

K. HORVÁTH ZSOLT

AZ AGRÉSSZÍV ÁLDOZAT

A szenvedés politikai reprezentációjának kettős fogalma



**...a megvezetett
közönség pedig
boldogan adja át
magát a mesélő
előadásának.**

Tizenkilenc évvel ezelőtt jelent meg a *Regio* folyóirat hasábjain Frazon Zsófiával közösen jegyzett tanulmányunk, mely az akkor megnyílt Terror Háza kapcsán nemcsak az emlékműként funkcionáló múzeum, de az akkor szárba szökkenő jobboldali emlékezetpolitika törekvéseit elemezte.¹ 2019-ben, a szöveg angol nyelvű változatának sajtó alá rendeződésekor azonban egyértelművé vált, hogy az eredeti textus némi előszót igényel.² Akkori érdeklődésünk elsősorban a „múzeum” vernisszázsa körüli, a 2002-es tavaszi országgyűlési választások ideológiai elképzelésébe illeszkedő társadalmi-politikai beszédrendekre, a Terror Háza műfaji, muzeológiai értelmezésére, valamint általánosságban az akkor kialakuló jobboldali diskurzusok közötti analógiákra terjedt ki. Jóllehet akkor még nem volt annyira bevett az – azóta negatív töltetűvé vált – emlékezetpolitika kifejezés, mégis szerepel a szövegben, s úgy tűnik, jól tapintottunk rá arra, hogy ez a múlttal kapcsolatos manipulatív ideológiai-legitimációs törekvés voltaképpen a tudományos konszenzust semmibe vevő történelemhamisítás szinonimája. Sok évvel később, a tervezett megtevesztés, az álhíripar, valamint a – digitális kultúra révén még hatékonyabban terjedő – tömegpropaganda korában ez már nyilvánvaló, és mint azóta kiderült, ebben a globális szinten is terjedő szélsőjobboldali eszméknek kitüntetett szerepük volt.

Noha voltak információink arról, hogy a Terror Háza nem elszigetelt emlékezetpolitikai, muzeológiai törekvés az akkori Kelet-Európában, *A megsértett Magyarország* mégis lokális jelenségként értelmezte, s annak sűrű leírására, illetve diakronikus beágyazásra törekedett. Az azóta született, elsősorban transznacionális keretekben gondolkodó történeti szociológiai elemzések azonban rávilágítottak arra, hogy milyen szerepet játszanak a 20. század emberiség ellenes büntetési a jelen önértékelésében, valamint arra is, hogy ennek az identitásképzésnek milyen politikai-ideológiai funkciója van. A „csend mítosának” tézise ellenére, szociológiai értelemben máig magyarázó erővel bír az az értelmezés, mely szerint a náciizmus borzalmainak feltárása és főként megértése, tudatosítása az 1960–1970-es években kezdődik igazán, s a globális háború történéseiről fokozatosan a holokausztra szűkül (maga a szó is ekkor kerül be a köztudatba).³ Mivel a politikai döntéshozatal írásbeli nyomait őrző levéltárak állami felügyelet alatt álltak, s még a demokratikus országok elitjének is bőven volt titkolni és takargatni valója a második világháború alatti tevékenységet illetően, így a múlt feltárása zömmel szóbeli forrásokra (oral history, interjú) támaszkodott. Ennek következtében azonban akaratlanul is a múltat megélő, illetve azt szubjektíven elbeszélő egyén került a középpontba, aki utóbb meg is kapta a „tanú”, a „túlélő”, majd az „áldozat” szerepét.

