megvédnek a trauma általi érintettségtől, de meg is teremtik ugyanezt a hatást.”⁴² Éppen így látjuk mi is Auschwitz zárt kapuit: bár a kapu maga szűrőként viselkedik, mégis önmagában annyira valóságos, hogy hatástalanítja a szűrő védő hatását.

A holokauszt állandóan ismétlődő fényképei a fotográfiai kép „jelenvoltságán” keresztül kötik össze a múltat és a jelent. Egy rettenetes korszak hírvivői, amely még nem elég távoli. Az utóemlékező nézők, akik újra meg újra kiteszik magukat ugyanazon képek látványának, maguknak teremtik meg a traumatikus ismétlődésnek azt az érzését, amely a trauma áldozatait is megbénítja. Még az is, ahogy a képek a nézés traumáját megisméttlik, önmagában véve lehetetlenné tesz mindenféle helyreállító törekvést. Csak új szövegekben és új kontextusokban felmerülve lesznek képesek

42 Hal Foster, *The Return of the Real: The Avant-Garde at the End of the Century* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996), 132.



6. Titokban készült felvétel a holttestek elégetésére kényszerített Sonderkommandórol. Az Auschwitz-Birkenau Állami Múzeum engedélyével.

ezek a képek visszanyerni az utóemlékező feldolgozást elősegítő képességüket. Az utóemlékezet esztétikai stratégiái éppen így kísérik meg, és halasztják mégis mindig későbbre a képek újrapozicionálását és reintegrálását.

7. Sötétség és köd

Mindezeket a gondolatokat két, az utóemlékezethez kapcsolódó műalkotással szeretném lezárni, amelyek esetében az ismétlődés – szemben a kényszeres ismétlődéssel – képessé tesz bennünket valamire. Az első Art Spiegelman *Maus* című műve,

amely már fontos szerepet játszott ebben az írásban. A holokauszt majdnem minden, gyakran felbukkanó képe helyet talált magának ebben a munkában: Auschwitz két kapuja, az őrtornyok, a felszabadítók fotói, a tömegsírok. Gyakran némelyikük ugyanazon az oldalon is szerepel. Ahogy Spiegelman ezeket az állandóan ismétlődő képeket felhasználja, világosan megmutatja, hogy az utóemlékezet diskurzusában mennyire szükségünk van és mennyire támaszkodunk ezek kanonizációjára és ismétlődésére. Spiegelman szövegében ezek magát az emlékezetet helyettesítik. A rajzolt verzió alapján felidézhetőek a mindenki által látott fényképek, ezáltal pedig megerősödik ezeknek a képeknek a közös kánonja, amely a következő generációk számára is érvényben marad. Az ismétlésben való aktív részvételével Spiegelman arra is emlékeztet minket, hogy az emlékezet a felejtésen is múlik, illetve hogy a redukció és a kanonizáció – de még a figuráció is – mennyire elengedhetetlenek az utóemlékezet működéséhez. Azzal, ahogy a fényképeket átfordítja egy új, rajzolt nyelvezetre, a szerző kiküszöböli a traumatikus ismétlődés hatásait, anélkül, hogy teljesen ellehetetlenítene a bennük foglalt, az érzékekre ható emlékek működését. A *Maus* ugyanakkor egy ezzel ellentétes impulzust is magába foglal. Mivel a mű alapos és részletekbe menő vizuális kutatások során talált, kevésbé elérhető képeket is reprodukál, egyúttal felhívja a figyelmünket a fényképek, rajzok, dokumentumok és térképek óriási archívumára; ezekből mind a



rajzaiban, mind a Maus CD-s kiadásában többször merít. A CD-változat olvasói, ha rákattintanak egy képre, több archív felvételt is látnak; ez is azt hivatott bemutatni, mennyi láthatatlan kép létezik egyébként az ismerteken és gyakran látottakon túl is. A CD technológiája tökéletes választás ennek a feltárásához (lásd 6. ábra). Spiegelman azokra az elképesztő képekre hívja fel a figyelmet, amelyeket az auschwitzi ellenállás tagjai készítettek titokban. Ezek sokszorosításával azt a tendenciát korrigálja, amely a kevés számú kép kanonizálásának irányába mutat.



7. Sötétség és köd, ©Lorie Novak, 1990. A művész engedélyével.

A második műalkotás Lorie Novak *Sötétség és köd* című fényképe, amely szintén archív felvételeket helyez új keretbe (lásd 7. ábra). A cím Alain Resnais filmjére utal – arra a találkozásra, amelyet ez a film ennek a generációnak jelentett a holokauszt dokumentarista ábrázolásával. A kompozíció egy éjszakai jelenetből és az arra rávetített képekből áll össze: jobbra Margaret Bourke-White híres képe látható a szögesdrót mögött álló buchenwaldi túlélőkről; balra éppen, hogy látszik egy kéz, amely egy öreg, tépett fényképet tart. Ezt a képet a New York-i közkönyvtárban találták valakinek a koncentrációs táborban odaveszett rokonáról. A két kép egy fára van rávetítve, ez is jelzi, hogy már szellemként a körülöttünk levő táj szerves részévé váltak, ezáltal pedig képesek újjáalakítani az otthoni és a nyilvános tereinket. A fára vetítés aktusa ezen kívül abban is segít, hogy az emlékezetet ne vegyük adottnak, hanem a maga konstruált és kulturális valóságában szembesüljünk vele. Novak képe lenyűgöz és kísért; tartalmazza a holokauszthoz kötődő képi világ ismétlődő traumatöredékeit, de nem rendelődik alá azoknak. A megjelenésük talán Michael Rothberg

„traumatikus realizmus”-fogalmához hasonlítható leginkább, amely Hal Foster érvelésén alapszik. Eszerint ez egy olyan realizmus, „amelyben a diskurzusnak a valósághoz való kapcsolatát jelző sebhelyeket nem fetisizta módon elrejtteni, hanem megmutatni próbálják; egy olyan realizmus, amelyben a hivatkozási alapok továbbélnek, de ugyanez igaz arra a traumatikus végtelenségre is, amely ellehetetleníti a megszokott realista ábrázolásmódot.”⁴³ A Novak képén látható kéz egy olyan nézőt mutat be, aki egyszerre tart valamit, hallgat és válaszol is. Az utóemlékező művész, illetve néző oda tud lépni és kapcsolódni minden, a Soát túlélte, nyilvánosan elérhető vagy privát képhez, hogy aztán egy olyan térben mutassa be őket, ahol új életet kölcsonözhet nekik. És még ha a nagyteljesítményű vetítőgépei és a „Sötétség és köd” című adás a náci halálgépezet legfélelmetesebb pillanatait idézik is fel, a más és más alkalommal készült, eltérő, de egybeollózott képek alkalmasak arra, hogy Spiegelmanéhoz hasonlóan feloldozzák a fényképezőgép és a tömeggyilkos fegyverek kapcsolatát és ezáltal újrafókuszálják a tekintetünket.

Nagyon más érzés erre a vetített képre és a holokauszt egyéb dokumentarista felvételeire rápillantani. Azzal együtt is így van ez, hogy a tartalmát az alkotóeleméül szolgáló többi, korábban már látott kép alapján könnyedén felismerjük. De mind a vetített képek, mind Spiegelman rajzai segíthetnek abban, hogy az első megpillantásuk fölött érzett, de mindig megismételt sokkon túllépjunk. Segítenek kilépni a rögeszmés ismétlődésből is, mivel egyszerre ismerősek és mégis idegenek. Ily módon pedig a nézési viszonyt is újjáalakítják, amely, bár nem kijavítható, mégis talán újrapézelhető oly módon, hogy a törés a kezdetektől a része marad.

Köszönetet szeretnék mondani a Cornell Egyetem School of Criticism and Theory karának, résztvevőinek és a hallgatóságának, valamint a New Hampshire-i Egyetem, a Pennsylvaniai Egyetem, a Princeton Egyetem, a milwaukee-i Wisconsini Egyetem és a Boston Egyetem hallgatóságainak azokért a segítőkész hozzászólásokért, amelyekkel a témát kifejtő előadásaimat kísérték. Köszönöm továbbá a szöveget először elolvadó Elizabeth Abel, Jonathan Crewe, Susannah Heschel, Mary Jacobus, Nancy K. Miller, Rebecca Schneider, Leo Spitzer és Susanne Zantop segítségét. Ez az írás a Barbie Zelizer által szerkesztett *Visual Culture and the Holocaust* c. kötetben is meg fog jelenni (New Brunswick: Rutgers University Press, 2000).

Fordította Pintér Ádám

43 Michael Rothberg, *Traumatic Realism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000). Lásd még Saul Friedlander „látszólagos vagy eltávolodott realizmus”-fogalmát, Friedlander, „Introduction,” in *Probing the Limits of Representation*, 17.

James E. Young

Az emlékhely-építészet kísérteties remeke. Daniel Libeskind Zsidó Múzeuma Berlinben

„(Schelling szerint) a kísérteties olyasvalami, aminek rejtve kellett volna maradnia, de mégis előtérbe nyomult”¹
Sigmund Freud

Miként adhat egy város „otthont” egy olyan nép emlékeinek, amely nem talál többé „otthonra” benne? Hogyan vezet vissza egy olyan város, mint Berlin, saját hivatalos múltjához egy olyan népet, mint a zsidó, miután olyan gyilkos módon kiűzte belőle? Ezek a kérdések magukban rejtik saját kísérteties válaszaikat: ha egy olyan nemzet fővárosának szívében épül egy „Zsidó Múzeum”, amely nemzet nem is olyan régen szabadult meg saját zsidóságától, idegenekké téve őket az „otthonuknak” tekintett földön, nos, egy ilyen múzeum sosem lehet *heimlich* (ismerős, otthonos), hanem mindenképpen *unheimlich*, azaz a mi értelmezésünkben kísérteties helynek tekintendő. Egy ilyen múzeum tervezője előtt álló alapvető nehézség: Hogyan tudja az *Unheimlichkeit* érzését, vagy a kísértetiességet ábrázolni egy olyan médiumon keresztül, mint az építészet, amelynek múltban gyökerező hagyományai a *Heimlichkeit*, azaz az otthonosság területén vannak? Ezen felül, képes-e a kortárs építészet teljesen elkülönülni, adott esetben megfelelkezni arról a történelemtől, amelynek hajlékot ad? Vajon fizikai, térbeli léte valaha is független lehet-e a tartalmától?

A várostervezők kezdeti elgondolásukban, vagyis hogy a Zsidó Múzeum csak a Berlin Múzeum „bővítvénye” legyen, azt remélték, hogy egyszerre ismerik el a zsidók Berlin múltjában és kultúrájában betöltött hajdani társalkotói szerepét, illetve azt, hogy a várost alapvetően kísérteties zsidóságának hiánya. Ugyanakkor egy „autonóm” Zsidó Múzeum létrehozásának az ötlete problematikusnak bizonyult: a múzeum a zsidó kultúrának a város történetében betöltött fontosságát és hatását kívánta megmutatni, s ezáltal visszahelyezni méltó helyére. Azonban sokan tartottak a zsidó és a német történelem szétválasztásától, nehogy azt a látszatot keltsék, hogy a város önkéntelenül is, de meg akarja ismételni a zsidó és a német kultúra elkülönítésének náci eszméjét. Ez visszaállította volna a demarkációs vonalat két olyan nép és kultúra közé, amelyek

1 Sigmund Freud, „A kísérteties,” in *Sigmund Freud művei. Művészeti írások*, szerk. Erős Ferenc (Budapest: Filum Kiadó, 2001), 268.

sorsa századokon keresztül fonódott kibogozhatatlanul egyé Berlinben. A tervezők számára már a kezdetektől fogva világos volt, hogy munkájuk nem csupán a zsidó emlékezetnek a városi tájképbe történő visszaállítása, hanem egy már ott élő, bár régóta elfojtott emlékezet régészeti feltárása is lesz.

Freud megfogalmazása érzékelteti talán legjobban ezt a jelenséget: „... ez a kísérteties csakugyan nem új, vagy idegen, hanem egy, a lelki élet számára ismert jelenség, amely csak az elfojtás folyamatában távolodott el... Tehát a kísérteties olyasvalami, aminek rejtve kellett volna maradnia, de mégis előtérbe nyomult.”² Így kelti Berlin Zsidó Múzeuma egy nyugtalanító visszatérés érzetét; a korábban már eltemetett múlt hirtelen megjelenését. Valóban, ha Freud alapján a kísértetiesség érzése egy valaha ismerősnek és „otthonosnak” tűnő dolog ismeretlenné, „otthontalanná” válásából alakul ki, mi mással tudnánk pontosabban érzékeltetni a zsidó emlékezet általános helyzetét a mai Németországban? Emellett, ha az „otthontalanság” Freud számára, Anthony Vidler értelmezésében, az „ismerős arra való alapvető hajlandósága, hogy saját gazdája ellen forduljon, hogy hirtelen ismeretlenné (*defamiliarized*), valószerűtlenné (*derealized*) váljon, akár egy álomban,” akkor mi is fejezhető ki jobban a mai Németország viszonyát saját zsidó múltjához?³ Ilyen projektek esetében a kísértetiesség részben abból az érzésből fakad, hogy az „ismerős idegen” egyszer csak elénk ugrik, és így – akár megtörténik ez, akár nem – folyamatos készenlétben, ideges várakozásban tart minket. Hasonló ez ahhoz az állandó szorongáshoz, ami manapság, úgy tűnik, minden zsidó megemlékezés vejejárója Németországban.

Anthony Vidler az „építészeti kísértetiesről” szóló nagyszerű megállapításai után jómagam is szeretnék egy megközelítést javasolni annak megértésére, amit úgy hívok, hogy „kísérteties emlékhely-építészet,” s ami „metaforája egy alapjaiban élethetetlen modern létállapotnak”. De ahelyett, hogy önmagában kísérteties emlékeket vagy emlékhelyeket, vagy építészeti alkotásokat keresnék, (Vidler után) inkább csak az emlékhely-építészetben fellelhető kísérteties tulajdonságokat kívánom vizsgálni. És valóban, az, amit Robert Lydenberg oly találóan „kísérteties narratívának” nevezett, alkalmazható a mi esetünkben is, a kísérteties emlékhely-építészet egy bizonyos fajtájára: az építészet stabilizáló funkcióját – ami által az ismerős egy természetnél fogva rendezett táj részeként tűnik fel – az ismeretlennel rokonítható ellentétes hatások forgatják fel.⁴ Az emlékhely-építészet csupán azért hív bennünket az otthonosnak tűnő térbe, hogy aztán rögtön a belépésnél elidegenítse magát tőlünk. Tágabb értelemben az emlékhely-kísérteties tekinthetjük úgy, mint ami nem hordozza magában szükségszerűen a megváltás ígérését. Ez a történelmi események azon emlékezetét jelöli, amely

2 Ibid.

3 Anthony Vidler, *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely* (London: MIT, 1996), 7.

4 Lásd Robin Lydenberg, „Freud’s Uncanny Narratives,” *Modern Language Association* 112 (1997): 1076. Szintén bemutatja, hogy az *unheimlich* (idegen és fenyegető) hogyan tartalmazza saját lexikai ellentétét (*heimlich* – ismerős, elfogadott). Vagyis a kísértetiesség ereje saját ismerős voltában rejlik, ami csak felkavaróbb lesz, ha elidegenedik.

által nem érezhetjük magunkénak, sem otthonosnak a múltbeli történéseket, s amely révén azok sosem kerülnek a megváltó értelmezés megnyugtató fedele alá. Így ezen múltbeli események helyrehozhatatlanok, ám mégis emlékeztetéseik, igazolhatatlanok, ám mégis, ok-okozati értelemben, megragadhatóak maradnak.

Ahhoz, hogy erre az emlékezetre múzeum épülhessen, az építész feladata, hogy elszállásolja azt, ami egyébként sehol nem talál otthonra önmagával, illetve szükségszerűen alkalmatlan arra, hogy lakhelyet találjon. Ez az emlékezet, mely a korábban-ismerős képeivel volt telített, most úgy tűnik, ismeretlenné teszi és elidegeníti a jelen pillanatot, akárcsak létezésének korábbi színtereit. Gondoljunk csak Shimon Attie-ra, aki a kortárs helyszínektől való elidegenedést a helyek múltját ábrázoló képekkel billenti ki, vagy Renate Stih és Frieder Schnock munkájára, amely újból bevezeti a zsidó-ellenes rendeleteket olyan előzőleg zsidók által lakott negyedekbe, amelyeket éppen, hogy ezen rendeletek eredményeképpen kellett hogy elhagyjanak a zsidónak minősülő lakosok. Egy ilyen emlékezet nyomot hagy napjaink Németországa és annak zsidó múltja közötti termékeny kapcsolaton.

A továbbiakban arról lesz szó, milyen – valóban rendkívüli – választ adott az építész Daniel Libeskind arra a Berlint szinte bénító dilemmára, amellyel a városnak szembe kellett néznie, amikor saját elveszett zsidó múltját próbálta újraintegrálni. Bár ez a történet szükségszerűen a berlini Zsidó Múzeum átfogóbb történelmének részét képezi, a bemutatást a múzeum önálló genezisének rövid, háború előtti történetével kezdem, hogy aztán később el tudjam helyezni a múzeumot Libeskind saját elképzeléseiben. Ezt követően a várostervezők a múzeum újszerűbbnek minősülő elképzelésével folytatom, az ennek kapcsán felmerülő lehetetlen kérdésekkel, s végül rátérek Libeskind szinte lehetetlen építészeti megoldásaira. Célom itt nem csupán megmagyarázni Libeskind megdöbbentő tervét, hanem megmutatni, hogy az folyamatában hogyan fejezi ki a Németország előtt álló dilemmát, amikor az megpróbálja formába önteni a szívében tátongó, a meggyilkolt és elveszett zsidóság után maradt űrt.

A Zsidó Múzeum és a Berlin Múzeum

Katasztrófális volt az időzítés, amikor 1933-ban, egy héttel Hitler kancellárrá választása előtt az első Zsidó Múzeum megnyitotta kapuit Berlinben. A káprázatos zsinagógának és a zsidó közösségi központnak és könyvtárnak már helyet adó Oranienburger Strasse felújított épületegyüttesében megnyílt múzeum pont a náci párt hatalomra kerülése előtt kezdte el működését. Első kiállításuk a berlini szecessziós festők, élükön Max Liebermann, német zsidó művész képeit vonlatta fel.⁵ Ez a lépés alapvetően úgy hatott, mintha a múzeum abban reménykedett volna, hogy megalapozhatja egy kibogozhatatlanul egymásba fonódó, egymással felcserélhető, zsidó és német kultúra társadalmi

⁵ Lásd Vera Bendt, "Das Jüdische Museum," in *Wegweiser durch das jüdische Berlin: Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Vera Bendt et. al (Berlin: Nicolai, 1987), 200–209.

tényét, mintegy dacolva a két kultúrát egymás lényegi ellenségének tartó náci felfogással. Azonban már a „Zsidó Múzeum” fogalma is vitákat szült a zsidó közösségen belül: a zsidó vallással kapcsolatos alkotásokat zsidó és nem zsidó művészek munkáiból egyaránt válogassa a múzeum? Vagy inkább bármilyen művet, de csak zsidó művésztől állítson ki? Ekkor merült fel a „zsidó művészet” fogalmi tisztázásának szükségessége. Csakugyan, már a kezdetektől fogva, a múzeum által kiállított művek „zsidóságának”, „németiségének”, vagy éppen „európaiságának” kérdései egyre kevésbé kedveztek egy „Zsidó Múzeum” megvalósulásának Berlinben. Mikor a múzeum Max Liebermann kiállításával 1933-ban megnyílt, a leginkább asszimilálódott berlini zsidóság számára már az ötlet is sértésnek számított, hogy egyfajta múzeumi rendezési elv érvényesüljön a vallási közösségeken és művészetükön. Curt Glaser, a berlini művészeti könyvtár igazgatója és zsidó származású művészettörténész, támadta mind a berlini Zsidó Múzeum ötletét, mind azt a feltevést, hogy Max Liebermann, aki ugyan származására nézve részben zsidó volt, művei alapvetően zsidó lényegét közvetítenének – annak ellenére, hogy témájában semmi hasonló nem jelent meg a képeken. Ahogy Glaser írja, egy ilyen kiállítás „olyan szakadáshoz vezet, ami egyáltalán nem kívánatos és tudományosan semmilyen módon sem igazolható. Példának okáért Liebermann európai. Továbbá egy német, egy berlini művész. A tény, hogy zsidó családból származik, teljes mértékben lényegtelen művészetének és művészi megnyilvánulásának szempontjából.”⁶ Így vetődött fel és kérdőjeleződött meg közvetlenül a hivatalos megnyitót után egy integráló szemléletű berlini Zsidó Múzeum ötlete.⁷

A következő öt évben az állandó náci nyomás ellenére a múzeum több kiállítást is tető alá hozott zsidó származású német művészek művei és azok miliójének bemutatásával. Azonban a nürnbergi törvények kihirdetésével – amelyek szerint „a zsidó” nem minősült többé német állampolgárnak –, a náci hirtelen megtiltották a múzeum látogatását a zsidókon kívül mindenkinek, ezzel együtt pedig elrendelték, hogy ezután csak zsidó művészek állíthassanak ki a múzeumban. A náci törvénykezés keze egy tollvonással elintézte, hogy a kibogozhatatlanul egymásba fonódó német és zsidó művészet intézményesített „tényéből” egy elkülönített művészeti és kulturális gettó jöjjön létre a zsidók által, a zsidók számára. A múzeumban kiállított „zsidó művészet” hivatalosan elfajzottnak (*entartet*) minősült. Ahogy a náci összegyűjtöttek volna végül minden zsidó műalkotást, hogy egy, a terveikben szereplő, „a kihalt zsidó fajnak” szentelt múzeumban bemutassák azokat, úgy lett a Zsidó Múzeum de jure az elfajzott művészet (*entartete Kunst*) múzeuma. Akár megfelelt a náci törvényeknek, akár nem, a Zsidó Múzeumot is, hasonlóan az Oranienburger Strasse és az egész Birodalom zsidó épületeihez, először megrongálták, majd kifosztották a

⁶ Simon Hermann, "Das Berlin Jüdische Museum in der Oranienburger Strasse," in *Das Jüdische Museum im Stadtmuseum Berlin: Eine Dokumentation*, hg. v. Martina Weiland, Kurt Winkler (Berlin: Nicolai, 1997), 34.

⁷ A zsidó művészet témája ma is olyan erős vitákat szül a nemzetiségi- és etikatudomány területén, mint korábban. Többek között lásd Joseph Gutmann, "Is There a Jewish Art?" *The Visual Dimension: Aspects of Jewish Art*, ed. Claire Moore (Boulder, Colo: Westview Press, 1993), 1–20.

Kristallnacht pogromja során, 1938. november 10-én. Az új igazgatót, Franz Landsbergert elfogták és Sachsenhausenbe küldték. Neki végül sikerült Angliába, majd az Egyesült Államokba emigrálnia. Magát a múzeumot darabjaira szedték, gyűjteménye egészét a náci elkobozták. Vagy négyszáz festményt a háború után a Reich korábbi kulturális miniszterének schlüterstrasse-i pincéjében találtak meg. Weinland és Winkler szerint az elrejtett festmények a Zsidó Segélyszervezet (JRSO) tulajdonába kerültek, ami aztán azokat átadta a Jeruzsálemben található Bezalel Nemzeti Múzeumnak, a mai Izrael Múzeum elődjének.⁸

Míndközben az 1876-ban alapított berlini Märkische Múzeum, amely azt a történetet volt hivatott elmesélni, hogy a város miként avanszált provinciális jellegű csomópontból az 1876-ban újraegyesített Német Birodalom fővárosává, zavartalanul működött és gyarapodott tovább. Mint minden hivatalos állami intézmény, a Märkische Múzeum kiállításai is az adott kor uralgó eszményképét közvetítették – a weimari időszaktól a Harmadik Birodalom létrejöttéig, a háború utáni Berlinton a Kelet-Európában lezajlott kommunista hatalomátvételig. Azonban amikor 1961 augusztusában felépült a berlini fal, a nyugat-berliniek hirtelen elvágva találták magukat a keleti oldalra került Märkische Múzeumtól. Remélve, hogy sikerül megőrizni az önálló, egyesített Berlin emlékét – ami megvéd a jelenlegi megosztottságtól és szimbóluma a keleti pártfunkcionáriusokkal szemben a város „hivatalos történelme” feletti uralomért vívott küzdelemnek – egy polgárokból álló tömörülés felvetette a nyugati oldal számára épülő Berlin Múzeum ötletét. A Berlini Szenátus támogatta az ötletet és a múzeum 1962-ben létre is jött. Így, közvetlen válaszul az országot 1961 augusztusában fájdalmasan kettéhasító berlini falra, a nyugati szektorban megszületett a Berlin Múzeum. Alapítását követően az egyik rögtönzött épületből a másikba költözött, míg 1969-ben végre megtalálta állandó helyét az egykori Collegienhaus falai között. Ezt a barokk palotát – amely a korábban a déli Friedrichstadt központjának számító Lindenstrasse-n található – 1735-ben tervezte és építette Philipp Gerlach I. Frigyes Vilmos, a „káplárkirály” számára, közigazgatási feladatok ellátására. A háború alatt csaknem teljesen kifosztott és lerombolt épületet az 1960-as évek során alaposan felújították, így csaknem 2500 négyzetméteres kiállítóteret biztosíthatott az új Berlin Múzeum számára. A múzeum célja, hogy folyamatosan bővülő térkép-, modell-, tervrajz- és műalkotás-gyűjteményén keresztül képviselje és dokumentálja a város kulturális és történelmi hagyatékát, s ezen keresztül mutassa be Berlin 1876 és 1945 közötti fejlődését, ahogy egy porosz székvárosból a Német Birodalom fővárosa lett. Azonban a múzeum folyamatosan helyhiánnyal küszködött, s az így felhalmozott tárgyak nagy része, beleértve többek között a színház-történeti és judaikai gyűjteményt, a múzeumi tárolás purgatóriumába, azaz a város kisebb, elfekvő raktáraiba került többé-kevésbé ideiglenes elhelyezésre.

Míg az 1960-as években a Berlin Múzeum állandó helyet keresett magának, a nyugat-berlini

8 Weiland und Winkler, *Das Jüdische Museum*, 10.

zsidó közösség akkori vezetője, Heinz Galinski nyilvánosan kijelentette, hogy a városvezetés kötelességének tartja, hogy a náci által 1938-ban lerombolt múzeum helyére egy új Zsidó Múzeumot építsen. Mivel az Oranienburger Strassén levő zsinagóga épületegyüttese, a fő épületet kivéve, a háború alatt teljesen megrongálódott, majd 1958-ban lebontásra került, a múzeumot nem lehetett az eredeti helyszínen újjáépíteni. Ráadásul, mivel az eredeti hely a város keleti felén található, nem lett volna elérhető a nyugatiak számára, hasonlóan a Märkische Múzeumhoz. Robin Ostow társadalomtörténész szerint Galinski úgy fogalmazott a berlini városvezetés előtt, hogy nem szeretné, ha a kulturális intézményrendszer szintjén reprodukálna a zsidók gettó-sítása. Az lenne a kívánatos, ha a berlini zsidók története a város saját történetének részeként a Berlin Múzeum mutatná be.⁹ Így a berlini és a zsidó történelem dicséretes, bár valószínűleg megvalósíthatatlan, „integrációs modellje” újra hallatná a hangját.

Ezzel a felhatalmazással a Berlin Múzeum megkezdte a zsidó történelem emléktárgyainak és anyagainak összegyűjtését, amiből reményeik szerint majd egy új autonóm zsidó részleg alakulhat meg a múzeum falain belül. 1971-ben, két évvel azután, hogy megnyitotta kapuit a Lindenstrasse-n levő régi Collegienhaus-ban, a múzeum tető alá hozta első, a zsidók berlini életével foglalkozó kiállítását. A nagyszabású bemutató címe: „Együttműködés és végzet: a zsidó közösség 300 éve Berlinben, 1671-től 1971-ig”. Habár a kiállítás elsősorban az 1920-as évek utáni híres berlini zsidók életét állította előtérbe, illetve megtestesíteni látszott a náci Németország előtti *ideális világ* (*heile Welt*) iránt érzett erős nosztalgia, Robin Ostow szerint a Berlin Múzeum falai között megszületett kiállítás további társadalmi párbeszédet kezdeményezett egy autonóm Zsidó Múzeum szükségességéről.

Négy évvel később, 1975-ben a berlini szenátus létrehozta a zsidó „részleget” a Berlin Múzeumon belül. Heinz Galinskivel folytatott megbeszélései alapján a Szenátus kijelentette, hogy „a Berlin Múzeummal való szoros együttműködés révén, annak egyik részlegeként, a Zsidó Múzeum elkerüli az elszigetelődést és Berlin kulturális történelmével szorosan összefonódó kapcsolatát hangsúlyozza.”¹⁰ Galinski elnöklétével megalakult a „Társaság a Zsidó Múzeumért”, amelynek feladata, hogy népszerűsítse a Zsidó Múzeumot, „mint a Berlin Múzeum egyik részlegét”. Ekkorra már Frankfurt megépítette saját, független Zsidó Múzeumát. A magát „A Zsidó Múzeum Barátai”-nak hívó társaság továbbra is egy önálló berlini Zsidó Múzeum mellett kardoskodott. A feloldhatatlannak látszó paradoxon körüli vita egy 1985-ben a *Die Welt* vélemény-rovatában megjelent cikk révén izzott fel újra: „Sehol máshol nem volt olyan

9 Robin Ostow egyik Reiner Gunzerrel készített interjújából, aki múzeumi referensként akkoriban egyezett meg Galinskivel. Hálával tartozom Robin Ostow-nak, hogy elküldte nekem egyik esszéjét, ami a Jeffrey Peck és Claus Leggewie által szerkesztett *Jewish Communities in Postwar Berlin and New York* könyvben jelenik meg nem sokára („Is It) a Jewish Museum: Six Models of Jewish Cultural Integration in Germany” címmel. Az itt található részletek mind ebből a cikkből származnak.

10 *Berlinische Notizen* 1-2 (1975): 11. Idézi: Weiland und Winkler, *Das Jüdische Museum*, 17.



mély a német-zsidó együttélés sikerességébe vetett meggyőződés, mint az 1933 előtti Berlinben, mégis Berlin volt az 1933 és 1945 közötti terror fő elindítója. Berlin története mindig is összefonódik a berlini zsidóság történetével.¹¹ A cikk írója azzal zárja sorait, hogy mivel még egy autonóm Zsidó Múzeum sem kárpótolhatja Berlin zsidó közösségét a szörnyű veszteségért, ezért „a Berlinben létrehozandó Zsidó Múzeumnak sem értelmét, sem szükségességét nem látom.”¹² Az ő megoldása is az lenne, ami a Szenátusé és Galinskié, miszerint a maradék zsidó gyűjteményt helyezték el a Berlin Múzeum tulajdonában, hogy az a város történelmének szerves részeként jelenjen meg.

Az 1982 és 1987 közötti viták két párhuzamos síkon zajlottak: legyen-e Zsidó Múzeum a Berlin Múzeumon belül, illetve *ha nem* a múzeumon belül, akkor hol máshol lehetne azt létrehozni. Számos helyszín felvetődött, többek között a Moritzplatz és a Hollmannstrasse, ám azokat aztán egyéb csoportok tiltakozására elvetették. Az olyan helyek, mint az Ephraim Palota politikai és logisztikai okokból számított alkalmatlannak. 1986-ban, miközben számos vita zajlott a lehetséges helyszínekről, a Társaság a Zsidó Múzeumért számára még a Prinz-Albrecht-Palais-t is felajánlották, amire az felháborodottan így válaszolt: „Hogy lehetne pont ez a hely a berlini judaizmus szimbóluma? A meggyilkoltak kultúrája gyilkosaik házában? Szükségtelen erről tovább tárgyalnunk.”¹³ Ugyanígy a korábbi náci párt székházáról, mint lehetséges helyszínről sem volt értelme tovább beszélni.

Ugyanazon év novemberében a Berlin Múzeum Zsidó Múzeum részlege ideiglenesen a Martin Gropius Bau-ba került, ahol kiállíthatta tárgyainak egy részét. Ennek az új otthonnak a státuszát Volker Hassemer kulturális szenátor az épület átadásakor mondott szavai írják le legjobban: „A [Gropius Bau] új kiállítótermei mérföldkövek a Berlin Múzeum Zsidó Múzeum részlege újjáépítésének és kibővítésének folyamatában” – mondta, aztán így folytatta:

„Mégis, mind ideiglenes megoldások maradnak csupán az úton, amely – és ezt őszintén elmondhatom a nyilvánosság előtt – a mindannyiunk által vágyott, ideális megoldáshoz vezet. Ez a megoldás pedig, hogy a zsidó részleg a Berlin Múzeum meghatározó alkotórésze legyen. ... Nyilvánvalóvá kell tennünk, hogy ennek a kultúrának a termékei és alkotói nem voltak »egzotikusak«, nem voltak elidegenedve a várostól és annak életétől, hanem szerves alkotórészei voltak annak, ahogyan ma is azok. Ennek a körelességnek a szellemében... meg vagyok győződve róla, hogy helytálló és igazolható az a nézet, hogy a Berlin Múzeum zsidó részlege ne önálló Zsidó Múzeumként álljon a városban, hanem mint a Berlin Múzeum független része.”¹⁴

11 „Palais auf dem Prufstein Braucht das jüdische Kultur gut Berlins ein Museum?” *Die Welt*, October 19, 1985. Idézi: Weiland und Winkler, *Das Jüdische Museum*, 28.

12 Ibid. 28.

13 Ibid. 30.

14 Berlinische Notizen 4 (1987). Idézi: Weiland und Winkler, *Das Jüdische Museum*, 32.

Ezt a nézetet Hanns-Peter Herz, a Társaság a Zsidó Múzeumért vezetője is csak megerősíteni tudta: „Nem akarunk speciális múzeumot a berlini zsidóságnak, a Berlin Múzeumon belül működő zsidó részleget szeretnénk.”

1988-ban a szenátus megszavazta egy „Zsidó Múzeum Részleg” finanszírozását, ami közigazgatásilag továbbra is a Berlin Múzeum alá tartozna, de egy saját, önálló épületbe költözne át. 1988 decemberében egy tekintélyes nemzetközi pályázat került kiírásra olyan épület tervére, amely egyben „kibővítene” a Berlin Múzeumot, illetve ahol a „Zsidó Múzeum Részleg” is megtalálná a „maga helyét”. De mivel ez volt az az időszak, amikor a várostervezők kifejezetten érzékenyen viszonyultak a fővárost évtizedekig ártalmasan megosztó berlini falhoz, amire válaszul született a Berlin Múzeum, óvatosak maradtak a tekintetben, hogy a „Zsidó Múzeum Részleg” és a múzeum között se alakulhasson ki semmilyen térbeli elhatárolás – innen a suta elnevezés, ami a két épület közötti kapcsolatot hivatott pontosítani: „A Berlin Múzeum kibővítése a Zsidó Múzeum Részleggel.”

A tervezők szerint a zsidó szárny egyszerre lett volna független és integratív, így a nehézség a város történelmét bemutató múzeum és a város meghurcolt zsidósága közötti kapcsolat megteremtéséből fakadt. A kérdések, amelyeket egy ilyen múzeum felvet, pont annyira voltak ijesztőek, mint amennyire természetüknél fogva bénítóak: Hogyan lehetne megoldani, hogy a múzeum ne sugalljon megbékélést és folytonosságot? Hogy lehetne Berlint és zsidóságát újraegyesíteni anélkül, hogy az egység magától értetődőnek tűnne? Hogyan lehetne bemutatni a zsidó történelmet és kultúrát a német történelem részeként úgy, hogy az ne kebelezzé be teljesen az előbbit? Mi módon lehetne egyszerre egyesíteni és mégis külön kezelni a két kultúrát anélkül, hogy visszhangozna az „egy különálló nép” ismert rigmusa?

Azonban ahelyett, hogy csak kerülgettek volna ezen megválaszolatlanul tűnő kérdéseket, a tervezők bátran szembe mertek velük nézni és végül egy megdöbbentő pályázati kiírás született, amely a tervezés folyamatának középpontjába épp ezeket a dilemmákat állította. A Rolf Bothe (a Berlin Múzeum akkori igazgatója) és Vera Bendt (a Berlin Múzeum Zsidó Múzeum Részlegének igazgatója) által kiírt pályázat szerint a berlini Zsidó Múzeum tervének a következő három fő területet kell figyelembe vennie: 1, a zsidó vallást, hagyományokat és kegytárgyakat; 2, a zsidó közösség életét Németországban, annak felemelkedését és szörnyű elpusztítását a nácik által; és végül 3, azokat a zsidókat, akik a századok során nyomot hagytak Berlin történelmében.¹⁵ Ezen területek kifejtésén túl a kiírók egyben arra is sarkallják a pályázókat, hogy elismerjék annak rettenetes hiányának a létezését, ami a múzeum létrejöttét szükségessé

15 Lásd Rolf Bothe, Vera Bendt, „Ein eigenständiges Jüdisches Museum als Abteilung des Berlin Museums,” Realisierungswettbewerb: Erweiterung Berlin Museum mit Abteilung Jüdisches Museum (Berlin: Senatsverwaltung für Bau- und Wohnungswesen, 1990), 12.

teszi. Ha a feladat egyik célja az, hogy visszaírja a zsidókat és meggyilkolásuk emlékét Berlin egyébként közönyös polgári emlékezetébe, akkor egyben célja az is, hogy a háború utáni német kultúrában felfedje azt a hiányt, ami ezt a visszaírást megköveteli.

A kiírók a berlini zsidó közösség történetével kapcsolatban nemcsak azt fogalmazták meg világosan, hogy a város és a zsidó nép történelme elválaszthatatlan egymástól, de azt is, hogy semmi (még ez a múzeum) sem képes jóvátenni a berlini zsidók megöletésének és kiűzetésének szörnyű bűnét: „olyan veszteség ez, amelynek szörnyű jelentősége semmilyen vezeklés árán nem válhat semmissé, még a máskor oly gyógyító hatású idő múlásával sem. Soha semmi nem változtatta úgy meg Berlin városát, mint a saját zsidó polgárainak üldöztetése, kiűzetése és meggyilkolása. Ez a változás belülről fakadt, egyenesen a város szívébe hatolt.”¹⁶ Azzal, hogy a tervezők azt sugallják, hogy Berlin zsidóságának kiirtása fejtette ki a legnagyobb hatást a város fejlődésére, arra is utalnak, hogy a Berlin Múzeum új zsidó bővítése esetleg a város polgári kultúrájának rejtett központjává válhat, ezzel segítve Berlint saját történelmének megértésében.

Daniel Libeskind kísérteties terve

A felsorolt követelményeket szem előtt tartva, a várostervezők 1988 decemberében nyílt pályázatot írtak ki, amelyre a Német Szövetségi Köztársaság minden építészé pályázhatott. Emellett meghívtak még tizenkettő külföldi építész is, köztük az amerikai, de akkor éppen Milánóban élő Daniel Libeskindet. Az 1946-ban Lodz-ban született Libeskind egy, a holokausztban majdnem elpusztult lengyel zsidó család túlélője, régóta küzdött már számos, a leírásban szereplő kérdés megválaszolásával, amelyek építészeti kifejezhetőségét majdnem lehetetlennek tartotta. Libeskind eredetileg virtuóz zongoristának tanult. 1960-ban érkezett meg Amerikába Yitzchak Perman hegedűművész társaságában az Izraeli-Amerikai Kulturális Alapítványon keresztül. Később abbahagyta a zenélést, amikor – saját szavaival élve – nem maradt már több elsajátítandó technika. Ezután fordult az építészet, és annak látszólag kiapadhatatlan eszköztára felé. A Cooper Egyesületnél tanult New Yorkban, John Hejduk és Peter Eisenmann, a „dekonstruktivista építész” két alapítójának és alkalmazójának felügyelete alatt. Így amikor a Zsidó Múzeum tervét dolgozta, nem annyira megoldást kínált a kiírásban szereplő feladványra, sokkal inkább építészeti artikulációját. A társaságnak 1989 közepén elküldött rajzai mind a *process art*, mind az építészeti tervezés remekműveinek minősülnek.

