

TOTALITARIZMUS ÉS HUMANIZMUS

KISANTAL TAMÁS

Tzvetan Todorov:

A rossz emlékezete, a jó kísértése

Mérlegen a XX. század

Fordította: Behlen József

Napvilág Kiadó, Budapest, 2005. 335 old., 3300 Ft

Todorov még él? – ezt a meglepett kérdést tette fel egy barátom, amikor a szerző újabb, magyarul megjelent könyvét említettem. Azt hiszem, a csodálkozás nem annyira tájékozatlanságának tudható be, inkább a hazai könyvkiadás sajátosságának, illetve annak, hogy ha bizonyos bölcseleti irányzatokhoz reprezentatív nevek kapcsolódnak, e tendenciák lecsengése után kissé úgy képzeljük el képviselőiket, mintha már ők sem lennének az élők sorában. Tzvetan Todorov hazánkban általában a francia strukturalista irodalomelmélet művelőjeként ismert. Az egyetemi oktatásban, az irodalomtudományban leginkább

1 ■ Vö. különösen: *Grammaire du «Décameron»*. Mouton, Paris, 1969., ill. *Poétique de la prose*. Seuil, Paris, 1971.

2 ■ Ezek egyben a szerző magyarul legkorábban kiadott írásai: Tzvetan Todorov: A valószerű, amelyet nem tudunk kikerülni. In: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus I.* Európa, Bp., 1972. 66–70. old.; A poétika meghatározása. *Helikon*, 1976. 4. szám, 642–646. old.; Trópusok és figurák. *Helikon*, 1977. 1. szám, 30–40. old.; Poétika (részletek). In: Penavin Olga – Thomka Beáta (szerk.): *Tanulmányok. A Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézete, Újvidék*, 1983. 7–34. old.; A műfajok eredete. In: Kanyó Zoltán – Siklaci István (szerk.): *Tanulmányok az irodalomtudomány köréből*. Tankönyvkiadó, Bp., 1988. 283–296. old. Todorov korai korszakát ismerteti és elemzi Angyalosi Gergely tanulmánya: A próza poétikája. In: *uó: A költő hét bordája*. Latin Betűk, Debrecen, 1996. 106–152. old.

3 ■ Tzvetan Todorov: *Bevezetés a fantasztikus irodalomba*. Ford. Gelléri Gábor. Napvilág, Bp., 2002 (a könyv eredetileg 1970-es).

4 ■ Tzvetan Todorov: *Az emlékezet hasznáról és káráról*. Ford. Lenkei Júlia. Napvilág, Bp., 2003.

5 ■ 2002-ben jelent meg egy beszélgetéskötet, melyben Todorov többek között pályájának főbb csomópontjairól is vall. Vö. *Dévoirs et délices: une vie de passeur; entretiens avec Cathrine Portevin*. Seuil, Paris, 2002. Todorov munkásságának alakulásáról I. Angyalosi Gergely: A helyes emlékezés iskolája. In: Todorov: *Az emlékezet hasznáról és káráról*. 53–68. old.; főként a második korszakra összpontosít: Richard J. Golsan: Tzvetan Todorov, the 'Responsible Intellectual', and the New World Disorder. *Modern & Contemporary France*, 12 (2004), 3. szám, 299–311. old.

6 ■ *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Seuil, Paris, 1982. Egy fejezete magyarul: Cortez és a jelek. *Café Babel*, 1996. 4. szám, 145–157. old.

7 ■ *Frère bonheur: essais sur Rousseau*. Hachette, Paris, 1985.

8 ■ *Une tragédie française: été 1944, scènes de guerre civile*. Seuil, Paris, 1994.

9 ■ Vö. Terry Eagleton: The Knock on the Door. *New Statesman*, 2004. január 26., 48–49. old.

prózapoétikai, műfajelméleti szövegei terjedtek el¹ – vagyis eredetileg több mint harminc éve publikált tanulmányai.² Az első teljes, magyar nyelvű Todorov-kötet, amely a fantasztikus irodalom műfaját vizsgálja, csak néhány évvel ezelőtt jelent meg, s a szerzőnek ugyanebből a korszakából származik.³ Hamarosan követte egy 28 évvel későbbi, rövidebb írás az emlékezetéről,⁴ majd immár harmadik magyar könyveként annak jelentősen kibővített, továbbfejlesztett (franciául 2000-ben kiadott) változata.

A szerző újabb munkáit olvasgatva először szemlélet- és írásmódja kelthet meglepetést: mintha nem is ugyanaz az ember írta volna e két korszak műveit. Míg a korai Todorov Roland Barthes tanítványaként a francia strukturalista irodalomtudomány egyik legfontosabb alakjának számított, az utóbbi két etikai, politika- és morálfilozófiai témájú munkának mind a szemlélete, mind a metodológiája teljesen más. Amint nyilatkozataiból kiderül,⁵ Todorov a hetvenes években, akárcsak számos kortársa, nem érezte folytathatónak a strukturalista irodalomszemléletet, ám innen nem valamilyen posztstrukturalizmushoz lépett tovább, mint Julia Kristeva vagy a kései Roland Barthes, hanem eszme- és kultúrtörténettel kezdett foglalkozni: könyvet írt például Amerika felfedezésének és meghódításának problematikájáról,⁶ Rousseau-ról,⁷ a Vichy-korszakról és a francia ellenállásról⁸ – hogy sokszínű témaválasztását csak néhány jelentősebb művével érzékeltessem.