Nem véletlen, hogy az 1980-as évekkel kapcsolatban Annette Wieviorka bevezette a „tanú kora” kifejezést.⁴ Ennek értelmében a tanú, a túlélő vagy az áldozat elbeszélését erkölcsileg nem illett megkérdőjelezni, így még a szaktudományok által megkövetelt hitelesség, ellenőrizhetőség kérdése is sokdrangúvá vált. Ennek következtében azonban, mint az 1990-es évek második felében többen rámutattak, a múlt *tisztán morális* megközelítése egyrészt erodálni kezdte a tudományok kritikai potenciálját, másrészt akaratlanul is létrehozott egy „kényelmesnek” tetsző, erkölcsi alapon nyugvó társadalmi identitást, melyben – a történektől függetlenül – egyre többen *áldozatként* óhajtottak önmagukra tekinteni.⁵ A tisztán morális megközelítést bíráló kutatók természetesen nem a holokauszt túlélőinek méltóságát akarták megsérteni. Sőt épp arra kívántak rámutatni, hogy az áldozat fogalmának parttalan használata, a holokauszttól mint történeti eseménytől való eloldása és egyetemes erkölcsi tanmesévé formálása Auschwitz megértésének *lényegét* veszélyezteti: a történelemnek van erkölcsi vonatkozása, ugyanakkor a történelem nem oldódhat fel a szóbeli elbeszélések „morális univerzalizmusában”.⁶ Jeffrey C. Alexander arra mutatott rá, hogy a *trauma* utólagos társadalmi konstrukció, mely a múlt eseményeinek középpontjába az emberi szenvedést, az áldozati minőséget állítja, s ezzel esélyt ad az 1970–1980-as években kialakuló neoliberais társadalomban – az osztálykülönbségeket és társadalmi egyenlőtlenségeket ignoráló – politikai képviselet újszerű megvalósítására.

A holokauszt politikai használata, a túlélő és a trauma státuszának nyilvános szakralizálása korántsem ártatlan tevékenység, hanem a baloldali anticipatív politika kimerüléséből, válságából fakad. Tamás Gáspár Miklós már a 2000-es évek elején rögzítette ezt, amikor úgy fogalmazott, hogy a „baloldalon [...] – írja – az egyenlőség és az osztó igazságosság szociális és demokratikus gondolatait fölváltották az egyéni méltóság, a kölcsönös elismerés és tolerancia s csoportos szokásrendszerek és hagyományok összemérhetetlen liberális, pluralista és olykor relativista eszméi. [...] Akárhogy is, az uralkodó »paradigma« ma nem annyira a társadalmi szerkezet, a jövedelmi viszonyok, a hatalom eloszlása, a közjavak

hozzáférhetősége stb. [...], hanem az identitás és a kultúra, az emlékezet és a test. [...] A társadalmi rendszer, a közjogi berendezkedés, a termelési mód, az alkotmányos rend: ma egytől egyig a »kultúra« és az »identitás« terminusaiban értelmeződik, amely akkor is konzervatív diadal, ha a baloldal válságából származik.”⁷ Hasonló fejtegetései során Enzo Traverso egyenesen úgy fogalmaz, hogy részben ez az átalakulás vezetett oda, hogy a baloldal (demokratikus szocializmus) szellemi hajléktalanná vált.⁸ Ez a *pietas*, ez a kegyeletteljes hang annyiban problémás tehát, amennyiben morális szempontból mindig igaz, tehát kétségbevonhatatlan, ám ezzel szakralizálja is magát a problémát, márpedig a kritikai társadalomtudomány számára ez a státusz nemcsak elfogadhatatlan, de egyenesen gyanús. Ezeket a túlzottan tág és tolakodó kifejezéseket azonosította Roland Barthes a nagy szavak puhaságával.⁹

Ez az új politikai legitimáció és társadalmi identitás nagyjából az 1980-as évek legvégén erősödött meg, abban a történelmi pillanatban, amikor leomlott a Fal, véget ért a hidegháború, nem sokkal később összeomlott a Szovjetunió, Kelet-Európában pedig a rendszerváltások nyomán ún. posztoszocialista társadalmak jöttek létre. Zombory Máté *Traumatársadalom* című könyve meggyőzően mutat rá arra, hogy az új, immáron demokratikus berendezkedésű országokban az évtized második felében egyre erősebb volt az az – egyébként a fenti logikából fakadóan jogos – igény, hogy a holokauszt áldozatai mellett, sőt egyesek szerint: helyett, a „kommunizmus áldozataira” kellene emlékezni. A kelet-európai országokban fokozatosan megerősödő szélsőjobboldali törekvések tehát egyfajta, a fentebb vázolt morális univerzalizmussal szemben, bár ugyanazzal az érvkészlettel fogalmaztak meg egy másik, erősen ideologikus társadalmi identitást, mely az 1980-as évek amerikai neokonzervatív beszédrendjéből átvett antikommunizmust tűzte zászlajára. Ez a diskurzus is az áldozati narratívát állította középpontjába, de központi szerepet nem a holokauszt túlélő, hanem az antikommunizmus miatt bebörtönzött vagy ártatlanul elítélt Gulag-rab testesítette meg.¹⁰ Az 1970–1980-as évek végén megkezdődő, a beszédrendet máig uraló neokonzervatív-neoliberális paradigmaváltás, valamint az 1989-es rendszerváltások gyökeresen új elbeszéléseket igényeltek és hívtak életre Kelet-Európában.