Az 1989 júniusában lezárt pályázatra beérkezett 165 pályamű közül, Daniel Libeskind tervét a zsűri legalább annyira lenyűgözőnek és összetettnek találta, mint amennyire kétkedtet megvalósíthatóságában.¹⁷ Libeskind elnyerte az első helyezést, és ezzel megkapta élete első meg-

16 „Nichts in Berlins Geschichte hat die Stadt jemals mehr verändert als die Verfolgung, Verteilung und Ermordung ihrer jüdischen Bürger – dies war eine Veränderung nach Innen, die ins Herz der Stadt traf,” in Realisierungswettbewerb, 12.

17 Habár tényleg ez volt Libeskind első megrendelése, nem ez volt a legelső befejezett munkája, hanem

bizását. Míg a többi helyezett a Nemzetközi Építőipari Kiállítás (*Internationale Bauausstellung*) előírásainak megfelelően próbálta beilleszteni az épületet környezetébe, és hangsúlyozni az egységet és függetlenséget a két múzeum között, addig Libeskind egy filozófiai probléma térbeli megjeleníthetőségének szentelte munkáját. Ahogy Kurt Forster fogalmazta meg egy másik munkával kapcsolatban, ez az épület „inkább volt folyamat, mint termék.”¹⁸ Libeskind szerint a múzeum, mint a *process* építészet egyik példája, „mindig is Alakul (*Becoming*) – sosem sejteti valamilyen végső állapot létezését.”¹⁹ Valójában összetett görbéivel, szabálytalan egyenes struktúráival, töredezettségével és elmozdult formáinak végtelen sorával ez az épület egyben az örökös meg nem érkezés (*unbecoming*) állapotában van, ezáltal ledöntve minden eddigi építészeti konvenciót és elvárást.

Libeskind múzeumról készített rajzai inkább tünnek a múzeum romjairól készült vázlatoknak, mintha egy olyan ház jelenne meg rajtuk, melynek szárnyait a népiértás ereje lerombolta és újrafarmálta. Egy elpusztított hely, amely különös gonddal őrzi saját maradványait. Munkájával Libeskind azt a kérdést feszegeti, hogy ha az építészet képes történelmi jelentést ábrázolni, akkor vajon ábrázolhat-e jelentésnélküliséget is, illetve a jelentés keresésének folyamatát? Az eredmény egy több helyen megtört kibővített épületrész. Az üresség egyenesen könyörtelenül szeli keresztül a terveket, behatol minden helyiségbe, az egyébként egysíkú szobákat alakatlan anomáliákká formálja, némelyik túl kicsi lesz, hogy bárminek is helyet adjon, mások túl ferdek, így elidegenítenek mindent, ami csak beléjük kerül. Az eredeti terv még lejtő mennyezetű helyiségeket is tartalmazott, amik szöge túl éles, hogy bármit is ki lehessen állítani bennük. Libeskind számára a kezdeti drámai kérdések egymást kölcsönösen kizáró céljai és megoldhatatlan eszközei teljes, könyörtelen valóságukban léptek elő. Számára a lehetetlennek tűnő kérdések számítottak igazán: Hogyan adjunk hangot egy hiányzó zsidó kultúrának anélkül, hogy túl nyilvánvalóan szólalnánk fel az érdekében? Hogyan fedjünk le egy nyílt sebet anélkül, hogy teljesen begyógyítanánk azt? Hogyan hozzunk közös tető alá ellentmondások és ellentétek egész garmadáját?²⁰ Így Libeskind rajzaival a legfőbb ellentmondások lényegéig próbált hatolni: hogy alkossunk irt anélkül, hogy kipótolnánk azt? Hogyan öntsük építészeti formákba a megfoghatatlant, és hogy utasítsunk el minden próbálkozást, ami megpróbálna tető alá zárni egy ilyen emlékezetet?

Mielőtt nekilátott volna a munkának, Libeskind lecserélte a projekt eredeti nevét – A Berlin Múzeum kibővítése a Zsidó Múzeumi Részleggel – a saját, sokkal költőibb verziójára: *Vonalak között* (*Between Lines*). „Azért választottam ezt az elnevezést, mert a projekt két gondolatmenet, szerveződés és viszony mentén zajlik” – magyarázza Libeskind. „Az egyik vonal egyenes, de sok

a Felix Nussbaum Múzeum Osnabrückben.

18 Vidler, *The Architectural Uncanny*, 135.

19 *Realisierungswettbewerb*, 169.

20 *Ibid.* 166.

helyen megtörik, míg a másik vonal, bár görbe, a végtelenben folytatódik. Ez a két vonal építészetileg és tematikailag is lehatárolt, de tisztán kivehető párbeszédet folytat. Néha darabjaikra esnek, szétválnak, és teljesen különállónak tűnnek. Űrt képeznek, ami keresztülfut ezen a múzeumon és építészetben. Egy megtört hiányvonalat.”²¹ A töredezett és csorba villámhoz hasonló épületen, Libeskind keresztülhúzott egy másik, egyenes vonalat, ami az épületen kívül is folytatódik: így egy üres, kihasználatlan területsáv szeli ketté az egész múzeumot. „Elképzelésem szerint ez az új, kibővített épület mintegy jelképpül szolgálna, amelyben az addig nem látható most, mint üresség jelenik meg, mint láthatatlan... Az ötlet nagyon egyszerű: a múzeumot egy olyan üresség köré építjük, amely keresztül is fut rajta és a közönség számára is érzékelhető formában jelenik meg.”²² Libeskind nyilvánvalóvá teszi, hogy ez az űr az épület váza, fő tengelye, egy középső támfal, ami csak saját hiányát tartja.

Valójában nem csak maga az épület követi ezt a sémát, hanem a belső tér is, ahol az űr és a hiány üres helyek formájában jelentkeznek: ezeket nem Libeskind vonalai alakították ki, hanem a vonalak közötti rések. Azáltal, hogy a hiányt helyezi terve középpontjába, Libeskind a falak közötti terekre, mint építészetének fő alkotóelemére hívja fel a figyelmet. Önmagukban a falak csak abban az értelemben fontosak, hogy formát kölcsönözzenek ezeknek a tereknek, behatárolják azokat. Libeskind valójában „a vonalak közötti” űrt próbálja megragadni. Azt az űrt, ami olyannyira valószínű és tisztán érzékelhető a berlini zsidók számára, hogy a holokauszt utáni lét fókuszpontjává vált – egy negatív gravitációs központtá, ami köré a zsidó emlékezet most koncentrálódik.²³

Valójában, ha megnézzük Libeskind korábbi, *Mikromégák (Micromegas)* elnevezésű sorozatát, az akkori megszállottsága az üres terek, hiányok és csendek iránt már évekkel korábban predestinálta a Zsidó Múzeum megtervezésére. Ezekben az 1978-as rajzokban Libeskind a forma és a funkció közötti kapcsolatot próbálta megszüntetni. Ha az építészet addig azt tanította, hogy a forma maga a funkció, Libeskind azt próbálta megmutatni, hogy a forma ennél sokkal több is lehet – mégpedig azáltal, hogy sokkal kevesebb nála. Geometriai formákat robbantott szét saját alkotórészeikre, oly módon rendezve őket újra, hogy a részek és más formák közötti hasonlóságok és különbségek láthatóvá váljanak.

Képtelen lévén figyelmen kívül hagyni Weber, Schönberg és Cage a sajátjához olyan közel álló zenei munkásságát, 1983-ban kiadott egy sorozatot *Kamara Munkák (Chamber Works)* címen, Meditációk egy Héraklész-témára (*Meditations on a Theme from Heraclitus*) alcímmel. Zene,

21 Daniel Libeskind, *Between the Lines: Extension to the Berlin Museum with the Jewish Museum* (Joods Historisch Museum: Amsterdam, 1991), 3.

22 Daniel Libeskind, „Between the Lines,” in *Daniel Libeskind: Erweiterung des Berlin Museums mit Abteilung Jüdisches Museum*, hg. v. Kristin Feireiss (Ernst&Sohn: Berlin, 1992), 63.

23 További találgatás megfigyelésekért a rések szerepéről Berlinben és különösen Libeskind művészetében ld. Andreas Huyssen, „The Voids of Berlin,” *Critical Inquiry* 24 (1997): 57–81.

művészet, építészet és történelem közösen szolgálnak alapul a rajzok hézagaihoz. A vonalak összessége csak a rajzok fő témájának, az üres részeknek biztosít helyet, csak arra hivatott, hogy körberajzolja az ürességet, azt, amit a vonalak magukba zárnak. Ebben a legutolsó kísérletező sorozatában, ahogy Eisenman megállapítja, Libeskind az alkotási folyamatból csak elszórt nyomokat hagy maga után. Habár ezek a nyomok is eltűnni látszanak, így a sorozat végére az egész struktúra folyamatosan visszazuhan alapvető alkotóelemeinek szintjére, vékony lesz és fáradt, több lesz a tér, mint a tinta, ami már szinte el is fogyott. Libeskind 1988-as munkájában, a *Tűzvonalban (Line of Fire)* ezt az egyetlen vonalat tartja meg, összegyűri és eltöri, és így a nem-építészetből megalkotja a megépíthetőt.

Ahogy Kurt Forster is rámutat, a Zsidó Múzeum ötlete nemcsak a Tűzvonalhoz vezethető vissza, hanem számos költői, művészi, zenei és építészeti²⁴ forrásból táplálkozik: ide tartoznak Paul Klee titokzatos rajzai, amelyek Berlint mint a Pusztulás és remény (*Zerstörung und Hoffnung*) földjét ábrázolják, Jakob G. Tscernikow többszörösen megtört és egymásba fonódó tanulmányai a *Modern Építészet Alapjaiban (Foundations of Modern Architecture)* (1930), vagy éppen Paul Celan *Beszélgetés a hegyen (Gespräch im Gerberg)* című 1959-es munkája. Amint Forster megmutatta, Libeskind összenyomott és cikk-cakkos formáiban egyszerre visszhangzik a háború előtti építészet gyakorlata és szétbomlása. Forster felhívja a figyelmünket a hihetetlen párhuzamokra Klee első világháború utáni rajzai, amelyek Berlint a Pusztulás és remény földjeként ábrázolják, és Libeskind sajátos Berlin-térképe között.

Mielőtt az épület fizikai valójával foglalkozott volna, Libeskind megpróbálta elhelyezni a múzeumot a saját, talán metafizikainak nevezhető Berlin-térképén, amely nem a városi topográfia, inkább az ott élő és alkotó zeneszerzők, írók és költők lakhelyeiből és életéből összeálló kulturális mátrixként jelent meg. Libeskind szavaival: „A berlini dráma nagy alakjai, akik nagy remények és gyötrelmek hordozói voltak és itt alkottak, mind megtalálhatóak lesznek ennek a múzeumnak az arcvonásain... Baljós előjel (Kleist), visszavont asszimiláció (Varnhagen), inadekvát ideológia (Benjamin), örült tudomány (Hoffmann), elmozdított megértés (Schleiermacher), nem hallható zene (Schönberg) és utolsó szavak (Celan): ezek együttesen alkotják azokat a kritikai dimenziókat, amelyeket ez a műalkotás mint diskurzus át kíván hágni.”²⁵ Ezek mindegyike vétett a közmegegyezés szabályai ellen, majd ezekből a vétkekből kultúra született. Libeskind úgy véli, hogy a berlini zsidók által alakított kultúra kiterjesztésének egyetlen módja az, ha egyben át is hágjuk annak szabályait.

Meg kell azonban vallani, hogy a pályázat elbírálói számára a fentiekből viszonylag kevés szűrődött át akkor, amikor először találkoztak az építész pályamunkájával. Az egyik zsűritag el is ismerte, hogy nem volt „szerelem első látásra”. Az egész bizottság keményen dolgozott azon,

24 Kurt Forster, „Monstrum Mirabile et Audax,” in Feireiss, *Daniel Libeskind*, 65.

25 *Realisierungswettbewerb*, 169.

hogy megfejték Libeskind többretegű és összetett rajzainak kódját: törött és összeforrasztott vonalak kétségbeejtő labirintusa, egymásba hatoló formák, önmagukba záródó élek, többszörös átfedések voltak mindenhol. Azonban miután megértették, felsejtett a projekt igazi nehézsége is, amit Libeskind leírása is megfogalmazott. Rétegről rétegre, egyre mélyebbre jutva, a bírák egy idő után eljutottak a munka alapvető koncepciójáig. Úgy tűnt, hogy a valódi dilemmának egészen addig nem voltak teljesen tudatában. Minél tovább vizsgálták, annál gazdagabbá és összetettebbé vált a terv, míg végül úgy tűnt, hogy minden bonyolultságával együtt képes megtestesíteni a projektben megfogalmazódó leglényegesebb kihívást.

Ezzel egy időben azonban volt egy kis aggodalom a bírák részéről a tekintetben, hogy egy ilyen elképesztően monumentális építészeti műalkotás, ami ennyire nyíltan, mindenfajta szégyenkezés nélkül vállalja saját jelentőségét és szimbolikusságát, vajon nem vonja-e majd el a figyelmet magáról a tartalomról. Mint saját jogán létrejött műalkotás, „fennáll a lehetősége annak, hogy a múzeum épülete az általa hordozott tartalmat elfedi és jelentéktelenné teszi”, aggodott a múzeum igazgatója, Rolf Bothe.²⁶ Ha az első tervekkel nézzük, ahol a falak túl erős szögben döltek, illetve túl ferdek voltak ahhoz, hogy bármit is ki lehessen rájuk akasztani, sarkai pedig túl szűkek az installációk számára, úgy tűnt, a múzeum saját magán kívül nem képes mást bemutatni: saját tartalmává válik. Mások amiatt aggódtak, hogy a radikális tervezés túlságosan erős ellenállást válthat ki a hagyományörző egyesületek és várostervezők részéről. Bölcs dolog volt-e, tették fel a kérdést, olyan tervet választani, amely lehet, hogy meg sem építhető?

Csak a múzeumnak helyet adó berlini kerület, Kreuzberg polgármestere ellenezte továbbra is a tervet. Saját szavaival élve, „olyan tervezet volna elfogadható, ami a már meglévő épület részeihez épül, ami észrevétlenül illeszkedik a múzeumot körülvevő füves terület zöld szalagjába, hogy teret hagyjon a helyi lakosok emberi szükségleteinek a zöld területek és játszótérek iránt.”²⁷ Libeskind provokatív víziója szöges ellentétben állt a polgármester és a kerület hivatalos építésének azon vágyával, hogy megóvják a zöld területeket és a játszótéereket. Ez a rész egy kellemes hely volt, ahova az emberek pihenni jöttek, illetve, úgy tűnik, azért hogy minden jelenlegi és múltbeli problémájukat elfelejték. Végül azonban még a városi főépítész, Franziska Eichardt-Bohlig is egyetértett azzal, hogy talán épp itt az ideje, hogy „végre értelmezzük a negyven évig elfojtott német és zsidó történelmet.”²⁸

Voltak kételyek, amelyek magát Libeskind személyét érintették. Falk Jaeger építészkritikus, a bizottság vendége és a tanácskozások egyik résztvevője, felhívta a bírák figyelmét arra, hogy Libeskind eddig gyakorlatilag még nem épített semmit, habár számos tekintélyes díjat tudhat magáénak. Szemében Libeskind nem gyakorló építésznek, inkább építészet-filozófusnak vagy

26 Ibid. 166.

27 Ibid. 168.

28 Ibid.

költőnek számított. Jaeger szerint Libeskind épületei hihetetlenül összetett struktúrák, tele „szögekkel, törésekkel, ötletekkel és fantazmagóriákkal, amelyek többnyire megépíthetetlenek.”²⁹ Majd így folytatja: „ezt a fajta épület-szobrászatot, ami látszólag úgy fekszik a már meglévő épület mellett, mint egy megkövült villám, aligha lehet dekonstruktivistának hívni.” Azaz, az épület alapvetően megépíthetőnek minősült, még ha meg is őrizné az üres helyek és törések nyomait. Ez az épület egyfajta feldolgozás, gyászfolyamat, amely a csúcspontját „a materializálódott melankólia élményében” éri el. A kritikus szerint így az épület ösztönző alkotásnak (*Gesamtkunstwerk*) tekinthető, aminek semmilyen más funkciót nem kell betöltenie, hogy létezését igazolja. Akárminek szolgál is majd otthonul, soha nem lesz sablonos, sem unalmas.

A múzeum belseje: hiányok és megtört narratíva

Miután 1989 nyarán elfogadták Libeskind terveit, a Berlini Szenátus 87 millió német márkát (közel 50 millió dollárt) utalt ki a múzeum kivitelezésére. 1990-ben Libeskind benyújtotta a költségvetési tervezetét is, ami ennek több mint duplájára, 170 millió márkára rúgott. Azonban még a későbbi 115 millióra átdolgozott költségvetés is politikailag elfogadhatatlannak minősült egy olyan időszakban, amikor mindenki a berlini fal leomlása utáni újraegyesítés irratlan költségeire koncentrált. Ideiglenesen leállítottak minden kormányzati tervet, mivel Berlinnek és Németországnak is egy új, sokkoló politikai helyzettel kellett megbirkóznia: bár a fal már nem állt kelet és nyugat között, az ország mégis egy virágzó és egy reményvesztett részre esett szét.

1991. július 4-én a kormány összességében úgy döntött, hogy a Zsidó Múzeum terveit teljes egészében felfüggeszti, majd ugyan azon év szeptemberében a Berlini Szenátus ismét napirendjére tűzte. A múzeum építésének felfüggesztését követelő felhangok ellenére a Szenátus egy hónappal később, októberben, egyhangúlag a múzeum megépítése mellett szavazott, azzal a kikötéssel, hogy az új helyzetet figyelembe véve változtatni kell az anyagi és helyrajzi feltételeken. Fontos talán megjegyezni, hogy a városvezetők elképzelésében Berlin újraegyesítése nem folytatódhatott anélkül, hogy elkezdődött volna újraegyesítése hiányzó zsidó múltjával.

A múzeum költségvetésének lefaragása végett a várostervezők elrendelték, több tucat egyéb változtatás mellett, a falak kiegyenesítését, ami az újonnan előírt 117 millió határon belül tartotta a költségeket. Emellett az előcsarnok, ami eredetileg a fő épületen kívül lett volna, egybeolvadt a földszinttel, számos külső tere a hiánynak, „hiányzott” és az egész alsó szint terve nagymértékben leegyszerűsödött, hogy egy szintbe lehessen hozni a főépülettel. Kezdetben az építés ellenezte azokat a változtatásokat, amik látszólag pont a terv nehézségeit semlegesítették és megfosztották a múzeumot annak elidegenítő jegyeitől. Később azonban Libeskind előállt egy másik, inkább filozofikusabb magyarázattal, hogy mely részekben szükséges a változtatás. Mindaz, ami még a berlini fal ideje alatt lett tervezve, most az újraegyesített város kívánalmainak megfelelően kell, hogy

29 Ibid.



felépüljön... „Amint Berlin újra egyesült, kiegyenesítettem az összes falat” – mondja Libeskind. „Az ellenségeim azzal vádoltak, hogy nem vagyok már többé dekonstruktivista, hogy megfutamodtam, mert kiegyenesítettem a falakat. De mindezt azért tettem, mert nem éreztem többé, hogy a projekt a város kettőségének skizofrén állapotából tudna táplálkozni...”³⁰ „A múzeumnak teljesen más módon kell felépülnie és megnyílnia egy újraegyesített, fal nélküli városban.”³¹

Valójában azonban, ahogy Bernhard Schneider is emlékeztet rá, a látogató belülről nem fogja érzékelni az épület cikk-cakk alakját, vagy azt, hogy az valójában egy csorba villámot formáz. Ezek a hasonlóságok csak felülről látszanak, és gyakorlatilag nem befolyásolják az épület belsejét kitöltött teret.³² Az épület merész elgondolása csak azok számára nyilvánvaló, akik az utca felől közelítik meg azt. Habár a megmunkálatlan cink lemezek fémes ragyogásukkal meglepően fényesnek tűnnek, ha a Berlin Múzeum Lindenstrassén levő bejárata felől nézzük, az új épület viszonylag visszafogott látványt nyújt a barokkos stílusú régebbi épület mellett. Idővel majd a megmunkálatlan cink ugyanúgy égbé árnyalatúra kopik, mint a szomszédos Berlin Múzeum cink ablakkeretei. Az alapanyagok és árnyalatok halvány, de mégis kivehető összhangja tűnik elsősre az egyetlen kapocsnak a két épület között.³³

Emellett Libeskind múzeuma alacsonyabb és szélesebb is, mint a Berlin Múzeum, illetve cink lemezes külseje viszonylag visszafogottnak tűnik a szomszéd épület barokkos okkersárga színei mellett. Habár kívülről érintetlennek látszik, a Berlin Múzeum közönyös barokk arcúata is változtatásokon esett át annak érdekében, hogy illeszkedjen új környezetéhez. Libeskind terveiben a két múzeum csak a föld alatt kapcsolódik egymáshoz, akár csak a két kultúra közötti kapcsolat, ami már nem látható, mert el van temetve az emlékezet mélyén. Így tehát a Berlin Múzeum és a Zsidó Múzeum „kapcsolata mélyen gyökerezik”, ahogy Libeskind mondaná. „A meglevő épület a föld alatt kapcsolódik a kibővített részhez. Ez a konstrukció egyrészt megőrzi mindkettő felszíni, ellentmondásos önállóságát, másrészt összekapcsolja őket a mélyben. Akár egy föld-alatti-feletti múzeum. Mint Berlin és zsidósága esetében, a közös teher – ez a mérhetetlen, elviselhetetlen, megoszthatatlan teher –, két épület és forma közötti oda-vissza kapcsolatok

30 Kurt Forster et al., Daniel Libeskind: Radix-Matrix: Architecture and Writings (München, New York: Prestel Verlag, 1997), 113.

31 Libeskind, „Between the Lines”, 65.

32 Bernhard Schneider, „Daniel Libeskind's Architecture in the Context of Urban Space,” in Forster, Daniel Libeskind, 120.

33 „Schinkeltől vettem az ötletet, hogy cinket használjak” – mondta Libeskind. „A nagyon korai halála előtt azt mondta, hogy Berlin minden fiatal építésének annyi cinket kéne használnia, amennyit csak lehet... Berlinben, a megmunkálatlan cink kékszürkévé változik. Schinkel számos berlini épülete, különösen a Kleinglienicke Parkban található, cinkből készültek, amit fehérre festettek. Ha megkopogtatod őket, érezni, hogy csak bevonat az egész. Ez nagyon Berline dolog.” Daniel Libeskind and Annette W. Lecuyer, 1995 Raul Wallenberg Lecture: Daniel Libeskind: Traces of the Unborn (Ann Arbor: College of Architecture & Urban Planning, University of Michigan, 1995), 40.

formájában jelentkeznek, amelyek azonban nem kölcsönösek: nem cserélhetőek fel egymással.”³⁴ „Az új épület bejárata nagyon mélyen található, több mint tíz méterrel a barokk épület alatt” – magyarázza Libeskind. „A bejáratnál az ember egy hármás útelágazással találja szembe magát: az egyik út a holokausztoronyba vezet, ahova... csak a föld alatt lehet bejutni, a másik úton keresztül a kertbe jutunk, míg a harmadikon a központi csigalépcsőhöz és a hiányhoz. A múzeum teljes síkja a hiány szuperstruktúrája felé dől. Az épület éppolyan összetett, mint Berlin történelme.”³⁵ Ahogy belépünk a múzeumba, úgy tűnik, mintha a szint, amin állunk, enyhén lejtene. Ez egy illúzió, amit részben az átlósan, 35 fokos szögben kivágott, keskeny, tornyos ablakok keltenek. Ugyanis a „földszinten” éppen a föld szintje alatt állunk, ami az ablakokon keresztül körülbelül szemmagasságban ténylegesen látható is. Az egyetlen stabil horizontot a félig betemetett ablakokon keresztül látható vonal, a földszint koszos sávja jelenti. Mivel az emeleti ablakok szöge is hasonlóan dőlt, Berlin látképe is aszimmetrikus, az ég és az épületek zavaros képekké törnek szét szemünk előtt.

A kiállítótermek ugyan tágasak, de szokatlan formájúak, merevítő rácsokkal és zárt részekkel vannak keresztül szabdalva annyira, hogy semmilyen követhető vonal nem lelhető fel közöttük. „Úgy mutattam be a hiányt, mint egy fizikai beavatkozást az időrendbe” – magyarázza Libeskind. „Az egész épületben csak egyetlen olyan alkotóelem van, ami a folytonosságot képviseli. 27 méter magas és 150 méteren keresztül fut végig az épület teljes hosszán. Egy olyan egyenes vonal, aminek hozzáférhetetlensége adja a központi tengelyt. A hiány egyenes vonalát hidak metszik, amik a múzeum különböző részeit kötik egymáshoz.”³⁶ Valójában a hiány hat egyenes vonala szeli keresztül a múzeumot függőleges és vízszintes irányban. Ezek közül az első kettő a látogatók számára is látogatható, a kegytárgyakat bemutató termeken keresztülhaladva. Az építés kikötötte, hogy ezekre a falakra semmilyen kiállított kép nem akasztható, csakis különálló vitrineket és talpzatokat helyezhetnek el.

A harmadik és negyedik vonal több emeleten keresztül szeli át a múzeumot, és egyébként teljesen bejárhatatlan. Alkalmanként egy-egy ablak nyílik ezekre az üres helyekre is, amelyeket vagy harminc hídszerű elem vág át keresztül-kasul, de máskülönben az a funkciójuk, hogy lezárt és alapvetően „használatlan helyek” maradjanak, amik átfutnak az épület szerkezetén, vagy adott esetben kilépnek abból. Az ötödik és hatodik sáv függőlegesen fut végig az épület tetejéig. Az ötödik tükörképe a hatodik vonal geometriai alakzatának, ami egy toronnyal lezárt külső rész: ez a holokausztorony üressége, a holokausztoron által létrehozott negatív tér, a hiány építészeti modellje. Ennek az alakzatnak nincs neve, mert – ahogy Libeskind mondja – nem a határoló falak számítanak, hanem az azok által bekerített hiány, ami a „vonalak között” található. Habár

34 Realisierungswettbewerb, 169.

35 Libeskind and Lecuyer, 1995 Raul Wallenberg Lecture, 34.

36 Ibid. 35.





egy alagsori átjáróval kapcsolódik a múzeumhoz, a Holokauszt Torony látszólag a múzeum falain kívüli, önálló épület, aminek kintről nincs bejárata. Csak természetes fény világítja meg, ami egy kívülről alig látható, élesen metszett, ferde ablakon keresztül jut be az épület tetején.

A múzeum belső terei „nyitott narratíváként” lettek kialakítva, amelyek Libeskind szerint „építészeti megoldásokon keresztül a múzeumlátogató számára új nézőpontokat kísérelnek meg felvillantani a gyűjteménnyel, de különösen azzal kapcsolatban, hogy a Zsidó Múzeum jelentőségét és kapcsolatát az eredeti múzeummal közös egészként érdemes szemlélni.”³⁷ Azaz ahelyett, hogy pusztán helyet biztosítsa a kiállítás számára, az épület megpróbálja eltávolítani azt a nézők előzetes elképzeléseitől. Az ehhez hasonló falak és ferde szögek, reményei szerint, idegenné teszik a már olyannyira ismerős rituális tárgyakat és a történeti időrendet, hogy úgy mutassák meg a látogatók számára a zsidó és német részlegek közötti kapcsolatokat, mintha azt most látnák először.

Az épületbelső mindenütt kisebb, önálló alakzatok, az ürességet magukba záró burkok szakítják meg, mindegyikük grafit feketére festve. Ezek teljesen megváltoztatnak minden folytonosságról vagy elbeszélésfolyamról alkotott eddigi felfogást, és inkább a berlini zsidóság történetének bemutatásában rejlő építészeti, térbeli és tematikus hézagokra próbálnak utalni. A berlini zsidóság hézagok által megjelenített hiánya arra szolgál, hogy átjárja a múlt retrospektív bemutatására vállalkozó összes kísérletet. Azonban mind az állandó, mind az időszakos kiállítások kurátorainak figyelemmel kellett lenniük arra, hogy kiállítások során ne vegyék „természetes” határoknak vagy falaknak ezeket a réseket, illetve, hogy azok ne szolgáljanak jelölő elemként a kiállítói narratívában. Ehelyett tervezzenek olyan kiállításokat, ahol ezeket a hézagokat beleillesztik az elmondani kívánt történetbe, oly módon, hogy ahol felbukkan a rés, a történet maga is megszakadjon. A hiány falai, amik a kiállítóterem falai farkasszemet néznek, maradjanak érintetlenek, kihasználatlanok, kívül esve minden jótékonyan gyógyító és összeforrasztó narratíván.

Minden múzeumi kiállításnál azt feltételezzük, hogy minden, ami látható, ott van és mindig is ott volt. Azáltal, hogy építészeti „ürességet” helyezett el szerte a múzeumba, Libeskind ezt a múzeumi illúziót próbálta megszüntetni. Mintha azt mondaná, hogy amit itt látunk, elfedi mindazt, ami hiányzik, az élet nagy hiányát, ami most szükségessé teszi ezeknek a műtárgyaknak a bemutatását. A hiány teszi érzékelhetővé, hogy itt most sokkal több minden hiányzik, mint amit valaha is be lehet mutatni. Ahogy Vera Bendt találóan megjegyzi, maga a pusztítás volt az, ami az itt bemutatott kiállítást életre hozta. Másrészt azonban, ezek a tárgyak mind élő emberek otthonának és életének részei voltak – helytelen őket kiállítási tárgyként kezelni. A kiállítás tehát agresszívan elutasítja a megváltás ígését, s a szó szoros értelmében a történelem értelmének hiányára épül, annak a népnek a hiányára, ami jelentéssel lenne képes felruházni saját történelmét. Az új épületből a *Száműzetés Kertjén* keresztül (*Garden of Exile*) vezet ki az egyetlen út. „A

37 Realisierungswettbewerb, 169.

száműzetésnek és kivándorlásnak ez az ösvénye egy nagyon különleges kertbe vezet, amit én E.T.A. Hoffmann-kertnek nevezek. Hoffmann romantikus író volt, aki hihetetlen történetekről írt, és én neki szenteltem ezt a kertet, mert ügyvédként a múzeum melletti épületek egyikében dolgozott.”³⁸ A *Száműzetés Kertje* negyvenkilenc darab, egyenként 7 méter magas és 1,3 m-szer 1,5 m alapterületű, földdel megtöltött betonoszlopból áll, amik egymástól egy méteres távolságokban vannak elhelyezve. Az oszlopokból negyvennyolc berlini földdel van megtöltve, amely szám Jeruzsálem 1948-as függetlenségére utal, míg a negyvenkilencedik oszlop Berlint szimbolizálja, és Jeruzsálemből hozott föld van benne. Az oszlopokba fűzlevelű tölgyfák vannak ültetve, amelyek majd idővel az egész oszlopkertet benövik és hatalmas, zöld mennyezetet alkotnak fölötté. Míg az oszlopok 90 fokos szögben állnak a földhöz képest, a talapzat két különböző szögben lejt, az ember botladozik rajta, mintha csak a sötét, ismeretlen tengerre került volna. A struktúra üzenete, hogy egyrészt a száműzetésben menedékre találunk, de általa azonban mégis elveszítjük az egyensúlyt és a bizonyosságot.

Összegzés

Egy ízben, mielőtt végleg elutasította volna, Freud Jentsch elképzelését idézi, miszerint, „... a kísérteties érzés kialakulásának legfontosabb feltétele az intellektuális bizonytalanság. A kísérteties lényegében olyasvalami lenne, amiben úgymond nem ismerjük ki magunkat. Minél jobban elgázodik egy ember az őt körülvevő világban, annál kevésbé valószínű, hogy a tárgyak vagy események a kísérteties érzését válthatják ki belőle.”³⁹ Ha a kísértetieségről alkotott felfogásunkba bele vesszük ezt a fajta bizonytalanságot is, felmerül a kérdés, hogy hogyan képes egy épület ilyen zavart állapotot létrehozni. Ami Libeskindet illeti, ő egyszerűen csak tetszőleges számú üres helyet helyezett el benne, így a látogató soha nem ott van, mint ahol azt ő gondolja. Igaz, ezeknek az üres helyeknek egyike sem teljesen didaktikus. Nem az a feladatuk, hogy irányt mutassanak, hanem hogy az előzőleg megadott iránymutatásokat kétségbe vonják. Nem a megnyugtatás vagy a vigasz a céljuk, hanem hogy a látogatókat az előzőleg – talán boldogan – elnyomott emlékezet tudatosításának kellemetlen – kísérteties – szelleme kísértse. Ezek az üres helyek arra a szakadékra emlékeztetnek, amibe ez a kultúra egyszer süllyedt, és amelyből soha többé nem sikerült teljesen kiemelkednie. Ha a modern építészet arra törekszik, hogy formáiból eltüntesse a történelem nyomait, akkor a Libeskindéhez hasonló posztmodern építészet ezeket a nyomokat saját infrastruktúrájának részévé igyekszik tenni. Az elvesztett civilizációk által létrejött hiányokat, amelyeket most még a történelem kísért, szó szerint, vagy akár jelképesen, saját alapjaiba kell építenie. A Libeskind által „dekompozíciónak” hívott építészeti forma nem az egység érzéséből szerzi erejét, hanem abból,

38 Libeskind and Lecuyer, 1995 Raul Wallenberg Lecture, 33.

39 Erős, Sigmund Freud művei, 249.





amit Anthony Vidler a „töredékességre, a szilánkosságra, a darabokra hullásra való utalásnak”⁴⁰ hív. Ahelyett, hogy magát az egészet, a megjavíthatóságot, a megváltást vagy megdicsőülést hirdetné, ezek a formák magát a hasadást jelenítik meg, a tikkun haolam folyamatos szükségét és lehetetlenségét is egyben.

Ahogy Reinhart Koselleck brilliánsan megmutatta, maga a történelem eszméje is mint „kollektív egyed” – vagyis egy mindenben átívelő és kizárólagos jelentőségű Történelem – viszonylag modern fogalom.⁴¹ Alois M. Müller erről így ír: „a 18. századig a fogalom németül kizárólag többes számban létezett, s magába foglalta mindazokat a történelmeket, amik magyarázatul szolgáltak a világban történt eseményekre. A Történelem egyes számú főnévként való használata egy magasabb szándék érdekében született meg. A jövőben nemcsak az egyéni, jelentéktlenebb történelmi epizódok kerülnek megírásra. A Történelem hirtelen magává tette azt az elképzelést, hogy a valóságot mint folytatólagos, az emberiség szabadsághoz és függetlenséghez vezető útját ábrázolja. A történelem többé már nem »csupán« a sok egyéni történelem megtestesülése. A Történelem mint egység szándéka az, hogy azok értelmezhetővé váljanak.”⁴² Ahogy Müller azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a történelmi egyesítésre irányuló szándék kifejezetten a megváltásra, üdvözlésre irányult, és követőinek reményei szerint egy „jobb világhoz” vezethet.

Libeskind terve ezzel ellentétben nem ígér hasonló megnyugvást. Ahogy Müller emlékeztet rá, Libeskind műve nem „a történelemben levő »jót« felelevenítő” emlékműként kíván szolgálni, hanem „a történelem nevében elkövetett történelmi bűn felé akar utat nyitni”.⁴³ Azáltal, hogy építészetében elutasítja a történelem egységességét és folyamatosságát, megakadályozza, hogy a múlt egyedülálló és a megváltás ígérését magában hordozó emlékezetként szilárduljon meg. Építészete részben egységbe rendez, részben darabjaira szed. Munkájában megkísérli az egységesítést, még ha lehetetlen akkor is, illetve még abban az esetben is, ha a formai megvalósítás a megbontást, mint építészeti motívumot, teszi szükségessé. Libeskind megtöri a történelemfelfogás egységét, atomjaira szedi azt, hogy az egyes részecskék kételyt mutassanak és ébresszenek minden egyes verzió iránt, beleértve a tervező saját elgondolását is. Ebben az értelmezési keretben a történelem számára épülő hajlék nem hordozza magában a megváltás ígérését. Olyan ez, mint amit Müller következetes kételkedésnek hív: a bizonyosság hiánya minden olyan történelmi struktúra esetén, ami a folyamatról és sohasem a végeredményről szól.

Már az elejétől kezdve látszott, hogy ez olyan munka, amit elképesztően nehéz lesz megvalósítani. A tervezők szinte lehetetlen projektet kezdeményeztek, amelyhez egy szinte megépíthetetlen

40 Vidler, *The Architectural Uncanny*, 70.

41 Lásd Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (Cambridge, Mass., London: The MIT Press, 1995), 92–3. Magyarul: Reinhart Koselleck, *Elmúlt jövő: A történelmi idők szemantikája* (Budapest: Atlantisz, 2003).

42 Alois M. Müller, „Daniel Libeskind’s Muses,” in Forster, Daniel Libeskind, 117.

43 Ibid.

tervet választottak, míg végül sikerült egy olyan középületet megépíteniük, amely a mai német kultúra minden bénító dilemmáját magában foglalja. A végeredmény ezeket a kérdéseket, kétségeket és nehézségeket érintetlenül hagyja. A múzeum bővítése az öt megépítő kortárs német kultúra és civilizáció építészeti kérdőjele. Szinte hallatlan eredmény.

Azonban harminc összekötő hídjával, 7000 négyzetméter állandó és 450 négyzetméter időszakos kiállítóhelyével, 4000 négyzetméteres raktárhelyiségeivel, irodáival és előadótermével a Zsidó Múzeum körülbelül háromszorosa a mellette álló Berlin Múzeumnak. Egyesek azt javasolták, hogy a Berlin Múzeum egy része kerüljön át az újonnan felszabadult területre, csak a földszinti részt hagyva meg a Zsidó Múzeumnak, míg mások szerint az épületnek egy személyben kellene a „meggyilkolt európai zsidóság”⁴⁴ emlékművének lennie. Akárhogy is nézzük, mindaz a figyelem, legyen az dicsérő vagy elítélő, amit az épület magára vont, egy végső történelmi ironiát hordoz magában. Bár a tervezők azt remélték, hogy a zsidó emlékezet otthonra talál majd a berlini történelem fellegvárában, úgy tűnik, pont a zsidó emlékezet tágasabb, szellemjárta épületében kell a berlini történelemnek megtalálnia új helyét. A Berlin Múzeum zsidó szárnya lesz az a prizma, amin keresztül a világ többi része megismeri majd Berlin saját múltját.

Ha a „világtól való elidegenedés egyfajta művészeti pillanat,” ahogy Freud után Adorno nevezné, „akkor azt mondhatjuk, hogy egy Libeskindéhez hasonló múzeum kísértetiesége kikristályosítja ezt a pillanatot.”⁴⁵ Azonban, „ha a kísérteties pont azért az, mert titokban túl ismerős, és ezért elnyomni kényszerülünk,” ahogy Freud fogalmazna, akkor valószínűleg nincs jobb kifejezés arra, ami a kortárs német kultúra szívében tátongó ürrel való megbékélést képes lenne leírni – egy szörnyűsüges űr ez, ami egyszerre túl titokzatosan ismerős és ugyanakkor felismerhetetlen; egy egész nemzet identitását fejezi ki, még akkor is, ha pont ennek az identitásnak a megsemmisülésével fenyeget.

Fordította: Ósz Marietta

44 Lásd James E. Young, *At Memory’s Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture* (New Haven, London: Yale University Press, 2000), amiből ez az esszé kiindult és ahol az „összes meggyilkolt európai zsidónak szentelt emlékmű” egész németországi története megtalálható, beleértve Libeskind előzetes terveit is. Azzal, hogy ilyen terveket nyújtott be a pályázatra, az építés világhosszú tette, hogy nem szeretné, ha a zsidó múzeum holokauszt-emlékművé alakuljon át.

45 Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, trans. C. Lenhardt (New York, London: Routledge and Kegan Paul, 1984), 262.