A rossz emlékezete különös műfajú munka, leginkább a XX. századról szóló történelmi értekezés, melyben nagyon erősen hangot kapnak a szerző morál- és politikai filozófiai nézetei, de némelykor egészen közel kerül az aktuálpolitikai kommentárhoz is. Todorov az új évezred küszöbén tekint vissza az előzőre: a XX. századra legjellemzőbb történéseinek a totalitarizmus kialakulását tartja, s munkájában ezt elemzi. Mint az előszóban hangsúlyozza, látásmódja szükségképpen szubjektív, hiszen maga is egy sztálini típusú totalitárius államban, Bulgáriában nőtt fel, s csak 1963-ban emigrált Párizsba. Könyve mégsem személyes hangú beszámoló a totalitárius rezsimben szerzett tapasztalatairól, bár volt angolszász recenzens, aki éppenséggel (minket, kelet-európaiakat kissé szomorú mosolyra kényszerítve) azt emelte ki, hogy a művet a totális diktatúrák működését elemző munkák többségétől az különbözteti meg, hogy szerzőjének még egyéni tapasztalatai is vannak a sztálinizmusról.⁹

Todorov elemzi a totalitárius rendszereket, a hitleri és a sztálini rezsim összehasonlíthatóságának kérdését, szól az emlékezet és a kollektív emlékezet szerepéről – vagyis mindarról, ami szerinte a század arculatát meghatározta. Eközben – s ez könyve igazi műfaji érdekessége – minden fejezet után megrajzolja egy-egy író vagy gondolkodó portréját, akinek élete ugyan összefonódott a totalitarizmussal, ám magatartásával azt példázta, hogy a rossz ellen lehet harcolni, a humanizmusnak volt (és van) létjogosultsága. A totalitarizmus elemzését tehát meg-megtörik ezek az életrajz-portrék, hangsúlyozva, hogy olyan XX. század történetét mutatják be, amely nemcsak Hitler és Sztálin évszázada volt, hanem – és Todorov hite, reménye szerint – sokkal inkább Vaszilij Grosszman, Margarete Buber-Neumann, David Rousset, Primo Levi, Romain Gary és Germaine Tillion százada is, nemcsak a kegyetlenség és a diktatúra, hanem a *kritikus humanizmus* százada is.

A Todorov „hősei” által képviselt kritikus humanizmus talán a könyvnek és Todorov történet- és morálfilozófiájának a kulcsa. Első látásra mintha a szerzőnek nem is lenne történetfilozófiája, hiszen történelmi jellegű tanulmányaiban közvetlenül nem kapcsolódik a kortárs történelemelmélet fősodrárt alkotó analitikus, strukturalista és posztstrukturalista történetfilozófiai konvenciókhoz. Viszont gyakorta elmélkedik a történelemről, csak hogy nem a történetírás episztémológiája, hanem a morális dimenziója érdekli.¹⁰

Már az Amerika meghódításáról szóló első történeti antropológiai könyvében így vallott saját gyakorlatairól: „Úgy döntöttem, elbeszélék egy történelmi eseményt. Közelebb van e módszer a mítoszhoz, mint az érveléshez, ám két szinten is különbözik a mítosztól: egyrészt mivel igaz történet (ez a mítoszra is jellemző lehet, de nem szükséges feltétele), másrészt mivel érdeklődésem inkább a moralistáé, mint a történészé, a jelen számomra fontosabb, mint a múlt. Alapkérdésem ez: hogyan bánunk a másikkal, a mássággal? Erre a kérdésre csak egyetlen módon adhatok választ, ha elmondok egy példázat-történetet (ezt a műfajt választom), vagyis egy történetet, amely, amennyire lehetséges, igaz, de elbeszélése közben egy pillanatra sem téveszt szem elől azt, amit a bibliai exegézis tropológikus vagy etikai jelentésnek nevezett.”¹¹ Vagyis Todorovot egy történelmi esemény sosem önmagában érdekli, nem a „hogyan is volt tulajdonképpen?”, hanem inkább az, mit példáz, „mit jelent *sámmunkra*, ami történt?”. Szigorúan véve Todorov nem is történészként, hanem moralistaként szólal meg történeti munkáiban: a múlt nem önmagában, nem is a jelen előtörténeteként, hanem „példázatként”, morális tanúságként érdekli.¹² Ezzel túllép saját korábbi, strukturalista, szövegimmanens megközelítésén is, még ha egyes módszereit továbbra is alkalmazza: a konkviztádorok és a bennszülöttek találkozásait szemiotikailag elemzi mint jelhasználati és értelmezési típusok összeütközését, ám a pusztá szemiozison túl-