Paradox módon, az ehhez szükséges szellemi muníciót megint csak Nyugatról importálták a térség jobboldali pártjai, amennyiben a mesternarratívát a Stéphane Courtois vezette francia történészek csoportja alkotta meg 1997-ben: ez volt *A kommunizmus fekete könyve*.¹¹ A politikai megosztottságnak megfelelően tehát 1990 után a kelet-európai országokban egyfelől megjelent a fentebb kivonatolt, Nyugatról átvett, az emberi szenvedést a holokauszthoz kötő elbeszélés. Másfelől azonban egyre dominánsabbá vált az a politikailag is támogatott beszédrend, melynek első hangsúlyos magyarországi feltűnése épp a Terror Háza felavatása volt 2002-ben. A múltért folytatott politikai-ideológiai küzdelem természetesen sosem a múlt hitelességéről, az emberi fájdalomról és szenvedésről, hanem mindenekelőtt a *jelen legitimációjáról* szól: ez az emlékezetpolitika lényege. A „túlélő” szerepét, morális státuszát megkérdőjelezhetetlen társadalmi identitássá avató politikai törekvések azonban a tudományos elemzések számára módfelett gyanúsak. *Örökölhetőek-e a traumák?* című nagyszerű előadásban Vajda Júlia nemrégiben arra mutatott rá, hogy a holokausztot túlélő áldozat utóbb a mindennapi életben maga is „elkövetővé” válhat. A deportálás, a koncentrációs tábor és az erőszak feldolgozatlan emlékezte ugyanis utóbb valóban traumává sűrűsödhet, melynek következtében a családi életben, különösen a

szülő-gyermek kapcsolatban ez sajnos nemritkán bántalmazáshoz, agresszív magatartáshoz vezet.¹² Márpedig ezek az utóbb feltárt tapasztalatok, kutatási eredmények arra ösztökélhetnek bennünket, hogy óvatosabban bánjunk a politika terébe kerülő fogalmakkal, még a túlélő konceptusával is. Bármilyen nehéz is, a tudományos megközelítés alapja ugyanis mindig a kritikai szemlélet, a forrásközpontú történelemtudomány esetében ez természetesen a forráskritika kell hogy legyen. Ez azonban az emberiség ellen elkövetett 20. századi bűncselekmények esetében fokozottan nehéz, hiszen a fentebb bemutatott normatív beszédrend rendkívül körülményessé teszi a kritikai szemlélet érvényesítését. Jogaiban áll-e egyáltalán a múlt kutatójának ellenőrizni, ne adj isten, kétségbe vonni a túlélő közlésének pontosságát?