III. Kritikák és kérdőjelek



Michael Rothberg

Gázától Varsóig. A többirányú emlékezet feltérképezése¹

A versengő emlékezeten túl

Mi történik, amikor a féktelen erőszak eltérő elbeszélései összetűzésbe kerülnek egymással a nyilvánosságban? Vajon az egyik emlékezete kitörli a többi a látóterünkől? Amikor a gyarmatosítás, a megszállás, a rabszolgaság és a holokauszt emlékezete találkozik egymással a kortárs multikulturális társadalmakban, akkor ez szükségképpen maga után vonja az áldozatok versengését is? Az emlékezés, igazságosság és az összehasonlítás ilyen és ezekhez hasonló kérdései köré szerveződik minden olyan kísérlet, amely igyekszik végiggondolni ennek a különös számnak a tárgyát: *kultúrák közötti egyezkedések a holokauszt emlékezetéről*. Ezek a kérdések jelentették számomra is a támpontokat a többirányú emlékezet elméletének létrehozásában. Ez az elmélet a feszültségek paradigmatis helyeit vizsgálja, beleértve az európai zsidóság ellen a náci által elkövetett genocídium emlékezetét, hogy alternatív értelmezési keretet javasoljon a közelmúltbeli vagy jelenlegi „emlékezeti háborúk”² vizsgálatához és kritikai megközelítéséhez.

A *Többirányú emlékezet (Multidirectional Memory)* című könyvemben három lépést teszek a kultúrák közötti emlékezés egy új meghatározása felé. Először, a zéró-összegű játék elvein alapuló versengő emlékezet logikája ellen érvelek, ami jelentős mértékben meghatározta a közemlékezet tudományos és populáris megközelítését. Ebben az értelmezésben az emlékezetek kiszorítják egymást a nyilvánosságból – például, a holokauszt túlhangsúlyozása háttérbe szoríthat egyéb traumákat, vagy fordítva, a holokauszt retorikájának felhasználása egyéb traumák elbeszéléséhez a holokauszt egyediségének relativizálásához vagy akár tagadásához vezethet. Abban biztosak lehetünk, hogy a hatalom politikai, gazdasági és kulturális formái befolyással vannak az emlékezet nyilvános körforgására, ám egy Foucault előtti hatalom-értelmezés, amely a hatalmat kizárólag elnyomónak tekinti, nem tudja megragadni az emlékezet relatív autonómiáját ezen erőktől. Ezzel ellentétben azt javaslom, hogy tekintsük az emlékezet munkáját produktívnak: az emlékezetek összeütközése nem kevesebb emlékezetet eredményez, hanem többet – még az alárendelt emlékezeti hagyományok esetében is. Például azt gondolom, hogy a holokauszt emlékezetének előtérbe kerülése eredményeképpen nem kevesebb, hanem több figyelem irányul

1 A szöveget a szerző bocsátotta rendelkezésünkre, ezt ezúton is köszönjük. Az eredeti változat itt jelent meg: Michael Rothberg, „From Gaza to Warsaw. Mapping Multidirectional Memory.” *Criticism* 53 (2011): 523-548. A képekért köszönettel tartozunk a művészeknek. © Alan Schechner

2 Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009)

a rabszolga kereskedelemre (még akkor is, ha a figyelem sok tekintetben még így sem elegendő). A nem-zéró-összegű játék logikájának illusztrálásához szükséges, a könyvemben megfogalmazott második lépés az, hogy a látszatra egymástól különböző történelmek közemlékezetei – mint például a rabszolgaság, a holokauszt és a gyarmatosítás – nem választhatóak egykönnyen külön egymástól. Tapasztalatom szerint nem csupán a holokauszt emlékezete szolgál eszközként arra, hogy más szenvedés-történetek artikulálódjanak, de valami sokkal meglepőbb is történik mindenközben: a holokauszt emlékezetének kialakulását már a kezdetektől olyan történetek segítették, amelyeknek első látásra kevés közük volt hozzá. A többirányú emlékezet archívuma a korai elbeszélésektől – Aimé Césaire, Hannah Arendt, W.E.B. Du Bois és mások – a kortárs megszólalásokig – Caryl Phillips, Leila Sebbar és Michael Haneke – terjed.

Végül, amellet, hogy a zéró-összegű gondolkodás vagy az egymástól élesen elkülönített történetek problematikusságára próbálok rámutatni, kutatásom az emlékezeti háborúk egy másik sarokkövét is megkérdőjelezi; nevezetesen a közemlékezet és a csoportidentitás közötti egyértelműnek tekintett kapcsolatot – azt az egyenes vonalat, amelyről úgy véljük, hogy összekapcsolja a zsidó emlékezetet és zsidó identitást és egyértelműen megkülönbözteti azt az afroamerikai emlékezettől és afroamerikai identitástól. Könyvemből azonban kiderül, hogy a holokauszt emlékezete nem egyszerűen egy zsidó emlékezeti forma, ahogy a rabszolgaság vagy a gyarmatosítás emlékezete sem korlátozható a rabszolgaság és gyarmatosítás áldozataira és azok leszármazottaira.³ Azzal, hogy felmutatok egy olyan intellektuális és művészeti ellen-hagyományt, amely elutasítja a zéró-összegű játék dominanciáját, összekapcsolja a náci népiertást, a rabszolgaságot és a gyarmatosítást, illetve túllép az identitáspolitika konszenzusán, azt kívánom szemléltetni, hogy a társadalom peremére szorított vagy egymással szemben álló társadalmi csoportok közemlékezetének nyilvános elbeszélése képes erőforrást biztosítani más csoportok számára saját elismerésük és a társadalmi igazságosság iránti igényeik kifejezéséhez. Ebben a szövegben további lépéseket kísérlek megtenni a többirányú emlékezet néhány nehezebb és aggasztóbb esetének vizsgálatán keresztül. Amennyiben, érvelésem szerint, a közemlékezet *szerkezetileg többirányú* – amit minden esetben a kultúrák közötti kölcsönzés, csere és illesztés jellemez – nem jelenti azt, hogy a többirányú emlékezet politikája automatikusan megjelenik. Tekintve, hogy a náciizmussal és a holokauszttal kapcsolatos referenciák, analógiák globális mértékben kitöltik a nyilvánosság kortárs tereit, szinte bármilyen politikai pozíció megfogalmazása többirányú formában történhet. Bár ezek az analógiák és referenciák önmagukban nem jelentenek emlékezeti gyakorlatokat, elengedhetetlen építő elemei, *morfémái*

3 Lásd még Alison Landsberg fontos tanulmányát a „prosztetikus emlékezetéről,” mely szerint a modernitásban, a tömegkommunikáció fejlődésével az emlékezet már nem a szerves fejlődés útján létrejött közösségekhez kapcsolódik, hanem alkalmas a kreatív felhasználásra és a különböző identitás kategóriák közötti megosztásra. (*Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture* [New York: Columbia University Press, 2004])



a közemlékezetnek. Válaszul a burjánzó emlékezet-diskurzusokra, elkerülhetetlenné válik az összehasonlítás etikai kódexének kidolgozása, amely képes megkülönböztetni a politikailag termékeny emlékezeti formákat azoktól, amelyek csak versengéshez, illetve az emlékezet kisajátításához vagy trivializáláshoz vezetnek.⁴ Tanulmányom kiindulópontja az emlékezetek összecsapásának az az áradata, amely Izrael Gáza övezet elleni, 2008 decembere és 2009 januárja közötti offenzíváját követte. A támadás során, három hét alatt 1400 palesztin, köztük számos civil vesztette életét, és a közösségi infrastruktúra nagy része is elpusztult a blokád révén már egyébként is meggyengült Gázai övezetben. Izraeli oldalon tizenhárom halott volt, tíz katona (négyen baráti tüzben veszítették életüket) és három civil dél-izraeli városokban, amelyek palesztin rakéta-tüzelés alá kerültek. Az Egyesült Nemzetek Szervezete Emberi Jogi Tanács Tényfeltáró Missziója (*United Nations Facts Finding Mission*), amelyet a dél-afrikai, zsidó származású Richard Goldstone jogász vezetett, tanulmányozta a konfliktus helyszínét és megállapította, hogy mind a két fél megsértette a nemzetközi humanitárius jogot, ugyanakkor a misszió 575 oldal hosszú jelentése bőven kifejti és megállapítja, hogy az elkövetett bűnök az emberi veszteség tekintetében mennyire aszimmetrikusak voltak.⁵

Elemzésem középpontjában az a vita áll, amelyet egy radikális amerikai szociológus professzor robbantott ki egyetemi hallgatóinak kiküldött emailjével, amelyben kijelentette, hogy „Gáza Izrael Varsója,” majd továbbított egy fotó-esszét „nácikat és izraelieket párhuzamba állító képekkel,” melyek közül számos a varsói gettóban készült. Miután a vita semmi esetre sem elszigetelt, ahogy azt az azzal egyidőben Caryl Churchill *Hét zsidó gyerek: színdarab Gázáért* (*Seven Jewish Children: A Play for Gaza*) című színdarabja kapcsán kialakult vita is mutatja, indokoltá vált az emlékezet-diskurzusok genealógiájának kritikai megközelítése.⁶ Ez rávilágíthatna arra,

4 Ennek a problémának az orvoslása egyben az a közemlékezet aktusai révén, hogyan definiálódnak a politikai igazságosság és szubjektivitás különböző képzetei. Judith Butler, Nancy Fraser és Marion Young munkái alapján a többirányú emlékezet megfogalmazásakor a szolidaritás és igazságosság fogalmai forognak kockán, melyek a keretek kialakításának, az összemérhetőségnek és az érintettségnek a függvényei – azaz, a politikai reprezentáció és igazságszolgáltatás kérdéseinek, illetve az elismerés epistemológiai alapjainak és érzelmi tónusainak. Lásd: Judith Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?* (New York: Verso, 2009); Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World. New Directions in Critical Theory series* (New York: Columbia University Press, 2009); és Iris Marion Young, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Public Policy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

5 Egyesült Nemzetek Emberi Jogi Tanácsa, *Human Rights in Palestine and Other Occupied Arab Territories: Report of the United Nations Facts Finding Mission on the Gaza Conflict* (New York: United Nations Human Rights Council, 2009. szeptember 15.).

6 Az effajta igények elszaporodása következtében az European Institute for the Study of Contemporary Antisemitism által a közelmúltban kiadott jelentés odáig megy, hogy javasolja ezek az analógiák a gyűlöletbeszéd kategóriájába kerüljenek és így büntetőeljárás hatálya alá essenek. Kritikusan viszonyulok az emlékezés bizonyos megnyilvánulásaihoz és azt gondolom, hogy a kriminalizáció a problémás analógiák és az emlékezettel való visszaélés eseteiben hatékony választ jelent. Lásd: Paul Ignaski és Abe Sweiry, *Understanding and Addressing the 'Nazi Card': Intervening against Antisemitic Discourse* (European Institute for the Study of Contemporary Antisemitism, 2009). Lásd még a jelentés hasznos, kritikai megközelítését: Brendan

hogy a közelmúlt vitáiban előforduló utalások a holokauszt-korabeli Varsóra egyáltalán nem önkényesek. Sőt, bemutatom, hogy a varsói gettó az emlékezet többirányú megnyilvánulásainak – amelyek a gyarmatosító és faji erőszak transznacionális örökségével foglalkoznak – állandóan az előterében van. Így először a vitát elhelyezem Varsó emlékezetének tágabb, diskurzív mezőjében, majd ezt követően visszatérek az izraeli-palesztin kérdés speciális dinamikájához.

Bár ez az idült konfliktus fontos szerepet tölt be a szövegben, célom ennél általánosabb: feltérképezni a közemlékezet különböző alakzatait politikailag feszült helyzetekben. Ennek a diskurzív mezőnek a feltárása révén jutok el ahhoz a négyes felosztáshoz, mely az összehasonlítás tengelyének (az azonosítástól a megkülönböztetésig) és a politikai érintettség tengelyének (a szolidaritás és a versengés mentén – két összetett, vegyes érintettség) metszéspontjából adódik, s melyben a többirányú emlékezeteket lokalizálom. Vázlatossága ellenére is képes egy ilyen térkép iránytűként szolgálni a politikai képzetek útvesztőjében történő felfedező utunkon, a kultúrák közötti emlékezet korában. Pontosabban, azt mondatja velem, hogy egy radikálisan demokratikus emlékezetpolitikának szükségszerűen magába kell foglalnia egy megkülönböztetett empirikus történeti kutatás tapasztalatait; az erkölcsi szolidaritást a legkülönbözőbb igazságtalanságokat elszenvedett áldozatokkal és egy etikai mércét, melynek mentén az áldozatok aszimmetrikus igényei összhangba kerülhetnek. Ha ez emlékezetpolitika fogalmát ebbe az értelmezési keretbe helyezzük, felmerül, hogy a megkülönböztetett szolidaritást kifejező emlékezet-diskurzusok sokkal nagyobb politikai potenciált hordoznak magukban, mint azok, az izraeli-palesztin vitában oly gyakran előforduló elbeszélések, amelyek az azonosítás logikája mentén magukba olvasztják, vagy éppen a versengés antagonisztikus logikáját alkalmazva egymással szembe helyezik el az áldozatokat. Ahogy az később világos lesz, nem a bennszülött palesztin diskurzus az, ami érdekel. Ennek elemzéséhez egészen más eszközökre lenne szükségem. Inkább a palesztinok iránti szolidaritás transznacionális diskurzusának együttérző bírálatát szeretném megfogalmazni. Annak fényében, hogy a megszállás és a blokád tapasztalata kezd természetessé válni, a szolidaritás kifejezése sürgetőbb, mint valaha, ám annak gyakorlatai reflexiót igényelnek.⁷

Varsó romjain

A varsói gettó nem csupán a közbeszédben rezonáns szimbólum, de egyben egy többértékű em-

O'Neill, „Playing the Nazi Card is Vile and Pathetic, but Hardly Illegal,” *Australian*, 2009. augusztus 19., utolsó letöltés: 2009. augusztus 19., megtalálható: www.theaustralian.news.com

7 A blokád alá vont Gázai övezet körüli konfliktus akkor eszkalálódott, amikor Izrael megelőző intézkedéseket fogantatosított a blokád feltörését megkísérlő nemzetközi aktivistákkal szemben – olyan intézkedéseket, amelyek, mint Mavi Marmara híres-hírhedt esetében, halálosnak bizonyultak. A dokumentum-gyűjteményt és a hajórajjal szembeni, 2010. május 31-i támadásra adott válaszok elemzését lásd: Moustafa Bayoumi, *Midnight on the Mavi Marmara: The Attack on the Gaza Freedom Flotilla and How It Changed the Course of the Israel/Palestine Conflict* (New York: OR Books, 2010), utolsó letöltés: 2010. október 1., megtalálható: www.orbooks.com/our-books/midnight/.





lékezetcsomó is. A náci által felépített, majd gyorsan le is zárt 3.3 négyzetkilométernyi területen 1940 őszétől közel 400.000 zsidó élt.⁸ Emlékeztörténeti jelentősége három jellegzetességéből fakad: egykoron ez a hely az abszolút szegregáció és megnyomortítás helye volt; egy állomás volt, ahonnan zsidók százai kerültek a megsemmisítő táborokba (elsősorban Treblinkába); s végül kiindulópontja volt 1943-ban a 20. század egyik leghősiesebb, igaz öngyilkos vállalkozásának, a náci megszállással szembeni tömeges ellenállásnak. Változó, hogy a Varsóval kapcsolatos utalások milyen mértékben merítenek a gettót meghatározó jellemzőkből, illetve számos meggyőződés – liberális, kommunista, cionista, és egyre nagyobb mértékben az anti-cionista, hogy csak néhányat említsünk – közlemékezteinek nyomát is megtalálhatjuk benne. Ebben a tanulmányban Varsó emlékezetének csupán egyik, noha a legrégebbik alkotóelemével foglalkozom – azzal, amelyik azt a faj és a gyarmatosítás problémáival helyezi dialógusba.

Két, a *Többirányú emlékezet* című könyvemből kölcsönözött, varsói példával kezdem, amik kiindulási pontot jelenthetnek az általam célként kitűzött feltérképezés folyamatában. 1949-ben az afroamerikai tudós és aktivista W.E.B. Du Bois Varsóba látogatott és szembesült a náci által felépített, majd a felkelés eredményeképpen porig rombolt gettó romjaival. Három évvel később Du Bois rövid cikket írt *A néger és a varsói gettó* (*The Negro and the Warsaw Ghetto*) címmel, melyben felidézte utazását. Ekkor, amikor nem volt még angol kifejezés arra, amit ma holokausztnak hívunk, Du Bois – a második világháborús zsidó tapasztalat fontosságán elmélkedve – a rasszizmus globális problémájára kívánt rávilágítani.⁹ Látogatásának eredménye, ahogy írja, „különösképpen annak, ahogy a varsói gettóra tekintettem”, illetve Nathan Rapoport *A varsói gettófelkelés* emlékművére,

„kevésbé a zsidó probléma megértése volt a világban, mint inkább egy valós és teljes értelmezése a néger problémának. Azaz a rabszolgaság, emancipáció, és a kasztrend-szer problémáját az Egyesült Államokban többé már nem tudtam független és egyedi esetként elgondolni. Nem kizárólag a szín és a fizikai és faji jellemzők kérdése volt az, aminek megértése különös nehézséget okozott számomra, hiszen a szín hosszú ideig a gyötrelmes valós és hatékony okozója volt. ... A faji probléma, ami engem érdekelt, fakadt a színből, fizikumából, hitbéli meggyőződésből és státuszából, illetve kulturális

8 Enciklopédikus munka a gettóról: Barbara Engelking és Jacek Leociak, *The Warsaw Ghetto: A Guide to the Perished City* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009). Összehasonlításképpen, a Gázai övezetnek 1,5 milliós lakossága volt 2009. júliusában 360 négyzetkilométeren. A világ népességének átlagos évi növekedésénél háromszor gyorsabban nő a népessége, az átlag életkor 17,4 év, a lakosság 44%-a 14 éves vagy fiatalabb (Central Intelligence Agency [CIA], *The World Facebook*, utolsó letöltés: 2009. augusztus 20., megtalálható: www.cia.gov/library/publications/the-world-facebook/).

9 A tudósok gyorsan és határozottan változtatják a korai holokauszt emlékezettel kapcsolatos értelmezéseinket. A *Többirányú emlékezet* az az egyik tétje, de az amerikai kontextussal kapcsolatban egy teljes áttekintéséhez lásd: Hasia Diner, *We Remember with Reverence and Love: American Jews and the Myths of Silence after the Holocaust, 1945-1962* (New York: NYU Press, 2009)

minták, romlott oktatás, emberi gyűlölet és előítéletek függvénye volt, amelyek mindenféle emberhez elértek és végtelen gonoszságot okoztak mindenki számára.”¹⁰

Ami figyelemreméltó Du Bois rövid írásában, az egyrészt a zsidók történelme iránti szolidaritása, másrészt bölcsessége a rasszista erőszak különböző történetei közötti kapcsolat megértésében. Túllépve saját tapasztalatán, mint „független és egyedi eseten,”

Du Bois a faji kérdést többirányúként értelmezi. A náci népirtás fizikai nyomain keresztül értelmezi újra az afroamerikai múltat és jelent. Du Bois értelmezésében a varsói gettó jelentősége a rasszizmus tapasztalatából és emlékezetéből fakad, amit ő a cikkében új fogalmi keretbe helyez. Ahogy írja, „láttam már némi emberi zűrzavart a világban; a faji felkelés sikolyait és lövéseit Atlantában; a Ku Klux Klan masírozását; a rendőrség és a törvényhozás fenyegetését; az emberi lakhelyek elhanyagolását és lerombolását; de még a legmerészebb álmaimban sem tudtam elképzelni azt, amit Varsóban láttam 1949-ben.”¹¹ Fontos hangsúlyozni azt, hogy az események aszimmetrikus megértése arra készíti Du Bois-t 1952-ben, hogy módosítsa korábbi gondolatait ebben a témában, beleértve egy sokszor hivatkozott, 1947-es állítását az *A világ és Afrika* (*The World and Africa*) című írásában, miszerint „Nem volt semmilyen náci atrocitás ... amit Európa keresztény alapokon nyugvó civilizációja ne gyakorolt volna a világ minden táján a színes népekkel szemben.”¹² Ezzel szemben a varsói látogatását követően Du Bois összekapcsolja a fekete és a zsidó történelmi tapasztalatokat, anélkül, hogy eltörölné a különbségeket vagy fetiszizálná egyediségüket. Az egymáshoz közeli múltak sem nem „függetlenek és egyediek” sem nem „azonosak”; inkább egy módosított „kettős tudatosság” jön létre általuk, ami összekapcsolja őket egy végtelen halmazba.

Közel egy évtizeddel Du Bois *A néger és a varsói gettó* című cikkének megjelenése után Marguerite Duras, francia író, szintén ihletet merített a gettóból, hogy a különbségek hangsúlyozásával szemben a szolidaritás vízióját kínálja fel. Az új baloldali hetilapban, a *France Observateur*-ben 1961-ben, az október 17-i mérszárlásokat követően *A két gettó* címmel (*Les deux ghettos*) jelent meg egy varsói túlélővel és két algériai munkással készített interjú alapuló cikke (1. kép).¹³ Bár úgy tűnik, hogy a cím egyenlőségjelet von a második világháború alatti zsidó és a gyarmatosítás utolsó időszakában létrejött algériai gettók közé – és ezt a sejtésünket megerősítik a szöveg mellett megjelenő „párhuzamos képek” egy algériai munkásról és egy sárga csillagot viselő

10 W.E.B. Du Bois, „The Negro and the Warsaw Ghetto,” *Jewish Life*, May 1952, 14–15, idézet: 15.

11 Ibid., 14.

12 W.E. B. Du Bois, *The World and Africa: An Inquiry into the Part which Africa Has Played in World History* (New York: Viking, 1947), 23. Ezt a részt gyakran használják fel bizonyítékként arra az érve, hogy a náci népirtás egyszerűen megismételte a gyarmatosítás brutalitását csak egy új, európai, áldozati csoporton keresztül, ám Du Bois egy ennél finomabb álláspontot képvisel a „The Negro and the Warsaw Ghetto” c. írásában.

13 Marguerite Duras, „Les deux ghettos,” *France-Observateur*, 9 November, 1961, 8–10.



ALGÉRIE : LES NOUVEAUX CONTACTS

france Observateur

12^e Année - N° 601 - Jeudi 9 Novembre 1961 1 N. F.

PIERRE BELLEVILLE
et SERGE MALLET :

LA BATAILLE
DE
LA VILLETTE



M. Fontanet s'étant épuisé en vain à essayer de suivre le bœuf, M. Missoffe, le nouveau secrétaire d'Etat au Commerce Intérieur, a décidé de prendre le taureau par les cornes et d'engager la bataille de la Villette contre les dirigeants du marché de la viande.

Face à la solidarité de tous les intermédiaires, du maquignon au boucher détaillant, le « grand maître des prix » a été jusqu'à parler de « nationalisation ».

En fait, le vrai problème est celui de l'organisation des consommateurs et de la liaison de ces groupes organisés avec les groupements de producteurs. (Page 5.)

UN DOCUMENT :
le 22^e congrès
vu par
Togliatti



Le XXII^e Congrès du Parti Communiste d'Union Soviétique suscite, comme il fallait s'y attendre, des remous importants dans les différents partis communistes du monde entier.

Le Parti français s'en tient à l'interprétation la plus restrictive des textes. La condamnation du passé n'entraîne pour lui aucune conséquence pour l'avenir.

Ce n'est pas le point de vue du Parti Communiste italien qui semble vouloir se placer à l'avant-garde d'un courant de « libéralisation ». Palmiro Togliatti vient, à ce sujet, de faire d'importantes déclarations (voir page 10).

GEORGES
SUFFERT :

Un homme
qui
monte



Qu'y aura-t-il après le gaullisme ? Une autre IV^e ou une VI^e entre les mains d'une nouvelle génération d'hommes encore inconnus du grand public mais qui cherchent inlassablement dans la définition des relations entre syndicalisme et politique autre chose qu'une planche de salut pour un coup de force éventuel ?

Ces hommes, France Observateur, dans une série de portraits, entreprend de vous les présenter.

Aujourd'hui, Eugène Descamps, secrétaire général de la C.F.T.C., héritier direct de toute une tradition ouvrière et syndicale. (Page 7.)

MARGUERITE DURAS :

LES DEUX GHETTOS



L'ouverture par le Parquet de la Seine d'informations judiciaires portant sur la découverte d'une soixantaine de cadavres de Nord-Africains repêchés ou retrouvés et sur le dépôt d'une quarantaine de plaintes pour disparitions, sévices, séquestration ou vol a été annoncée officiellement le 6 novembre.

Telle est la première réponse aux questions que nous avons posées dans nos précédents numéros. Elle n'est pas suffisante (voir page 8).

Marguerite Duras a posé, elle aussi, des questions : à deux ouvriers algériens d'abord, à une survivante du ghetto de Varsovie ensuite.

Les questions sont identiques, les réponses sont éloquentes. Le temps des ghettos, que l'on croyait révolu, est-il revenu ? (Voir pages 8, 9 et 10.)

Y A-T-IL TROP D'AUTOMOBILES ?

Cimlapon írnak Marguerite Duras A két gettó című cikkéről a France Observateur 1961. november 9-i számában. A szerző engedélyével.

242

zsidóról – mégis, az interjúalanyok válaszaiban ugyanannyi azonosság, mint aszimmetria rejlik. Hasonlóan *A néger és a varsói gettó*hoz, Duras szövege többirányú érzékenységet mutat – arra való hajlandóságot, hogy a történelmet összefüggéseiben és hasonló, de egymással nem azonos elemek szövevényének tekintse.

Du Bois és Duras példái segítségünkre vannak a többirányú emlékezet mezőjének feltérképezésében, hiszen két olyan pillanatban születtek, amikor a náci zsidóellenes politikájához kapcsolódó jelentések még nem szilárdultak meg mai, széles körben használt értelmükben.

Ez utóbbi a holokausztot „független és egyedi eseménynek” tekinti. Míg Duras cikke – és sok más hasonló cikk, amely a holokausztot idézik fel az algériai háború kontextusában – elsősre a történelmek azonosításán alapuló szolidaritás alakzatainak tűnnek, az esetek többségében a Du Bois által elgondolt, megkülönböztetett hasonlóság révén létrejövő szolidaritás víziójához csatlakoznak. Ezekben a példákban keresztül lehetőségünk nyílik a Soá egy szinte teljesen feledésbe merült értelmezését megvizsgálni, amely képes megragadni annak sajátosságát, ugyanakkor rámutatni a rasszizmus egyéb történelmi manifesztációival való potenciális kapcsolódási pontjaira. Ha a jelen – és a közel-keleti konfliktus – felé közelítünk, érdemes szem előtt tartanunk azt a többirányú dinamikát, amelyet az emlékezet fenti aktusai megjelenítettek, és azt a távolságot, amely a holokauszt mai emlékezetét elválasztja az 1950-es és 60-as évektől.

„Gáza Izrael Varsója”

2009 elején a santa barbara-i Kaliforniai Egyetemen (UCSB) óriási vitát robbantott ki, amikor egy szociológia professzort fegyelmi eljárással fenyegettek meg egy, *A globalizáció szociológiája* című egyetemi kurzusra járó csoportjának írott emailje miatt. Gáza Izrael által történő bombázásának legvégén – és egyben Martin Luther King napján – William Robinson professzor „párhuzamos képek náciokról és izraeliekről” tárgyszóval küldött emailt diákjainak. Az emailben azt állította többek között, hogy „Gáza Izrael Varsója,” valamint csatolta a politológus Norman Filkenstein weboldaláról származó fotóösszét is, amely európai zsidók második világháborús náci üldöztetését ábrázoló képeket helyezett palesztinokat elnyomó izraelieket ábrázoló képek mellé. A holokauszt idején készült fényképek közül számos a *Stroop jelentésből*, abból a náci által készített dokumentumból származik, amely a varsói gettó lerombolását „ünnepli.”¹⁴ Robinson

14 Robinson 2009. január 19-én küldte emailjét, egy nappal azután, hogy Izrael abbahagyta a bombázást, de egy olyan időben, amikor a Gázai övezetben a helyzet még nyilvánvalóan rettenetes állapotok uralkodtak. Gáza bombázásáról és a terephelyzetről ld. az Amnesty International jelentését: *Israel/Gaza: Operation „Cast Lead”: 22 Days of Death and Destruction* (London: Amnesty International, 2009), valamint az ENSZ Tényfeltáró Missziójának a jelentését a gázai konfliktusról: *The Goldstone Report, Human Rights in Palestine and Other Occupied Arab Territories* (New York: Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR), 2009. szept.15.); (utolsó letöltés: 2009. okt.15.) hozzáférhető: www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/specialsession/9/factfindingmission.htm Az UCSB Committee to Defend Academic Freedom tagjaiból a Robinson-t támogatók által indított honalpon a Robinson-ügyre vonatkozó

243

levele után két zsidó származású diák leadta az órát. Pár héttel később pedig, a Rágalmazásellenes Liga (*Anti-Defamation League*) és más, Izraellel szimpatizáló csoportok beavatkozása után, egyetemi eljárás indult Robinson ellen.

Az esetet – melyet egyébként az egyetem később elejtett, de a következményei máig hatnak – meglehetősen sokféleképpen közelíthetjük meg. Tekintettel arra, hogy túl sok olyan közelmúltbeli amerikai esetre emlékeztet bennünket, amelyben az Izraellel kapcsolatban kritikusan állást foglaló akadémikusok egyértelműen nem tudományos alapon vezérelt támadásoknak voltak kitéve,¹⁵ elengedhetetlen leszögeznünk mindenekelőtt, hogy a Robinson-eset egy tudatos kísérlet volt az akadémiai szabadság korlátozására. Az én értelmezésem azonban zárójelbe teszi az akadémiai szabadság égető kérdését, mint ahogy a politikailag elkötelezett pedagógia ügyét is – ez egy másik ügy, amely felbukkan a vita végső horizontján. E helyett a Robinson-esetet a „többirányú” Varsó-emlékezet hagyományába helyezve közelítem meg, hogy folytassam az emlékezet politikájának feltérképezését.¹⁶

dokumentumok egész sora található meg: <http://sb4af.wordpress.com>. Noha a fotóesszé nem Finkelstein jegyzi, az megtalálható hivatalos honlapján, „Deutschland über alles: the grand children of Holocaust survivors from World War II are doing to the Palestinians exactly what was done to them by Nazi Germany...” felirat alatt. (www.normanfinkelstein.com/deutschland-uber-alles) A fotóesszé 2011. október elseje után még látható volt az internetes felületen, ahová most az olvasókat irányítom. Az explicit szerzőség hiányának ellenére én a Finkelstein fotóesszé néven fogok rá hivatkozni, hogy ekképpen egyértelműen jelöljem a Robinsonra vonatkozó forrást.

15 Az izraeli politikával kapcsolatban kritikus amerikai (egyetemen tevékenykedő) akadémikusok elleni, az akadémiai szabadságot fenyegető ügyek kitűnő összefoglalását ld. David Theo Goldberg and Saree Makdisi „The trial of Israel’s Campus Critics” (*Tikkun*, September-October 2009). A Robinson-eset következményeiről az akadémiai szabadságot illetően a digitális korban, ld. Robert O’Neil: „Academic Freedom in Cyberspace”. (*Academe Online*, September-October 2009); www.aaup.org/AAUP/pubsres/academe/2009/SO/Feat/onei.htm (utolsó letöltés: 2009. szept.15.)

16 Az eset egyik első tanulsága, hogy mennyire nehéz a közemlékezet kiértékeléséhez megfelelő kontextust teremteni. A Du Bois- és Duras-példák fontos ideológiai kontextust – és lehetséges ellenpontot – nyújtanak a Robinson-emailhez, amennyiben Varsó radikális, aktivista aspektusát hozzák létre a fajivá váló dekolonizációs harcok kontextusában. Munkáik azonban kezdetben csak a viszonylag szűk körű, baloldali nyomtatott sajtóban és nyilvánosságban terjedtek. A Robinson-eset dinamikája ezzel szemben lényegét tekintve többirányú, minthogy az eset egy helyi – még ha virtuális is – pedagógiai jelenetből helyi és nem helyi szereplők és hálózatok által vezérelt nemzeti és nemzetközi esetté/botránnyá emelkedik, pro-Izrael nyomásgyakorló csoportoktól kezdve Robinson szervezett, internet-alapú védelmezőig. Ahogy azt a többirányú emlékezet modellje diktálná, az efféle dinamikák egyértelműen nem egy zéró-összegű játék részei, hiszen a múlt és a jelen egymásnak ütköző értelmezései lepattannak egymásról és mindenféle egyéb politikai meggyőződések kinyilvánításához nyújtanak további alkalmakat. A kortárs kultúránkra jellemző, „internet-alapú” vita víruszerű természete egyértelműen jelentős szerepet játszik az emlékezet formáinak többirányú elterjedésében, főként, ha ezek az emlékezetformák összetettségük miatt az izraeli-palesztin konfliktus különösen heves vitáival. Robinson saját diskurzusa, és az, amely kialakult körülötte, bizonyítja a közel-keleti konfliktus transznacionális dimenzióit, amely konfliktus egyszerre erőteljesen helyi – harc a föld és a jogok elosztásáért – és helytől független – vita az elismerésről, a reprezentációról és a politikai legitimitásról. A holokauszt-utalások jelentőségének egy másik elemzését, amely a gázai konfliktus kezdetének idején terjedt el, ld. David M. Seymour, „From Auschwitz to Jerusalem to Gaza: Ethics for the Want of Law”, *Journal of Global Ethics* 6 (2010): 205–215.

A holokauszt-emlékezet keringésében, a Palesztina és Izrael közötti konfliktus kapcsán, Varsó feltűnően sokszor bukkan fel. Közvetlenül az államiság előtti időszakban és az Eichmann-per előtti években a varsói gettófelkelésről való megemlékezés Izraelben a holokausztra irányuló cionista ambivalenciát hordozta magában. A cionista ideológia ünnepelte a varsói „mártírokat”, egyszersmind elhatárolódott a diaszpórák állítólagos passzivitásától. Ahogy azt Idith Zertal bemutatja, Varsó jelentése integrálódott a palesztinokkal és más, a területen élő arabokkal való konfliktusba is, és a cionizmus legitimálásának eszköze lett.¹⁷ Ez már a legkorábbi napoktól így volt, amikor cionista telepesek a felkelést saját, az őslakosokkal való küzdelmeik imitációjaként értelmezték,¹⁸ majd az utána lévő időszakon keresztül is folyamatosan, a megszállások kezdetéig, amikor egy kibuc-vezető „úgy nyilatkozott, hogy Izrael 1967-es Hat napos háborúja a gettófelkelések folytatása volt.”¹⁹

Sőt már a náci népirtás kibontakozása alatt is összekapcsolták implicit módon Varsót és Gázát. 1943-ban a Hashomer Hatzair nevű baloldali szervezet egy kibucot alapított csupán néhány mérföldnyire a Gázai övezet későbbi határától Yad Mordechai névvel Mordechai Anielewicz, a varsói gettófelkelés mártír vezetője után, s később Nathan Rapoport Anielewicz-szobrát is elhelyezték a kibucban. A szobor ma Gáza felé néz. (Ironikus módon, Rapoport varsói felkelésről készült szobra nagy hatással volt Du Bois-ra az 1940-es évek végi lengyelországi utazásakor.) A holokauszt központi szerepe és a varsói gettónak az állam legitimálásához való felhasználása természetesen az izraeli politika kritikájához vezetett: kisajátítanak trópusokat és megfordítják jelentésüket, funkciójukat. Így aztán például, amikor 2003 júniusában Oona King brit munkáspárti képviselő Izraelben és az elfoglalt palesztin területeken tett utazást, s az utazásáról jelentést írt a Guardian-nek, a cikk, amelynek szerzője Robinsonhoz hasonlóan zsidó származású és apja révén afroamerikai, egyik mondata különösen nagy vitát lobbantott lángra. A Gázai övezetben eltöltött első napjáról, amely napon egy izraeli helikopteres támadás során egy nő és egy gyerek életét veszítette és civilek tucatjai sebesültek meg, King ezt írta: „Az izraeli állam megalapítói biztosan megdöbbenének azon az ironikus helyzeten, amivel a mai Izrael szembesül: a holokauszt hamvaiból való menekülésükben bezártak egy másik népet a pokolba, amely természetében – ha

17 Idith Zertal, *Israel’s Holocaust and the Politics of Nationhood*, trans. Chaya Galai, Cambridge Middle East Studies series (New York: Cambridge University Press, 2005). A holokauszt helyéről az izraeli-arab konfliktusban ld. még a két szembenálló oldal álláspontját külön-külön bemutató igen árnyalt, alapos beszámolókat. Tom Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*. (New York: Hill and Wang, 1993); és Gilbert Achcar, *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*, trans. G.M. Goshgarian (New York, Metropolitan Books, 2010).

18 Zertal, *Israel’s Holocaust*, 25.

19 Arye Naoi, „Lessons of the Holocaust Versus Territories For Peace, 1967-2001”, *Israel Studies* 8(2003): 130–152. 130. A közelmúltban pedig, bizarr módon, egy 2002-es Ha’arezi jelentés szerint egy izraeli hivatalnok azt állította, hogy a palesztin területek elfoglalásának szándékával az izraeli hadsereg „elemezte és belsővé tette a korábbi harcok tanulságait, sőt bármennyire sokkolóan is hangzik, még azt is, ahogyan a német hadsereg harcolt a varsói gettóban.” (Idézet Amir Orentől, Ha’arezt, 2002. jan. 25.)



kiterjedésében nem is – a varsói gettóhoz hasonlít.²⁰ Gázai látogatása után két évvel King saját sorsának ironikus voltával szembeül: az USA vezette iraki háború támogatása képviselőhelyének elvesztéséhez vezet, helyét pedig az a RESPECT-pártjelölt George Galloway kapja meg, aki később, a 2009. januári támadások idején, rendszeresen áll elő hasonló Gáza–Varsó analógiával.²¹ Amikor tehát William Robinson azt állítja, hogy „Gáza Izrael Varsója,” az összehasonlításnak egy már jól kidolgozott hagyományához kapcsolódik. Robinson retorikája verbális és vizuális elemeket hoz mozgásba – az összehasonlításnak és az azonosság tételnek a nyelvi logikáját veti be, s vizuális elemekkel egészíti ki azt. De vajon mi vezérli ezt a retorikai stratégiát, amely széles körben elterjedtnek bizonyul? Talán az a legfontosabb, hogy Robinson – mind verbális, mind vizuális – utalásai Varsóra és a holokausztra a Judith Butler *Háborús keretek* című művében leírt politikai küzdelemhez kapcsolhatóak, amely akörül forog, hogy melyik az az élet, amelyet emberinek érzékelünk, s így „meggyászolhatónak” tekintünk. Butler felteszi a kérdést: „Mitől válik egy élet törekenysége, védelemre szoruló mivolta láthatóvá, és mi az, ami megakadályoz bennünket abban, hogy ekképp lássunk és értelmezzünk bizonyos életeteket? ...Kizárólag bizonyos, már beágyazott értelmezési struktúrákon múlik az, hogy egy élet egyáltalán felfoghatóvá váljék... Csak akkor válhat bizonyos fajta életet törekenysége láthatóvá vagy ismerhetővé, ha szembeszegülünk az uralkodó médiával.”²²

Mikor Robinson segítségül hívja a holokausztot az izraeli-palesztin konfliktus kapcsán, Butler fenti érvelését erősíti meg, és azt sugallja, hogy szembe kell szegülni azzal, amit Jacques Rancière az „érezhető uralkodó eloszlásának” (*le partage du sensible*) nevezne, hogy ezáltal a palesztin életeteket láthatóvá és így gyászolhatóvá tegyük.²³ Mint oly sokan mások, felháborodván nem csak

20 Oona King, „Israel Can Halt ThisNow”, *Guardian*, 2003. jún. 11. King képviselőtársa, Jenny Tonge valamivel körkörösőbb retorikát vetett be, mely bár megkerülte a palesztin megszállást és a holokauszt közvetlen összehasonlítását, mégis összekapcsolta azokat. ld. Jenny Tonge, „Time to Get Tough”, 2003. jún. 23. A cikkre ld. Barbara Grant választát, „Time to Get Real”, 2003. jún. 30. King kritikájához a megszállás egy izraeli kritikájától ld. Amira Hass, „Making Stupid Comparisons”, *Ha'aretz*, 2003. júl. 9.