mutató morális kérdésre, a kultúrák találkozásának és egyáltalán, a másikkal való szembesülésnek a problémáira figyel. Nagyjából ugyanez mondható el egyébként Todorov e korszakának irodalom-felfogásáról is: most is foglalkozik irodalmi szövegekkel (*A rossz emlékezetében* is számos irodalmi alkotást tárgyal), de nem az irodalmi nyelvhasználat és a szövegek mélystruktúrájának feltárása, hanem az irodalmi művek és a világ kapcsolata érdekli. Sőt olykor egyenesen szembeszáll a strukturalista szemléletmóddal, az irodalmi nyelv autoreferencialitásának tanával: egyik munkájában mintha saját korábbi énjével vitatkozna, amikor kétségbe vonja, hogy „alkotóelemei tiszta játékként az irodalom csak önmagára utal”, ugyanis „ha az irodalom semmi lényegeset nem tanítana a *conditio humanáról*, akkor nem foglalkoznánk azzal, hogy kétezer éves szövegekhez térjünk vissza, [...] Szophoklész és Shakespeare, Dosztojevszkij és Proust még most is megfelelnek nem csupán esztétikai elvárásainknak, hanem tudás és megismerés iránti igényünknek is”.¹³

A szerző történelemkoncepcióját talán három, egymással szorosan összefüggő fogalom – történelmi relativizmus, manicheánus szemlélet, interszubsztívitás – segítségével lehet bemutatni. A relativizmussal kapcsolatban Todorov kimondatlanul is kapcsolódik az 1980–90-es évek éles vitáihoz a történészi objektivitásról, ami – nem véletlenül – leghevesebben a ho-

10 ■ Erről értekezik *Les morales de l'histoire* című könyvében (B. Grasset, Paris, 1991), valamint két, összefoglaló jellegű tanulmányában: *The Morality of the Historian*. (transl. Lucy Golsan). *South Central Review*, 15 (1998) 3–4. szám, 6–15. old., ill. *More on History and Morality*. (transl. Richard J. Golsan. *Uo.* 119–124. old. (a két szöveg a folyóirat *Zvetan Todorov and the Writing of History* című tematikus számában jelent meg).

11 ■ *The Conquest of America*. Harper & Row, New York, 1984. 4. old.

12 ■ A „példaszerű” történetírás típusáról vö. Jörn Rüsen: *A történelem retorikája*. Ford. V. Horváth Károly. In: Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történelemélet*. II. Osiris, Bp., 2006. 988–998. old.

13 ■ Részlet a szerző *La vie commune* című 1995-ös kötetéből: *Az együttélés*. Általános antropológiai kísérlet. *Korunk*, 2005. január, 4–11. old.

14 ■ Joyce Appleby – Lynn Hunt – Margaret Jacob: *Telling the Truth about History*. W. W. Norton & Company, New York – London, 1994. 7. old.

15 ■ A vitát bemutató egyik legismertebb tanulmánykötet: Saul Friedlander (ed.): *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution”*. Harvard University Press, Cambridge, 1992.

16 ■ *More on History and Morality*. 122. old.

17 ■ Az antirelativizmusról bővebben I. a Todorov álláspontjához sok tekintetben közel álló Clifford Geertz írását: *Anti-antirelativizmus*. In: Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Bp., 2001. 344–373. old.

18 ■ *Living Alone Together*. (transl. Marilyn Gaddis Rose). *New Literary History*, 27 (1996), 1. szám, 1–14. old.

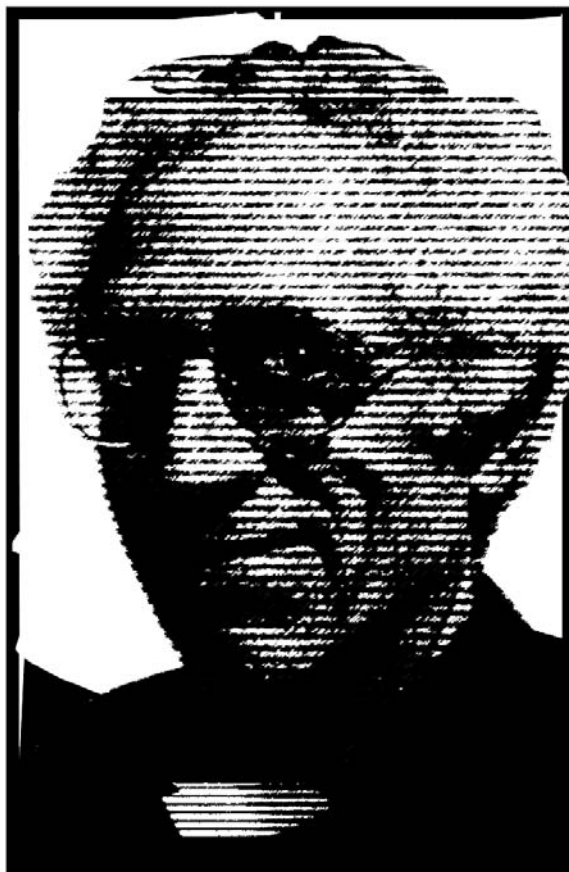
19 ■ Az említett cikk a *New Literary History* tematikus számának bevezető szövege, melyhez hét másik szerző válasza, bírálatja, valamint Todorov viszontválasza csatlakozik. E kritikákban Todorov vázlatos filozófiatörténeti áttekintését számos aspektussal kiegészítik Bubernél a hermeneutikán át egészen Lévináig, amivel a szerző viszontválaszában nagyrészt egyetértett.