Az *emlékezet topográfija* című tanulmányának egyik hosszú végjegyzetében írja György Péter, hogy „Benjamin Wilkomirski önéletrajza, a *Bruchstücke* 1995-ben jelent meg a Suhrkampnál. A kisgyermekkori emléket feltáró szöveg komoly sikereket aratott, szerzőjét többen Primo Levihez hasonlították. Két évvel később kiderült, hogy a szöveg hamisítvány, szerzője gyermekként soha nem járt koncentrációs táborban, mindössze felnőttként tett ott látogatást. Örökbe fogadott gyermek volt; mind örökbeadó, mind örökbefogadó szülei svájci állampolgárok voltak és keresztények voltak. A tanult trauma különös hősenek történetét előbb egy szélhámós vallomásaként értékelték, majd megjelennek Bruno Grosjeant, azaz Wilkomirskit inkább áldozatnak látó értelmezések is. [...] Kétségtelen, hogy Grosjean megértette a korszak egyik formateremtő elvét, az autenticitás-éhségben rejlő siker lehetőségét, és a traumatizált életrajz által merészen kihasználta azt.”¹³ Persze elintézhetnénk annyival, hogy Wilkomirski esete szélsőséges példa, mely egy szélhámós feltűnési vágyát és sikeréhségét demonstrálja. Ugyanakkor arról sem szabad elfeledkeznünk, amit az imposztorok szerepével és stratégiáival kapcsolatban a szociálpszichológiai kutatások az 1970-es években feltártak. Eszerint a szélhámós távrolról sem peremhelyzetben lévő, magányos elkövető, aki tette révén pusztán anyagi vagy erkölcsi hasznot remél. A *bizalom* szempontjából sokkal izgalmasabb az, ahogyan az imposztor kommunikál: ahogyan azt meséli el környezetének, amit az hallani szeretne, a megvezetett közönség pedig boldogan adja át magát a mesélő előadásának. Belehallja azt, amit hallani szeretne, s közben nem veszi észre azokat a disszonáns elemeket, melyek az értők számára egyértelművé tehetnék a hazugságot. A bizalom szempontjából tehát a szélhámós tette a korszak tudásszociológiai látteleletét adja, amennyiben arra mutat rá, amire a korszak kifejezetten fogékony, érzékeny.¹⁴ Márpedig a tanúk korának Nyugat-Európájában ez a szinte erkölcsi magasságba emelt túlélő volt, akinek – ez esetben: kitalált – traumája valahogyan mégis a siker zálogává vált (mindaddig, míg tényellentétes közlései miatt a szakértők le nem buktatták).

Wilkomirski esete azért fontos tehát, mert kérdőjelet helyez a szakrális szerepbe helyezett túlélő fogalma mögé. Ezzel természetesen nem a valódi túlélők fájdalmát szeretnénk kétségbe vonni, épp ellenkezőleg: a túlélő kifejezéssel való visszaélések leleplezése, illetve kontextuális értelmezése éppen a valódi üldözést elszenvedettek fájdalmának tiszteletben tartása miatt rendkívül fontos. A fogalom parttalan használata ugyanakkor arra adhat lehetőséget, hogy az áldozatok nevében fellépő politikai szereplők pusztán céljaik elérése végett forgassák, pontosabban fogalmazva *kihasználják* azt az erkölcsi tőkét, melyet a szenvedés szakrális jellege az 1980-as évtized során megteremtett. Az áldozatok

nevében fellépő politikai törekvések így eloldódnak a valódi traumáktól, eltávolodnak a holokauszt és a Gulag borzalmaitól, s olyan egyetemes erkölcsi mércévé válnak, melyet aztán pörölykalapácsként lehet forgatni a társadalmi-politikai viták során. Kelet-Európában, szűkebben Magyarországon a 2000-es évek elején az antikommunizmus vált ilyen jellegű megkérdőjelezhetetlen jelszóvá, melynek nevében az akkor erőre kapó jobboldal és szélsőjobboldal olyan erkölcsi elbeszélést konstruált, mellyel voltaképpen az ellenkezés joga nélkül bélyegezhetett meg minden rivális politikai csoportot.