21 George Galloway, *Talksport Radio*, 2009. jan. 2. A Youtube-on: „Gaza is the Warsaw Ghetto – George Galloway – 2 January 2009” <https://www.youtube.com/watch?v=1NwI0EKdRLY> (utolsó letöltés: 2009. szeptember 1.) Galloway Varsó és ahogy ő mondja a gázai gettó közti „közvetlen összehasonlítás” mellett érvel. Az ebben a riportban megjelenő diskurzust a térképem azonosítás-szolidaritás mezejébe helyezném. Az „oclandestin” által posztolt videó az általam Finkelstein fotóösszének nevezetthez hasonló képmontázst tartalmaz, de áttűnést alkalmaz és nem térbeli egymás mellé helyezést. Sigrid Rausing is idézi Galloway-t beszédében a másnapi Trafalgar Square-i tüntetésen: „ma a palesztin nép Gázában az új Varsói Gettó, és akik gyilkolják őket, egyenlőek azokkal, akik a zsidókat meggyilkolták 1943-ban.” („The Code for Conspiracy”, *New Statesman*, 2009. ápr. 27., 19.) Rausing esszéjét éppen az efféle összehasonlítások ellen írta, ezzel együtt következtetése, mely szerint a palesztin antiszemitizmus alkotja a legnagyobb akadályt a béke elérésében, mindig visszatér.

22 Judith Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?* (London-New York: Verso, 2009), 51.

23 Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, trans. Gabriel Rockhill (London: Continuum, 2004). Magyarul ld. Jacques Rancière, *Esztétika és politika* (Budapest: Műcsarnok Nonprofit Kft., 2009)

az izraeli agresszió, hanem a globális hatalom centrumaiban érzékelhető felfogás mikéntjén is, Robinson egy már bevett képrepertoárt hív segítségül, hogy a palesztin szenvedést összemérhetővé tegye azokkal az episztemológiai és affektív értelmezési keretekkel, amelyek a média narratíváit uralják. Természetesen igaz – legalábbis az Egyesült Államokban – a „gyászolhatóság” egyenletlen megoszlása, amelynek eredményeképpen a palesztinok rendszeresen, mint kevésbé értékes emberi életek jelenítődnek meg. De ezzel együtt még számtalan megválaszolatlan kérdés marad Robinson stratégiája kapcsán.

A Norman Finkelstein weboldaláról származó fotóösszé és a rövid kísérszövegek (ld. 14. lábjegyzetet) a Robinson Gáza–Varsó analógiájához hasonló logika alapján működnek: szó szerint láthatóvá igyekeznek tenni a palesztin szenvedést. Az esszé a Németország mindenekfelett (*Deutschland Über Alles*) címmel és a következő magyarázó alcímmel kezdődik: „A második világháborús holokauszt-túlélők unokái ugyan azt művelik a palesztinokkal, amit velük művelt egykoron a náci Németország.” Ezt képek függőleges sávja követi: a képernyő bal oldalán náciikat és zsidókat ábrázoló fekete-fehér fényképekkel, a jobb oldalon pedig izraelieket és palesztinokat ábrázoló színes fényképekkel. Megtalálhatóak közöttük a kerítések, falak, táborok építésének jeleneteitől kezdve, szögesdrót mögötti rabokat ábrázoló fotókon át a katonák és civilek összecsapásait vagy borzalmas tetemeket bemutató képek. Míg az egymással párhuzamba állított képek hasonló módon való felhasználása kíséri Duras *A két gettó* című cikkét, a szöveg, mint azt korábban is állítottam, az azonosság tétel és a szimmetria ellen dolgozik. Az algériai munkás és alighanem a varsói gettó lakójának képe egy nagyon vékony fehér vonallal el is van választva. A keretezésnek egy olyan formája ez, amely Finkelstein fotóösszéből hiányzik: ott a hat rész mindegyikében a képek összekapcsolódnak. A fotóösszében a szünetek hiánya – mind a függőleges, mind a vízszintes tengelyek mentén – megszakítatlan képfolymot alkot, ami azt sugallja, hogy a szóban forgó történetek minden további nélkül egymásba moshatóak.

A fotóösszé képeinek művészi kiválasztása a vizuális megfelelés különböző formáit szemlélteti (az alakok elrendezésén, visszatérő gesztusokon stb. keresztül). Így a fotóösszé azonosságát hoz létre a különbözőségekből, és eközben az összehasonlítást azonosításba fordítja át. Az a stratégia, hogy a palesztinokat a holokauszt közismert fotóin keresztül próbáljuk „láthatóvá tenni”, rámutat az elismerésért folytatott küzdelem korlátaira, hiszen ahogy Butler kiemeli, a láthatatlansággal és a meggyászolhatatlansággal ellentétes kategóriák, a láthatóság és a gyászolhatóság maguk is problematikusak. Még akkor is, amikor az elismerés lehetségessé válik a belőle korábban kizárt alanyok számára, „bebizonyosodhat, hogy a »felismerhetőnek« vélt vonások egy elhibázott elismerésen alapszanak.”²⁴ Butler elemzését követve azt mondhatjuk, hogy mind a Robison-email, mind a Finkelstein-fotóösszé az elismerésnek azon formájába vonja be a palesztin szenvedést, amely a holokauszt sztereotíp retorikájának és ikonográfiájának nagyon is ismerős

24 Butler, *Frames of War*, 141.



vonásain alapszik. Valószínű, hogy az elismerés általuk választott formái egyúttal az elismerés elhibázásával járnak – ebben az esetben annak elhibázásával, hogy elismerjük mind a palesztin helyzet, mind a holokauszt áldozatainak sajátosságait.

Hogy az egyik legnyugtalanítóbb példát vegyük: a fotóösszének az „ellenőrző pontokról” szóló részében egy Nablus melletti, huwarai, izraeliek által létesített ellenőrzőpont az auschwitz-birkenau feljártó ábrázoló fénykép mellett szerepel.²⁵ Az utóbbi kép természetesen egyáltalán nem egy ellenőrzési pontot ábrázol, hanem azt a mozzanatot, amikor a rabokat két csoportba osztják – az egyik csoport a táborban marad, a másikat közvetlenül a halálba, a gázkamrába küldik.²⁶ Érdemes az elemzett képek eredetére is utalnunk: a holokauszt kibontakozását ábrázoló képek szinte kivétel nélkül maguknak a náciknak, vagyis az elkövetőknek a dokumentumai, míg az izraeli bevonulásról újságírók, nemzetközi aktivisták, és maguk a palesztinok készítettek átfogó vizuális archívumot.²⁷ A látszólagos (vizuális) hasonlóságok – sőt a mélyebb hasonlóságok mint a tér és az elnyomottak feletti kontroll – nem vezethetnek az efféle árulkodó különbségek mellőzéséhez. Mind az ellenőrzőpont, mind a rabok szelekciója „gonosz” (evil) – ahogy a radikális izraeli filozófus, Adi Ophir fogalmaz –, mert szükségtelen, „fölösleges” kárt és szenvedést terjesztenek egy társadalmilag intézményesült rend(szer)en keresztül. Ezeket a terjesztési módokat össze lehet hasonlítani, ahogy azt Ophir teszi nagyszabású tanulmányában, *A gonoszok rendje* (*The Order of Evils*) címűben. De amint az alapos összehasonlítás helyét átveszi az azonosítás a népirtás és a megszállás technikái között, súlyos erkölcsi és politikai tévedések jelentkeznek.²⁸

25 Nincsenek képfeliratok a Finkelstein fotóösszében, melyek a fényképeket azonosítanák. Ugyanakkor, egészen a közelmúltig megtalálható volt a huwarai ellenőrzőpont képe a Vöröskereszt Nemzetközi Bizottságának honlapján, szerzői joga az Associated Press/N.Ishtayeh-é. (www.icrc.org/Web/eng/siteeng0.nsf/html/palestinereport-131207; utolsó letöltés: 2009. júl. 21.) Amikor 2011. február 11-én újra megnéztem ezt az oldalt, a képek már nem voltak fent, a szerzői jog viszont megmaradt. A www.remember.org – on az auschwitz-birkenau gyűjteményből származó képet a Dachau-i Múzeum tulajdonaként azonosítják.

26 A képeknek ugyanilyen egymás mellé helyezése látható egy holokauszt-múzeumban egy palesztin városban, Ní'lin-ben, a nyugati parton. A német televízió riportja a múzeumot úgy mutatja be, mint ami a holokauszt és a Nakba (az 1948-as palesztin katasztrófa) és a területfoglalás közti párhuzamokat hivatott bemutatni. A múzeumban az egyik felirat szövege: „A holokauszt egyedi áldozatai meggyilkolják az ártatlan palesztinokat (sic)” (*Tagesschau*, 2009. szept. 5.; www.tagesschau.de/ausland/pvholocaustmuseum100.html) Mint azt már korábban jeleztem, nem hiszem, hogy egy efféle példát ugyanazokkal az eszközökkel lehetne elemezni, mint amelyeket Robinson-hoz és Finkelstein-hez használok. Így aztán, egy efféle példa kontextusba helyezve többek között a holokauszt-tagadás erőteljes elutasításaként fogható fel, jöllehet a relativizáció egy formája marad.

27 Az elkövetők által készített képek elemzéséhez ld. Marianne Hirsch, „Nazi Photographs in Post-Holocaust Art: Gender as an Idiom of Memorialization”, in *Crimes of War: Guilt and Denial in the Twentieth Century*, trans. Omer Bartov, Atina Grossman and Molly Noble (New York: New Press, 2002). Ld. továbbá az alábbi hasznos gyűjteményt: *Visualizing the Holocaust: Documents, Aesthetics, Memory*, ed. David Bathrick and Brad Prager and Michael D. Richardson, *Screen Cultures: German film and the visual series* (Rochester, NY: Camden House, 2008).

28 Adi Ophir, *The Order of Evils: Toward an Ontology of Morals*, trans. Rela Mazali and Havi Carel (New York: Zone Books, 2005). Bár lehetséges, hogy más összehasonlítások hasznosabbnak bizonyulnak, mint

Az efféle tévedések téjé pedig főként akkor válik világossá, ha Robinson szövegét alaposabban megvizsgáljuk. Azon érthető vágyának ellenére, hogy a palesztinokat bemutassa az egyébként szenvedésüket folyamatosan letagadó és lekicsinyelő amerikai közgondolkodás számára, Robinson retorikája az uralkodó politikai rend kereteit nem érinti, sőt utánozza annak tárgyiasító hajlandóságát azzal, hogy nem vesz tudomást a különböző hatalomgyakorlási formákról. Habár Robinson emailje, úgy tűnik, Du Bois elvét követi, mely szerint semmilyen szenvedést nem foghatunk fel „különállóként és egyedülállóként” (*seperate and unique*), mégis lemondani látszik ennek az elvnek arról a fontos következményéről, amely azt boncolgatja, hogy a szenvedés különböző örökségei ettől még nem „egyenlők”; ez utóbbi pedig nem erkölcsi ítélet, hanem történeti, amelynek etikai és politikai következményei vannak. Az azonosítás logikája, amely Robinson emailjét átjárja, akkor válik nyilvánvalóvá, mikor ezt írja: „Gáza Izrael Varsója – egy óriási koncentrációs tábor, amely elkülönítette és bezárta a palesztinokat, az alultápláltság, a betegség és a kétségbeesés lassú halálára ítélve ezzel őket, körülbelül két évvel az előtt, hogy gyors halálnak lettek volna kitéve, amelyet az izraeli bombázások idéztek elő.”²⁹ Itt nem a palesztin szenvedés leírásáról van szó, amely még bőven a normális diskurzus keretei között marad, hanem a varsói gettóra való utalásról – a „koncentrációs tábor” képével. Ez az elzárás különböző formáinak olyan elméleti káoszáról árulkodik, amely meghatározza mind korunk heves politikai retorikáját, mind pedig azt az aktuális elmélet-történeti kort, amelyben a tábort a modernitás „nomosz”-ának nevezzük – az elméleti káosz nem kevésbé árthatalmas ez utóbbi számára sem.³⁰ A probléma egy része magában

például a megszállás összehasonlítása a dél-afrikai apartheiddal. Arról, hogy a szeparáció és a szegregáció izraeli formái hogyan múlják felül az eredetit, a dél-afrikait, ld. e beszámolót: Saree Makdisi, „The Architecture of Erasure”, *Critical Inquiry* 36 (2010): 519–559. A megszállásról tágabb kontextusban ld. még: Adi Ophir, Michal Givoni, Sari Hanfi ed. *The Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories* (New York: ZoneBooks, 2009).

29 Pár hónappal azután, hogy kitört a botrány, Robinson azt mondta egy beszélgetés során – a szöveget a Committee to Defend Academic Freedom feltette az UCSB weboldalára –, hogy „számos különbség van a náci és az izraeli politika között”, és azt állítja, hogy „a történeti vagy kortárs események és folyamatok közötti analógiák felrajzolása még nem jelenti, hogy azok azonosak is lennének.” Azok inkább, folytatja, „pedagógiai eszközök arra, hogy az emberi magatartás mintáit felfedjük – pontosabban, hogy a rossz emberi viselkedést felfedjük.” Míg Robinson emailje lehet, hogy végső soron ezt a célt szolgálja – és akár több finomabb összehasonlításához vezethet – az eredeti email és fotóösszészé számomra úgy tűnik, egy másfajta logikának engedelmessé: az azonosításnak. Az említett beszélgetésben Robinson izraeli akciókat „náci-jellegűnek” minősít és megismétli állítását, mely szerint „a varsói gettó és Gáza határozottan párhuzamba állítható”. („Prof. Robinson Delivers His Speech Addressing His Case”, 2009. máj. 23.; www.sb4af.wordpress.com; utolsó letöltés: 2009. jún. 3.), Email, 2009. jan. 19.

30 Ld. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Meridian: Crossing Aesthetics Series (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998). Rövid, de annál erőteljesebb, „What is a Camp?” című esszéjében Agamben tömören fogalmazza meg a lényegét: „Ha a tábor lényege a kizárás állapotának materializálása és a hely következetes megteremtése a pusztá élethez mint olyanhoz, akkor be kell ismernünk, hogy minden alkalommal, amikor egy ilyen struktúra létesül, – virtuálisan – egy táborral állunk szemben, függetlenül a bűnök természetétől, melyeket bennük elkövetnek, valamint az elnevezésre és az esetleges specifikus topográfiára való tekintet nélkül... A tábor... bolygónk új biopolitikai nomosza.”





a koncentrációs táborra való utalásban, mint bizonytalan referenciapontban ragadható meg – a politikai fogva tartás helye ez, melyet gyakran összekevernek a megsemmisítő táborral, vagyis az olyan helyekkel, mint Treblinka például, melyet kizárólag a népirtás céljából hoztak létre. A varsói gettó nem volt sem koncentrációs tábor, sem megsemmisítő tábor, sokkal inkább – ahogy azt már említettem – egy állomás az úton azok számára, akiket a megsemmisítő táborokban való kivégzésre jelöltek ki.³¹

A megkülönböztetésnek ezekkel a rövid kísérleteivel nem szörszállhasogatás végett hozakodik elő, hanem azért, mert erkölcsileg és politikailag jelentősek. Számos lehetőség elveszik azokban a diskurzusokban, amelyek a varsói gettót Gázával és az izraeli megszállással azonosítják. Amellett, hogy a holokauszta bizonyos áldozatainak sorsát elhomályosítja – ez erkölcsileg helytelen, és jól szemlélteti, hogy a felejtés milyen könnyen párosul az emlékezés nyilvánvaló aktusaival – a Varsóra való utalás jelentősen elfedi a palesztin halál- és életkörülményeket. Minthogy a holokauszta fogalmi kerete a közbeszéd egy már kész csatornájába ágyazódik be, annak előhívása megakadályozza, hogy a megszállás és a blokád alatt kialakult hatalomgyakorlás új formáit – melyek különböznek az iparosított népirtás formáitól – végiggondoljuk. A gázai szituáció egyrészt az izraeli ellenőrzés különböző megnyilvánulásainak eredménye, amelyek még a náci népirtás alatt sem voltak megvalósíthatóak, másrészt a szuverenitás módozatainak (átfedés és összeütközés), amelyek magukba foglalják a Palesztinán belüli konfliktusokat, a helyi nagyhatalmakat, Izraelt és Egyiptomot, valamint az Egyesült Államok által vezérelt globális imperialista struktúrákat.³² Végül, a Gáza–Varsó azonosítás az analógiákban az áldozati szerep veszélyes modelljét is beviszi

(„What is a Camp?” Means without End: Notes on Politics, trans. Vincenzo Binetti, Cesare Casarino. Theory Out of Bounds Series. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 41–42. 45.

31 Pontosan ez a Varsói Gettónak a legjelentősebb aspektusa, amelyet el kell felejtetni akkor, ha a Gáza–Varsó azonosítást akarjuk létrehozni. Egy efféle azonosításnak egy másik példája Pat Lancaster, a Middle East című brit folyóirat szerkesztőjének, egy kommentjében található: „Talán rosszindulatúnak fogtok hinni, mégis: kis területre beszorított emberek egészségtelen körülmények között, átjárhatatlan, megerősített fállal körülvéve, mozgásukat fegyveres csapatok korlátozzák, földalatti járatokban csempészésre kényszerülnek, a házaik lebombázva és leégve – mire emlékeztek mindez bennünket? A leírás szólhat Gázáról 2009 januárjában vagy akár a 65 évvel ezelőtti Varsóról is.” Míg Lancasternek igaza van abban, hogy efféle párhuzamok léteznek, ezeket csak abban az esetben fordíthatjuk át azonosításba, ha kimarad az elemzésből, hogy Varsó története a megsemmisítésben végződött – noha maga Lancaster is számol ezzel a folyamattal. („Comment”, *Middle East*, 2009. február, 5.) Egy ennél árnyaltabb, még a december–januári offenzíva előtt írt elemző összehasonlításához ld.: Harriet Malinowitz, „I Will Tell Everything”, *Womens Review of Books* 25 (2008): 14–16. Malinowitz Mary Berg Varsó Gettó naplóját tekinti át és Ibrisam Barakat memoárját az 1967-es háborúról és az izraeli területfoglalásokról.

32 Az álláspontom Judith Butleréhez közelít, aki – elutasítván a cionizmus és a nácizmus azonosítását – azt állítja, hogy „a társadalmi igazságosságnak vannak olyan elvei, amelyek a náci népirtásból eredeztethetőek, és amelyek befolyásolják és amelyeknek befolyásolniuk is kell az aktuális küzdelmeinket, még akkor is, ha a kontextusok különbözőek és a leigázó erők formái nyilvánvalóan különböznek egymástól.” Judith Butler, „Is Judaism Zionism? Religious Sources for the Critique of Violence” (című előadás a *Rethinking Secularism* konferencián, Cooper Union, New York City, 2009. október 22-én). Ld. *The Immanent Frame*, 2009. nov.2. (<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/11/02/rethinking-secularism-audio/>; utolsó letöltés: 2009. nov.15.)

a palesztin politikába. A varsói gettó a népirtás egyik állomása volt, és nem volt belőle kiút – kivéve azt a végzetes küzdelmet, amelybe az ellenállók 1943-ban belefogtak. A gázai szituáció iszonyatos, de mégis lehetővé tesz bizonyos politikai formákat az öngyilkosságon kívül. Ahogy Mark LeVine történész írja, „Ha Gáza a ma Varsója, akkor a palesztinok számára nincs remény.”³³ Míg Robinson retorikájában az azonosítás logikája világos, annak versengő hangneme is fontos kiemelni. A szövegben és a képekben munkáló azonosítás nem szándékozik szolidaritást kialakítani a két szenvedő közösség között. A Gáza–Varsó azonosítás ehelyett kisajátítja a múlt jelenre irányuló hatását: az indokolt együttérzés, amelyet az elnyomott palesztinokkal szemben próbál megteremteni, azoknak a kárára megy, akiknek sorsa az összevetés érzelmi töltetét adja. Múltbeli áldozatok, akik – ahogy ezt az összevetés burkoltan állítja – ezúttal vagy áldozatot csinálnak másokból (*victimizer*) vagy áldozati státuszuk eltörlődik mások későbbi, az ő nevükben elkövetett tetteik által.³⁴ Igaz, hogy a palesztinokat gyakran, fonák módon éppen a holokauszta emlékezet, „tiszteletének” nevében teszik meg áldozatnak, Robinson analógiája mégis fenntartja az erkölcsi tulajdonnak azt a perverz logikáját, amely Izrael államot idézi fel egyfajta birtokló egyénként, amikor „Izrael Varsójáról” beszél. A fotóösszeben különösen, amely a családi kapcsolatot emeli ki a holokauszta-áldozatok és az izraeli elkövetők között, az azonosítás ezzel egy időben a versengő agresszió formáját ölti és az utánzó vágyának egy világos esetét mutatja: a vágyat a másik szenvedéstörténetére.

Az azonosítás és a versengés kapcsolatának felismerésével lehetővé válik Robinson retorikájának elhelyezése a többirányú emlékezet térképén, egyúttal meghökkentő színben tünteti fel a szerzőt. Ugyanez a kapcsolat jellemzi ugyanis az izraeli jobboldali „második holokauszta” diskurzust, amely a béke felé való bármilyen lépést egy másik, még szörnyűbb népirtáshoz szolgáló helyzetként értékeli.³⁵ Ennél is pontosabban, Robinson diskurzusa azokat a gázai zsidó telepesekeket idézi meg, akik 2005-ben, Izrael területéről való „kivonulása” alatt a gyerekeiket küldték oda az ikonikus varsói gettót ábrázoló fiút imitáló pózokban, hogy összecsapjanak az izraeli katonákkal. Az ő

33 Ebben a kitűnő vélemény-nyilvánításban, amelyik különbséget tesz Gáza és Varsó között a nélkül, hogy bármelyik helyzetet relativizálná, a történész LeVine nem említi Robinson-t; az írás megjelenésének dátumából azonban világos, hogy a cikk a Robinson-ügyre utal. „Crisis in Gaza: Gaza is No Warsaw Ghetto”, *Aljazeera*, 2009. febr.2. (<http://english.aljazeera.net/focus/crisisingaza/2009/02/20092191518941246.html>; utolsó letöltés 2009. szept.2.)

34 Ld. Judith Butler idekapcsolódó írását Primo Leviről, Lévi izraeli politikáról és a holokauszta instrumentalizálásáról adott kritikájáról: „Az a diskurzív eszköz, mely által a holokauszta megidéződik, az pontosan a megismétlésének fájdalmára való hivatkozás és ennek a megismétlésnek a mobilizálása más eszközök számára. A kérdés az, hogy politikai célokra használják-e fel a fájdalom áthelyezésének következményével (a múlt és jelen közti történelmi rés bezárásával) és magának a referensnek az elvesztésével.” „Primo Levi for the Present”, in *Refiguring Hayden White*, ed. Frank Ankersmit, Ewa Domanska, Hans Kellner, Cultural Memory in the Present Series (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009): 283–303. 297.

35 Ayre Naor, „Lessons of the Holocaust Versus Territories for Peace”, 1976–2001, *Israel Studies* 8 (2003): 130–502.



számukra is Gáza volt Izrael Varsója és a holokauszt szenvedése az aktuális politikai célokat szolgálta.³⁶ Az azonosításnak és a versengésnek efféle feltérképezése arra is ösztönöz bennünket, hogy egy ezzel ellentétes, de hasonló pozíciót is kidolgozzunk, amelyet Robinson kétségkívül vitatni szándékozik: ez a radikális megkülönböztetés és versengés sajátos keveréke, amely a holokauszt egyediségének néhány „szentesített” és eszközként felhasznált bizonygatásából fakad. Az érzelmi hatás itt az ellenkező irányba tart: a nem-holokauszt-áldozatok az együttérzés minden formájától meg vannak fosztva, és egy sajátos csoport egyedi tulajdonaként vannak beállítva, amely csoport szenvedése a múltból eredeztethető.

Szolidaritás: az azonosítástól a megkülönböztetésig

A térképünkre felrajzolt két tengely – összehasonlítás és érintettség – kvázi-autonóm módon működik, így az azonosítást nem lehet pusztán a versengésre leszűkíteni, mint ahogy azt Robinson analógiájában vagy a telepések provokációiban láthattuk. Épp ellenkezőleg, az azonosítás és a szolidaritás az általam felvázolt térképen gyakran egymást feltételezik. Míg az azonosítás és a versengés vágyat és irigységet szül, ami aztán a felháborodás lehetőségét bőven magában hordozó ellenállás politikai cselekvésformáját eredményezi, addig az azonosítás és szolidaritás kombinációja multikulturális hangsúlyokkal telített liberális univerzalizmust hoz létre. Ez utóbbit találjuk például André Schwarz-Bart novellájában a zsidó és fekete diaszpórákról, ahol a közös szenvedés litániájából az együttérző azonosulás erős érzete fakad. A *mulatt Solitude* (1973) című regénye a varsói gettó romjait a Karib világ rabszolgafelkelései mellé helyezve fejezi ki az azonosulás élményét.³⁷ Még a feszültségtől terhes palesztin-izraeli kontextusban is gyakran előfordul ez a típusú emlékezeti forma – néha a Robinson által használt anyagokra építkezve.

A finkelsteini fotóösszé két képe újra megjelenik, de más hatást vált ki, például, Alan Schechner, izraeli-brit művész *A bántalmazott gyerekek öröksége: Lengyelországtól Palesztináig* (*The Legacy of Abused Children: from Poland to Palestine*) című munkájában, amely 2003 darab digitálisan módosított fotóból és DVD-projekcióból áll. Finkelstein fotóösszéje úgy végződik, hogy egymás mellé kerül az a jól ismert fotó, ami egy fiút ábrázol a varsói gettóban, felemelt kezekkel – a holokauszt talán leghíresebb képe – és két másik fotó, amelyeken palesztin fiúk állnak szemben

36 Erről bővebben lásd Ayelet Waldman rovatát a www.salon.com-on és Keren Tenenboim-Weinblatt, „We Will Get Through This Together”: Journalism, Trauma and the Israeli Disengagement from the Gaza Strip,” *Media, Culture and Society* 30 (2008): 495–513. Izrael „kiszabadulásáról” tudósító izraeli lapokkal kapcsolatban Tenenboim-Weinblatt így fogalmaz: „Bár a kivonulás (exodus) mítosza kiemelkedő jelentőséggel bírt a Yedioth Ahronoth-ban (újság – a szerk.), a holokausztra utaló vizualitásnak alig volt jele. Például, amikor egy csoportnyi telepes tudatosan megidézte annak a kislfiúnak a felejthetetlen képét, akit a varsói gettóból deportáltak (és kezét felemelve, mintegy megadja magát), a kép a 14. oldalra került, egy azt becsmélő szövege mellé. Hasonlóképpen, Ma’ariv a képet a 13. oldalra rakta, míg Ha’arezt teljes mértékben mellőzte a képet.” (507)

37 A Schwarz-Bart esethez még lásd: Rothberg, „Anachronistic Aesthetics: André Schwarz-Bart és Caryl Phillips on the Ruins of Memory,” in *Multidirectional Memory*, 135–74.

izraeli katonákkal.³⁸ Schechner munkájában ezek a képek nem csupán egymás mellett helyezkednek el, de mozgásba is kerülnek. A DVD-projekción a kamera ráközelít a varsói fotóra, hogy megmutassa, a Stroop jelentés képén az üres kezeit felemelő fiú valójában egy fotót szorongat. Minél közelebb kerül a kamera a képhez, annál egyértelműbb lesz, hogy a kép a zsidó fiú kezében a palesztin fiú fotója, aki, miközben a katonák elviszik, bepisil a nadrágjába. Amikor a kamera már egészen közel van, láthatjuk, hogy a palesztin fiú is egy képet tart a kezében: nem mást, mint a varsói fiú fotóját (2 a-d képek).



38 A varsói gettóról: Richard Raskin, *A Child at Gunpoint: A Case Study in the Life of Photo* (Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 2004); Frédéric Rousseau, *Lenfant juif de Varsovie: Histoire d'une photographie* (Paris: Seuil, 2009); és Marianne Hirsch, „Nazi Photographs in Post-Holocaust Art” és „Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy,” in *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, ed. Mieke Bal, Jonathan Crewe, and Leo Spitzer (Hanover, NH: University Press of New England, 1999), 3–23.





Alan Schechner, *A bántalmazott gyerekek öröksége: Lengyelországtól Palesztináig.* (2003) A művész és a szerző engedélyével.



Könnyen rásüthető a bélyeg Schechnerre, hogy az azonosítás stratégiáját alkalmazza azáltal, hogy munkájában a képek egymást keretezik. Művének értelmezésekor a szerző megerősíti az azonosítás olvasatát, ugyanakkor árnyalja azt, amikor hozzáteszi, hogy nem az események azonosítása érdekli, inkább az áldozatiság lélektana. A következőképpen fogalmaz:

„Nem áll szándékomban összehasonlítani a két eseményt (holokauszt és az Intifáda) abból a célból, hogy eldönthessük, melyik a borzalmasabb ... inkább a kettő közötti valós kapcsolódási pontok elemzése az, ami érdekelt. ... Munkám azon az elméleti alapvetésen nyugszik, miszerint a bántalmazott gyerekek, hacsak nem kapnak megfelelő kezelést, maguk is bántalmazókká válnak. A jelen Izrael/Palesztin helyzetre értelmezve mindezt – melyben mind az izraeliek, mind a palesztinok áldozatként jelennek meg és lemásolják, illetve megismétlik az ellenük elkövetett atrocitásokat – azt jelenti, hogy egyre reálisabb annak a lehetősége, hogy megoldási javaslatok szülessenek ezen szörnyű konfliktus megoldására.”³⁹

39 Alan Schechner weboldaláról idézve, www.dottycommies.com (hozzáférve: 2009. augusztus 28.). Ugyan az a munka a DIALOG néven futó, Rana Bishara palesztin művész segítségével létrehozott kollaboratív performansz része is volt. A DIALOG-ról bővebben: Alessandro Imperato, „The Dialogics of Chocolate: A Silent DIALOG on Israeli-Palestinian Politics,” in *Global and Local Art Histories*, ed. Celina Jeffries and





Míg a szerző a finkelsteini fotóesszéhez hasonlóan a jelen konfliktus genealógiai magyarázatát adja – a ma borzalmai a tegnap elszünetelt gyötrelmekre épülnek és generációról generációra örökítődnék – megfordítja a folyamat érzelmi előjelét és az antagonisztikus versengés helyett az empátia válik hangsúlyossá. Ez azt jelenti, hogy Finkelstein fotó esszéje a múlt áldozatait a jelen elkövetőinek őseiként jeleníti meg, és hajlamos elmosni a különbséget a két kategória között: „A holokauszt-túlélők unokái... ugyanazt művelik a palesztinokkal, mint amit velük műveltek” (kiemelés tőlem). Érdekes megfigyelni a feltűnően történelmietlen „ugyanazt” kifejezést, illetve a bizonytalan értelmű „velük” névmást, melyek eltörlik a generációk közötti különbségeket. Schechner ezzel ellentétben úgy tűnik, hogy átruházza a holokauszt szenvedéseit az izraeliekre és a palesztinokra egyaránt, akik munkáját kísérő magyarázatában egyformán áldozatként jelennek meg. Ha valóban ez lenne a helyzet, akkor ez azt sugallná, hogy a szolidaritás az azonosítás logikáját igényli, amely igény azonban feszültségbe kerül munkája legalapvetőbb vágyával, hogy megragadjon valamit a különbségeken túl. Bár vonzóbb, mint a versengő diskurzusok, ez a vízió a történelmi különbségek minimalizálását is megkockáztatja, bizonytalan hatással a politikai mobilizációra és a morális elképzelésekre. Iris Marion Young értelmezésében, a „szimmetrikus reciprocitás” előmozdítása egy túlságosan leegyszerűsített vízióját adná a világnak, ami újratermeli az elismerés csődjét, amit egyébként elkerülni igyekeznek.⁴⁰

Bár az *A bántalmazott gyerekek örökségének* egyik olvasata az azonosítás-szolidaritás negyedébe helyezi az emlékezet térképén, újraolvasása egy másik lehetőséget is magában rejt. A tudatos manipuláción keresztül, a munka aláássa a kölcsönös erőszak végtelen körforgását bemutató, két áldozati közösséget létrehozó, determinista genealógiai magyarázatokat. A digitálisan manipulált fotók az ok-okozati viszony realista elgondolásával ironizálnak. Így, bár a végtelenített video-loop az erőszak körkörös természetére utal, fel is forgatja a morálisan igazolt áldozati pozíciót, melyből aztán gyakorta következik az erőszak jogossága – Izrael esetében mindenképpen, ahol a holokauszt emlékezete kizárólag ezért kerül mozgósításra.⁴¹ A fotó-manipuláció sajátos

Gregory Minissale (Cambridge, UK: Cambridge Scholars, 2007), 283–97. Legacy-ról lásd: Richard Raskin, *A Child at Gunpoint*, és Adrian Parr, „Deterritorializing the Holocaust,” in *Deleuze and the Contemporary World*, ed. Ian Buchanan és Adrian Parr, Deleuze Connections series (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 125–45. Lutz Koepnick rövid de kiváló szövege Schechnerről: „Photographs and Memoires,” *South Central Review* 21 (2004): 94–129. Kopenick írásának tárgya egy másik munka: a jól ismert de vitatott *It's the Real Thing (Self Portrait at Buchenwald)*, ami bár szintén felhasználja a digitális manipuláció eszközeit, illetve utalásokat tesz a holokauszt emlékezetre, mégis lényegesen különbözik a szerző *A bántalmazott gyerekek öröksége: Lengyelországtól Palesztináig* c. munkájától. Ahogy Koepnick fogalmaz, „Amit Schechner önarcképe megkísérel ábrázolni, az a fotografikus kép kudarca, nem csak a valóság hű ábrázolása és az emlékezet hitelessége tekintetében, de a traumatikus tapasztalattal összefüggésbe hozott sokk és törések orvoslásában is” (96). Az *A bántalmazott gyerekek öröksége* ezzel ellentétben, megkísérli újra mozgásba hozni a fotót, úgy hogy az újra képessé váljon szembenézni a traumatikus tapasztalattal, anélkül, hogy a hitelességet részesítené előnyben.

40 Lásd: Young, *Intersecting Voices*, 38–59.

41 Azzal, hogy mozgásba hozza a két képet, Schechner munkája értelmezhető úgy, hogy részt vesz abban,

természetét sem szabad figyelmen kívül hagyni: azzal, hogy minden egyes fiú kezében ott van a fotó, a művész az abszolút ártatlanság és kitaszított (*abject*) tehetetlenség képét a szolidaritás, dac és korlátolt cselekvőképesség képévé alakítja.⁴² Amennyiben Robinson logikáját követjük, és annak mentén olvassuk újra az *A bántalmazott gyerekek örökségét*, úgy felmerül, hogy ez az analógia nem szükségszerűen így működik. Az izraeli-palesztin konfliktus retorikájának egyik központi eleme (a terület követelések és a szenvedés mértékének tekintetében) az eredetre való igény. Ennek dekonstrukciója lehetővé teszi, hogy az analógia egy összetett, kölcsönösen alakítható emlékezeti munka részévé váljon, amelynek során a különböző történelmek összetalálkozása egymás megértéséhez vezet.

A Du Bois által felvillantott megkülönböztetett szolidaritás lehetőségének létrehozása esetében Schlechner munkája az igazságosság egy új értelmezésének képzeletbeli kontúrjait húzza meg – amelyben a kulturák közötti összevetés egyrészt a különbségeken hangsúlyozásán túl az összemérhetőséget is lehetővé teszi, másrészt az összevethető elemeket újraalkotja. A kulturális emlékezet és a múlttal kapcsolatos diskurzusok önmagukban nem hoznak létre olyan intézményesített cselekvőket, akik képesek az igazságtalanságok helyreállítására. Bár működésük során létrehozhatnak olyan küzdőtereket, ahol felismerhetővé válnak az igazságtalanságok és ahol azok helyreállítására szükséges, és adott esetben elégséges új keretek elképzelésére van mód.

Nancy Fraser, politikafilozófus, kétlépéses folyamatként gondolja el az igazságosság új kereteinek kialakítását: először is észre kell vennünk, mennyi konfliktus származik az abnormalis igazságosság helyzeteiből – a helyzetek hasonlóak ahhoz, amit Lyotard differend-nek (viszály, véleményeltérés) hív, amikor nincs közös nyelv a rossz dolgok kifejezésére; másodszor és ellentétben Lyotarddal, meg kell kísérelnünk az abnormalitáson túllépve eljutni a reflektív igazságosságig, ami Fraser szerint kettős elkötelezettséget kíván: „foglalkozni kell a hátrányosabb helyzetűek felől érkező igényekkel, illetve elemezni kell azokat a meta-szintű ellentéteket, amelyek azokkal összefonódnak.”⁴³

amit Ariella Azoulay „a fotográfia állampolgári szerződésének” hív. Azoulay a következőképpen fogalmaz abban a szövegrészletben, ami az alkotás szempontjából fontos: „A fénykép a fényképezési esemény pecsétjét viseli magán, és ennek az eseménynek a rekonstrukciója több munkát igényel, mint csupán annak a meghatározását, hogy mi található a fényképen. Többé nem nézni, hanem megnézni kell a fényképet. A »megnézni« ígét általában jelenségek és mozgóképek esetében használjuk. Az idő és a mozgás dimenzióit vonja maga után, amiket a still fotó értelmezésekor újra figyelembe kell venni. Akkor és ahol a fénykép alanya olyan személy, aki valamilyen formában sérelmet szenvedett el, a fénykép megtekintésének pillanata, amelyben rekonstruálódik a fényképezési szituáció és ami lehetővé teszi a másoknak okozott sérülés olvasatát, nem az esztétikai méltatás gyakorlata, hanem állampolgári képesség. Ez a képesség akkor aktiválódik, mikor a néző rádöbben arra, hogy az állampolgárság nem csak státusz, jószág, vagy az állampolgár által birtokolt tulajdon egy szelete, hanem a küzdelem egy eszköze vagy kötelesség a másik számára, hogy küzdjön a másokkal, állampolgárokat és nem-állampolgárokat ért sérelmekkel szemben – akik a nézővel egyaránt a vezetettek táborába tartoznak. (*The Civil Contract of Photography* [New York: Zone Books, 2008], 14)

42 Ahogy Richard Raskin írja: „Schechner úgy ábrázolja a két kislít, mintha kikiabálna a nézőnek, hogy mind a kettő a másik ellen elkövetett szenvedés ellen tüntet” (*Child at Gunpoint*, 167).

43 Fraser, *Scales of Justice*, 73.



Ákik a Gáza–Varsó analógia mentén gondolkodnak, elkötelezettek a hátrányos helyzetűek mellett, és felismerik azok sürgető igényeit, de gyakran hiányzik belőlük a rugalmasság a második elköteleződés, a meta-szintű ellentétek reflexív elemzése iránt, amit Fraser az igazságosság három kérdése köré csoportosít: „ki?”, „mit?” és „hogyan?”. Ezzel szemben, Robison és sokan mások, akik az izraeli-palesztin konfliktus bármelyik oldalán állva a holokauszt emlékezetével operálnak, megkísérelnek újra alkalmazni egy már ismert értelmezési keretet, hogy igényt formálhassanak a viták megoldására vagy az igazságosság érvényesítésére. A náci népiptársról általában úgy gondolkodunk, hogy az felülmúlja az igazságosság minden „normálisnak” elgondolt fogalmát és elidegenít ismerős kategóriáktól, így a „büntől”, „büntetéstől”, de még „az emberitől” is. Mégis, azzal, hogy az izraeli-palesztin konfliktus diskurzusának része lesz a népiptárs fogalma, a holokauszt értelmezési kerete is megváltozik, és az emberi jogok közös normáinak és egyértelmű erkölcsi megkülönböztetések hordozójává válik.⁴⁴ Az azonosítás forgatókönyvei nem csupán anakronisztikus módon újrajrják a múltat, egy attól élesen különböző jelen kiindulópontjából (és ez az újrajrás sokféle emlékezeti aktusra jellemző), de, ennek eredményeképpen, a jelen is elveszti azon képességét, hogy az újdonság színtere legyen. Bár a diskurzus az elismerés egyetemesítő keretét hozza mozgásba, melynek révén az alacsony elismerésben részesülő alanyok áldozatként válnak láthatóvá, a keret kevésbé a különbségek elfogadásának gesztusát nyomatékosítja, mint inkább átfordítja a különbséget az azonosság redukált képébe. Tehát, tekintet nélkül a náci népiptárs történelmi jelenségének összetettségére, az esemény általunk ismert képei a jó és a rossz, az ártatlanság és az abszolút hatalom sablonszerű ellentétpárjaira egyszerűsítik azt, és a közelmúlt összes, ahhoz hasonló eseményét.