20 ■ *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique*. Seuil, Paris, 1981.

21 ■ *Mikhail Bakhtin. The Dialogical Principle*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984. ix. old.

lokuszt problémája körül folyt. Sokan hangsúlyozták, hogy itt semmiféle relativizáló szemléletnek nincs helye. „A zsidók meggyilkolása a jelek szerint rávilágított az abszolút morális alapelvek szükségességére, vagyis a haláltáboroknál a kulturális relativizmus beleütközött a határaiba” – állította a történészi objektivitás lehetőségét valló egyik munka.¹⁴ A másik oldal sem a tényeket relativizálta, de az értelmezés és az ábrázolás kontextusfüggőségét hangsúlyozza.¹⁵

Todorov e kérdéskörre reflektálva megkülönbözteti az értékek abszolút voltát megkérdőjelező morális, illetve a történelmi tudás objektivitásában kételkedő kognitív relativizmust. Míg az előbbi úgy véli, minden érték bizonyos történelmi, kulturális kontextus terméke, a kognitív relativizmus szerint a tényeket adott diskurzusok hozzák létre. A tipológiát tovább bontja, amikor elkülöníti egymástól a történelmi tudás kétféle formáját: egyfelől a „nyers adatokhoz” (nevek, dátumok, konkrét cselekvések) kapcsolódó tények ismeretét, másfelől a tényekre épülő ismeretek, értelmezések tudását. Míg az előbbi sosem kontextusfüggő, csakis az igaz-hamis relációban tárgyalható, mindig megkérdőjelezhetetlen (azaz például *mindig, minden körülmények között igaz az az állítás, hogy „Auschwitzban gázkamrák voltak”, vagy hogy „a szovjetek követték el a katyini tömegmészárlást”).* Ám ezen túl nem lehet biztos tudásunk, nincsenek az adekvát interpretációnak olyan abszolút kritériumai, amelyek alapján egy értelmezés teljes mértékben igaznak tekinthető – vagyis történelmi ismereteink sosem az igazságot tárják fel, hanem igaz tényekre alapított értelmezéseket foglalnak magukban. Ez eddig nem túlságosan eredeti, nagyjából a kortárs történelemlelmélet egyik alapgondolata. Amennyiben azonban az értelmezés sosem objektív, úgy óhatatlanul értékítéleteket is magába foglal, s itt már a morális relativizmushoz érünk. E nézőpont Todorov szerint elvileg adekvát, ám nem tehető kizárólagossá: az alapvető, tehát nem kontextusfüggő, hanem állandó, minden helyzetben érvényes értékek határt szabnak a totális



értékrelativizmusnak, a „mindent szabad” elvének.¹⁶ Ezekben az etikai alapelvekben hinnünk kell, mert rájuk épül kultúránk és ezzel interszubjektív viszonyaink is.

Ettől még Todorov nem nevezhető antirelativistának: az antirelativizmus ugyancsak kizárólagosító (és kizáró) gondolkodásmód, amely közel áll ahhoz, amit Todorov manicheus szemléletnek nevez.¹⁷ Az ő kiindulópontja az interszubjektivitás, pontosabban

egy olyan interszubjektív, dialogikus szemléletmód, amelyre egy humanista jellegű történelemszemlélet alapozható. Egy másik tanulmányában Rousseau-hoz köti annak a nézetnek a megjelenését, amely a másikra való igényt az ember antropológiai tulajdonságának tekinti: „Attól a pillanattól kezdve, hogy az ember közösségben él (ez Rousseau-nál úgy értendő: a történelmi idők kezdetétől fogva), szükségünk van arra, hogy mások tekintetét magunkra vonjuk. [...] A másik már nem az enyémhez hasonló helyet foglal el, hanem olyat, ami folytonos az enyémmel, kiegészíti azt: szükségem van rá, hogy teljes legyek. [...] A társas lét nem véletlen, s nem is csak az egyik lehetőség: ez az emberi állapot meghatározása.”¹⁸ Todorov Rousseau-tól Adam Smithen át Hegelig (pontosabban Kojève Hegel-interpretációjáig)

követi végig azt a filozófiai tradíciót, amelyik az énképződésben alapvető szerepet tulajdonít a másiknak. A sor folytatható lenne,¹⁹ ám én egy rövid kitéréssel Todorov elemzését egy olyan teoretikus nézetrendszeréhez kapcsolnám, aki véleményem szerint a gondolatmenet szempontjából talán a legfontosabb: Mihail Bahtyin dialóguselméletéhez.