Megint nem arról van szó, hogy az államszocializmus évtizedeiben elkövetett politikai bűncselekményeket, törvénytelenéseket és hatalmi túlkapásokat szeretnénk súlytalanná tenni. Épp ellenkezőleg, az elkövetett bűnök aprólékos feltárása és a tudomány által szavatolt szimbolikus jóvátétele épp az áldozatok erkölcsi státuszát állítja helyre. Ez azonban semmi esetre sem vezethet oda, hogy az áldozatok nevében fellépő politikai akaratképzés a fogalom parttalan, vad, önkényes használatával, üres lózunggá formálásával önmagának erkölcsi tőkét kovácsolva pörölykalapácsként csapkodjon vele. Megítélésem szerint ezért fontos szétválasztani a szenvedés reprezentációjának kettős fogalmát: az aprólékos kutatáson, forrásfeltáráson nyugvó, módszertanilag és historiográfiaileg kidolgozott, a nemzetközi tudományos törekvésekbe beágyazott megjelenítést *elválasztani* a tisztán politikai célokat kergető, az áldozat fogalmát a saját céljaira kisajátító, cinikus használattól. Utóbbi ugyanis az áldozatok nevét pusztán saját ellentmondást nem tűrő agressziójának kifejtésére használja; a nevükben beszél, s erre az erkölcsi többletre apellálva tiszteletlenül ignorálja a valódi szenvedéseket és a nem múlt traumákat. A helyzet persze annyiban bonyolódik, amennyiben a politikai használat is nagy előszeretettel hivatkozik a tudományos munkára és a vonatkozó források feltárására. Ezért nagyon fontos az, hogy a tudományos kutatás ne önmagában álljon, ne csak saját maga körül forogjon, hanem reflexív módon rámutasson a téma inherens *politikai* jellegére. Ennek felismerése és nyilvánossá tétele szavatolhatja azt, hogy amennyiben a múlthoz kapcsolódó szenvedés politikai használatát megszüntetni nem is, de láthatóvá, explicitté tenni mindenképp tudjuk. Ez vezethet el a szenvedés politikai reprezentációjának szétválasztásához s a tisztán legitimációt célzó vad politikai használat félreszerítéséhez, hiteltelenné tételéhez.

■ JEGYZETEK

1. Frazon Zsófia – K. Horváth Zsolt: *A megsértett Magyarország. A Terror Háza mint tárgybemutató, emlékmű és politikai rítus*. Regio 2002. 4. 303–347.
2. Lásd Zsófia Frazon – Zsolt K. Horváth: *The Offended Hungary. The House of Terror as a Demonstration of Objects, Memorial, and Political Rite* (2002). Mezosfera 2019. november. Hálózati közlés: <http://mezosfera.org/the-offended-hungary-the-house-of-terror-as-a-demonstration-of-objects-memorial-and-political-rite-2002/>
3. Lásd François Azouvi: *Le mythe du grand silence. Auschwitz, les Français, la mémoire*. Fayard, Párizs, 2012, valamint *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence*. Ed.: David Cesarani – Eric J. Sundquist. Routledge, London, 2012.
4. Anette Wieviorka: *L'ère du témoin*. Plon, Paris, 1998.
5. Michael Pollak: *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*. Métailié, Párizs, 1990. és Jean-Michel Chaumont: *La concurrence des victimes. Génocide, identité, survivant*. La Découverte, Paris, 1997.
6. Jeffrey C. Alexander: *Holocaust and Trauma: Moral Universalism in the West*. In: Jeffrey C. Alexander: *Trauma: A Social Theory*. Polity Press, Cambridge, 2012. 31–96.
7. Tamás Gáspár Miklós: *A háborúnak vége*. Élet és Irodalom 2003. 18. 3. és 12–13.
8. Enzo Traverso: *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée, 19–21e siècle*, La Découverte, Paris, 2016.
9. Roland Barthes: *Roland Barthes-ról*. Typotex, Bp., 2016. 178.
10. Zombory Máté: *Traumataársadalom. Az emlékezetpolitika történeti szociológiai kritikája*. Kijarat, Bp., 2019. Illetve Uő: *Visualizing Revisionism: Europeanized Anticommunism at the House of Terror Museum in Budapest*.

In: *Museums of Communism. New Memory Sites in Central and Eastern Europe*. Stephen Norris (szerk.), Indiana University Press, megjelenés alatt.

11. *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répressions*. Stéphane Courtois (szerk.), Robert Laffont, Paris, 1997. A magyar kiadás 2000-ben jelent meg.

12. Vajda Júlia: *Örökölhetők-e a traumák?* Előadás a Kontra-poszt című vitasorozaton 2021. november 12-én a Fügában. Ezúton is köszönöm a szerzőnek és a vitavezető Széplaky Gerdának, hogy rendelkezésemre bocsátották a kéziratot.

13. György Péter: *Az emlékezet topográfiája*. In: György Péter: *A hely szelleme*. Magvető, Bp., 2007. 69.

14. Hankiss Ágnes: *A bizalom anatómiája*. In: Hankiss Ágnes: *Kötéltánc*. Go Press, Bp., 1987. 205–238.