Az áldozatok és az elkövetők vagy az ártatlanság és bűnösség bináris oppozícióin alapuló diskurzus megfosztja a politikai szférát annak komplexitásától és pusztá erkölcsi tanmesévé redukálja. Még a népiptárs esetében is, ami egy látszólag kivételes helyzetet jelent az ártatlanság és a bűnösség kétpólusú rendszerében, az arra adott legmegfontoltabb reakciónál sem volt magától értetődő, hogy reagáljanak-e egyáltalán a szélsőséges politikai mozgalmak által létrehozott *szürke zónákban* felmerülő bűnrészesség és ellentmondásosság kényelmetlen kérdéseire.⁴⁵ Ahogy Susannah Radstone a varsói gettó kisfiúját ábrázoló fotóval kapcsolatban megjegyezte, olyan stratégiákra van szükségünk a kép újraolvasásához, amelyek „szembe mennek a »puszta« áldozatisággal való azonosulásra való hajlammal ... azáltal, hogy aláássák a »jó« és a »rossz« közötti abszolút különbség érzetét és hogy felmutatják, vagy akár hangsúlyozzák nem csak az áldozati, de az elkövetői szereppel való azonosulás lehetőségét.”⁴⁶ Bár minden bizonnyal

44 Ez az érv meggyőzően kerül kifejtésre a belga gyarmatosítás kontextusában, Sarah De Mul ebben a különszámában megjelent esszéjében.

45 Primo Levi kezdett el először gondolkodni a „szürke zónáról” az utolsó kötetének azonos címet viselő esszéjében, *Ákik odavesztek és akik megmenekültek* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1990).

46 Susannah Radstone, „Social Bonds and Psychical Order: Testimonies,” *Cultural Values* 5 (2001): 59–78,

az áldozatokat el kell ismerni és az elkövetőket pedig számon kell kérni, az a diskurzus, ami az ártatlanság és a bűnösség vegyítésre elemre építkezik, csakis egy önkényuralmi, és talán akár apokaliptikus politikai rendszert képes létrehozni.

Végül is, a többirányú emlékezetben megtestesülő radikális demokratikus politika célja jelen pillanatban nem csak az, hogy az azonosítás és a hierarchia diskurzusain túllépjen, hanem az is, hogy a holokauszt leegyszerűsítő, önkényes értelmezéseit, mint például a „jó és a rossz” küzdelmeként való ábrázolását, kimozdítsa a globális emlékezetpolitika középpontjából. Ez a hely- és idő-specifikus vállalkozás a reflexív igazságosság vízióját igényli: a kritikai beavatkozás napjainkban szükségszerűen különbözik attól, ami volt, mondjuk Du Bois idejében, amikor a holokauszt emlékezte kevésbé volt erkölcsi természetű. Napjainkban még az azonosítás jegyében értelmezett holokauszt bíráló hangú megidézése is megingathatatlanul a helyén tartja az Izraelt leghatásosabban legitimáló szimbólumai egyikét: a teljes ártatlansággal párosult alapvető áldozatiság narratív genealógiáját. A kimozdítás igénye nem vonja maga után a holokauszt emlékezetének eltávolítását a nyilvánosságból, inkább egyfajta elmozdítást fogalmaz meg annak elvont és objektivizált formájától. Az elmozdításhoz szükséges erőforrások pedig a többirányú emlékezet archívumában találhatóak. Ez nem jelenti a náci népiptárs történelmi tényeinek relativizálását. A holokauszt tagadásának szívóssága arra enged következtetni, hogy bizonyos terekben a holokauszt emlékezte még mindig progresszív szerepet tölthet be.⁴⁷ Azonban a népiptárs következményeinek és sajátosságainak a feldolgozását külön kell választani a holokauszt diskurzív szakralizálásától, amely önkényuralmat legitimál. Ez a szakralizáció olyan erőteljes, és ugyanakkor annyira üres, jelentés nélküli, hogy úgy tűnik, mágneses hatást fejt ki még azokra is, akik megkísérlik ellenezni azt a fajta politikát, amit legitimál.

De ennek nem feltétlenül kell így történnie. Du Bois-n és Duras-on, illetve Schechnerhez hasonló kortárs képzőművészekén kívül, ihletet meríthetünk a palesztin diaszpóra egyik legkitűnőbb szóvivőjétől, Edward Saidtól, akinek halála pótolhatatlan űrt hagyott maga után. Said többször elutasította, „hogymorális tekintetben egyenlőségjel kerüljön a tömeges megsemmisítés és a tömeges kisajátítás közé.”⁴⁸ Gyakran fogalmazott a palesztinokkal

idézet a 65. oldalon. Radstone szintén felhasználja Levi „szürke zóna” fogalmát.

47 Joseph Massad provokatíván úgy érvel, hogy az arab világ holokauszt-tagadói objektíve cionisták, hiszen az ő irracionális kételkedésük egy vitathatatlan történelmi tényben implicit módon és akaratlanul is azt a logikát erősíti, amely szerint a holokauszt ténye a palesztin földön létrejött zsidó államot igazolja. („Semites and Anti-Semites. That Is the Question,” *Al-Abram Weekly On-Line*, no. 720 [2004], hozzáférve: 2009. június 24.; megtalálható: <http://weekly.ahram.org/2004/720/op63.htm>).

48 Edward Said, „Bases for Coexistence,” in *The End of the Peace Process: Oslo and After* (New York: Vintage, 2001), 205–9, idézet a 208. oldalon. Saidról, a zsidó identitásról és a holokausztról lásd: Gil Z. Hochberg, „Edward Said: The Last Jewish Intellectual: On Identity, Alterity and the Politics of Memory,” *Social Text* 24 (2006): 47–65. Said az izraeliek és palesztinok békés egymás mellett élését a diaszpórában eltöltött közös történelemre alapozza. Erre vonatkozó szkeptikus megközelítést, és ebben a kontextusban a holokauszt emlékezet lehetőségeinek egy nálamnál sokkal sötétebb vízióját lásd: A. Dirk Moses, „Genocide and the



kapcsolatban úgy, hogy ők „az áldozatok áldozatai.”⁴⁹ S bár ez első hallásra az azonosítás és a szimmetria egyik tökéletes példájának tűnik, nem gondolom, hogy arra utalt volna, hogy az áldozatiság elkerülhetetlen módon a viktimizáció identikus formáihoz vezetne. Said inkább azt mondja, hogy az izraeliek és palesztinok találkozása történelmi véletlenek műve, egy olyan logika eredménye, ami csak részben van az irányításuk alatt. Egy közös, de felosztott helyet birtokolnak, ami egy földrajzi terület és az emlékezet földrajza is egyben. Ez a hely, jelenleg nem a szimmetria és a béke helye, hanem az asszimetriáé és az erőszaké, és Gáza ennek az állapotnak a rezonáns szimbóluma. Ennek az állapotnak a megváltozása, a többirányú emlékezeti munkánál többet kíván, mégis ahhoz, hogy legyen egy alternatív elképzelésünk a jövőről, meg kell változnia a múlthoz való viszonyunknak.

Fordították: Szász Anna Lujza és Vaspál Veronika

Terror of History,” *Parallax* 17 (2011): 90–108, különösen 103–104.

49 David Barsamian and Edward Said, *Culture and Resistance: Conversation with Edward Said* (Cambridge, MA: South End Press, 2003), 147.

David Cesarani

A „hallgatás mítoszának” megkérdőjelezése.

Háború utáni reakciók az európai zsidóság pusztulására

A zsidók már akkor elkezdtek dokumentálni a náci faji megkülönböztetésen alapuló rendeleteit, illetve az Európában található zsidó közösségek elpusztítását, amikor ezek a szörnyűségek még folyamatban voltak. Ám ez nem csupán passzív reakció volt, mely során feljegyezték sorsukat, amint az éppen lejátszódott, hiszen önállóan és kollektíven is herkulési erőfeszítéseket tettek azért, hogy terjesszék az információt, vagy legalábbis, hogy megőrizzék addig, amikor már hasznát lehet venni. A varsói Oyneg Shabes csoport munkája az egyik leghíresebb példa. Sajnos azonban, ahogy Samuel Kassow is megjegyzi, tragikus módon az Oyneg Shabes „sikeresebbnek bizonyult dokumentumok, mint életek megmentésében.”¹

A Zsidó Levéltári Központ (*Centre de Documentation Juive*) ennél jóval szerencsésebb volt. A Központ Isaac Schneersohn, az előkelő rabbinikus családból származó, és náci által megszállt Párizsból Grenoble-ba menekülő ortodox zsidó szellemi gyermekeként alakult meg. 1943 áprilisában összehívott egy találkozót a zsidó szervezetek számára, és meggyőzte őket, hogy feltétlenül szükség van a Vichy-kormány és a németek által végzett pusztítás részletes feljegyzésére, hogy alapjául szolgálhasson a háború utáni helyreállításnak és megtorlásnak. Sajnos azonban a háborús körülmények miatt mindez kevés eredménnyel járt. 1944 decemberében Schneersohn újakezdte működését az immár felszabadított Párizsban. Segítői tehetséges fiatal emberek voltak, akik közül néhányan tudományos, bár nem feltétlenül történelmi háttérrel rendelkeztek, többek között Léon Poliakov és Joseph Billig. Rövid időn belül a Központ, melyet időközben Jelenkori Zsidó Levéltári Központtá (*Centre de Documentation Juive Contemporaine, CDJC*) neveztek át, számos úttörő gyűjteményt hozott napvilágra, melyben a Vichy-kormány és a németek antiszemita intézkedéseit dokumentálták.²

Schneersohn igen ravasz módon kezelte politikai kapcsolatait. Rájött, hogy mennyire fontos

1 Samuel D. Kassow, *Who Will Write Our History? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto and the Oyneg Shabes Archive*, (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007). Többnyire Varsóra vonatkozik, a 210-212. oldalakon pedig más gettókra.

2 A leghitelesebb beszámoló Laura Jockusch, „Collect and Record. Help to Write the History of the Latest Destruction.” *Jewish Historical Commissions in Europe, 1943-1953.* *Jewish Historical Commissions in Europe, 1943-1953*, (D. Phil. New York University, 2007), 56–90. Hálás vagyok Laura Jockusch-nak amiért megengedte, hogy elolvassam hamarosan megjelenő, kiváló disszertációját (Megjelent: Laura Jockusch, *Collect and Record! Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe* (Oxford, New York: Oxford University Press), 2012. – a szerk.). Lásd még: Georgers Bensoussan, „The Jewish Contemporary Documentation Centre (CDJC) and Holocaust Research in France, 1945–1970,” in *Holocaust Historiography in Context: Emergence, Challenges, Polemics and Achievements*, ed. David Bankier and Dan Michman, (Jerusalem: Yad Vashem/Bergahn Books, 2008), 245–254.





szövetséget kötni a francia állammal, s a nürnbergi perre küldött francia delegáció rendelkezésére bocsátotta a Központ anyagait. Ez az együttműködés jutalékkal járt: az egyik francia ügyész, Henri Monneray gondoskodott róla, hogy a Központ maradéktalanul kézhez kapja a háborús és az emberiség ellen elkövetett bűnök bizonyítására összegyűjtött dokumentumokat. 1949-re a CDJC több tonnányi anyagot halmozott fel.³

Ugyanez a történelemtudatosság lelkesítette a lengyel zsidó túlélőket is. Philip Friedman, aki a háború előtt is kiemelkedő történész volt, számos más történelemtudóssal együtt 1944 augusztusában felállított egy Zsidó Történelmi Bizottságot Lublinban. Közvetlen célja az volt, hogy lengyel zsidó túlélők és szemtanúk vallomásait összegyűjtve bizonyítékot szolgáltatson a háború utáni tárgyalásokhoz, illetve hogy meggyőződjön arról, hogy a lengyel hatóságok teljes mértékben átlátják és megértik a zsidók megszállás alatt elszenvedett veszteségeit. Schneersohnhoz hasonlóan a Bizottság is felismerte, hogy mennyire fontos a háborús bűnök feltérképezése során együttműködni az állami hatóságokkal, nem csupán azért, hogy az igazságot előbbre vigyék, hanem azért is, hogy önmaguk létezését legitimálják.⁴

1945 februárjában a Bizottság a hivatalosan is elismert Lengyel Zsidók Központi Testületének (*Central Committee of Polish Jews*) egyik alintézménye lett. Friedmant nevezték ki igazgatónak. Az alapítók most már fel tudták venni a kapcsolatot számos más bizottsággal is, melyek időközben a frissen felszabadított városokban alakultak. Fénykorában a központi történelmi bizottság több mint huszonöt alintézményt felügyelt, és körülbelül száz ember állt az alkalmazásában. A Philip Friedmannal dolgozó szakértő történészek közé tartozott többek között Rachel Auerbach és Hersz Wasser, az Oyneg Shabes egyedüli túlélője, valamint Josef Kermisz, Natan Blumental, Artur Eisenbach, Michel Borwicz, Isaiah Trunk, Nella Rost és Josef Wulf. A későbbiekben mindannyian jelentős mértékben hozzájárultak a történelmi kutatásokhoz. 1944 és 1949 között a Bizottság számos kérdőívet osztott ki, illetve körülbelül ötezer interjút készített el. Mivel a lengyel táborok és gettók túlélőinek száma 40-50 ezerre tehető, az interjúk magas száma semmi esetre sem „hallgatásról” tanúskodik, hanem arról, hogy a túlélők nagyon is hajlandóak voltak beszélni élményeikről és megörökíteni azokat.⁵

3 A CDJC korai munkájáról készült riportokat lásd még: Les Juifs en Europe (1939–1945). Rapports Présentés A La Première Conférence Européenne Des Commissions Historiques Et Des Centres de Documentation Juifs (Paris: Éditions du Centre, 1949), 25–31, 34–37, 55–57, 58–62; illetve Poliakov, *Lauberges des musiciens: mémoires* (Paris: Mazarine, 1983), 69 – 152, 163 – 170.

4 Roni Stauber, „Philip Friedman and the beginning of Holocaust Studies,” in: Bankier and Michman, *Holocaust Historiography in Context*, 83–102; illetve Natalia Aleksiu, „The Central Jewish Historical Commission in Poland, 1944–47,” in: Gabriel N. Finder, Natalia Aleksiu, Antony Polonsky and Jan Schwarz, *Polin: Studies in Polish Jewry*, 20 (2007): 74–97, *Making Holocaust Memory*. Igazán úttörő munka ezen a területen: Shmuel Krakowski, „Memorial Projects and Memorial Institutions Initiated by the She’erit Hapletah, 1944–48,” in: *She’erit Hapletah, 1944–1948. Rehabilitation and Political Struggle*, ed. Yisrael Gutman és Avital Saf., (Jerusalem: Yad Vashem, 1990), 388–398.

5 A Központi Zsidó Történelmi Bizottság korabeli lengyelországi tevékenységéről 1944 és 1947 között

Friedman igazgatósága alatt a központi bizottság komoly erőfeszítéseket tett azért, hogy visszaszerezzen rejtve maradt zsidó levéltári anyagokat. A Lengyelországban elkövetett német háborús bűnököt vizsgáló főbizottság együttműködésével pedig lefoglalt német jelentéseket is felhalmozott. A Bizottság tagjai részt vettek az Auschwitzban, Chelmnóban és Treblinkában folyó állami nyomozásokban is. Anyagokat szolgáltatottak a nürnbergi lengyel delegációnak és alapvető fontosságú szerepet játszottak a Hans Biebow és Rudolf Höss ellen indított eljárásban. Mindeközben megdöbbentően nagy mennyiségben adtak ki szövegeket is. Egy amerikai látogató, Jacob Pat meg is jegyzi, hogy „mindannyian lázasan dolgoznak, mintha akár egy napnyi vagy egy órányi halogatás miatt elkésnének”. Még ha a nyugatról érkezők számára a haláltáborok továbbra is homályba burkolóztak, ez semmiképpen sem a lengyel zsidó történészeknél múltott.⁶ Ezzel párhuzamosan hasonló mozgalom alakult ki a szövetségesek által megszállt Nyugat-Németországban, a hontalan személyek (*displaced person*, DP) számára kialakított táborok zsidó túlélői között. Az ottani első történelmi bizottság létrejöttét 1945 októberében kezdeményezték Hohne-Belsenben, a brit zónában. Egy hónappal később a müncheni amerikai zónában is alakult egy bizottság, és hamarosan továbbiak üttették fel a fejüket. Legnagyobb elterjedtségüket akkor érték el, amikor a két zónában összesen 47 bizottság állt fenn, összesen több mint 60 alkalmazottal. Körülbelül negyvennek Münchenben volt a főhadiszállása, így végül ez is lett az irányító központ. Csakúgy, mint Lengyelországban, a bizottság többnyire képzetlen aktivistái elsődleges feladatuknak itt is a beszámolóik összegyűjtését tekintették. Négy év alatt a Központi Történelmi Bizottság 2250 tanúvallomást gyűjtött össze, továbbá statisztikai felméréseket és kérdőíveket készített, és terjesztett a túlélők között. Körülbelül 8000 kitöltött űrlap került vissza a különböző alintézményekbe, melyeket központilag vetettek egybe.⁷ A müncheni iroda még egy

lásd: Kermisz, *Les Juifs en Europe (1939–1945)*, 140–144. Továbbá: Jockusch “Collect and record,” 146–212; Aleksiu, *The Central Jewish Historical Commission in Poland, 1944–47*, 77–95. Korai válogatott interjúkhoz zsidó gyerek túlélőkkel, lásd: Maria Hochberg-Mariaška és Grüss Noë, *The Children Accuse*, trans. Bill Johnston (London: Vallentine Mitchell, 1996).

6 Kassow, *Who Will Write Our History?*, 1–2; Natalia Aleksiu, „Organising for Justice: Jewish leadership in Poland and the Trial of the Nazi War Criminals at Nuremberg,” in *Beyond Camps and Forced Labour: Current International Research on Survivors of Nazi Persecution. Proceedings of the International Conference, London, 11–13 January 2006*, ed. J.-DSteinert and Inge Weber-Newth (Osnabrück: Secolo, 2006), 184–194. A Központi Történelmi Bizottság munkájáról, illetve a Zsidó Történelmi Intézet (*Jewish Historical Institute, ZIH*) való átalakulásáról és hanyatlásáról, lásd: Feliks Tych, „The Emergence of Holocaust Research in Poland: The Jewish Historical Commission and the Jewish Historical Institute (ZIH), 1944–89,” in Bankier and Michman, *Holocaust Historiography in Context*, 227–239; Jacob Pat, *Ashes and Fire* (New York: International Universities Press, 1947), 133.

7 Közvetlen betekintéshez a Központi Zsidó Történelmi Bizottság müncheni munkájába, lásd még: Moshe Faygenbaum, *Les Juifs en Europe (1939–1945)*, 149–151; illetve Koppel Pinson, „Jewish Life in Liberated Germany. A Study of the DPs,” *Jewish Social Studies* 9 (1947): 109; Laura Jockusch, „A Folk Monument to Our Destruction and Heroism: Jewish Historical Commissions in the Displaced Persons Camps in Germany, Austria and Italy,” in “We are here:” *New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, Patt Avinoam and Michael Berkowitz (Detroit: Wayne State University Press, 2010), 31–73; Ada Schein, „‘Everyone Can Hold Pen’: The Documentation project in the DP Camps in Germany,” in Bankier and Michman, *Holocaust Historiography in Context*, 103–134; Boaz Cohen, „Bound to Remember – Bound to

újságot is kiadott, Fun Letsten Hurbn címmel, melynek elsőszámú célkitűzése a tanúvallomások terjesztése, illetve további történetek megszerzése volt. 1946 februárjában indították el, s tíz, külön-külön is többoldalas szám jelent meg, egyenként körülbelül 1800-as példányszámban. Az újságot a jiddist beszélő közösségben terjesztették, eljutott a Szovjetunióba, Franciaországba, Palesztinába, illetve Észak- és Dél-Amerikába is.⁸

A zsidó partizáncsoportok túlélői saját egyesületet alakítottak, melynek a PAHAH nevet adták (a Partizanim, Hayalim, Halutzim szavak után, melyek héberül partizánt, katonát és úttörőt jelentenek), és a zsidó DP újságot, a *Farn Folkot* használták a fegyveres zsidó ellenállásról szóló tanúvallomások és beszámolók megjelentetéséhez. Tuvia Bielski története már 1946-ban megjelent itt. A PAHAH nem kevesebb, mint 700 életrajzot és 100 vallomást gyűjtött össze ellenállóktól. Ezeket a jiddis nyelvű beszámolókat hamar átvették és lefordították angolra a zsidó ellenállás első krónikásai. Több közülük megjelent a Leo Schwarz által szerkesztett úttörő antológiában, *A gyökér és az ágban* (*The Root and the Bough*), valamint ezek a beszámolók képezték Marie Syrkin 1948-as, a zsidó ellenállás történetét feldolgozó könyvének, a *Biztatón int a gyertyafénynek* (*Blessed is the Match*) az alapját.⁹

Más túlélők, mint Tuvia Friedman Bécsben és Simon Wiesenthal Linzben, elsősorban azért érezték késztetést, hogy dokumentumokat gyűjtsenek és vallomásokat halmozzanak fel, hogy később megbüntethessék a felelősöket. Bár meglehet, munkájuk különös és amatőr volt, végső soron fontos információkat szereztek meg, melyeknek a történészek később nagy hasznát látták.¹⁰ Olaszországban a történelmi kutatás az olasz területekről elhurcolt zsidók sorsának felkutatásával kezdődött. Róma felszabadítása után néhány hónappal Massimo Adolfo Vitale ezredes az Olasz Zsidó Közösségek Uniójának pártfogásával megalapította a Zsidó Deportáltakat Kutató Bizottságot (*Comitato Ricerche Deportati Ebrei*, CRDE). Bár a módszerei meglehetősen kiszámíthatatlanok voltak, a CRDE végül jelentős archívumot állított össze. Az olasz Igazságügyi Minisztérium segítségével Vitale 1947 márciusában Krakóba utazott, hogy részt vehessen Rudolf Höss tárgyalásán. Ott-tartózkodása alatt megszerzett egy Höss-szel készített interjút és fontos dokumentumokat gyűjtött össze a lengyel ügyészekről. Ezek alapján össze tudta állítani az első olasz nyelven is elérhető beszámolót Auschwitzról.

Remind, Holocaust Survivors and the Genesis of Holocaust Research," in *Beyond Camps and Forced Labour*, Steinert and Weber-Newth, (Osnabrück: Secolo, 2006), 290–300.

8 Boaz Cohen, „Representing the Experiences of Children in the Holocaust: Children’s Survivor Testimonies Published in Fun Letsten Hurbn, Munich, 1946–49,” in: Patt and Berkowitz, “We are here”, 74–97.

9 Jockusch “Collect and Record”, 247–249, 310–311; Orna Kenan, *Between Memory and History: The Evolution of Israeli Historiography of the Holocaust, 1945–61*, (New York: Peter Lang Publications, 2003), 19–35. Leo Schwarz, ed., *The Root and the Bough: The Epic of an Enduring People* (New York: Rinehart, 1949); Marie Syrkin, *Blessed is the Match: The Whole Story of Jewish Resistance in Europe* (London: Gollancz, 1948).

10 Lásd: Tuvia Friedman, *The Hunter*, trans. és ed. David C. Gross (London: Anthony Gibbs and Phillips, 1961); és Simon Wiesenthal, *Az igazság malmai* (Budapest: Európa kiadó 1991). Wiesenthal korabeli jelentéséhez, lásd: *Les Juifs en Europe (1939–1945)*, 37–40.

Vitale továbbá több mint 190 interjút (mely a teljes létszám közel harmada) szervezett meg olasz zsidó túlélőkel.¹¹

Szinte mindenütt komoly erőfeszítéseket tettek, hogy dokumentálják az eseményeket, illetve hogy összegyűjtsék a tanúvallomásokat. Eljutottak egészen a szovjet befolyás alatt álló területekig, az észak-atlanti szerződés országaiba, és korábban semleges övezetekbe is. Budapesten a Deportáltakat Gondozó Országos Bizottság (DEGOB) felállított egy irodát, mely a végén már harminc kérdezőt alkalmazott, akik több mint 3600 kényszermunkát, gettósítást és deportálást túlélt zsidó vallomását rögzítették.¹² Londonban a Zsidó Központi Információs Hivatal (*Jewish Central Information Office*) (a későbbi Wiener Könyvtár) munkatársai szórványosan szemtanúk vallomásait gyűjtötték, melyek közül néhányat a háborús bűnök feltérképezéséhez használtak fel. Továbbá feltucatnyi beszámolót meg is jelentettek 1945–46 folyamán.¹³ Még Svédországban is alakult egy központ, ahol Nella Rost összeállított egy egységet, melynek fő feladata a norvégok, dánok és svédek mentési kísérleteinek dokumentálása, illetve a német táborokból 1945-ben Svédországba menekített zsidók tanúvallomásainak összegyűjtése volt.¹⁴

A katasztrófa nemzeteken átívelő jellege, a túlélő történészek vándorlása, illetve az a tudat, hogy máshol is éppen hasonló erőfeszítéseket tesznek, nemzetközi együttműködésre sarkallta a résztvevőket. Rövid időn belül a történetírás feladata globalizálódott. Talán Philip Friedman volt az első, aki felismerte a határokon átívelő hálózatok jelentőségét és a bennük rejlő lehetőségeket. 1947 júliusában a Jad Vasem Intézet összehívott egy konferenciát Jeruzsálemben, hogy megvitassák a kutatás állását, illetve hogy benyújtsa Jeruzsálem abbéli kérelmét, hogy ott legyen az összegyűjtött dokumentumok végső tárhelye. A nyugtalan palesztin helyzet miatt csak kevés európai és amerikai tudott jelen lenni a konferencián. Friedman mégis

11 Iael Nidam-Orvieto, „Fighting Oblivion: The CDEC and its Impact on Italian Historiography,” in: Bankier and Michman, *Holocaust Historiography in Context*, 293–396; Liliana Picciotto Fargion, „La Liberazione dai campi di concentramento e il rintraccio degli ebrei italiani dispersi,” in *Il ritorno alla vita: vicende e diritti degli ebrei in Italia dopo la seconda guerra mondiale*, Michele Sarfatti, (Firenze: Giuntina, 1998), 13–30; Liliana Picciotto, *Il libro della memoria: gli ebrei deportati dall’Italia (1943–45)* (Milan: Mursia, 2002), 19–20.

12 Rita Horváth, „A Jewish Historical Commission in Budapest: The Place of the National Relief Committee for Deportees in Hungary (DEGOB) Among the Other Large-Scale Historical-memorial Projects of She’erit Haplethah After the Holocaust (1945–48),” in: Bankier and Michman, *Holocaust Historiography in Context*, 475–496.

13 Alfred Wiener jelentését a Zsidó Központi Információs Hivatal (Wiener Könyvtár) (*Jewish Central Information Office* (Wiener Library)) tevékenységéről, lásd: *Les Juifs en Europe (1939–1945)*, 125–128. Lásd még: Ben Barkow, *Alfred Wiener and the Making of the Holocaust Library* (London: Vallentine Mitchell, 1997), 111–121.

14 Nella Rost jelentéséhez, lásd: *Les Juifs en Europe (1939–1945)*, 57–58. Lásd még: Simone Erpel, „Documented Traumas. Interviews with Polish Survivors of Ravensbrück Women’s Concentration Camp, Carried out in Sweden in 1945/46,” in: Steinert and Weber-Newth, *Beyond Camps and Forced Labour: Current International Research on Survivors of Nazi Persecution. Proceedings of the International Conference, London, 11–13 January 2006*, 301–310.

képviselni tudta új lakhelye, Németország történelmi bizottságait, Natan Blumental pedig a lengyel történészek nevében szólalt fel, s a CDJC képviselői is jelen voltak.¹⁵

A Jad Vasemnek a holokauszt-kutatás kisajátítását célzó korai törekvései sem tántorították el Isaac Schneersohnt abbéli törekvésétől, hogy Párizst tegye meg a kutatás és a megemlékezés központjának. A CDJC meghívására 1947. november 30-a és december 9-e között összesen harminckét küldött gyűlt össze Párizsban egy konferencián, tizenhárom különböző országban fellelhető zsidó történelmi bizottságok képviselőiben. Ez a találkozó alapvető fontosságú pillanat a háború utáni kutatás fejlődésében, illetve a korai történetírás kialakulásában. Egy rövid ideig egy elképesztően nagy kiterjedésű, nemzeteken átívelő vállalkozás volt a középpontban, de azt leszámítva, hogy mindenképpen a zsidó ellenállásnak kell előtérbe kerülnie, a küldötteknek nem sikerült közös nevezőre jutniuk. Még arról sem született döntés, hogy megbeszéléseiket milyen nyelven folytassák. Bár a konferencián eldöntötték, hogy felállítanak egy európai koordináló bizottságot, a tagok sosem találkoztak egymással. Schneersohn kezdett kifogyni a támogatásból, és a zsidó történelmi bizottságok egyébként is átmenetinek bizonyultak. Izrael megalakulása után számos történész emigrált, az összegyűjtött levéltári anyagát pedig elküldte Jad Vasemnek. Mások Amerikába költöztek. Azok, akik Kelet-Európában maradtak, hamarosan megtapasztalták, hogy munkájukat ellehetetleníti a háború szovjet verziójához való kieroszakolt ragaszkodás.¹⁶ Utólag úgy tűnik, hogy a párizsi konferencia volt a háborús katasztrófa dokumentálására tett első kísérletek kiteljesedése, hiszen a kollektív történelemkutatás legmodernebb eszközeit használták, beleértve az alulról szerveződő aktivisták mozgósítását, illetve történészcsoportok alkalmazását, akik ipari szinten tudták lejegyezni a történéseket és az összefüggéseket. Még további negyven évnél kellett elteltetnie ahhoz, hogy ismét hasonló feladatra vállalkozzanak. Az 1947-es kezdeményezés elbukása, illetve a történelmi bizottságok szétesése mégis elkerülhető lett volna. Nem annyira a kényszerített vagy önkéntes hallgatás, hanem inkább a körülmények okozták a globális historiográfiai kezdeményezés kisiklását.¹⁷

Még a legjobb körülmények között is több időre lett volna szükség ahhoz, hogy feldolgozzák a bizottságok és dokumentációs központok által felhalmozott nyersanyagot. A gyűjteményük nagy része new york-i, londoni, párizsi, varsói és jeruzsálemi archívumokba került, ahol a levéltárosok szeszélyeinek, a költségvetések ingadozásának, illetve a történelmi kutatások különböző

15 Tych, *The Emergence of Holocaust Research in Poland*, 234; Jokusch, "Collect and record", 355–357; Roni Stauber, *The Holocaust in Israeli Public Debate in the 1950s. Ideology and Memory*, trans. Elizabeth Yuval, (London: Vallentine Mitchell, 2007), 21–22.

16 A konferenciáról készült hosszú és hiteles jelentéshez, lásd: *Les Juifs en Europe (1939–1945). Rapports Présentés à la Première Conférence Européenne des Commissions Historiques et des Centres de Documentation Juifs* (Paris: Éditions du Centre, 1949). Lásd még Jokusch összefoglalóját és elemzését: "Collect and Record", 376–395.

17 Jokusch, "Collect and Record", 414–423; Schein, "Everyone Can Hold Pen", 132–135; Tych, *The Emergence of Holocaust Research in Poland*, 236–239.

divathullámainak volt kitéve. Szükségszerűen időbe került, míg ezek az aktákba zárt történetek eljutottak a közösségi tudatba. Ezért fontos Európában kiadott korai emlékiratokat, jelentéseket és tanúvallomásokat tanulmányozni, illetve vizsgálni elterjedtségüket.

Annak ellenére, hogy megszakadt a kommunikáció, illetve hogy számos országhatár még mindig vita tárgyát képezte, szerzők, tanúk és kéziratok járták be a háború által sújtott Európát. A túlélők beszámolóit megdöbbentő sebességgel kerültek át egyik országból a másikba, gyakran egy harmadik nyelvre lefordítva. A túlélők nyugat felé vándorlása is segítette a Kelet-Európában történt eseményekről szóló tudósítások elterjedését. Következésképpen ezek közül a beszámolók közül a legtöbb Kelet-Európára koncentrált: a gettókra, a tömeges lelövetésekre, a haláltáborokra és a zsidó ellenállásra.

Tizenkét hónappal a felszabadulása után Philip Friedman lengyel és jiddis nyelven írt a lvivi zsidók pusztulásáról, illetve általánosságban a lengyel zsidóság megsemmisítéséről. Auschwitzról írt története, az *Ez volt Oswięcim: Egy haláltábor története* (*This was Oswięcim. The Story of a Murder Camp*) átkerült Angliába is, ahol Joseph Leftwich, költő és kritikus fordította jiddisből angolra. 1946-ban jelent meg füzet formátumban, a lengyel nagykövet előszavával.¹⁸ A Varsóban 1945-ben újra összeállt *Bund (Általános Zsidó Munkásszövetség)* maradványa jelentette meg Marek Edelman beszámolóját a varsói gettózadásról. Egy éven belül lefordították angolra, méghozzá Zofia Nalkowska, az ismert lengyel szerző, aki a Lengyelországban elkövetett német bűnöket vizsgáló egyik bizottság elnöke volt. Később a Bund amerikai részlege ki is adta New Yorkban.¹⁹ Bernard Goldstein írása a varsói gettózadásról kevesebb, mint két év alatt eljutott Lengyelországból az Egyesült Államokba, a következő két évben pedig lefordították jiddisből angolra. Goldstein veterán bundista volt és a felkelés vezetője. A háború után Amerikába emigrált, ahol kiadta *Öt év a varsói gettóban (Fünf Yor in Varshever Geto)* című, jiddisül írt emlékiratait. Csak kétezer példányban jelent meg, de olyan nagy volt az érdeklődés, hogy a Viking Press megbízta Leonard Shatzkint a könyv lefordításával. Az angol kiadás a (nem túl egyértelmű) *A csillagok tanúskodnak (The Stars Bear Witness)* címmel került kiadásra, és széles körű, pozitív kritikái fogadtatásban részesült.²⁰ Ezek az összetett törekvések jól mutatják a szövegek terjesztésének világméretű jellegét, illetve a közvetlen háború utáni „hallgatás” hiányát.

18 Philip Friedman *This was Oswięcim. The Story of a Murder Camp* (London: United Jewish Appeal, 1946).

19 Marek Edelman, *The Ghetto Fights* (New York: American Representation of the General Jewish Workers Union of Poland, 1946). Zofia Nalkowska, a fordító szintén írt egy rövid, félig tényzerű történetekből álló könyvet, mely a háborús bűnök kivizsgálása során szerzett tapasztalatain alapul. *A Medaliony* 1946-ban jelent meg Varsóban, és komoly kritikái elismerésben részesült amellet, hogy a megszállás alatt a zsidókat ért szenvedéseket őszintén tárgyaló beszámoló széleskörű közönséghez is eljutott. Zofia Nalkowska, *Medallions*, trans. Diana Kupel (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2000).

20 Bernard Goldstein, *The Stars Bear Witness*, trans. Leonard Shatzkin, (New York: Viking Press, 1949). Érdemes megjegyezni, hogy számos korai emlékiratban nem csak, hogy nem szerepelt a holokauszt szó, hanem olyan címekekkel jelentek meg, melyek egyáltalán nem utaltak a tartalomra.

Lengyelország után Párizsban jelent meg a legtöbb emlékirat és történelmi beszámoló.²¹ Calmann Levy 1945-ben kiadta Ber Baskind emlékiratait a varsói gettóról, *A nagy borzalom: egy varsói gettóból megmenekült ember emlékei (La Grande Épouvante: Souvenirs d'un rescapé du ghetto de Varsovie)* címmel. Baskindet a lázadás alatt fogták el, és a poniatowai munkatáborba küldték. Később megszökött és bujkálni kezdett, de amikor meghallotta, hogy a németek menedéjogot ajánlanak azoknak a zsidóknak, akik semleges országok állampolgárai, megszerezte a szükséges papírokat és Dél-Franciaországba, a vitteli internálótáborba küldték, ahol végül felszabadították. Az ő beszámolója is jó példa arra, hogyan érkezett a túlélők mozgalma révén keletről nyugatra az információ. Nem említik gyakran, de Vittel városa a kelet-európai események élő archívumává vált. Már maga a tény, hogy Baskind művét ilyen gyorsan lefordították és egy ismert könyvkiadó meg is jelentette, azt jelzi, hogy a közönség olyan szövegekre vágyott, melyek egyértelműen a zsidók tragédiájával foglalkoznak.²²

Olaszországban az első beszámoló az 1943. október 16-i szörnyű razziaáról néhány hónappal a háború vége után jelent meg nyomtatásban. A háború előtt irodalmárként tevékenykedő Giacomo Debenedetti írta. Bár neki sikerült elbújni a razzia alatt, az ezt követő újságcikkekből és tanúvallomásokból összeállított írása elég volt ahhoz, hogy részletesen ábrázolja azt a bizonyos napot. Debenedetti nem mulasztotta el megemlíteni az 1938-as antiszemita törvényeket, illetve a fasiszták zsidók elleni diszkriminációját sem. A vékony kis kötet a regényíró Alberto Moravia előszavával jelent meg, melynek nagy részében a fasiszta rezsim antiszemita törvényei miatt tapasztalt nehézségeit idézi fel.²³

Számos, a „holokauszt-irodalommal” foglalkozó antológia, illetve irodalmi tanulmány kihagyja, vagy egyszerűen nem veszi figyelembe túlélők korai történeteit, mert a szerzők nem voltak zsidók, állítólag „elhanyagolták” a zsidók táborbeli szenvedéseit, vagy teljesen „eltörölték” azokat. Kétségtelen, hogy néhányan a táborokból visszatért nem zsidó túlélők közül valóban figyelmen kívül hagyták a zsidókat. Az egyik legkorábbi és legszelebb körben olvasott beszámoló, mely a zsidók jelenlétét szinte láthatatlanná tette, Pelagia Lewinskáé, a lengyel földalatti mozgalom tagjái volt. Bár a története elején egy krakkói börtöncellába van bezárva hét zsidó fogollyal együtt, mihelyt elbeszélésében eljut Auschwitzba, már alig-alig említi a zsidókat. Lewinska emlékiratait Párizsban adták ki 1945-ben, s összesen több mint negyven ezres példányszámban fogyott el.²⁴ Azonban az ilyen művekhez képest sokkal gyakrabban jelentek meg beszámolók, melyek elis-

21 Annette Wieviorka, *Déportation et génocide: entre la mémoire et l'oubli* (Paris: Pluriel, 1992).

22 Ber Baskind, *La Grande Épouvante: Souvenirs d'un rescapé du ghetto de Varsovie*, trans. E. Brunet-Beresovski, (Paris: Calmann-Levy, 1945); Wieviorka, *Déportation et génocide*, 184, 291, 472.

23 Giacomo Debenedetti, *16 October, 1943. Eight Jews*, trans. Estella Gibson, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2001), 21–62; Giacomo Debenedetti, *16 ottobre 1943, Ottobre* című műveit először Rómában, 1945-ben adták ki.