Kristeva mellett Todorov volt Bahtyin legjelentősebb francia népszerűsítője, sőt az első korszakát a későbbiekkel összekötő könyve épp az 1981-ben (tehát az Amerika-könyv előtt egy évvel) kiadott Bahtyin-monográfia.²⁰ Bahtyin szerinte „a humán tudományok legjelentősebb szovjet gondolkodója és a XX. század legnagyobb irodalomteoretikusa”.²¹ Todorov szisztematikusan ismerteti Bahtyin nyelv- és

irodalomelméletét, majd az utolsó fejezetben a filozófiai antropológiáját, melynek alapja az én és a másik viszonya, illetve a másik szerepe az énképződésben. Bahtyin szerint önmagunk teljesség-tudata (egész-ségünk) csak mások szemléletén keresztül adódhat (vagyis sosem látom magamat egészként, csupán másoknak a rólam való egész-látványát viszem át magamra). „Számomra nem adottak *énem* időbeli és térbeli határai – állítja Bahtyin –, de a másik a maga egészében adott. Én belenyúlok a térbeli világba, a másik szüntelenül benne tartózkodik.”²² Sőt a társadalom szintjén a másokra utaltság teljes, hiszen „[M]inden, ami érint engem, kezdve a nevemmel, a külvilágból mások (az anya stb.) száján keresztül, az ő intonációjukkal, az ő érzelmi-értékelő felhangjaikkal kerül be a tudatomba. Eredetileg másokon keresztül ébredek önmagam tudatára: tőlük kapom a szavakat, a beszédformákat, a hangszínt, s ezekből alakítom ki önmagamról kezdeti elképzeléseimet. [...] Ahogy a test kezdeti formája az anyaölben alakul ki, úgy az ember tudata is idegen tudatok melegágyában eszmél magára.”²³

Ha az ember lényegi sajátja, hogy csak a másikkal együtt juthat autentikus léthez, e másikkal való kapcsolata dialógus formájában bontakozik ki. „Az élet természeténél fogva dialogikus. Élni annyit jelent: párbeszédben lenni – kérdezni, meghallgatni, válaszolni, egyetérteni stb.”²⁴ A bahtyini hermeneutika a valódi megértés dialogicitásának elve, s erre építi Todorov is a maga kultúraelméletét.²⁵ Mint Bahtyin kifejti, a dialogikus és a monologikus (vagy más-hol dialektikusnak nevezett) megértés között az a fő különbség, hogy míg az előbbi abszolút figyelembe veszi a másik másságát, önmaga kívülállásában tisztelttel tekint rá (meghallgatja), addig az utóbbi elvonatkoztatja, a saját énjébe emeli a másikat – vagyis megszünteti a másságot, nem lép vele párbeszédre, s így tulajdonképpen valódi megértésére is képtelen.²⁶ E gondolatból kiindulva tarthatta Bahtyin Dosztojevszkijt a legigazibb realistának.²⁷ Dosztojevszkij Todorovnak is fontos, aki az interszubjektivitás témáját először a *Feljegyzések az égerlyukból* című Dosztojevszkij-műhöz írott előszavában fejtette ki még 1972-ben.²⁸

Visszakanyarodva Todorov történelemelméleti téziseihez, most már világos, mi a problémája a történelmi ítéletekkel, és miért tartja fenyegető csapdának egy manicheista jellegű szemléletmód eluralkodását. A történelmi ítéletekről Todorov szerint az én és a másik közötti viszony összefüggésében – vagyis társadalmi-morális szempontból – lehet megmondani, helyesek-e vagy sem.²⁹ A történetírásban két típust különít el: az egyikben a történész saját közösségének pozitívítását domborítja ki (valamiféle hősiességet ír), a másikban viszont áldozatként jeleníti azt meg. Todorov John Dower elemzésére támaszkodva a hirosimai atomtámadás példáján mutatja be e két lehetőséget. Amerikai szemszögből ez a hősiesség – de legalábbis szükséges – akció lehetővé tette a háború ko-

rábbi befejezését, megkímélve számos amerikai katonai életét; ugyanez japán oldalról az értelmetlen tömegmészárlás szimbóluma.³⁰ A japán értelmezés általában nem tisztázza Japán valódi háborús szerepét, és ennél fogva elhallgatja bűneit is. Ugyanez a másik oldalon is megfigyelhető: 1995-ben a háborús veteránok tiltakozása meghiúsított egy kiállítás, amely nemcsak az amerikai győzelmet, hanem a civil lakosság ellen elkövetett tömeggyilkosságot, az értelmetlen pusztítást is be akarta mutatni.

Nemcsak a győztesek, az áldozat történelme is erős ideologikus töltetű lehet, az utóbbira példa Todorov szerint a franciák második világháborús szerepének bevett értelmezése, amely minden negatívumot a német megszállókhoz és néhány hazaárulóhoz kapcsol, s az ellenállás hősiességét hangsúlyozza. Ma már nagy szakirodalma van például a holokauszt emlékezetének és az áldozati (vagy éppen hősi-áldozati, vagyis mártír) szerepek ideologikus kisajátításának is.³¹

22 ■ Mihail Bahtyin: Beszédelméleti jegyzetek. Ford. Orosz István. In: Mihail Bahtyin: *A beszéd és a valóság. Filozófiai és beszédelméleti írások*. Gondolat, Bp., 1986. 515–547. old.

23 ■ Bahtyin: *uo.* 524–525. old. Idézi Todorov: *i. m.* 96. old.

24 ■ Bahtyint idézi Todorov: *uo.* 97. old.

25 ■ Valószínűleg nem véletlen, hogy Bahtyin dialóguselméletét éppen Todorov monográfiája alapján építette be az irodalmi hermeneutikába Hans Robert Jauss, vö. *Horizontszerkezet és dialogicitás*. In: Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Osiris, Bp., 1997. 271–319. old.

26 ■ A buberi dialógus-filozófia terminológiájával: míg az első én-te, a második én-ő típusú kommunikáció. Bahtyin és más dialóguselméletek kapcsolatára egyébként – bár elég röviden – Todorov is kitér. Vö. *i. m.* 117–118. old.

27 ■ Vö. Mihail Bahtyin: *Dosztojevszkij poétikájának problémái*. Ford. Könczöl Csaba et al. Osiris, Bp., 2001. 79–80. old.

28 ■ Vö. Todorov: *The Gaze and the Fray. New Literary History*, 27 (1996), 1. szám, 95–106. old.

29 ■ Vö. *The Morality of the Historian*. 9. old.

30 ■ *Uo.* 10–11. old., ill. *A rossz emlékezete, a jó kísértése*. 141–142. old.

31 ■ Például a holokauszt-emlékezetről összefoglalóan, pszichológiai szemszögből: Saul Friedländer: *Trauma, Memory, and Transference*. In: Geoffrey H. Hartman (ed.): *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory*. Basil Blackwell, Cambridge, 1994. 252–263. old. Az amerikai holokauszt-értelmezésekről és az amerikai „hősi felszabadítók” narratívumának ideologikumáról: Allan Mintz: *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*. University of Washington Press, Seattle–London, 2001. A (nyugat- és kelet-) német holokauszt-elbeszélésekről: Mary Fulbrook: *A német nemzeti identitás a holokauszt után*. Ford. Valló Zsuzsa. Helikon, Bp., 1999. Az izraeli Yad Vashem emlékműzeum identitásképző szerepéről: James E. Young: *Memory and Monument*. In: Geoffrey H. Hartman: *Bitburg in Moral and Political Perspective*. Indiana University Press, Bloomington, 1986. 103–113. old. Egy tipikus áldozatnarratíva, Anne Frank sorsának ideologikus fel(és ki)használásairól: Alvin H. Rosenfeld: *Anne Frank és a holokauszt-emlékezet jövője*. In: Kovács Mónika (szerk.): *Holokauszt: történelem és emlékezet*. Jaffa, Bp., 2005. 343–354. old.

32 ■ *The Conquest of America*. 1. old.

33 ■ *Uo.* 5. old.

34 ■ A két rendszer együttes elemzése például Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa, Bp., 1992. és Raymond Aron: *Demokrácia és totalitarizmus*. L'Harmattan – SZTE Filozófia Tanszék, Bp., 2005.

35 ■ Vö. François Furet: *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról*. Európa, Bp., 2000. 284–286. old., illetve Martin Amis: *Koba a rettenetes. A nevetés és a húszmillió*. Európa, Bp., 2004. (Amis leszámol az angol kommunizmussal is, melyet igen közelről ismer: apja, Kingsley Amis hosszú ideig elkötözött kommunista volt.)

Todorov innen továbbblpve azt állítja, nem kevésbé végletes és ideologikus szerepet játszhat el a saját közösségét bíráló, bñnosnek bélyegző történész is, ha „a népét ostorozó profétaként” lép fel, az eseményeket szélsőségesen leegyszerűsítve értelmezi, sarkított etikai alapelvekre (és az azokat megtestesítő táborokra) vezeti vissza. A második világháború hősies narratívája a szövetségesek és a náciizmus jó–rossz harcát ábrázolja (kihagyva vagy a háttérbe szorítva például Drezda szőnyegbombázását vagy a hirosimai, nagaszaki atomtámadást); az áldozatokra koncentráló elbeszélése a megszállt francia területek vagy, mondjuk, az 1945 után szovjet igába hajtott Magyarország ábrázolása, ahol nem szabad hangsúlyozni a kollaboránsokat, a rendszerekben tevékenykedő hivatalnokokat és a – lakosság túlnyomó többségét kitevő – passzív elemeket; moralizáló bemutatása pedig nem megérteni, hanem meg- és elítélni akarja a történelmi cselekvőket.