24 Pelagia Lewinska, *Vingt mois à Auschwitz* (Paris: Éditions Nagel, 1945), 67–68, 91, 126–139.

merték a zsidó jelenlétet, de azt az adott történelmi pillanat szemszögéből mutatták be, abban a korban, amikor a zsidók ellen elkövetett népirtást még nem tekintették a náci rezsim és a háború központi eseményének. Az érzékeny modern szemlélő számára ez talán rövidlátónak tűnhet, de ha a nem zsidó írók nem szenteltek hosszas bevezetőket a zsidók szenvedéseinek, abból korántsem következik, hogy tudatosan ferdítették volna el az igazságot, vagy hogy a történetek egyediségét próbálták volna eltagadni. Sőt, az is lehet, hogy mindez annyira egyértelmű volt számukra, hogy nem érezték szükségét külön hangsúlyozni. Ezekben a szövegekben gyakran egy rövid kis utalás a zsidók helyzetére többet mond, mint a később kiadott többkötetes művek összessége. Az utalások rövidsége talán pont a közöny és a tudatlanság ellentétjéről tanúskodik, hiszen annyit tudtak, vagy véltek tudni, hogy többet nem is kellett mondani.

Ekkoriban a leghíresebb Franciaországban kiadott tábori emlékirat a Buchenwaldot megjárt David Rousset könyve, *L'univers concentrationnaire* volt. Igazi bestseller lett belőle, így gyorsan le is fordították angolra, New Yorkban jelent meg 1947-ben. Annette Wieviorka, aki a korai francia tábori irodalom legelső történetét megírta, szemrehányást tett Rousset-nek, amiért az azt sugallta, hogy az Auschwitz-Birkenau és a többi tábor között lévő különbség inkább „fokozat-, mintsem fajtabeli”. Wieviorka szerint Rousset elkendőzi az előbbi népirtó jellegét, mely kimondottan a zsidókra vonatkozott. Rousset viszont aligha volt következetes. Bár a táborok teljes lakosságát egy „fajnak” nevezte, mégiscsak különbséget tett a csoportok között és megkülönböztette a táborok funkcióit is: „A zsidók és lengyelek táborainak” – írja – részét képezte „a nagymértékű kínzás és a megsemmisítés.” Más könyvekben viszont elismerte, hogy a zsidókra a többiekétől különböző sors várt. Ha máshogy lett volna, nehéz is lenne megmagyarázni, hogy Isaac Schneersohn és a CDJC miért működött együtt vele olyan lelkesen egy náci elnyomásról szóló könyv elkészítése során.²⁵

Rousset emlékiratának franciaországi hatása hasonló mértékű volt, mint Eugen Kogon buchenwaldi beszámolójáé Németországban. Kogont Ausztriában tartóztatták le 1938 márciusában náciellenes tevékenység miatt, és 1939 szeptemberétől egészen a felszabadításig Buchenwaldban volt bezárva. Később az amerikai hadsereg felkeresésére írt egy jelentést a táborról. Az elkészült szöveg annyira átfogóra és hatásosra sikerült, hogy az amerikai megszálló hatóságok elintézték, hogy könyv formában is megjelenhessen. *Az SS-állam (Der SS-Staat)* címmel jelent meg, és rövid idő alatt 135000 példány kelt el belőle, illetve hamarosan angolra is lefordították. Évekig ez volt

25 David Rousset, *L'univers concentrationnaire*. (Paris: Éditions du Pavois, 1946). Az idézetek az angol fordításból származnak: David Rousset, *The Other Kingdom*, trans. Ramon Guthrie, (New York: Reynal and Hitchcock, 1947), 29, 58–60, 61, 63–66, 109, 114; Wieviorka, *Déportation et génocide*, 85–86. David Rousset, *Le pitre ne rit pas* (Paris: Éditions du Centre, 1948), 243. Ez egy rendkívül érdekes könyv: Rousset úgy vélte, hogy a náciak egyfajta modern rabszolgaságot gyakoroltak. Ironikus és töredékes érvelésében a zsidók konkrét elnyomása valójában a kizsákmányolás és a rabszolgasorsba vetés általános rendszerét világítja meg.

a referenciakönyv a náci koncentrációs táborokkal kapcsolatban.²⁶ Kogon könyve nem a végső megoldásról szól, ő maga is elismerte, hogy keveset tud Auschwitzról és a haláltáborokról. Ám a saját élményei, melyek még mindig élesen éltek az emlékezetében, és a zsidó rabok elmondása alapján pontosan tudta, hogy mindenhol a legkíméletlenebb bánásmódban részesítették őket, és hogy a német vezetés célja a zsidók végső megsemmisítése volt. A könyvében egy egész fejezetet szentel egyedülálló módon tragikus sorsuknak, ráadásul olyan vágtatlan tanúvallomásokat közöl, amelyekben Treblinkát, Auschwitz, a varsói gettólázadást, a rigai gettót és más táborokat túlélők mesélnek élményeikről. Philip Friedman okkal dicsérte a könyvet, mivel az megteremtette azt „a keretrendszert, melynek a zsidók sorsa volt a lehető legszörnyűbb és legtragikusabb megnyilvánulása”, illetve mert „mély megértéssel” írt róluk.²⁷

Három Auschwitzban raboskodott lengyel, Janus Nel Siedlecki, Krystyn Olszewski és Tadeusz Borowski írta a *We Were in Auschwitz* című emlékiratot, melynek kezdő fejezetei hazafias, közösségi látásmódról tanúskodnak. A három szerző szerint a rabok egyéni élményei alapvetően ugyanazok voltak. Azonban nem tart sokáig, hogy elismerjék a zsidók jelenlétét a táborban, illetve hogy észrevegyék az őket érő megkülönböztető bánásmódot. A szerzők kijelentik, hogy 1942 folyamán az auschwitzi tábor „lengyel táborból” „európai zsidók millióit tömörítő hatalmas nemzetközi haláltáborra” változott. Azt is megjegyzi, hogy „a tábori élet különálló eleme volt az Európa minden szögletéből érkező zsidók elgázosítása.”²⁸ Borowski részét 1948-ban önálló kötetben is kiadták, s komoly visszhangra talált. Húsz évvel később az angol nyelvű közönséget is elérte, de eddigre már kiszakították eredeti környezetéből. Ennek eredményeképpen súlyosan félreolvasták híres, *This Way to the Gas Ladies and Gentlemen...* című novelláját, ugyanis Borowski tanúvallomást írt, nem fikciót. Továbbá a zsidók középpontba helyezése megcáfolja azt a nézetet, mely szerint a háború utáni Lengyelországban igyekeztek kitörölni a köztudatból a zsidók sorsát.²⁹ Majdnem minden európai országban, ahonnan zsidókat vittek el, már a táborok felszabadítása és a háború vége után néhány évvel, sőt akár hónappal jelentek meg túlélők által írt beszámolók.

26 **Eugen Kogon**, *Der SS-Staat. Das System Der Deutschen Konzentrationslager* (Berlin: Verlag des Druckhaus Tempelhof, 1947), 5–18. Lásd még: A kiadó bevezetője az 1950-es amerikai kiadáshoz, *The Theory and Practice of Hell*, trans. Heinz Norden (New York: Farrar, Strauss Cuddahy, 1950), 5–12; és Nikolaus Wachsmann, „Publisher’s introduction to the 1950 US edition,” in *The Theory and Practice of Hell* (New York: Farrar, Strauss, Giroux, 2006), xi–xxi.

27 Kogon, *The Theory and Practice of Hell*, 1950, 174–197. Philip Friedman, and Koppel S. Pinson, „Some Books on the Jewish Catastrophe,” *Jewish Social Studies*, 12(1950), 88–89.

28 **J. N. Siedlecki**, **K. Olszewski** and **T. Borowski**, *Byliśmy w Oświęcimiu* (München, Oficyna Warszawska na Obczyźnie, 1946). Az idézetek az angol nyelvű kiadásból származnak: *We Were in Auschwitz*, trans. Nitecki Alicia (New York: Welcome Publishers, 2000), 5–6, 14, 15. A hatás növelésének érdekében az eredeti kiadás borítóját auschwitzi rabok egyenruhájából készítették.

29 Tadeusz Borowski, *This Way to the Gas Ladies and Gentlemen...*, trans. Barbara Vedder, (New York: Viking, 1967). A fordító megjegyzése a novellák eredeti megjelenési helyéről félrevezető. A Penguin-kiadásban Jan Kott előszava is szerepel, de ő sem említi az eredeti *We Were in Auschwitz* című kötetet.

Ezeket egészen mostanáig nem vették figyelembe a „holokauszt-irodalomról” szóló történetek, vagy azért, mert nem angolul jelentek meg, vagy azért, mert nem beszéltek külön a zsidók végzetes egyedi sorsáról.³⁰ Ebben igazuk is van, hiszen érdekes módon ezekben a korai tanúvallomásokban a szerzők kitérnek az önmagukra való utalás alól. A táborokból való visszatérésük után számos zsidó túlélő-író titkolta származását, vagy pedig hazaszeretettét hangsúlyozta. Mások baloldali szemszögből írtak, és átalakították saját élményeiket az emberiséghez intézett univerzális tanulssággá, mely a fasizmus és a kapitalizmus gonoszságára hívja fel a figyelmet. Ezt viszont a megértésre kéne ösztönözni, cenzúra helyett. Pieter Lagrou történész is megjegyzi, hogy: „az antifasiszta diskurzus formális jogi elismerést nyújtott a holokauszt-túlélőknek, mely szimbolikus és anyagi előnyökkel is együtt járt, továbbá szociális támogatást és társaságot is biztosított a komoly küldetésstudattal rendelkező szervezeteken keresztül. Akkoriban a legtöbb túlélő nem zsidósága vagy tragikus üldöztetése elismerésére vágyott, hiszen pont ezek ellenére maradt életben.”³¹

Jó példa erre Seweryna Szmaglewska 1946-os *Füst Birkenau felett* (*Dymy nad Birkenau*) című könyve. A zsidó származású Szmaglewska tanúskodott a nürnbergi tárgyaláson, de nem verte nagydobra, hogy zsidó. Emlékirataiban is hallgatott identitásáról, előszavában azonban megjegyzi, hogy körülbelül öt millió ember halt meg Auschwitzban, ebből „több mint három millió zsidó volt”. Természetesen ezek a számok tévesek, de a zsidókat ért katasztrófa méretei vitathatatlanok. Még ha Szmaglewska el is titkolta önnön zsidóságát, a zsidók végig jelen vannak beszámolójában. Ő volt az egyik első memoárszerző, aki feljegyezte Mala Zimmerbaum (Szmaglewska könyvében Zimmerman) történetét. Emlékiratait gyorsan lefordították angolra és *Smoke Over Birkenau* címmel kiadták Amerikában.³²

Krystyna Zywluska Szmaglewskához hasonlóan elrejtette zsidó származását. Sonia Landaukért született Lódz városában és Nyugat-Lengyelország német megszállását követően a szovjet zónába menekült. 1941-ben tért vissza Varsóba, ahol a gettóba került, de sikerült megszöknie. Sokáig az „árja oldalon” bujkált, 1943 közepén fogták el és mielőtt Auschwitz-Birkenaubába küldték volna, a pawiaci börtönben raboskodott. Bár emlékirataiban megtartotta új személyazonosságát, sokszor utalt a birkenauai tábor zsidóira és sosem titkolta szörnyű sorsukat. Amikor a varsói gettólázadás lengyel túlélői bekerültek a táborba 1944 nyarán, megnyugtatta őket, mondván,

30 **Zoë Waxman**, *Writing the Holocaust: Identity, Testimony, Representation*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), 100–112; cf. Wieviorka, *Déportation et génocide*, 264–292.

31 **Pieter Lagrou**, in *Lessons and Legacies*, vol. 6, *New Currents in Holocaust Research*, ed. Jeffrey M. Diefendorf (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2004), 482–483.

32 **Seweryna Szmaglewska**, *Dymy nad Birkenau* (Warszawa: Czytelnik, 1945). Az idézetek az angol kiadásból származnak: Seweryna Szmaglewska, *Smoke Over Birkenau*, trans. Jadwiga Rynas (New York: Henry Holt, 1947), vii, 281, 341–342. Nürnbergi tanúskodásához, lásd: Lawrence Douglas, *The Memory of Judgment: Making Law and History in the Trials of the Holocaust* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001), 78, 79.



hogy „Csak zsidókat égetnek meg. Ne aggódjatok.” Zywulska emlékiratát is lefordították angolra, sőt több újrakiadást is megért.³³

Ezzel szemben Viktor Frankl 1946-ban Bécsben kiadott könyve, *Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor* (*Ein Psycholog Erlebt das Konzentrationslager*), mely ma már inkább *Az ember a jelentés nyomában* (*Man's Search for Meaning*) címen ismert, végig titokban tartotta szerzője zsidó származását. Azt is eltitkolta, hogy zsidósága miatt két évet töltött Theresienstadtban feleségével és szüleivel. Auschwitz után hamarosan a kauferingi, majd a turkheimi munkatáborba került. Azt állítja, hogy az ilyen kisebb táborokban „zajlott az igazi pusztítás legnagyobb része,” de a zsidókra természetesen ez nem volt igaz.³⁴ Úgy tűnik, hogy Frankl személyes okok miatt írta felül ilyen szélsőséges módon a valódi eseményeket. A többi zsidó egyáltalán nem egyetemesítette az élményeit, de csupán azért, mert vagy az ellenállás-narratívák vagy az antifasiszta ideológiák szokásrendszerén belül mozogtak, melyekben nem volt helye a faji alapú üldöztetésnek vagy a zsidók egyedi szenvedéseinek.

Giacomo Debenedetti igen erősen képviselte ezt a nézetet *Nyolc zsidó* (*Eight Jews*) című, 1945-ben megjelent esszéjében, mely az 1944 márciusában az ardeai barlangokban lezajlott mézárulás felelőseinek tárgyalásáról szól. „Az igazi jogorvoslat – írja – az lenne, ha a zsidókat újra visszavennék a többi ember közé, a közös emberi sors körforgásába, nem pedig elkülönítenék őket, bármely nemes indokkal is.”³⁵ Ennek ellenére a legtöbb túlélő úgy döntött, hogy jelzi zsidó származását a figyelmes olvasónak. Ahelyett, hogy a zsidó identitás megjelenésének hiánya miatt elítéljük ezeket a szövegeket, helyesebb lenne tiszteletben tartani íróik abbéli vonakodását, hogy pusztán zsidókként azonosítsák magukat, illetve éppen ezért finoman kódoltként tekinteni írásaikra. Suzanne Birnbaum tanúvallomása, akit 1944 januárjában tartóztattak le, és Drancy-n keresztül Auschwitzba deportáltak, egészen más képet mutat. Birnbaumot feljelentették zsidó származása miatt, a francia milícia pedig letartóztatta. Bár a zsidók tömeges pusztulásáról nem ír konkrétan, emlékiratainak mégis azt a címet adta, hogy *Egy francia zsidó nő visszatért* (*Une Française juive est revenue*). Művében leírja a különböző országokból érkező szállítmányokat, melyek mind zsidókat vittek a gázkamrákba. Birnbaum az elsők között idézte fel Mala Zimmerbaum, a fiatal lengyel zsidó nő történetét, aki megszökött Birkenauból, ám amikor elfogták, inkább megölte magát az akasztófánál, mintsem hagyja, hogy az SS-tisztek végezzék ki. Birnbaum hazaszeretete, melyet

33 Krystyna Zywulska, *Przeżyłam Oświęcim* (Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Wiedza”, 1946). Idézetek innen: Krystyna Zywulska, *I Came Back*. trans. Krystyna Cenkalska (New York: Roy Publishers, 1951), 22, 53, 143, 151, 156–157, 158–159.

34 Viktor Frankl, *Ein Psycholog Erlebt das Konzentrationslager* (Wien: Verlag für Jugend und Volk, 1946). Angolul Viktor Frankl, *Death Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy*, trans. Ilse Lasch (Boston: Beacon Press, 1959), 1–5, 7. Frankl emlékiratainak elemzéséhez, lásd: Timothy E. Pytell, „Redeeming the Unredeemable: Auschwitz and Man's Search for Meaning,” *Holocaust and Genocide Studies* 17(2003), 89–113.

35 Debenedetti, *16 October, 1943. Eight Jews*, 21–62.

könyvének címe is jól mutat, s mely végigkíséri az egész művet, illetve az, hogy nem zsidóként ír, egyáltalán nem homályosítja el az ő sorsukat.³⁶

Az olasz zsidó áldozatok ehhez hasonlóan többnyire az antifasiszta ideológia keretein belül írtak, nem pedig zsidó identitásukat hangsúlyozták. Általában kisebb helyi kiadóknál jelentek meg műveik, mely előre korlátozta olvasóközönségüket.³⁷ De vajon számít ez? Giuliana Tedeschi 1946-ban Milánóban kiadott, *Van egy hely a világon: egy nő Birkenauban* (*C'è un punto della terra... Una donna nel Lager di Birkenau*) című könyve nem a szerző zsidósága köré épül, de szerepel benne egy fejezet, mely a zsidó hanuka birkenauai ünneplését írja le.³⁸ Liana Millu szintén felidéri a birkenauai táborban tartott hanuka ünnepséget, mely egyszerre „szimbolizálta az ellenállást és a győzelmet.”³⁹ Alba Valech alig említi meg, hogy zsidóként miért került Auschwitzba 1943 őszén, de könyvét, az *A24029*-et, családtagjainak ajánlja, akiket a fasiszta milícia fogott el, illetve „minden zsidónak, aki mártírhalált halt” miközben az „ígéret földjéről” álmodott.⁴⁰

Ugyanakkor zsidó memoárokat nem csak azért hagytak figyelmen kívül, mert hazafias, antifasiszta szellemről tanúskodtak, vagy, mert jiddis és lengyel nyelven íródtak, vagy esetleg mert rossz helyen adták ki őket. Meglepő, hogy mennyi 1945 és 1950 között, ismert kiadónál megjelent, *angol nyelvű* emlékirat nem került be a „kánonba”. Ezek a szövegek túlnyomórészt Auschwitz-cal, illetve a kelet-európai eseményekkel foglalkoztak. E beszámolók figyelmen kívül hagyása az általános hallgatás hamis benyomását keltette az angolszász világban, s azzal járt, hogy nem voltak tudatában a kelet-európai eseményeknek. Néhány példa is elég lehet ahhoz, hogy felmérjük e közömbösség mértékét.

Lengyel Olga magyar orvost 1944-ben vitték el Magyarországról. Felszabadítása után eljutott Franciaországba, ahol egyik unokatestvére élt. Emlékiratait 1945 márciusa és decembere között írta meg és *Emlékek odaátrol* (*Souvenirs de l'au-delà*) címmel fordították franciára. 1946-ban jelent meg és rögtön hatalmas sikert aratott. Az angol fordítás, *Öt kémény* (*Five Chimneys*), egy évvel később került kiadásra. Lengyel addigra már New Yorkba emigrált, ahol szintén sokat írtak könyvéről, így az ő esete különösen jól példázza a túlélők történeteinek vándorlását és fordí-

36 Suzanne Birnbaum, (Luce), *Une Française juive est revenue* (Paris: Éditions du Livre français, 1945), passim, 145. Bibliográfiai információkhoz lásd a könyv utánnomását: *Une Française juive est revenue* (Paris: Hérault-Editions, 1994), 11.

37 Manuela Consoni, „The Written Memoir: Italy 1945–47,” in David Bankier, *The Jews Are Coming Back: The Return of the Jews to their Countries of Origin after World War Two* (Jerusalem: Yad Vashem/Berghahn Books, 2005), 169–180.

38 Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra... Una donna nel Lager di Birkenau*, (Firenze: Giuntina, 1988), 130–132. Eredetileg Milánóban adták ki, 1946-ban.

39 Liana Millu, *Il fumo di Birkenau*. eredetileg Milánóban adták ki 1947-ben. Lásd: *Smoke over Birkenau*, trans. L.S. Schwartz (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1991), 68–72.

40 Alba Valech Capozzi, *A24029* (Siena: Soc. An. Poligrafica, 1946); újranomta: Institute for the History of the Resistance, 1995.

tását.⁴¹ Ennek ellenére egyáltalán nem említik sem a korai „holokauszt-irodalom” antológiák, sem pedig a műfajjal foglalkozó korai tanulmányok.⁴²

Szintén sehol nem említik *Az utolsó úton túl* (*Beyond the Last Path*) című memoárt, melyet Eugene Weinstock, az antwerpeni magyar származású bútorasztalos írt, aki a belga ellenállással való együttműködés miatt került Buchenwaldba. Emlékiratai 1947-ben jelentek meg angol nyelven New Yorkban. Már az első néhány oldalon felidézi, hogy engedelmeskedett a felszólításnak, mely szerint a zsidóknak jelentkezniük kellett a hatóságoknál. „Akkor követtük el az első végzetes hibát” – emlékszik vissza. „Segítettünk nekik kiirtani saját magunkat.” Buchenwaldban Weinstock találkozott olyan zsidókkal, akik már megjárták Auschwitzot, és el is mesél néhány tőlük hallott történetet. Könyve nagyon olvasmányos, ami Ira Wallach, dráma-, regény- és forgatókönyvíró közreműködésének köszönhető. Wallach hozzájárulása jól mutatja, hogy széleskörű érdeklődés övezte az ilyen jellegű projekteket, illetve hogy a túlélők tanúvallomásainak minél tágabb közönséghez való eljuttatása rögtön a háború után világméretű vállalkozássá nőtte ki magát.⁴³ Renya Kulkielko a lengyelországi zsidó ellenállásról szóló, *Menekülés a gödörből* (*Escape from the Pit*) című beszámolójának kihagyása a kánonból talán szerkezetének nehézségével, illetve stílusának nyersességével is magyarázható. Kulkielko Kielce közelében született, tehetős, cionista szemléletű családba. Beszámolója, melyet naplóformában írt meg, a háború kitörésétől, a zsidó ellenállásban való részvételén keresztül egészen 1944 márciusáig tart, amikor is megérkezik Palesztinába. Munkáját a Dafna kibucban írta 1946 nyarán, majd Amerikába küldték, ahol 1947-ben egy kisebb cionista kiadó megjelentette New Yorkban. Az előszót a híres szerző, Ludwig Lewisohn írta.⁴⁴

A „holokauszt-irodalommal” foglalkozó kutatás és történetírás szintén figyelmen kívül hagyta a szövetséges orvosi személyzet, a segélyszervezetek, illetve a különböző zsidó szervezetek küldöttei által írt, a túlélők szenvedéseiről szóló jelentéseket. Ez egy furcsa, hibrid műfaj, de létezése ellentmond a zsidók eltörléséről szóló feltételezéseknek, illetve a nyugati táborokkal való kitüntetett figyelemnek. Talán furcsának hathat, hogy amit mi most „a holokausztnak” nevezünk,

41 Myrna Goldenberg, „Olga Lengyel (1908–2001),” in *Holocaust Literature*, ed. Kramer, 738–741.

42 Például lásd: Alfred Friedlander, ed., *Out of the Whirlwind: A Reader of Holocaust Literature* (New York: Union of Hebrew Congregations, 1968); Jacob Gladstein, Israel Knox, Samuel Margoshed, eds. *Anthology of Holocaust Literature* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1969). Lásd még: Irving Halpern, *Messengers from the Dead: Literature of the Holocaust* (Philadelphia: Westminster Press, 1970); Lawrence Langer, *The Holocaust and the Literary Imagination* (New Haven, CT: Yale University Press, 1975); Alvin Rosenfeld, *A Double Dying: Reflections on Holocaust Literature* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1980).

43 Eugene Weinstock, *Beyond the Last Path*, trans. Clara Ryan, (New York: Boni and Gaer, 1947).

44 Renya Kulkielko, *Escape from the Pit* (New York: Sharon Books, 1947). Renya Kulkielkóról és más lengyel zsidókról, akik eljutottak Palesztinába a háború alatt, lásd: Dina Porat, „First Testimonies on the Holocaust: The Problematic Nature of Conveying and Absorbing Them, and the Reaction in the Yishuv,” in: Bankier and Michman, *Holocaust Historiography in Context*, 437–460, itt főleg: 440, 445, 455.

azt kezdetben közegészségügyi katasztrófának tekintették, de pontosan ekként szembesült vele az a több tucatnyi brit orvos és nővér, beleértve azt a 97 orvostanhallgatót is, akik Nagy-Britannia különböző szegleteiből érkeztek, hogy segítsenek a belseni tábor felszabadítása után. A művelet akkora kihívást jelentett, hogy a résztvevő egészségügyi szakemberek más szakmabeliekkel is szerették volna megosztani élményeiket.⁴⁵

Ez ihlette végül számos szaktanulmány megírását, ami tovább növelte a katasztrófával kapcsolatos tudatosságot. 1945 májusa és 1953 júniusa között tíz különálló cikk jelent meg Belsenről és más koncentrációs táborokról a *Szike* (*The Lancet*) nevű vezető brit orvosi folyóiratban. 1946-ban a *Brit Orvosi Folyóirat* (*British Medical Journal*), a brit orvosok fő fóruma, hat tanulmányt is leközölt, melyek közül négy kimondottan alapos jelentés volt.⁴⁶ További cikkek, melyek többségét orvostanhallgatók írták, jelentek meg több más brit orvosi folyóiratban 1945 és 1947 között. Ezeket az írásokat érdemes közelebbről is megismerlni, hiszen bemutatják, hogyan azonosították az orvosok és a segélyszervezetek dolgozói a náciizmus áldozatait. Például F. M. Lipscombe alezredes részletes jelentésében, mely a *Szikében* jelent meg 1945. szeptember 8-án, kijelenti, hogy „az oroszok és a lengyelek voltak többségben, de voltak ott csehek, belgák, franciák, olaszok és jugoszlávok is. A nagy többség zsidó.”⁴⁷ 1946 márciusában a folyóirat megjelentette Dr. Lucie Adelsberger különleges tanulmányát, melyben tömören beszámol auschwitzi élményeiről. Adelsberger bemutatkozással kezdi írását:

„1943 májusában tartóztattak le és küldtek a birkenauai koncentrációs táborba. Ez volt a tetőfoka az 1933 márciusában kezdődött megszorításoknak, melynek során zsidó származásom okán eltávolítottak a berlini Robert Koch Intézetbeli állásomból.”

Adelsberger ezzel dióhéjban bemutatta a náci zsidóellenes politikájának alakulását. Ezután leírta, mit tapasztalt, miközben a táborban „internált nőorvosként” dolgozott, ideértve a zsidó szállítmányok átválogatását.⁴⁸

Egyéb egészségügyi szakembereknek szóló kiadványokban is jelentek meg cikkek. A *Brit Fogászati Folyóirat* (*British Dental Journal*) leközölt egy alapos (és háborzongató) tanulmányt az arci üszkösödésről a belseni rabok között. Maj J. Dawson kutatása tíz esettanulmányon

45 Lásd: Ben Shepard, *After Daybreak. The Liberation of Belsen, 1945*, (London: Jonathan Cape, 2005).

46 *The Lancet* : 1946. május 12., 603, 604–605; 1945. június 9., 750; 1945. június 16., levelek; 1945. szeptember 8., 313–315; 1945. október 20., levelek; 1946. március 2., 317–319; 1946. augusztus 7., könyvkritika; 1946. november 13., levél; 1946. augusztus 7., 228–229; 1953. június 6., 1138–1139. *British Medical Journal*: 1945. június 9., 814–816; 1945. június 9., 813; 1945. június 23., 883–884; 1946. január 5., 4–8; 1956. február 23., 273–275; 1946. december 21. 953–955.

47 „Medical Aspects of Belsen Concentration Camp” *The Lancet*, 1945. szeptember 8., 313–315. Lásd még a korábbi jelentést: „Belsen Concentration Camp”, *The Lancet*, 1945. május 12., 603–605.

48 „Medical Observations in Auschwitz Concentration Camp”, *The Lancet*, 1946. március 2., 317–319. 1956-ban kiadott egy kibővített memoárt is, mely lelkes olvasóközönségre lelt Németországban, de 40 évig nem fordították le: Lucie Adelsberger, *Auschwitz. A Doctor's Story*, trans. Susan Ray, (Boston: Northeastern University Press, 1995).

alapult, melynek mindegyike rövid életrajzi adatokkal kezdődött. Dawson nyolcukat azonosította zsidóként, akik közül hatan magyarok voltak.⁴⁹ 1946 januárjában megjelent egy cikk az *Elmetudományi Folyóiratban* (*Journal of Mental Science*), mely húsz túlélő, köztük 11 zsidó, rövid esettanulmánya alapján vizsgálta a belseni rabok lelki összeomlását.⁵⁰ Bár a háború után a korai pszichológiai szakirodalom nagy része az elkövetőkkel vagy a táborok meg nem különböztetett áldozataival foglalkozott, zsidó pszichológusok és szociális munkások az Egyesült Államokban több tanulmányt is írtak, melyek történelmi adatokat és tanúvallomásokat tartalmaztak. Koppel Pinson, aki később inkább történészként vált ismertté, jelentette meg az egyik első beszámolót arról, hogy milyen az élet a hontalan személyek számára kialakított táborokban. Írása a *Zsidó Társadalmi Tanulmányok* (*Jewish Social Studies*) című folyóiratban, 1947-ben jelent meg. Paul Friedman tanulmánya a „koncentrációs tábor pszichológiájáról” a britek ciprusi büntetőtáborának több mint 170 rabjával folytatott beszélgetéseken alapszik. Mindkét kutató a túlélők viselkedését állította szembe a náciak kínzásaival.⁵¹

A zsidó szervezetek azon munkatársainak beszámolóit, akiket Lengyelországba küldtek, hogy tanulmányozzák az életben maradtak életkörülményeit, sokkal kevésbé voltak technikai jellegűek, ám annál érzelmesebbek. A lengyel születésű Jacob Pat a Zsidó Munkabizottság (*Jewish Labour Committee*) aktivistája volt New Yorkban. 1946-ban ténygyűjtő körútra indult Lengyelországba s visszatérése után jiddis nyelven, *Ash un Faye. Iyber di Churbos fun Polin* címmel örökítette meg élményeit. Leo Steinberg, aki később művészettörténészként és kritikusként vált ismertté, *Hamu és tűz* (*Ashes and Fire*) címmel fordította le angolra 1947-ben. Bár a regény össze-vissza ugrál a háborús események és a Pat által személyesen tapasztalt jelenetek között, mégis tele van történelmi adatokkal, beszámolókkal és tanúvallomásokkal. A könyv valójában korai elbeszélő történelme (*oral history*) annak a szerencsétlenségnek, mely a lengyel zsidók életét, illetve felépülésük első stádiumát beárnyékolta.⁵² 1946 áprilisában Joseph Tenenbaum, a Zsidó Világkongresszus (*World Jewish Congress*) lengyel születésű tisztségviselője követte Pat példáját. Beszámolója *Egy elveszett nép nyomában – A régi és az új Lengyelország* (*In Search of a*

49 „Cancorum oris,” *British Dental Journal* 79 (1945. szeptember 21.), 151–157.

50 „Psychological Investigation of A Group of Internees At Belsen Camp,” *Journal of Mental Science* 92 (1946. január), 60–74. Cf.: Herbert A. Bloch, „The Personality of Inmates of Concentration Camps,” *American Journal of Sociology*, 52 (1947), 335–342. Bloch azt állítja, hogy az etnikai vagy bármilyen más alapú identitás nem számított. Lásd még: J. Tas, „Psychical Disorders Among Inmates of Concentration Camps and Repatriates,” *Psychiatric Quarterly* 25 (1951), 679–690. A tanulmány részben a szerző saját, Westerborkban és a belseni tábor zsidó szekciójában szerzett élményein alapul.

51 Koppel Pinson, „Jewish life in Liberated Germany: A Study of the Jewish DPs,” *Jewish Social Studies* 9 (1947), 101–126; Paul Friedman, „Some Aspect of Concentration Camp Psychology,” *American Journal of Psychiatry* 105 (1949), 601–605. Cf.: M. Niremberski, „Psychological Investigation of A Group of Internees At Belsen Camp,” *Journal of Mental Science* 92 (1946), 60–74.

52 Jacob Pat, *Ashes and Fire*, trans. Leo Steinberg. (New York, International Universities Press, 1947), 156–158, 162–223, 224–240.

Lost People – The Old and the New Poland) címmel jelent meg New Yorkban még ugyanabban az évben. Története, Patéhoz hasonlóan, esetenül csapong a zsidók lengyelországi története, a német megszállás, illetve a jelenlegi helyzet között. Ennek ellenére mégis lehet benne tanúvallomásokat és a haláltáborokról szóló beszámolókat találni. Úttörő volt és nyers, de alapvető fontosságú történelmi adatokat tartalmazott, illetve bepillantást engedett a zsidók borzasztó sorsába a háború utáni Lengyelországban.⁵³

Amikor a lengyel zsidók elmenekültek a kielcei pogrom után, feltöltötték a zsidó hontalan személyek számára létrehozott táborokat, és hozzájárultak az emigráció növekedéséhez. A zsidó táborok és a cionista mozgalom által indított kampány, mely a Palesztinába, a zsidók nemzeti otthonába való vándorlást célozta meg, gondoskodott arról, hogy a zsidók európai kiűzetése és egy zsidó állam létrejöttének igénye között fennálló kapcsolatra folyamatosan felhívják a figyelmet. Rendkívül érdekes, hogy a „holokauszt-történetírás” alig említi a cionizmust körülölelő vitákat, pedig minden nemzetközi bizottság, mely a zsidó hontalan személyek helyzetét, illetve a palesztin kérdést vizsgálta, végül is megállapította a kettő között fennálló kapcsolatot, és a közelmúltat is beemelte a közbeszédbe.⁵⁴

Az első ilyen vizsgálatot Earl G. Harrison kezdeményezte Truman elnök parancsára, miután az amerikai csapatok zsidó hontalan személyek ellen elkövetett állítólagos túlkapasai napvilágra kerültek. Harrison jelentése teljesen egyértelművé tette, hogy a zsidók egyedülálló módon megszenvedték a náci uralmat, ugyanis túlélték a „megsemmisítést”. Ennek hatására kevesen akartak visszatérni otthonukba, a legtöbben szívesebben emigráltak volna Palesztinába. Ez a kapcsolódási pont lett a britek Palesztinával szemben folytatott politikájának elrontója, illetve gondoskodott arról is, hogy amíg Palesztina a címoldalon szerepel, addig a zsidók háború alatti szenvedései is a köztudatban maradjanak.⁵⁵

F. Stone, az ismert újságíró írt jelentést Harrison küldetéséről a P.M. nevű New York-i lapba. 1946-ban meghívták, hogy kísérjen el egy csapatnyi amerikai tengerészt, akik önként jelentkeztek az egyik illegális bevándorló hajóra, mely a britek által szervezett palesztin tengeri blokádot vezette. Kalandjainak beszámolója, az *Illegálisan Palesztinába* (*Underground to Palestine*) a maga műfajában az első volt, így hatalmas érdeklődést váltott ki a közönségből.⁵⁶ Stone egy hajórakománynyi menekült történetén keresztül közvetítette a háború borzalmaival. Felidézte találkozásait a sosnowieci, a łódzi, a lvivi, a kovnoi, a vilniusi és a biiałystoki gettók túlélőivel, és

53 Joseph Tenenbaum, *In Search of a Lost People – The Old and the New Poland*, (New York, Beechhurst Press, 1946), vii–viii, 26–43, 91–192.

54 Azon kevés historiográfusok egyike, akik megállapították ezt az összefüggést, Lawrence Baron: *The Holocaust and American Public Memory, 1945–1990, Holocaust and Genocide Studies*, 17(2003), 62–88.

55 Earl G. Harrison, *The Plight of the Displaced Jews in Europe: A Report to President Truman*, újranyomva: Leonard Dinnerstein, *America and the Survivors of the Holocaust*, (New York, Columbia University Press, 1982), 291–305. Elérhető online : <http://www.ushmm.org/museum/exhibit/online/dp/resourc1.htm>

56 I. F. Stone, *Underground to Palestine* (New York, Boni and Gaer, 1946), xiii, 4.

azt is elmesélte, amit Majdanekről és Auschwitzról hallott. Feljegyezte, ahogy egy csapatnyi fiatal túlélő egy Közép-Európán keresztül vezető vonatrúton a gettókról és a táborokról énekelt dalokat. Stone még annak a Vörös Hadseregben szolgáló zsidó tisztnek a történetét is megörökítette, aki azzal dicsekedett, hogy bosszúból 2500 visszavonult németet ölt meg.⁵⁷

Úton Palesztina felé, Stone Londonban találkozott Richard Crossmannel, a Munkáspárt nemrég megválasztott képviselőjével. Crossman tagja volt az Európai Zsidóság és Palesztina Problémáival Foglalkozó Angol-amerikai Vizsgálóbizottságnak (*Anglo-American Committee of Inquiry into the Problems of European Jewry and Palestine*), melyet azután alapítottak, hogy Truman elnök azt javasolta, 100000 zsidónak engedjék meg a Palesztinába emigrálást.⁵⁸ Crossman *A palesztin misszió (Palestine Mission)* című, 1947-ben megjelent könyvében mesél a bizottságban betöltött szerepéről. A művet széles körben olvasták, nem utolsósorban azért is, mert komoly vitát okozott azzal, hogy nyíltan szembeszállt saját pártja álláspontjával. Bár ez szintén nem „holokausz-t irodalom”, mégis átszövik az antiszemizmusról és a háborúról szóló elmélkedések, illetve bepillantást enged a zsidó túlélők életébe is. A bizottság washingtoni és londoni üléseit követően Crossman Bécsbe utazott, ahol személyesen találkozott hontalan személyekkel. Az osztrák Villach-ban található táborban auschwitzi túlélőkkel beszélgetett, s szemléletes leírásokat hallott élményeiről, ám még ennél is többet tudott meg a Palesztinában tartott találkozók alatt.⁵⁹ Bartley Crum, akit a hírességek ügyvédjeként, újságtulajdonosként és a liberális ügyek bajnokaként tartottak számon, volt a Bizottság egyik amerikai tagja. Munkásságáról szóló beszámolója, *A selyemfüggöny mögött (Behind the Silken Curtain)* Crossmanéhoz hasonló szereppel bírt az amerikaiak számára. Crum is több, zsidó túlélők tanúvallomásain alapuló fejezetet emel be könyvébe, illetve sokatmondóan megjegyzi azt is, hogy „Nagyon kevés életben maradt zsidó gyermeket találtunk Európában.”⁶⁰

Az ENSZ 1947-ben alapított Palesztin Különleges Bizottság (*Special Committee on Palestine*, UNSCOP) volt a harmadik olyan nemzetközi szervezet, melyet azzal bíztak meg, hogy feltérképezze a náci üldöztetés zsidó túlélőinek helyzetét, illetve hogy megvizsgálja Palesztina szerepét körülményeik enyhítésében. A bizottság egyik tagja Jorge Garcia-Granados, guatemalai diplomata volt. Később leírta élményeit, és *Izrael születése: a dráma, ahogy én láttam (The Birth of Israel: The Drama As I Saw It)* címmel meg is jelentette a New York-i Knopf kiadónál. Az Izrael és a Közel-

57 Stone, *Underground to Palestine* 29–31, 46, 66–87, 79–81, 167–168.

58 Amikam Nachami, *Great Power Discord in Palestine: The Anglo-American Committee of Inquiry into the Problems of European Jewry and Palestine 1945–1946*, (London, Frank Cass, 1987), 66–81.

59 R. H. S. Crossman, *Palestine Mission: A Personal Record*, (London, Hamish Hamilton, 1947), 16–22, 32, 38–53, 60–65, 82–106.

60 Bartley Crum, *Behind the Silken Curtain* (New York, Simon and Schuster, 1947), 69–102. Kiadatlan leveleken és naplőbejegyzéseken alapuló, Crum tevékenységéről szóló színes beszámolóhoz lásd: Patricia Bosworth, *Anything Your Little Heart Desires: An American Family Story* (New York, Simon and Schuster, 1997), 167–206.

Keletet kutató történészek gyakran idézik, de csak kevesen jegyzik meg, hogy Garcia-Granados művében a zsidók európai tragédiájára is rávilágít.⁶¹ Már az előtt, hogy az UNSCOP eljutott volna Európába, hallottak a túlélők élményeiről. Kiryat Anavimban, a palesztin zsidó telepen találtak egy tizenhét éves lánnyal, aki elmesélte nekik, hogy Lengyelországban született, de „Bergen-Belsenből” jött. Garcia-Granados számára „ez mindent elmondott. Nem tettem fel több kérdést... Ismertem ezeknek a gyerekeknek a történetét, több száz, több ezer más gyerek történetét. Ismertem a gázkamrák, a krematóriumok történetét, ismertem a gyerekek szüleinek, fivéreinek és nővéreinek történetét”.