Todorov szerint e manicheánus világlátás nemcsak számos bevett történelemértelmezésben figyelhető meg, hanem általában jellemző a politikai cselekvésre. Mint *A rossz emlékezete* vége felé írja: „[H]a valaki azt hiszi (saját magáról), hogy »küldetése« van, amely abból áll, hogy győzelemre vigye »a szabadságot annak ellenségei felett«, egy olyan egyedülálló világlátást tanúsít, amely, mellékesen szólva, sem a keresztény, sem a világi humanista hagyománynak nem felel meg. [...] Még ha ott van is az egyik oldalon az erény, többet ér, ha nem akarjuk a másikra kényszeríteni.” (314. old.) E világlátás végsőkig vitt formája a totalitarizmus, amelynek fő előfeltevése az, hogy *tudja*, mi az igazság, *tudja*, mi jó az embereknek, s a totalitárius ideológia a nép „boldogítása” érdekében első körben kirekeszti (és ha teheti, megsemmisíti) ellenségeit, akik hite szerint nem csupán egy ideológiával, hanem egyenesen az „igazsággal” állnak szemben.

Evvél állítja szembe Todorov a *megértést*, méghozzá egy bahtyini gyökerű, dialogikus megértés-konceptiót. Történelmi munkáiban alapvetően az áldozatokkal érez együtt, de nem valamiféle elnyomók–elnyomottak oppozícióval dolgozik, hanem mindegyik tábor tetteit, szándékait mérlegeli, párbeszédbe próbál lépni velük. Amerika-könyvének mottója is azt hangsúlyozza – „Ajánlom e könyvet a maja nő emlékének, akit kutyák faltak fel”³² –, hogy „a XVI. században követték el az emberiség történetének legnagyobb népirtását”³³. Az áldozatok emlékére írta a könyvet, ám az aztékok hódító magatartását is elemzi, s egészében próbálja megérteni mindegyik fél viselkedésének indokait. Ugyanez jellemzi a Vichy-rezsim Franciaországát és az ellenállást vizsgáló könyvét is: nem a jó és a rossz erői álltak szemben egymással, hanem érdekcsoportok, s az ellenállók közül sokan saját ideológiájuk, a „nemes cél” érdekében egyáltalán nem haboztak emberleleteket áldozni. Todorov szerint a történész időnként szentségtörő, és lerombol bizonyos közösségi mítoszokat – nem valamiféle „varázstanítás” jegyében, hanem az igazság, a történe-

lem valódi arca és az emberi létezés tragikuma ábrázolásának érdekében. Vagyis ez a példázatos történetírás paradox módon éppen erőteljes moralizmusa révén tehet szert igazi történelmi szerepre, hiszen nem az előfeltevés–mentesség áruhájába bújva ítélkezik, hanem vállalt morális attitűdjé segítségével mutathat be a történelmi eseményekről árnyaltabb képet.

Todorov a totalitarizmussal a demokrácia politikai gyakorlatát és a humanizmus eszméjét állítja szembe. A dialógus-elmélet terminológiájával ezt így foglalja össze: a „humanizmus nyelvtana három személyt különböztet meg: az *én*-t, aki gyakorolja az autonómiáját, a *te*-t, aki egyidejűleg különbözik tőle, és ugyanazon a szinten van (minden *te* a maga részéről *én*-né válik és fordítva) [...], s végül az *ők*-et, a közösséget, melynek részét képezzük, sőt a személyes kapcsolatokat körülvevő egész emberiséget, ahol minden egyének azonos a méltósága. A totalitarizmus nyelvtana csak két személyt ismer: a *mi*-t, amelyik beolvasztotta és eltüntette az egyéni *én*-ek közötti különbséget, és az *ők*-et, a legyőzendő, sőt elpusztítandó ellenséget.” (45. old.) A totalitárius gondolkodás tehát kollektivizál, tipizál és kizárólagosít: monologikus koncepció, amely a világot saját elmélete alapján értelmezi. A totalitarizmus politikai gyakorlatának történelmi gyökerei Todorov szerint több, egymástól eredetileg független törekvésre nyúlnak vissza: az erőszakot legitimáló forradalmiság, a földi Paradicsomot megteremteni kívánó millenarizmus és a világ átláthatóságát, az igazság megismerhetőségét hirdető szcientizmus a XX. században egymással összekapcsolódva hozta létre a totalitárius rendszert.

Vajon a totalitarizmusról író Todorov nem esik-e a gondolati homogenizálásnak ugyanabba a hibájába, amit másoknak felró? A totalitarizmus két legfontosabb történelmi megvalósulásának – a szakirodalommal összhangban – a fasiszta és a kommunista diktatúrát tartja.³⁴ A fasiszmus és a kommunizmus összetétele meglehetősen ingoványos terület: aki hasonlóságukat emeli ki, azt gyakran a hitleri rezsim és a holokauszt relativizálásával vádolják meg; aki különbségeket hangsúlyozza, azt meggyanúsítják, hogy kimondatlanul is a sztálini diktatúra mentegetésének szándéka vezérli.³⁵ Todorov szerint mind hasonlóságait, mind pedig különbségeiket számba kell vennünk, ha nemcsak megítélni, hanem megérteni is akarjuk e rendszereket. Nem tagadja, hogy voltak alapvető különbségek: „amíg Kolima és a Szolovkiszigetek Buchenwald és Dachau orosz megfelelői, a Szovjetunióban sohasem volt Treblinka.” (89. old.) Emellett Todorov szerint az egyik fő eltérés a *két rendszer önmagáról alkotott képe és a valóság közötti viszonyban* van. „A náci program sokkal több igazságot mond el a náci rendszerről, mint a kommunista program a kommunista rendszerről.” (84. old.) Ettől persze a náci totalitarizmus semmivel sem jobb (mert „őszintébb”): egyáltalán nem őszinte, mindössze arról van szó, hogy a sztálini kommunizmusnak az égvilágon semmi köze nincs (de már a Lenin által kez-