Garcia-Granados később elment Belsenbe, kollégáival pedig számos hontalan személyek számára kialakított tábort meglátogatott Németországban, ahol a túlélők elmesélték neki auschwitzi élményeiket.⁶² Meyer Levin, író és újságíró, aki az 1930-as években lett ismert, először akkor találkozott a náci üldöztetés túlélőivel, amikor 1944 augusztusában háborús tudósítóként Európába ment. Egy párizsi zsinagógában találkozott egy zsidóval, akinek „történetei tele voltak olyan helységekkel, melyeket még sosem hallottam, és a világ sem hallott még, de feltételezte, hogy ismerem őket, mert hiszen melyik zsidónak nem voltak ott a gondolatai előterében? Drancy, Treblinka, Ravensbrück, Auschwitz.”⁶³ Ezután beszámolt Ohrdruff, Buchenwald és Belsen felszabadításáról. Olyan megrázó volt számára az élmény, hogy nagy lelkesedéssel nekilátott kimenekíteni a zsidókat Európából. Még egy filmet is készített a palesztin emigrációról, mely elsősorban támogatást és anyagi segítséget akart szerezni a cionista mozgalom számára. Jóllehet eredetileg kizárólag ez volt a célja, az 1947 közepén bemutatott *A törvényen kívüliek (The Illegals)* volt az egyik első filmes kísérlet arra, hogy bemutassák az európai zsidóság pusztulását. Levin 1950-ben megjelent, *Valamit keresni (In Search)* című önéletrajza is átváltozik náci táborokról készült beszámolóvá, melyben még vallomástöredékek is szerepelnek.⁶⁴

Bár már régóta elismerik, hogy kapcsolat állt fent a cionista mozgalom iránt érzett szimpátia, illetve a között, hogy a legtöbben tudatában voltak a zsidók háború alatti szenvedéseinek, mely kettősséget a zsidó hontalan személyek testesítették meg, ezt a kapcsolatot gyakran homályos, mulandó érzélgősséggé kezeltek, melyet a táborok felszabadítását övező nagy nyilvánosság okozott. Tulajdonképpen az 1945 és 1948 között Palesztináért folytatott politikai és diplomáciai küzdelem azt eredményezte, hogy tovább folytatták a zsidók háború

61 Jorge Garcia Granados, *The Birth of Israel: The Drama As I Saw It* (New York, Knopf, 1949). Lawrence Baron említi, hogy a könyv a zsidók európai helyzetével is foglalkozik.

62 Garcia-Granados, *The Birth of Israel* 27, 99–101, 172–182, 215–225, 229–232.

63 Meyer Levin, *In Search* (New York, Horizon, 1950), 9, 174.

64 Levin, *In Search*, 174–189, 232–272, 298, 359–506. Lawrence Baron, „From DPs to Olim: Depicting Jewish Refugees in American Films, 1946–1949,” in: J.-D. Steinert and Inge Weber-Newth, *Beyond Camps and Forced Labour: Current International Research on Survivors of Nazi Persecution. Proceedings of the International Conference, London, 11–13 January 2006*, 752.

alatti élményeinek terjesztését. Amikor arra gondolunk, hogy ez a folyamat a náci háborús bűnösök tárgyalásaival párhuzamosan zajlott, egyértelműnek kell lennie, hogy a rohamszerű figyelem utáni hallgatás helyett a háttérben valójában kitartóan ott szólt a zsidók sorsára emlékeztető dobszólam.⁶⁵

Sokat kritizálták a Nürnbergben tevékenykedő Nemzetközi Katonai Törvényszéket, többek között azért, mert elmulasztotta részletesen ismertetni a náci zsidók ellen elkövetett bűneit, illetve mert nem fektetett kellő hangsúlyt a Kelet-Európában felállított haláltáborokra, és az ott elkövetett mézárásokra. A nyomozókat azért is szidták, mert épp hogy érintették a Harmadik Birodalom számos gyilkolásra szakosodott ügynökségét: még Eichmann hivatalát is kifejejtették, és nem térképezték fel a német hadsereg bűnrészességét sem.⁶⁶ Ez igen erős kritika, de vajon a Bíróság tényleg ártalmas hatással lett volna a történelemírásra, ahogyan azt Donald Bloxham állítja? Elhomályosította volna a zsidók egyedi sorsát?⁶⁷

Vitatható, de úgy tűnik, hogy ha közelebbről megnézzük, milyen szerepet vállaltak a zsidók a Nemzetközi Katonai Törvényszék munkájában, illetve örökségében, egészen más kép bontakozik ki.⁶⁸ A lengyel kormány Német Büntettek Kivizsgálására Szakosodott Főbizottsága elsősorban lengyelül jelentette meg eredményeit, de az első két kötet Nürnbergben is felhasznált anyagát, melynek összegyűjtésében zsidó kutatók is segítettek, angolra is lefordították 1946-ban. Nem próbálták meg elrejtetni vagy elferdíteni a lengyel zsidókat ért rendkívüli bánásmódot, vagy a lengyel földön található táborok funkcióját.⁶⁹ Lengyelországban a Központi Zsidó Történelmi Bizottság mindkét fél számára előnyös, de

65 Ezt az egyre fokozódó folyamatot tekinti át és elemzi Hasia Diner, *We Remember With Reverence and Love: American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust, 1945–1962* (New York, New York University Press, 2009), 180–194.

66 David Cesarani, *Justice Delayed: How Britain Became a Refuge for Nazi War Criminals*, (London, Heinemann, 1994), 169–176; idem, „British War Crimes Policy and National Memory of the Second World War,” in *War and Memory in the Twentieth Century*, eds. K. Lunn and M. Evans, (Oxford: Berg, 1997), 27–42.; Douglas, *The Memory of Judgment*, 11–94; Donald Bloxham, „Genocide on Trial: Law and Collective Memory,” in *Die Nürnberger Prozesse. Völkerstrafrecht seit 1945*, eds., H. R. Reginbogin and C. J. M. Safferling, (München, K. G. Saur, 2006), 73–84. Cf., Michael Marrus, „The Holocaust at Nuremberg,” *Yad Vashem Studies* 26 (1998), 5–42.

67 Donald Bloxham, *Genocide on Trial: War Crimes Trials and the Formation of Holocaust History and Memory* (Oxford, Oxford University Press, 2001), 63–69, 74–75, 84, 101–110, 124–128, 129–131.

68 Lásd még Michael Marrus ellenérvét: „A Jewish Lobby at Nuremberg: Jacob Robinson and the Institute of Jewish Affairs,” in *Die Nürnberger Prozesse*, eds., Reginbogin és Safferling, 63–71; és Mark A. Lewis, „The World Jewish Congress and the Institute of Jewish Affairs at Nuremberg: Ideas, Strategies, and Political Goals, 1942–46,” *Yad Vashem Studies* 36 (2008), 181–210.

69 *Biuletyn Główniej Komisji Badania Zbrodni Niemieckich w Polsce*, 2 kötet, (Warszawa, 1946). Fordításban „Central Commission for Investigation of German Crimes in Poland”, *German Crimes in Poland*, 2 kötet, (Warsaw, 1946). Az utalások az 1982-ben megjelent facsimile kiadásra vonatkoznak: 1. kötet, Oświęcimről, 27–94; Treblinkáról, 95–108; Chelmnóról, 109–124; a lengyel zsidóságról, 125–170. Konkrét idézetekhez lásd: 40 és 95. 2. kötet, Belzecről, 89–98, különösen 93; Sobiborról, 99–104, különösen 99; a varsói gettóról, 127–129.

nem teljesen harmonikus kapcsolatot ápolt a háborús bűnök lengyel kutatóival. A lengyel kormány lehetővé tette számos lengyel zsidó túlélő számára, hogy tanúskodjon Nürnbergben. Seweryna Szmaglewska Auschwitz-Birkenauról, Samuel Rajzman Treblinkáról, Israel Eisenberg pedig Majdanekről beszélt.⁷⁰

A CDJC azt is támogatta, hogy Léon Poliakov és Joseph Billig részt vegyen a nürnbergi peren dolgozó francia delegáció munkájában. Ezt a munkát el is ismerték, hiszen a Nemzetközi Katonai Törvényszéknél dolgozó francia bíró, François de Menthon, illetve két ügyész, Edgar Faure és Henri Monneray közreműködött a Központ kiadványaiban. Telford Taylor írta annak a kötetnek az előszavát, mely a keleten elkövetett német bűnökről szól. Ennél világosabban senki sem cáfolhatta volna meg azt az állítást, mi szerint a Nemzetközi Katonai Törvényszék el akarta volna kendőzni a zsidók ellen Lengyelországban és a Szovjetunióban elkövetett kegyetlenségeket.⁷¹ Az együttműködésnek voltak más, kevésbé formális, de nem kevésbé fontos megnyilvánulásai is. Gerald Reitlinger úttörő tanulmányához, *A végső megoldáshoz (The Final Solution)* írt köszönetnyilvánításában megemlíti Elwyn-Jones őrnagyot, az egyik brit ügyészt, amiért „rendelkezésére bocsátotta majdnem az összes, a zsidók üldöztetéséhez kapcsolódó, a hatalmas Wilhelmstrasse-ügyből kiemelt dokumentumot”, melyek addig még nem kerültek publikálásra.⁷² A nürnbergi dokumentumok egyik legkorábbi gyűjteményét, *A náci Németország háborúja a zsidók ellen (Nazi Germany's War Against the Jews)* című kiadványt Seymour Krieger, Robert Jackson bíró csapatának egyik tagja állította össze, és az Amerikai Zsidó Tanács jelentette meg. Seymour gyűjteménye kiemelt figyelmet fordított a Wehrmacht és az Einsatzgruppen által elkövetett büntettekre, illetve a haláltáborok működtetésére.⁷³

A Nemzetközi Katonai Törvényszék üléseit egész könyváradat követte, mely nem csak érthetővé, hanem elérhetővé is tette a zsidók ellen elkövetett népiirtás bizonyítékait. Peter Calvocoressi, aki 1947-ben Nagy-Britanniában írt, illetve Victor Bernstein is, aki a P. M.-nek tudósított a tárgyalásokról, több fejezetet szentelt a zsidók tömeges lemészárlásának. Ezekben a fejezetekben a német hadsereget tették felelőssé, illetve Eichmann szerepére is felhívták az olvasó figyelmét.⁷⁴ Bár Nürnberg nem korlátozta a németek zsidók ellen elkövetett bűneiről szóló kiadványokat, nem is támogatta feltétlenül a múlt felülről lefelé irányuló, „intencionalista” verzióját. Ennek

70 Aleksium, *Organising for Justice*, 186–187.

71 *Les Juifs en Europe (1939–1945)*, 32–33; Henri Monneray ed., *La persécution des Juifs en France et dans les autres pays de l'Ouest: présentée par la France à Nuremberg* (Paris, Éditions du Centre, 1947); idem, *La persécution des Juifs dans les pays de l'Est* (Paris, Éditions du Centre, 1949).

72 Gerald Reitlinger, *The Final Solution: The Attempt to Exterminate the Jews of Europe, 1939–1945* (London, Valentine Mitchell, 1953), xi.

73 Seymour Krieger, ed., *Nazi Germany's War Against the Jews*, (New York, American Jewish Conference, 1947), xix, I/1–1/75.

74 Peter Calvocoressi, *Nuremberg: The Facts and the Consequences* (London, Macmillan, 1947), 43–44, 59–60, 89–90, 106–109, 121–123; Victor Bernstein, *Final Judgment: The Story of Nuremberg* (New York, Boni and Gaer, 1947), 181–209, 250.

bizonyítéka fellelhető a *Zsidó Társadalmi Tanulmányokban (Jewish Social Studies)* 1946 és 1950 között megjelent cikkekben is. Ezek az írások túlnyomórészt az áldozatok élményeire helyezték a hangsúlyt, illetve alulról induló kezdeményezésként magyarázták a nácizmust.⁷⁵

Az évtized végére azonban mégis megváltoztak a náci korszak, illetve a zsidó üldöztetés tanulmányozásának körülményei. 1947 végén Isaac Schneersohn arról panaszkodott, hogy a „feledékenység, a hazugságok és a közöny miatt egyre inkább veszélybe kerül a mártírok emléke”. Továbbá tiltakozott a „zsidók között is megjelenő, az írott anyagok iránt érzett közömbösség és fáradtság, illetve a tisztelet hiánya miatt. A zsidó szervezetek nem támogatják eléggé a CDJC-t és a történelmi bizottságokat.”⁷⁶ Három évvel később Mark Turkow, a jelentős, ám fájdalmas módon feledésbe merült Buenos Aires-ben megjelent jiddis könyvsorozat, a *Dos Poylishe yidntum* szerkesztője, azt mondta a zsidó költőnek és írónak, Chaim Grade-nek, hogy „az emberek azt szeretnék, ha nem nyomtatnánk több könyvet a katasztrófáról. Nem akarnak többet olvasni róla, ezt érzik jelenleg.”⁷⁷ Amikor Léon Poliakov befejezte úttörő beszámolóját, „a Végső Megoldásról” 1951-ben, több szerkesztőség is azt mondta neki, hogy „a témát anyagi szempontból lehetetlennek tartja”. Csak Raymond Aron segítségével sikerült kiadót találnia. Könyve, *A gyűlölet learatása (Harvest of Hate)* kritikailag és anyagilag is sikeres volt, de Poliakovot mélyen elkeserítette az Egyesült Államokban tapasztalt érdektelenség.⁷⁸

Vajon mi történhetett? Semmi kétség a felől, hogy a hidegháború bizonyos mértékben felfüggesztette a náci évek további kutatását és az eredmények publikálását. Nehemiah Robinson 1952-ben azt írta a Zsidó Ügyek Intézete által kiadott, találón *Nehogy elfelejtsük (Lest We Forget)* könyvsorozat előszavába, hogy a németek felé irányuló új politikai megközelítés „szükségyszerűen módosította morális megközelítésünket is. Erkölcsileg elfogadhatatlan lett volna, ha egy szövetségest a gonosz megtestesüléseként kezelünk.”⁷⁹ De valami más is volt a háttérben. Paradox módon a memoárirók és történészek első hulláma túlságosan is sikeresnek bizonyult. Miközben kijelentették, hogy nem tudják megfelelően átadni a gettóban és a táborokban tapasztalt elképzelhetetlen kegyetlenséget és szenvedést, pontosan az ellenkezőjét sikerült bebizonyítaniuk, még hozzá hatalmas mértékben. Hogy ezt megértsük, emlékeznünk kell arra, hogy az első kiadványok 1944-ben jelentek meg, 1945 során folyamatosan nőtt a számuk, 1946–47-re pedig már valóságos áradat lett belőlük.

75 Samuel Gringauz, „The Ghetto as an Experiment of Jewish Social Organisation (Three Years of the Kovno Ghetto),” *Jewish Social Studies* 11 (1949), 3–20; Hannah Arendt, „Social Science Techniques and the Study of the Concentration camps,” *Jewish Social Studies* 12 (1950), 49–64; Solomon Bloom, „Towards the Ghetto Dictator,” *Jewish Social Studies* 12 (1950), 73–82.

76 Schneersohn, *Les Juifs en Europe (1939–1945)*, 9.

77 Schwarz, *A Library of Hope*, 183.

78 Poliakov, *Lauberge des musiciens*, 178–179. Lásd még: Bensoussan, *The Jewish Contemporary Documentation Centre (CDJC) and Holocaust Research in France, 1945–1970*, 246–248.

79 Nehemiah Robinson, **előszó ehhez: Anatole Goldstein**, *From Discrimination to Annihilation*, (New York, Institute for Jewish Affairs, 1952), 7–8.

Olyan sebességgel halmozódott fel az irodalom, hogy képtelenség volt lépést tartani vele. Mivel sok minden elkerülte a figyelmet, abban a *tévhitben* élünk, hogy kevés lett megőrkítve azokban a korai években. Azonban a korabeli hangok egészen más történetet mesélnek. Samuel Gringauz 1952-ben szót is ejtett, „az ideológiailag megszervezett embertelenség a náci rendszeréről született számtalan monográfiáról.”⁸⁰ Két évvel később Philip Friedman ugyanezt mondta: csak a varsói gettóról annyi könyv született, hogy „felsorolni is lehetetlen a legfontosabb tanulmányokat.”⁸¹ Nem a mennyiség volt az egyetlen félelmetes aspektusa ennek a hatalmas könyvtárnak. Az emlékiratok nagy többsége nyers, dühös, szemléletes és természeténél fogva feloldatlan volt. Mivel ezeket a beszámolókat a kérdéses események után néhány hónappal vagy évvel írták, nem változtathattak rajtuk a háború utáni élet alatt szerzett tudás. A szerzők nem sejtették, hogy személyes veszteségeiket és szörnyű élményeiket valaha is jóváteszik-e bármilyen módon, vagy hogy számukra jelentéssel bíró összefüggések kerülnek napvilágra. Nem utolsósorban pedig ezek a tanúvallomások akkor íródtak, amikor a németek és a náci iránt érzett gyűlöletet semmi sem korlátozta, és a háború brutális képei megtöltötték a médiát. A témákkal kapcsolatban sem voltak gátlások: szexuális visszaélés, züllöttség, rabok által egymás ellen elkövetett erőszak, kannibalizmus, a mocsok, a nyomor és a degradáció részletes leírása, illetve bosszúról szóló konkrét beszámolók is gyakoriak voltak. Ezeket a memoárokat és tanúvallomásokat olvasva könnyű megérteni, hogy miért fordult el tőlük a közönség az 1940-es évek végére.

Elie Cohen, holland zsidó túlélő 1952-es, *Az emberi viselkedés a koncentrációs táborokban (Human Behavior in the Concentration Camps)* című tanulmányához (és részben memoárjához) írt bevezetőjében megjegyzi, hogy „Aki német koncentrációs táborokról ír, már nem él abban a tévhitben, hogy jelenleg is nagy érdeklődés övezi a témát. Bár csak néhány évvel ezelőtt történt, hogy a túlélők elhagyták a táborokat ... a világ pedig tudomást szerzett az ott elkövetett borzalmakról, az érdeklődés egyre inkább csökken.”

Ez a tünet egyáltalán nem a közömbösségnek köszönhető, inkább a táborirodalom első hullámára adott reakció. Egy korábbi memoáriró, Eddy de Wind, zsidó származású orvos szavaival élve, aki Cohenhez hasonlóan Westerborkból került Auschwitzba: „az olvasó, akinek így a saját vállára kellett vennie a szerző terheit, hamar úgy érezte, hogy elege van”. A lankadó érdeklődés és türelmetlenség mindig súlyosbodott, amikor az olvasók úgy érezték, hogy bizonyos csoportok elfogult érvelésbe kezdtek a háború alatt elszenvedett veszteségeik okán.⁸²

80 Samuel Gringauz, **recenzió erről: Friedman, „Oshwiencim,”** *Jewish Social Studies* 14(1952), 376–377.

81 Philip Friedman, **„The Jewish Ghettos of the Nazi Era”** *Jewish Social Studies* 16(1954), 61–88. Lásd: Diner, *We Remember With Reverence and Love*, 88–123.

82 Elie A. Cohen, *Human Behavior in the Concentration Camps*, trans. M. H. Braaksmá, (London: Jonathan Cape, 1953), xiii, 4. Cohen ezt idézte: E. De Wind, *Eindstation Auschwitz* (Amsterdam: Amsterdam Republiek der Letteren, 1946). Cf. Bensoussan, „The Jewish Contemporary Documentation Centre (CDJC) and Holocaust Research in France, 1945–1970,” in Bankier and Michman, *Holocaust Historiography in Context*, 252; általánosságban: Pieter Lagrou, „Return to a Vanished World. European Societies and the Remnants of

Ezekre a korabeli megfigyelésekre alapozva arra a megállapításra jutottam, hogy a zsidók szenvedéseiről és küzdelméről szóló történetek iránt megcsappant érdeklődés fő oka, mely már az 1940-es évek végére is egyértelmű volt, egyszerűen nem más, mint hogy ami sok, az sok. Ugyanakkor ez a visszaesés nem egyenlő a hallgatással vagy a tudatlansággal. Az 1950-es évekkel foglalkozó legújabb tanulmányok szerint a zsidók katasztrófájának tudata, melyet olyan kitartóan ápoltak közvetlenül a háború után, átszivárgott a populáris kultúrába és az intellektuális életbe is, elsősorban Amerikában. Ám nem olyan formát vett fel, amit ma „holokauszt-tudatosságként” ismernénk fel; de merészség is lenne elvárni, hogy ne így legyen.

A második világháborúról szóló, egyszerű katonák által írt rendkívül sikeres önéletrajzi regények jól tükrözték kapcsolatukat a tragédiával. Stefan Heym 1948-as *Keresztes vitézek*⁸³ (*Crusaders*), illetve Irwin Shaw 1949-es *Oroszlánkölykök* (*The Young Lions*) című regényének témája a táborok felszabadítása, illetve a zsidó túlélőkkel való találkozás volt. Azok az amerikai zsidó írók, akik nem szolgálták Európában, inkább a saját élményeikről írtak, s az otthoni antiszemitizmussal szemben felvett harcos hozzáállásukkal reflektáltak a náci csapásra. Arthur Miller, Laura Zametkin Hobson és Saul Bellow mindannyian írtak könyveket a zsidók elleni diszkriminációról. Hobson regényéből sikeres filmet is forgattak *Úri becsület* (*Gentlemen's Agreement*) címmel, 1947-ben. A film, a szintén 1947-es *Keresztűzzel* (*Crossfire*) együtt olyan módon és olyan korban foglalkozik a zsidókkal szembeni előítéletekkel, hogy az csak úgy értelmezhető, ha tudjuk, hogy az európai antiszemitizmus borzalmas kimenetele is ott rejtőzik a háttérben. Ezek voltak a „holokauszt által kísértett amerikai zsidók” alkotásai, melyeknek tudományos megfelelőjét megtalálhatjuk az Amerikai Zsidó Bizottság, illetve annak diszkrimináció elleni kampánya által finanszírozott, antiszemitizmusról szóló történelmi tanulmányokban, illetve az előítéleteket vizsgáló szociológiai és pszichológiai kutatásokban.⁸⁴

Keveseket kísértett annyira az élmény, mint Meyer Levint, aki hírhedten megszállottja volt Anna Franknak.⁸⁵ Isaac Rosenfeld esszéit átjárja a sokk és az értetlenség.⁸⁶ Alfred Kazin naplójába, aki

their Jewish Communities, 1945–47,” in *The Jews Are Coming Back: The Return of the Jews to their Countries of Origin after World War Two*, David Bankier, (Jerusalem: Yad Vashem/Berghahn Books, 2005), 1–24.

83 Stefan Heym, *Keresztes vitézek I-II*. (Budapest: Európa könyvkiadó, 1978).

84 Sidra DaKoven Ezrahi, *By Words Alone. The Holocaust in Literature*, (Chicago: Chicago University Press, 1980), 176–197. Lásd még: Emily Miller Budick, „The Holocaust in the Jewish American Literary Imagination,” in *Cambridge Companion to American Jewish Literature*, Michael Kramer and Hana Wirth-Nesher, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 215–216; Edward Shapiro, *A Time for Healing: American Jewry Since World War II*. (Baltimore: John Hopkins University Press, 1992), 9–20, 29, 36–39; Stuart Svonkin, *Jews Against Prejudice: American Jews and the Fight for Civil Liberties* (New York: Columbia University Press, 1997), 11–20, 22–25, 77–89.

85 Meyer Levin, *The Obsession* (New York: Simon and Schuster, 1974). Az Anna Frankról szóló vitákhoz, lásd: Ralph Melnick, *The Stolen Legacy of Anne Frank: Meyer Levin, Lillian Hellman, and the staging of the Diary*, (New Haven, CT: Yale University Press, 1997).

86 Steven Zipperstein, *Rosenfeld's Lives: Fame, Oblivion and the Furies of Writing* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), 122–26.

1946-os európai látogatása során a hontalan személyek számára kialakított táborokban találkozott túlélőkkel, szinte belerobban a téma. Az egyik emlékezetes részben Kazin felidéz egy upper west side-i lakásban Hannah Arendtrel és férjével, Heinrich Blucherrel töltött délutánt: „Lehet, hogy Hitler már halott és nem tér vissza többet, de az általa kiváltott sokk – Hannah számára még jobban, mint Heinrichnek – itt van benne van a levegőben, amit mindketten belélegeznek.”⁸⁷ Irving Howe jiddishez való fordulása az 1950-es évek közepén részben azzal is magyarázható, hogy nagyon is tisztán érzékelte a kelet-európai zsidó kultúra pusztulását, mely a jövő nemzedékei számára csak a nagy mesélők történeteinek fordításában élhet tovább.⁸⁸ Tulajdonképpen az 1950-es éveket a történelem e szegmensének két, rendkívül sikeres feldolgozása határozta meg. John Hersey regénye a varsói gettóról, *A fal* (*The Wall*) 23 hétig szerepelt a New York Times bestseller listáján, *Leon Uris Exodus*a pedig 80 hétig. E között a két könyv között adták ki *Anna Frank naplóját* is, mely 1952-es megjelenése után 20 hétig szerepelt a bestseller listán.⁸⁹

Gyakori ezeket a könyveket elutasítani, mondván a fikció, „ponyva”, a *Napló* pedig erkölcsi traktátus, amelyben a zsidóság nem játszik szerepet. Azonban, ahogy Alan Mintz is megjegyzi, a művészi kompromisszumok ellenére, melyek szükségesek voltak a regények megfilmesítéséhez, a könyvek hatalmas mértékben hozzájárultak a történelmi tudatossághoz. Ugyanez igaz az évtized végén született filmekre is: az 1958-as *Oroszlánkölykökre* (*The Young Lions*), az 1959-es *Anna Frank naplójára* (*The Diary of Anne Frank*), illetve az *Ítélet Nürnbergbenre* (*Judgment at Nuremberg*), mely 1960-ban még csak tévéfilm, majd 1961-ben már mozifilm formájában is megtekinthető volt. Talán nincsenek teljesen összhangban „a holokauszt” ma létező paradigmájával, de mást várni anakronisztikus és a történetietlen lenne. Alan Mintz, aki a háború utáni Amerikában nőtt fel, saját élményei alapján azt is megjegyzi – nagyon találóan –, hogy a zsidók, akik elmentek megnézni ezeket a filmeket, pontosan tudták, miről fognak szólni, és örömmel fogadták őket.⁹⁰

Az 1950-es évek végén azok az értelmiségiek, akik féltek a tömegtránszadalom és a konformizmus hatásaitól, a Harmadik Birodalomhoz, mint paradigmátikus esethez fordultak, és még analógiákat is szöttek a náci Németország és Amerika között. Stanley Elkins az Elie Cohen és a Bruno Bettelheim által írt, a táborokban élő rabok viselkedését vizsgáló pszichológiai tanulmányokat

87 Alfred Kazin, *A Lifetime Burning in Every Moment* (New York: HarperCollins, 1996), 45–46, 87–89, 107, 108.

88 Irving Howe and Eliezer Greenberg, eds., *A Treasury of Yiddish Stories* (New York: Viking, 1954). Megjegyzésekhez Howe-ról, lásd: Steven Zipperstein, *Imagining Russian Jewry: Memory, History, Identity* (Seattle: University of Washington Press, 1999), 28–32.

89 Ezrahi, *By Words Alone*, 34–38; Alvin H. Rosenfeld, *Anne Frank and the Future of Holocaust Memory* (Washington, DC: United States Holocaust Memorial Museum, 2004), 3–4. Lásd még: Jordan William Paul, *Overcoming Apathy: Constructing a Holocaust Consciousness in America, 1950–1967*, (MA phil. Michigan State University, 1996), 12–30, 34–40, 76–77.

90 Alan Mintz, *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 16–19, 85–100, 102–103; és Lawrence Baron, „The First Wave of American ‘Holocaust’ Films, 1945–1959,” *American History Review Forum*, 8–9, 24–35.



vette alapul, s ezekhez hasonlította a déli rabszolgák viselkedését a polgárháború kitörése előtt. Betty Friedan hírhedt módon párhuzamot vont a koncentrációs táborok rabjainak szenvedései és a külvárosi háziasszonyok otthoni körülményei között.⁹¹ A háborús élményeken, mint egyfajta „emlékezhelyen” alapuló pszichológiai tanulmányok szerepét Angliában is elismerték. Norman Cohn *A millennium nyomában (The Pursuit of the Millennium)* című 1954-es könyve látszólag a középkori millenarizmussal foglalkozik, de igazából a háború alatti katonai szolgálata, valamint az a meggyőződése ihlette, hogy a náciizmus és az antiszemitizmus nem volt más, mint tömegpszichózis. Az 1970-es kiadás befejezésében azt írja, hogy „az ebben a könyvben elmesélt történet nagyjából négy évszázaddal ezelőtt véget ért, de számos kapcsolódási pont fellelhető saját korunkhoz.” Azt is megállapította, hogy „milyen közeli a kapcsolat a náci világméretű zsidó összeesküvésre vonatkozó fantazmájá” és a millenarizmust körülövező képzelgések között, illetve hogy mindkét jelenség a társadalmi áthelyeződésben gyökerezik. Bár Cohn és közreműködői nem foglalkoztak közvetlenül a zsidók ellen elkövetett népirtással, könyvük mégis egyértelműen a zsidók tragédiájából táplálkozik, és arra próbál választ adni.⁹²

És mi történik mindeközben Franciaországban? Ott fejezzük be, ahol elkezdjük: a háború utáni Európában. Az antifasiszta paradigmán és az ellenállás magasztalásán belül a zsidók emlékezetét is elismerték, még ha csak részben is, illetve olyan módokon, melyek ma sértőnek hatnának. 1949-ben de Gaulle tábornok leleplezett egy díszablát a Vél d’Hivnél, melyen ez állt: „1942. július 16-án 30000 zsidó férfit, nőt és gyereket, a faji üldöztetés áldozatait zárták be ide a náci megszállók parancsára. Elv拉斯ztották őket egymástól, majd Németországba és a koncentrációs táborokba vitték őket. A szabad emberek emlékeznek.”

Az ünnepség közönségét arra szólították fel, hogy a múlt egy mitikus változatára emlékezzenek, mintsem a teljes igazságra. De legalább ez is az elismerés egyik formája volt.⁹³ Isaac Schneersohn egy évvel később kezdte el kampányát, hogy pénzt gyűjtsön a deportált zsidóknak állítandó emlékműhöz. A tervzet nem csak a francia zsidóknál, hanem az egész világon érzékeny pontra tapintott. Csak úgy áramlottak a támogatások, így 1953 májusában le is tudták tenni az alapkövet. Nagyjából 7000 ember, köztük polgári méltóságok látogattak el a nyitóünnepségre, ami bár hangvételében nagyrészt világi és hazafias volt, elénekelték a Kaddisht is, mire több százan sírni kezdtek a tömegben. Az emlékművet 1956 októberében fejezték be és adták át. Bár elkészülése kompromisszum eredménye volt, mégis azt szimbolizálta, hogy a zsidók története sikeresen beépült a háborús évek nemzeti emlékezetébe.⁹⁴ Két évvel később André Schwarz-Bart kiadta

91 Kirsten Fermaglich, *American Dreams and Nazi Nightmares: Early Holocaust Consciousness and Liberal America, 1957–1965* (Waltham, MA.; Brandeis University Press, 2006), 18.

92 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Oxford.; Oxford University Press), 1970, 285.

93 Caroline Wiedmer, *The Claims of Memory: Representations of the Holocaust in Contemporary Germany and France* (Ithaca, NY.; Cornell University Press, 1999), 34–44.

94 Jokusch, „Collect and Record,” 106–145. Cf. Weinberg, „France,” in *The World Reacts to the Holocaust*,

Igazak ivadéka (The Last of the Just) című könyvét. Rögtön bestseller lett belőle, illetve a szerző elnyerte vele a Goncourt-díjat is. Ugyanabban az évben Olaszországban az Einaudi kiadó újból megjelentette Primo Levi *Ember ez?* című regényét, mely az egész világon lelkes fogadtatásra talált, s ha mást nem is, sikerült elfeledtetnie a túlélők korábbi, nyersebb beszámolóit. Azzal az elképzeléssel, mi szerint a túlélők hallgattak, vagy túlságosan traumatizálva voltak ahhoz, hogy cselekedni tudjanak, szemben áll a tény, hogy a világ minden táján örült erővel dolgoztak azon, hogy minél több információt terjesszenek el a zsidókat ért katasztrófáról. Az egyetlen probléma az volt, hogy mindez túl hamar és túl jól sikerült. A „holokauszt”, ahogy mi ismerjük ma, nem található meg ezekben a közvetlenül a háború utáni eredményekben, viszont az 1950-es évekre már elkészült az ezzel foglalkozó történelmi és irodalmi művek első rétege. Minden más ezen a korai teljesítményen alapszik.

Fordította Gyuris Kata

Regine Robin-Maire

Az emlékezet szétágazásai

Az *évszázadnál hosszabb ez a nap* című regényében¹ Csingiz Ajtmatov felidéz egy ősi kirgiz legendát, amelyben egy kegyetlen törzs oly módon törli ki foglyai emlékezetét, hogy rettenetes kínzással fejüket bárányszőrbe préseli,² és a sivatag közepén hagyja őket perzselő forróságban, élelem és víz nélkül. A legtöbben elpusztulnak. De akik túlélnek – a *mankurtok* – nem emlékeznek semmire. Ajtmatov hangsúlyozza, hogy a *mankurt* elfelejti, hogy honnan származik. Nem ismeri többé apja vagy anyja nevét. Még emberi lény voltának sincs tudatában. Egy irányítható, nyelvtét vesztett teremtmény, egy rabszolga, akit a lázadás gondolata még csak meg sem kísért. Az egész regény egy himnusz az emlékezetéről és annak nélkülözhetetlenségéről.

Nem kérdőjelezzük meg azt a tényt, hogy kötődünk a múlthoz, de szeretnénk hangsúlyozni, hogy e kapcsolatnak van egy rémisztő oldala, amely csapdává válhat. Az emlékezet ma rendkívül divatos téma, így talán hasznos rámutatni kétértelműségeire és a benne rejlő kelepccékre. Bármerre nézünk, dicsőített vagy megszenteltetett, ünnepezt vagy eltitkolt, elbeszél, átalakított, sőt kitalált múltat látunk, amely ugyanakkor mindig bele van gabalyodva a jelenbe. A Távol-Nyugat szövevényes legendáitól a keleti országokban a berlini fal leomlása után kitörölt emléknemokig; az eredettel való megszállottságtól a névtelenség eltűnéséig; az elképzelt közösségekbe szőtt történelmekig, amelyek az idők kezdetéig nyúlnak vissza, amint azt Izraelben és másutt néhányan hangoztatják; a nagy relativizálástól, amely Olaszországban az ellenállást és Mussolinét, vagy Spanyolországban Francót és a republikánusokat egy kalap alá veszi, Franciaország gyarmattartó múltját érintő, nem szűnő feledésig; a virtuális valóság illékonyaságától az archiválás és a megőrzés szenvedélyéig; a szuvenírek és az amnézia mindenütt mintha csak megrendelésre készülnek. Jelen tanulmányban a társadalmak és azok múltjai közti bonyolult kapcsolatot vizsgálom, és annak veszélyeit, amit egy helyen *telített emlékezetnek* neveztem,³ vagyis azt az emlékezetet, melyet a jelen igényeihez szabva módosítanak és használnak fel, és amely akár a feledés egy fonák formájaként is működhet.

Jelenünk furcsán viszonyul az emlékezethez; úgy vélem, hogy ez az emlékezet „emberiséget áldozattá változtatja.” A múlt hatalmas méreteket öltő, sok esetben revizionista felülvizsgálata, amely egy szintre helyezi a hőhérokat és az áldozatokat. Erre a normandiai partraszállás 60. évfordulója kapcsán elhangzott rádióműsor ébresztett rá. Egy nő, akinek az anyját a felszaba-

1 Csingiz Ajtmatov, *Az évszázadnál hosszabb ez a nap*, ford. Rab Zsuzsa (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1982)

2 A regény szövegében tevébőr szerepel. (Ford. megj.)

3 Régine Robin-Maire, *La mémoire saturée* (Paris: Stock, 2003)

duláskor kopaszra borotválták, ezt mondta a mikrofonba: „Ma már nyíltan beszélhetek, mert a szegényen a másik oldalra szállt.” Igaz, hogy a felszabadulás első napjaiban történtek szélsőséges dolgok, és kifogásolható a nők ily módon való büntetése, de azt mondani, hogy a szegényen a másik oldalra szállt – még hozzá a rádióban, miközben senki nem mond ellent – jellemző tünete annak a jelenségnek, amit itt részletesen szeretnék vizsgálni.

Azt mondják, hogy hosszú időre – legalább negyven évre – van szüksége a társadalmaknak ahhoz, hogy elismerjék bűneiket és felelősségüket, és azt a tényt, hogy felelősségre vonhatók. Ugyancsak beszélnek elfojtásról és tudatalattiról a traumatizált társadalmak hallgatásba és amnéziába kerülésével kapcsolatban. Én nem vagyok biztos abban, hogy ezek a pszichoanalitikus fogalmak ebben az esetben annyira hasznosak volnának. Legtöbbször a hallgatás egyáltalán nem elfojtás, hanem egy kollektív és egyéni stratégia, amely a felejtést és az elhárítást szolgálja, és folyamatosan azt a látszatot próbálja kelteni, hogy valójában „nem történt semmi.” Majd húsz, negyven vagy ötven évvel később a múlt visszatér, kifejezve, újraolvasva, kijavítva, átalakítva, és olykor mitizálva. Minden az emlékezet feletti hatalmi harcra és az adott történelmi pillanattól függ. De – és számomra ez a fontos kérdés – miért tér vissza a múlt, és hogyan? Hogyan és miért változik meg? A történések már hosszú ideje elvesztették kizárólagos jogukat a múlt olvasására és értelmezésére, ezért fontos tanulmányozni, miként alakul át a múlt, hogyan párolog el a felelősség, illetve azt, hogy a tegnapi hőhérai mitől képesek ma áldozatként gondolni önmagukra. Teljesen megszokottá vált azt állítani, hogy a társadalmaknak gondot okoz a múltjukkal való szembenézés. Néhány olyan módot fogunk megvizsgálni, amelyek révén a társadalmak enyhítik felelősségüket a múlttal szemben.

A múlt antropológiai olvasata

Az első mód a történelmi jelenség „antropológizálásában” áll. Sok hadtörténelmi múzeum hajlamos erre manapság. Mert hiszen hogyan is beszélhet valaki az egyesült Európában a tegnapi ellenségekről? A berlini Karlshorst Múzeumban,⁴ ahol 1945. május 8. és 9. között Németország aláírta a feltétel nélküli fegyverletételt, megdöbbenve állunk az új „narratíva” előtt, amely a „Nagy Honvédő Háborútól” és a Berlint elfoglaló Vörös Hadseregtől húzódik odáig, ami ebben az egyetlen mondatban foglalható össze: „azon a napon Sztálingrádnál mindenki fagyoskodott”. A múzeumban egy német katona háborús mindennapjait bemutató vitrin áll. Rendkívül megindító: látunk egy – láthatóan eléggé elnyűtt – zoknit, a bádogedényét, egy bátorságért kapott vaskeresztet, családjának küldött levelet, egy ceruzacsonkot. Mellette egy másik vitrinben egy orosz katona – egyértelműen silányabb minőségű – zokniját, bádogedényét és kitüntetéseit. Ceruzacsonk, levelek stb. Minden ugyanolyan. Egy videón katonák által énekelt dalok szólnak. A szovjet dalt, önéletrajzi okokból, jól ismerem.

4 A múzeum neve helyesen Deutsch-Russisches Museum Berlin-Karlshorst vagy Deutsch-Russisches Museum. Berlin-Karlshorst csupán a városrész, ahol a múzeum található. (Ford. megj.)



Mellette egy másik videóban azok a dalok hangzanak el, amelyeket a német csapatok oly lelkesen énekeltek. A látogatók megállnak és a fejhallgatókon keresztül elbűvölten hallgatják. Egymásra mosolygunk, mintha azt mondanánk: „Végül is mindnyájan nagyon bátrak voltunk. Szegény fiúkat kormányaik küldték a mézszárszékre. Nem volt más választásuk. Mindenkinek szeretet és béke.” Nincs már háború, senkit nem terhel felelősség, csak a szükségszerűen szenvedésteli emberi állapot kárhóztatható. Így a „kor szerencsétlensége” hatalmas méretű természeti katasztrófává válik, ami minden más magyarázatot kiszorít.

A felelőségek nivellálása

A vitákat rövidre zárják, és nehéz szembeszállni ezekkel az új narratívákkal anélkül, hogy az embert ne érje személyes sérelem. Giovanni Levi az olasz helyzettel kapcsolatban találóan állapítja meg: „dübörög a meggyőzés gépezete, és már nincs értelme semmit megmagyarázni vagy leleplezni: a történelmi tények bonyolultsága és valódi jelentésük manipulációja ezúttal is ahhoz a banális konklúzióhoz vezetett, hogy lehetetlen állást foglalni.”⁵

E széleskörű zavarodottság és a személyes nézőpont elvesztése közepette – miközben az általános ideológiai leszerelés korát éljük – a legfontosabb jelenség, amely összeköti a távolabbi és a közelebbi múltat (Franco nem olyan régen, 1975-ben halt meg), nem annyira a történelmi szereplők felcserélése, mint azok negatív előjelű egyenértékűsége. A polgárháborúkban, európai és világháborúkban, emlékezeti és szimbolikus háborúkban egymással harcoló ellenségek egyenlőnek vannak feltüntetve, ami súlyos következményekhez vezet. Giovanni Levi olasz revizionista írásokat hoz fel példaként, olyanokat, mint a spanyol polgárháborúban 1937-ben a köztársasági frontról dezertáló Giuliano Bonfante, illetve a Franco seregében 1938-ban önkéntesként harcoló Edgar Sogno visszaemlékezései, vagy a történész, diplomata és újságíró Sergio Romano munkái, amelyek a francoizmust azzal igazolják, hogy valójában a kommunizmus ellen folytatott háborút: „Ezáltal a háború már nem a fasizmus és az antifasizmus háborúja volt, hanem a fasizmus és a kommunizmus háborújává vált.” Ily módon Franco látnokká válik, aki másokat jóval megelőzve látta, hogy valójában mi forog kockán. Persze kegyetlen volt, de ki nem volt az? „[K]egyetlen, hiú, de soha nem tette azt a spanyol társadalommal, amit a gottwaldok, novotnyk, rákosik, dimitrovok, gheorghiu-dejek, ceausescuk és más háború utáni kommunista vezetők tettek saját országukkal. Ezt megerősíti az a tény is, hogy Franco életének utolsó szakaszában, és közvetlenül halála után láttuk, Spanyolország a diktatúra ellenére sértetlenül megőrizte a politikai és gazdasági jövőjéhez szükséges energiáit és értékeit. Ezért mindezek után csábító az a következtetés, hogy Bonifanténak igaza volt, amikor 1937-ben dezertált, és Sogno sem tévedett, amikor 1938-ban bekapcsolódott a harcokba.”⁶

5 Giovanni Levi, „Le passe lointain Sur l'usage politique de l'histoire,” in *Les usages politiques du passé*, ed. François Hartog and Jacques Revel (Paris: Edition de l'EHESS, 2001), 28.

6 Ibid. 27.

Mindent egybevetve, ebben a történelmi éjszakában, melyben minden tehén fekete, legjobb volt Franco oldalán állni. Olaszországban, az értékek általános nivellálásával, tovább folytatódik az ellenállás lejáratására irányuló hadjárat. 2001. október 14-én Carlo Azeglio Ciampi köztársasági elnök Bolognában az ellenállásról megemlékező ünnepségen mondott beszédet. Ő maga is részt vett az ellenállásban, ami alighanem minden gyanú fölé emelte. „Sohasem feledjük, a mindennapokban sem, Olaszország egységének értékét és fontosságát,” jelentette ki. „Ez az egység, amit mindannyian oly fontosnak érzünk, ez az egység, amely ma, fél évszázaddal később azokra az érzelmekre is magyarázatot ad, amelyek abban az időben sok olyan fiatalban munkáltak, akik egy másik utat választottak, miközben (és ezt ki kell mondani) ők is abban a hitben éltek, hogy ezzel nemzetüket szolgálják.”⁷ A beszéd Antonio Tabucchi felhőborította. Mégis, ez a fajta diskurzus egyre általánosabbá válik. Spanyolországban a hallgatás, illetve az amnézia-és-amnesia időszak után, Franco halálát és a demokrácia visszaállítását követően erőre kapott a történelmi revizionizmus. A spanyol polgárháború köztársasági oldalának demitizálása, „nemzeti sporttá” vált.⁸ Nem az elfeledett tények felfedezésével, vagy a források új megvilágításban való újraolvasásával van a gond, hanem „valahol máshol van a probléma; abban az egyoldalú és tendenciózus módban, ahogy a kutatások eredményeit bemutatják a nagyközönségnek, és a rendkívüli érdeklődésben, amit ezek a kutatások keltenek, különösen akkor, ha azoknak az emléke ellen irányul, akik a Köztársaság oldalán harcoltak az 1936-1939-es háborúban (a nemzetközi brigádok esete csupán egyetlen példa); vagy azokban a leplezett módszerekben, amelyekkel Franco személyét és rendszerét szeretnék részlegesen rehabilitálni, amit egyesek a forradalmi szocializmus legyőzése felé vezető döntő lépésnek vélnek.”⁹ Ugyanakkor létezik ellenzék, és a politikában is van némi előrelépés. 2002. november 20-án, 27 évvel Franco halála után, a spanyol parlament egyhangúan elfogadott egy határozatot, amely elítéli Franco katonai puccsát és erkölcsileg méltatja a francoista elnyomás áldozatait. Addig a hatalmon levők biztonságosabbnak gondolták, ha a nemzeti megbékélés jegyében „nem tépik fel a régi sebeket.” Azonban néhány éve magánemberek és civil szervezetek harcba szálltak a politika szemében és a közvélemény széles köreiben oly mélységesen lebecsült köztársasági emlékezet visszaállításáért.¹⁰

7 Antonio Tabucchi, „Italie: les fantomes du fascisme,” *Le Monde* October 20, 2001.

8 A köztársasági oldal lejáratása a történelmi revizionizmus egyik lényegi eleme. Nem csak arra irányul, hogy rámutasson Moszkva és a Komintern akcióira, hanem azt állítja, hogy csak egyetlen dolog izgatta a köztársaságiakat: a szovjet kommunisták és a POUM harca a köztársasági táboron belül. Mivel Kelet-Németország későbbi vezetői közül sokan harcoltak a Nemzetközi Brigádokban, elég volt csak megemlíteni részvételüket, hogy Kelet-Berlinben az utcanéveket lecseréljék. Így a nevük csontjaikkal együtt enyészik el.

9 Pedro Ruiz Torres, „Les usages politiques de l'histoire en Espagne. Formes, limites et contradictions,” in *Les usages politiques du passé*, 153.

10 Egy nemrég franciára is lefordított regény (magyarul: Javier Cercas, *Szalamiszi katonák* [Budapest: Európa Könyvkiadó, 2013]) jól írja le a kollektív emlékezet egymással szembenálló problémáit a mai Spanyolországban.





Olaszországban nem tudtak megegyezésre jutni az „Emlékezés Napja” időpontját illetően. Az emléknap kezdeményezője október 16-át javasolta, azt a napot, amikor rajtaütöttek a római gettón és megindult az olaszországi zsidók deportálása. A politikai okokból deportáltak úgy érezték, hogy ez a dátum nem veszi őket figyelembe. Végül egyhangúlag január 27-ét, Auschwitz felszabadításának napját fogadták el. A javaslatot 2000 áprilisában a képviselőház elfogadta, ám a jobboldali politikusok nyomására a szenátus részrehajlásra hivatkozva elutasította: „az emlékezés napja kizárólag a nemzetiszocializmus áldozatainak van szentelve, kirekesztve a kommunista blokk áldozatait...”¹¹

A jelképek kiforgatása

A jelképek kiforgatása nem változtatja automatikusan „rosszakká” a „jókat” és fordítva, de zavarossá téve az ügyet, hozzájárul ehhez. A náci mesterei voltak ennek a játéknak. Elég csak felidézni Ernst Bloch elemzését: amikor *Korunk öröksége* című műve 1935-ben megjelent, már emigrációban élt és annak okait igyekezett feltárni, hogy miért győzött Németországban a fasiszmus, és miért veszített a spartakisták 1919-es leverése után ugyan kettészakadt, de erős munkásmozgalom. Ekkor megalkotott egy kulcsfogalmat: „nem-egyidejűség”.

A nem-egyidejűség olyan érzés-, cselekvés- és gondolkodásmódokat jelent, amelyek nincsenek összhangban a jelen ellentmondásaival, hanem a gyakran nagyon távoli múltban találják meg jelképeiket. Válság idején preindusztriális és premodern, romantikus, vallásos, irracionális tudatformák jelennek meg újra. Így a haladással szembeni ellenségesség és a mélykonzervatív kereszténység könnyűszerrel mozgósíthatja a régmúlt idők iránt érzett nosztalgiát.

A német baloldali pártok az 1933 előtti mazochista megosztottságuknak köszönhetően a fasiszta manipuláció útját egyengették. Zászlók, jelszavak, gesztusok, tüntetések, minden bevetésre került, és ez a kifinomult stratégia eltorzította a régmúlt idők álmait; a jelképek kiforgatása nagyon messzire mehet el, akár a hóhérok is áldozatokká változtathatja. Ez pusztán annak kérdése, milyen nézőpontok, hatalmi harcok, revizionista olvasatok stb. vannak a levegőben. Itt van néhány példa.

Japán, mint az köztudott, a náci Németország szövetségese volt a második világháborúban. Ázsiában imperialista háborút vívott. Nemrég, amikor újra kiadtak egy japán tankönyvet, amely Nanking véres ostromának brutalitását szepítette, hatalmas, a japán amnézia ellen tiltakozó tüntetések robbantak ki Kínában. Időpocsékolás! A csendes-óceáni harcok végső szakaszára való megemlékezés megerősítette Japán azon álláspontját, hogy nem agresszor volt, hanem áldozat. Nem tagadjuk a Tokiót elpusztító bombázások szörnyűségét vagy a Hirosimában és Nagaszakiban több mint 350 000 ember halálát okozó, addig soha nem tapasztalt termonukleáris

11 Ibid. 175.

katasztrófát. De ezeknek a tényeknek a beismerése nem teszi semmissé sem azt, hogy mi okozta a háborút, sem pedig az 1930-as évek és a háború alatti japán terjeszkedés áldozatainak ezreit. Japán úgy manipulálja múltját, ahogy azt pillanatnyi érdeke kívánja. Amint arra Philippe Pons rámutat: „Hogy a megszállás megkönnyítésére felhasználhassák a császárt, Washington minden felelősség alól felmentette Hirohitót, néhány vezetővel szemben háborús bűnök elkövetése miatt vádat emeltek, a többi azonban szabadon engedték a Kínában hatalomra jutó kommunizmussal szembenálló jobboldal újjászervezése érdekében: a hidegháború kezdete volt ez, és az Egyesült Államok a Japán szigetvilágot antikommunista stratégiájának ázsiai hídfőállásává akarta tenni. Hatvan évvel később Japán egy másik amerikai stratégia részét képezi, amely Peking regionális törekvései ellen irányul, s amely egyben érthetővé teszi a miniszterelnök Jaszukuni-szentélybe való látogatásait övező washingtoni hallgatást is.”¹²

Franciaország nemrég elfogadott egy szinte észrevétlenül maradt törvényt, amely elismeri a harkik érdemeit a francia nemzeti közösségen belül.¹³ A következő szöveg lett előterjesztve: „Az egyetemi kutatások visszaadták a francia külhoni jelenlétnek az azt megillető pozíciót. Az iskolai programok kiváltképp az észak-afrikai francia jelenlét pozitív szerepét méltatják, és megadják az eme területekről származó francia katonák történelmének és áldozatainak a jogosan megérdemelt kiemelt helyet.”¹⁴ Azonfelül, hogy ez egy hivatalos történelem bevezetését jelenti, amelyet a tanároknak és az egyetemi oktatóknak is közvetíteniük kell majd, a törvény felér a gyarmatosítás jóváhagyásával, ami, az antikolonializmus szemszögéből, radikális páfordulást jelent. Emellett összehavarja az Emlékezet és a Történelem viszonyát. Igaz, hogy a harkiknak joguk van a saját fájdalmas emlékezetükhöz, mint ahogyan minden leigázottnak és valamennyi áldozatnak, aki része az Emberi és Polgári Jogok francia diskurzusának. Ők tényleg hittek abban, hogy a francia társadalom befogadja őket, és gyermekeik társadalmilag mobilak lesznek a Francia Köztársaságban, azonban a történelmet, azaz a múlt társadalmairól való tudásunkat nem lehet egyszerűen az emlékezet jelenségei fölé helyezni. A történelem nem jogosít fel minket Algéria francia gyarmatosításának igazolására. Ezenkívül Franciaország nagyon hosszú idő után ismerte csak el, hogy valódi háborút vívott odaát, és nem csupán a „törvényt és rendet” tartotta fenn, ahogyan azt folyamatosan hangoztatta. Ebben az évben ismerte el első ízben az algériai

12 Philippe Pons, „Soixante ans après sa reddition, Le Japon continue a se poser en victime de la guerre du Pacifique,” *Le Monde*, June 27, 2005. A Jaszukuni egy tokiói szentély, ahol a második világháborúban elesett katonák nyugszanak, köztük több olyan háborús bűnös, akit a Távol-keleti Nemzetközi Katonai Törvényszék ítél el. A japán miniszterelnök nemrég nagy feltűnést keltett azzal, hogy személyesen rötta le előttük tiszteletét, a kínaiak és a koreaiak nagy felháborodására.

13 A harkik azok az algériaiak, akik az algériai függetlenségi háborúban Franciaország mellett harcoltak; azok, akik az eviani egyezmény után Franciaországban maradtak, vagy vissza tudtak térni oda, dél-franciaországi olcsó lakásokban lettek elhelyezve, legtöbbször minden szociális jogtól és elismeréstől megfosztva.

14 2005. február 23-i törvény 4. cikkelye.





francia nagykövet is az erőszakot, amellyel az 1945. május 8-i setif tüntetést szétoszlatták.¹⁵ Kelet-Európa államaiban a Fal leomlása után az embereknek némi nehézséget okozott a történelmi tájékozódás, mindent démonizáltak, aminek 1945 után köze volt a szocializmushoz, ami az inga kilengésével – ez a Történelem titka – mentséget kínált azok számára, akik a fasiszmissal kacérkodtak, illetve a Wehrmachtal, az SS-szel, és a többi fasiszta erővel léptek szövetségre a Szovjetunióval való szembenállás érdekében. Bár ez a jelenség mindenhol érzékelhető volt, kétértelműen a balti államokban volt és maradt a legelevenebb. 2005. május 8-án, amikor Németország feltétel nélküli kapitulációjára emlékeztek, Észtország egy emlékművet avatott fel Tallinban azok emlékére, akik a „szabadságért estek el”, vagy hogy pontosabbak legyünk, akik a 20. Waffen SS hadosztályhoz csatlakoztak. Az emlékmű három árbocból vagy keresztből áll, és tizenhat díszablából, amelyeken az 1944-ben a Vörös Hadsereg ellen harcoló egységek nevei vannak feltüntetve, illetve az ország térképe öntöttvasba foglalva a harcok időpontjával és helyszínével. Az észt emlékezetben így a Szovjetunió vált a legfőbb ellenséggé. Semmi sem példázza jobban itt a történelmi revizionizmust, mint a május 8-ra való emlékezés módja.

Mit tegyünk május 8-ával?

Látszólag egyszerű a válasz. Bár Ázsiában még folytatódott a háború, Európa számára ez a dátum a *Wehrmacht* berlini kapitulációját és a náci rendszer bukását jelentette; és egyúttal a háború végét. A valóságban azonban a dolgok sokkal bonyolultabbak, mivel a hidegháború ekkor már elkezdődött. Két feltétel nélküli fegyverletételt írtak ugyanis alá, az elsőt Reims-ben május 7-ikén – a szovjetek azonban ragaszkodtak ahhoz, hogy a kapituláció hivatalos aláírására Berlinben kerüljön sor. Ismerve háborús áldozataikat (több mint 20 millió halott) a Nyugat ezt aligha ellenezte. Ugyanez volt érvényes Jaltára, ahol a háború utáni Európáról döntöttek. És ugyanez történt Potsdamban kicsit később.

Franciaországban 1946. május 7-én az alkotmányozó nemzetgyűlés a május 8-át követő első vasárnapot nyilvánította a Németország feletti győzelem emléknapjának, ami egybeesett azzal a nappal, amelyen hagyományosan Jeanne d'Arc-ot ünneplik. Ez már az amnesztiát elrendelő törvények megszavazása előtt lehetővé tette a nemzeti megbékélést, ugyanis miközben Jeanne d'Arc kultuszát a jobboldal és a szélsőjobboldal ápolta, a megzúllás alatt a költők az ellenállás jelképévé avatták. Később május 8. mint ünnepnap, de nem hivatalos munkaszüneti nap, sok viszontagságon ment keresztül. 1975-ben, a francia-német megbékélés jegyében Giscard d'Estaing elnök úgy döntött, hogy többé nem rendeznek megemlékezést a győzelem évfordulóján, ami általános és heves tiltakozást váltott ki. François Mitterrand köztársasági elnökké választása után

15 1945. május 8-án Setifben az algériaiak is tömegesen ünnepelték a háború végét, és nemzeti jelszavakat skandálva meneteltek. A menetet kegyetlenül szétverték. Ezt felkelések követték, melyek során körülbelül 100 telepest mészároltak le, majd az ezt kiváltó beavatkozás során további 10,000 embert öltek meg.

az 1981. szeptember 23-i törvénnyel visszaállította a május 8-i ünnepnapot. 2005 májusában a média kaján örömmel mutatott rá azokra a problémákra, amelyeket az ilyen emléknapiak vetnek fel Európában. Erre később bővebben visszatérek.

Nyugat-Németországban május 8. hosszú időn át a végítélet és a nemzeti megaláztatás napja maradt. Mindent előről kellett kezdeni, de egy romokban heverő országban, amelynek lakosságát, úgy tűnt, visszavonhatatlanul kizárták a nemzetközi közösségből a koncentrációs táborok felszabadításakor feltárt szörnyűségek miatt, nehéz volt ennek a napnak pozitív jelentést adni, miként azt Keleten tették, ahol egy új mítoszt teremtettek az ellenálló és antifasiszta Németországról: a Kelet számára május 8. a felszabadulás napja volt. Richard von Weizsäcker 1985. május 8-i beszédében e napot jelképesen egész Németország számára a felszabadulás napjává emelte. Hangsúlyozta, hogy a németek május 8-át a gyász és a nihilizmus napjaként élték meg. Azonban ünnepélyesen rámutatott arra, hogy egyúttal és mindenekfelett ez volt az a nap, amely felszabadította őket a nemzetiszocializmus és a náci terror igája alól, és lehetővé tette Németország számára, hogy bár romokban heverve, kettéosztva és megszállva, de újra beléphessen a civilizált nemzetek közösségébe. Azóta a hivatalos diskurzus Németországban szorosán követi Weizsäcker beszédét, mely egyfajta alapító beszéddé vált. A családi emlékezetek sokkal összetettebbek, és olykor nehezen követik e diskurzus kanyarulatait.

Ezzel szemben a volt keleti blokk országaiban, különösen a balti államokban, ahol a legerősebb a történelem revíziója, lehetetlenné vált május 8. értelmezése, hacsak jelképrendszerét nem forgatják teljesen ki, amit azok az államok, amelyek csatlakoztak az Európai Unióhoz, nyíltan nem tehetnek meg. 2005. május 9-én a náci Németország feletti győzelem nagyszabású megünneplésére került volna sor Moszkvában. Azonban a balti államok függetlenség kivívása, a Fal leomlása és a Szovjetunió összeomlása óta – változó mértékben – a Szovjetunió démonizálására, és saját, az 1940-es években a náccal együttműködő kollaboránsaik szerepének kisebbítésére törekedtek, miközben az utóbbiakat egy kalap alá vették a partizánokkal és az ellenállókkal (ha éppen nem emeltek nekik emlékműveket). Így a balti államok közül Lettország és Észtország nem vett részt a május 9-i ünnepségeken. Ezenkívül 2005 januárjában Lettország elnöke, Vaira Vike-Freiberga egy ünnepélyes nyilatkozatot tett közzé, melyben kijelentette, hogy bár természetesen a náci vereségének 60. évfordulója fontos és megemlékezésre méltó történelmi dátum, azonban szeretné hangsúlyozni, hogy országa számára ez egy gyászos nap.¹⁶ Eközben

16 A múlt év során Vike-Freiberga elnök újra nekilátott az európai történelem újraírásához. Nézete szerint Lettországot egymást követően szállták meg a szovjetek, a németek, majd ismét a szovjetek; az SS-ben harcoló lettek csak szövetségest kerestek országuk felszabadítása érdekében; a két hatalom által elkövetett bűnök végül is hasonlóak. Akárhogy is, az új hitvallás Rigában továbbra is abból áll, hogy minden különbségre való tekintet nélkül démonizálja a szovjeteket, és az ellenük harcoló náciakat rehabilitálja. 2005 januárjában a lett kormány megjelentetett egy könyvet Lettország történelme: 20 század címmel. A könyv megemlíti, hogy az Egyesült Államok nagykövetségének pénzügyi támogatásával adták ki. A könyvbemutatóra a lett elnök sajtótájékoztatóján került sor. Csodálkozva olvastuk, hogy egyebek mellett a Salapisi tábor,





Brüsszelben kommunikációs háború dúlt a május 8-val kapcsolatos indítványról. Az első szövegváltozattal, melyet a „régii Európa” bajnokai javasoltak, szemben állt egy másik, amelyet a balti államok és Lengyelország támogattak. Május 4-én, szerdán az utóbbiak elérték, hogy a parlament határozatot fogadjon el az évforduló alkalmából. Ez a Jaltai javaslat címet kapta, abban a reményben, hogy ezzel érvényteleníthetik azt az 1945 februárjában Winston Churchill, Franklin Roosevelt és Joszif Sztálin által aláírt egyezményt, amely felosztotta Európát és Keleten megszilárdította a szovjet uralmat. A szocialista frakció élesen szembeszállt ezzel a követeléssel. A belga közvetítő, a külügyért felelős Veronique de Keyser kifejtette, hogy „senki nem homályosíthatja el annak a több mint 20 millió oroszok az emlékéit, akik a szabadságért küzdve haltak meg”. Rafael Rivals a *Le Monde* 2005. május 6-i számában idézte Martin Schulzot, a frakció német elnökét, aki arra emlékeztetett, hogy „a Vörös Hadsereg tette lehetővé a nácizmus feletti győzelmet és a Soá végét”. Éles vita alakult ki. A cikk így folytatódik: „A lengyel Jacek Saryusz-Wolski (Európai Néppárt) és Bronislaw Geremek (liberális) közös nyilatkozatot terjesztettek elő, elítélve »Hitler és Sztálin lepaktálását«, világosan utalva az 1939. augusztusi szovjet-német megemlékezési szerződésre, amelyben megállapodtak Lengyelország felosztásáról és a balti államok megszállásáról. Miközben M. Brok megelégszik azzal, hogy a »megbékélés« érdekében hangsúlyozza »a múltra való emlékezés fontosságát«, kiemeli, hogy »csak Jalta történelmének és következményeinek pontos ismerete szilárdíthatja meg újra az egységet (...), és Európa és Oroszország viszonyát«. Ezt visszhangozták a litván Vytautas Landsbergis (Európai Néppárt) és a lengyel euroszeptikus Wojciech Roszkowski egymással vetélkedő módosító indítványai.” A történetnek az lett a vége, hogy ezek után az EU magáévá tette a balti államok történelem-szemléletét és revízióját. A *Le Monde*-ban található egy furcsa beszámoló az Európai Parlament üléséről, amely jóváhagyta ezt a történelemszemléletet. A cikk címe: „Sztálinra érzékenyek a kommunisták?”, majd a szöveg így folytatódik: „vajon történelmi revizionizmust hajtott-e végre az Európai Parlament az 1945. május 8-ra vonatkozó határozat elfogadásával, amelyben kijelentette, hogy egyes nemzetek számára a második világháború vége a zsarnokság új korszakát hozta el Sztálin Szovjetuniójának uralmával?” A határozatot május 12-én, kedden fogadták el Strasbourgban, 463 támogató és 49 (kommunista) ellenszavazattal.

A határozat gyakorlatilag hivatalos erőre emelte a történelem revízióját, jelentette ki a francia kommunista Francis Wurtz, világossá téve, hogy azáltal, ahogy a parlament kihangsúlyozta Sztálin bűneit, a nácizmus nem lett más, csupán „egy a többi zsarnokság közül.” A lengyel és a balti államok képviselői, akik hangosan követelték a revíziót, mindazonáltal hozzájárultak az

ahol a nácik gyerekeken folytattak orvosi kísérleteket, és ahol 90.000 embert gyilkoltak meg, csupán egy „munkatábor” volt, illetve hogy a *Waffen SS* tagjai a szovjet megszállók elleni harc hősei voltak. A könyv különböző iskolai tankönyvekkel együtt indulatot váltott ki az orosz parlament és kormány tagjai között, és sok közép- és kelet-európai állam is aggodalmának adott hangot. Továbbá Izrael és Oroszország hivatalos úton kérte, hogy Lettország ne engedélyezze a *Waffen SS* március 16-i találkozóját. Kérésüket elutasították.

Oroszországot esetlegesen sértő kifejezések elhagyásához, különösen azokéhoz, amelyek az 1939-es német-szovjet paktumot kárhoztatták...¹⁷ Az lehet a benyomásunk, hogy ez volt az utolsó valódi megemlékezés 1945. május 8-ra, és egyúttal az a pont, amikor az utolsó világháborúban megszületett antifasiszta paradigma egyszer s mindenkorra véget ért.

Elhajlások és szétágazások

A németországi emlékezetpolitika emblemikus példája azoknak a problémáknak, amelyekről szót kívántam ejteni. Az emlékezet soha nem olyan, mint amilyennek szeretnénk. A társadalmaknak nem áll hatalmukban befolyásolni a múltat, sem azt a módot, ahogyan az visszajár kísérteni.¹⁸ A nemzeti megbékélés létrejöttének érdekében Adenauer politikája egyfelől korlátozta a szövetségesek náciitanítási törekvéseit, a lehető legtöbb volt náciit vagy náci szimpatizánst visszafogadva a közéletbe, másfelől meghúzta azt a határt, amelyet nem volt szabad átlépni, azaz a demarkációs vonalat az új, demokratikus Németország és a régi birodalom között. Ez a politika meghozta gyümölcsét, de messze nem a remélt módon. A politikai fasizmus különböző nevek alatt újra megjelent Németországban. Amikor az 1950-es évek vége felé bebizonyosodott, hogy kudarcot vallott az a stratégia, amely a náciikat a demokratikus polgári társadalomba próbálta integrálni, a szövetségi köztársaság úgy döntött, hogy a legkompromittáltabb náciikat bíróság elé állítja. (Itt nem azokra a magas rangú vezetőkre gondolunk, akiket Nürnbergben ítélték el, vagy azokra, akik öngyilkosságot követtek el vagy Argentínába és egyéb helyekre szöktek, hanem azokra, akik a német társadalmi hierarchia középső szintjein álltak). Még Eichmann 1961-es jeruzsálemi pere előtt megkezdődtek az első tárgyalások, amelyek tetőpontjukat az 1963-1965-ös frankfurti perekben érték el. Azonban, ahogy arra Devin O. Pendas meggyőzően rámutatott, a bíróság a legutolsó hely, amely az egyén vagy a társadalom számára lehetővé teszi az őszinte gyász átélését.¹⁹ A bírósági tárgyalásoknak megvannak a maguk törvényei, és nagy általánosságban azt lehet mondani, hogy a bűncselekményeket egyéni perekké változtatják. Tudatában volt a vádlott annak, hogy minek volt a részese? Csak parancsot teljesített? Stb. Ennek eredményeként, kevés kivételtől eltekintve, a tettesek megúszták enyhe büntetésekkel, és a pereknek nem igazán sikerült szolgálniuk azt az ügyet, amelynek érdekében kezdeményezték őket. A múlt megismerése Németországban korán korlátokba ütközött, és valójában a felejtés eszközévé vált. Csupán az egyetemi diákság által elindított hatalmas mozgalom volt az, amely hevesen szembeszállt

17 Részlet a *Le Monde* 2005. május 15-i számából.

18 Szemben a Németországban oly gyakran használt híres kifejezéssel, amelyet általában „a múlt birtokbavételének” fordítanak: *Vergangenheitsbewältigung*.

19 Lsd: Devin Pendas, „Turning Point 1958: Transformations in the Politics of Memory in West Germany” (előadás az Európai tanulmányok konferenciára, 2004 márciusa). Ugyanettől a szerzőtől lásd: „I didn't know what Auschwitz was: The Frankfurt Auschwitz Trial and the German Press, 1963-1965,” *Yale Journal of Law and the Humanities* 12 (2000), 387–446., illetve *The Frankfurt Auschwitz Trial, 1963-1965* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)





az előző generációval és magára vállalta a zsidó népiertás beismerését. A német nyilvánosság, legalábbis hivatalosan, ezután vált filozofemává és nagyon „politikailag korrektté”. Olyannyira, hogy az 1980-as és 1990-es években lázasan fogott bele olyan emlékművek építésébe, mint a Zsidó Múzeum, a Holokauszt Emlékmű, és az Emlékezet topográfiája.²⁰ Azonban a megoldás itt is kétélűnek bizonyult. Stephanie Endlich helyesen veti fel a kérdést: „Milyen formát öltön az emlékezet, ez itt a kérdés. Miközben a náci bűnök színhelyein álló német emlékművek arra törekednek, hogy ne taglózzanak le érzelmileg, hanem a szörnyű valóság tárgyilagos és elemző képét nyújtják, addig Berlinben a »nemzeti« státuszt kivívó intézményeket úgy tervezték, hogy mellbe vágják és a jelképekkel zsúfolt építészettel megrendítsék a látogatót. Világos, hogy ez sokkal inkább a látogató részvételére, mintsem megértésére irányul.”²¹

Azzal, hogy a lenyűgözésre, az érzelmekre, az esztétikai érzékre és a monumentalitásra helyezik a hangsúlyt, ez az emlékezetpolitika egyszersmind – és ebben rejlik a keserű ironia és a paradoxon – egy lehet a sok út közül, amelyek a felejtés és az egyszerű elfogadás felé vezetnek. Minden alkalommal, amikor Németország emlékezetpolitikáját az elismerés irányába fordítja, maga a mód, ahogyan ezt teszi, egyszerre alakítja az emlékezetet és a választott formák és kontextusok révén olyan korlátokat és szétágazásokat teremt, amelyek a felejtés új módjaihoz vezetnek, mintha lehetetlen volna sikeresen dolgozni az emlékezettel.

Mit jelentenek mindezek a példák?

A történészek sokszor idilli képet festenek munkájukról az emlékezet harcosaival szemben. Emlékeztetnek szakmai etikájukra, és mindenekelőtt tudásügyükre, míg az aktivisták legfőbb gondja a hűség. Azaz első a tudás. Sőt mi több, igazság és igazságosság gyakran együtt jár. A történészek újra és újra elismélik, hogy nem szabad megfelekedezni a tanulmányozott jelenség összetettségéről, aminthogy arról sem, hogy azt minden esetben a maga kontextusába, idejébe és oksági láncolatába kell elhelyezni a kritikai távolság megteremtése érdekében; meg kell próbálnunk a szereplők helyzetébe képzelni magunkat, ugyanakkor el kell kerülnünk az anakronizmusokat, és hogy jelen helyzetünkből ítélkezzünk. Nemes intelmek!

Sajnos a történészek munkája nem teljesen olyan, mint ahogy azt elképzelik. A mai társadalomban a történészek többé már nem rendelkeznek monopóliummal a múlttal kapcsolatos diskurzus terén, de még a tudományos diskurzus terén sem szükségszerűen. Az ő múlt-diskurzusuk csupán egy a többi közt. Talán nosztalgiaát érznek amiatt, hogy elvesztették szakértői monopóliumukat. A kritikus távolságot illetően sem rendelkeznek többé monopóliummal. Gyakran megesik, hogy éppen ők azok, akik – olykor akaratlanul – mítoszokat és emlékeket kreálnak. Thomas Gross

20 Az emlékmű neve helyesen Terror topográfiája (*Topographie des Terrors*). (Ford. megj.)

21 Stefanie Endlich, „Grands projets: Un nouveau paysage des Lieux de mémoire,” *Les Temps modernes* 625 (2004): 93–118.

Szomszédok című könyve, amely az 1941 júliusában Lengyelországban lezajlott jedwabnei pogrom történetét beszéli el, több lengyel történészt arra készítetett, hogy tagadja vagy kisebbítse a lengyel lakosság szerepét és felelősségét a falu zsidóságának lemészárlásában, annak ellenére, hogy a lengyel állam és kisebb mértékben az egyház is elismerte a tényeket. Romániában számtalan történész a legkülönbözőbb intézményekből, a legnagyobbakat beleértve, száll síkra Antonescu marsall becsületéért, és tagadja vagy kisebbíti felelősségét a transznisztriai, besszarábiai és bukovinai zsidók kiirtásáért, teljes mértékben a német csapatok számlájára írva a mészárlásokat, holott a nagyközönség előtt már tíz éve nyitva álló levéltárak ennek ellenkezőjét bizonyítják.

És megint csak a történészek azok, akik Németországban a Harmadik Birodalom történelmének híres revízióját kezdeményezték az úgynevezett „történészvitában”. Ők, és különösen Ernst Nolte, döntő szerepet játszottak az újraértelmezésekben, újraértékelésekben és újraolvasásokban. Meg lehet számolni azokat a történészeket, akik a német újraegyesítés után ott ültek a kelet-berlini utcákat átnevező valamennyi bizottságban, nem egyszerűen egy új emlékezetet teremtve, hanem előidézve mindazt, amit Berlinről írt könyvében „emlékeztelenítésnek” (*de-memorialisation*) neveztem. Ugyancsak ők felelősek azért, hogy a Nemzetközi Brigádok önkénteseiről elnevezett utcákat Bismarck tábornokainak és a Német Lovagrend lovagjainak neveire keresztelték át.²² A történészek részéről ily módon nem védhető a kritikai távolság monopóliuma. Minden az adott pillanaton múlik, és a társadalomban uralkodó aktuális közbeszéd, amely tekintéllyel ruházza fel a történészek diskurzusát. Máskor viszont, amikor a mítoszok kerekednek felül, gyakran a történészek látják el nyersanyaggal a múlt álomgyárát. Mindenesetre nem létezik monopólium arra nézve, és nincs rá semmilyen garancia, hogy amit hallunk, az az igazság hangja volna. Marianne Hirsch Családi keretek című könyvében az utóemlékezet fogalmát javasolja arra a sajátos közvetítési módra, amely a háború és a népiertás traumatikus élményeit továbbítja azok felé, akik nem tapasztalták meg vagy túl fiatalok voltak ahhoz, hogy felfogják a megtörtént események súlyát. Az utóemlékezet a generációk közti távolság következtében az emlékezettől, a személyes érzelmekhez fűződő kapcsolata folytán pedig a történelemtől is különbözik. „Az utóemlékezet az emlékezetünk egy hatékony és rendkívül erős formája, éppen azért, mert a tárgyához és a forrásához fűződő kapcsolata nem saját élményanyagon, hanem a képzelőerőn és a létrehozás mozzanatán alapszik. Mindez nem azt jelenti, hogy a túlélők emlékezete ne lehetne közvetített, ugyanakkor ez utóbbiak kapcsolata is sokkal közvetlenebb a múlttal. Az utóemlékezet azoknak a tapasztalatát jellemzi, akik a születésüket megelőzően kialakult elbeszélések befolyása alatt nőttek fel, miközben saját megkésett történeteiket a megelőző nemzedék olyan traumatikus események nyomán kialakított történetei szorították ki, melyeket sem megérteni, sem megváltoztatni nem lehet.”²³

22 Regine Robin-Maire, *Berlin Chantiers. Essai sur les passés fragiles* (Paris: Stock, 2001)

23 Marianne Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory* (Cambridge: Harvard



Nagyon sok kortárs alkotás vezethető vissza az utóemlékezetre. Képzőművészek, írók, építészek minden médiumot, minden eszközt felhasználnak, hogy kifejezzék magukat és számot vessenek egy olyan élmény bonyolult és törékeny átöröklődésével, amely nem az ő sajátjuk, de amelynek végzetes következményeit magukon viselik, mint egy sebet, vagy gyászt, amelytől nem képesek megszabadulni. Akár falra festett árnyak segítségével, ahogyan azt Shimon Attie tette Berlinben az 1990-es években, akár archív anyagok, képregények, fényképek, tetoválások vagy irodalmi elbeszélések által, a művészek felfedik azokat a változatos formákat, amelyek révén a múlt jelenvaló, és képtelen arra, hogy múlttá váljon. Charlotte Beradt könyvének utószavában írja Reinhart Koselleck, hogy a „túlélők élményeitől telített és mindenütt jelenlévő múlt egy napon egyszerűen élmény nélküli múlttá válik, még ha ma továbbra is az árnyékában élünk.”²⁴ Pontosan, az utóemlékezet számára a múlt nem lett „egyszerűen a múlt”. Szó sincs arról! A különböző alkotások átmeneti teret hoznak létre, amelyben a múlt újra átélhető és megtapasztalható, és amelyben ez az újrajátszás lehetővé teszi, hogy legyőzzük bűvöletünket és hallucinációinkat, és részesei legyünk az eltávolodás tudatos folyamatának.

Fordította: Németh Dániel

University Press, 1997), 22.

²⁴ Reinhart Koselleck, „Postface,” in *Rêver sous le IIIe Reich*, Charlotte Beradt (Paris: Petit Bibliothèque Paris, 2001), 153–154.

A tanulmányok eredeti megjelenési helye és ideje

Henry Rousso „Vers une mondialisation de la mémoire,” *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 94 avril-juin 2007, 3-11.

Andreas Huyssen, “Present Pasts: Media, Politics, Amnesia,” *Public Culture* 12(1), 2000. pp. 21-38.

Pierre Nora, “L'histoire au péril de la politique” (<http://www.eurozine.com/articles/2011-11-24-nora-fr.html>)

Jeffrey C. Alexander, “Holocaust and Trauma: Moral Universalism in the West,” in *Trauma: A Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 2012), 31-96.

Daniel Levy, Natan Sznaider, “Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory,” *European Journal of Social Theory* 5(1) 2002, 87–106.

Aleida Assmann, “The Holocaust – a Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community,” in *Memory in the Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*, ed. Aleida Assmann, Sebastian Conrad (London: Palgrave Macmillan, 2010), 97-118.

Marianne Hirsch, “Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory,” *The Yale Journal of Criticism* 14(1) 2001, 5-37. © 2001 Yale University and The Johns Hopkins University Press. Újranyomva a Johns Hopkins University Press engedélyével.

James Young, “Daniel Libeskind’s Jewish Museum in Berlin: The Uncanny Arts of Memorial Architecture,” in *Visual Culture and the Holocaust*, ed. Barbie Zelizer (London: The Athlone Press, 2001), 179-198.

Michael Rothberg, “From Gaza to Warsaw. Mapping Multidirectional Memory,” *Criticism* Vol. 53, No. 4, Fall 2011, 523-548.

David Cesarani, “Challenging the ‘myth of silence’: postwar responses to the destruction of European Jewry,” in *After the Holocaust. Challenging the Myth of Silence*, ed. David Cesarini, Eric Sundquist (London: Routledge, 2012), 15-39. © 2012 Taylor & Francis. Újranyomva a Taylor & Francis Books UK engedélyével.

Régine Robin-Maire, “The Bifurcations of Memory,” in *Politics of Collective Memory, Cultural Patterns of Commemorative Practices in Post-War Europe*, ed. Sophie Wahnich, Barbara Lásticová, Andrej Findor (LIT, 2008), 29-43.