deményezett rendszernek sem) a szocialista eszmékhez, csupán egy totalitárius, egyeduralmi tendenciát bújtatott szép eszmék köntösébe.

E ponton Todorov kihívta a neves brit baloldali irodalmár, Terry Eagleton nagyon erős és nagyon is tipikus kritikáját, mely a *New Statesman* című munkaspárti hetilapban jelent meg: „A náciizmus és a sztálinizmus között tagadhatatlanul számos alapvető hasonlóság van. Ám e könyv nem hangsúlyozza eléggé a köztük lévő kézzelfogható különbségeket. [...] Bár a szocializmus olyan elmondhatatlan tömeggyilkosságokat követett el, melyek még a Harmadik Birodalom bűnein is túltesznek, emellett az átlagemberek jólétének, lakáshelyzetének és oktatásának javításáért is harcba szállt, olyan célokért, amelyek aligha számítottak Hitler szívügyének. Lehet, hogy a szocializmus elszúrta a nők egyenjogúsításának feladatát, de a náciizmus magát a készletet gyalázta. A sztálinizmus az emberi egyenjogúság nemes céljának groteszk elhajlása, a náciizmus ezt sosem tekintette elsőrendű céljának. A sztálinizmus elferdülés, rossz irányba fordulás volt, a náciizmus nem. A náciizmus nem szennyezte be ajkait az emberi egyenlőségről és testvériségről szóló beszéddel.”³⁶ Alapos történelmi elemzést igényelne Eagleton (talán szándékosan sarkított) álláspontjának bírálata; itt azért érdemes idézni, mert jól példázza azt a különbséget, amelyet Todorov a felelős és az elkötelezett értelmiségi között tesz.³⁷ Szerinte az *elkötelezett*, pártpreferenciákat, ideológiai beállítódásmódokat túl könnyen elfogadó értelmiségi hajlik arra, hogy totalizáló gondolkodással ezek fényében ítélje meg a világot. A *felelős* értelmiségi szemlélete ezzel szemben humanista: nem akarja a világból kiirtani a rosszat, elismeri, hogy az az élet lényegéhez tartozik, s tudja, ha végső elpusztítására törne, ezzel tulajdonképpen a szolgálatába állna (erre utal a könyv címében „a jó kísértése”). A humanista legfőbb célja nem a világ boldogítása, hanem „csak” a *másik ember* szenvedéseinek enyhítése.

Ilyen felelős és kritikai humanisták Todorov könyvének hősei: átértékelték és megértették a rosszat, ám nem váltak a jó feltétlen hívévé, hanem egyszerűen csak megpróbálták a rossz ellen küzdeni. Így lett Vaszilij Grosszman a szovjet rendszer hívéből annak egyik legjobb elemzője és kritikusa; így indított David Rousset – miután megjárta a náci koncentrációs táborokat – a negyvenes évek végén mozgalmat a sztálini légerek körülményeinek kivizsgálásáért és megszüntetéséért; így harcolt a ravensbrücki táborból kiszabadult Germaine Tillion egész életében a politikai atrocitások és igazságtalanságok ellen, bárki követte is el őket. A könyv egyik legtanulságosabb eleme annak bemutatása, hogy e felelős (kritikus) humanistákkal szemben mennyire ellentmondásosan viselkedtek a kor vezető (elkötelezett) értelmiségije. Rousset mozgalmát olyan baloldali entellektüelek bélyegezték meg, mint Sartre vagy Merleau-Ponty, mondván, hogy még a szovjet koncentrációs táborok léte sem indokolja a sztálini politika elítélését (144.

old.). Amikor Germaine Tillion az algériai háború idején írt cikkeiben elutasította a világ felosztását a rossz és a jó táborra, s le merete írni, hogy „egyetlen ember sem birtokolja az intelligencia és az igazságosság kritériumát”, magatartását Simone de Beauvoir egyenesen „példátlan disznóságnak” minősítette (288. old.).

Ugyanez figyelhető meg az emlékezet felhasználásában is. A közösségi emlékezet megnyilvánulásai és szerepe központi kérdéssé vált az utóbbi évtizedek francia történetírásában és –filozófiájában.³⁸ Mint Todorov kifejti, az emlékezetnek két formája van: az egyik kiemeli a történelemből és szentséggé avatja az emlékeket, a másik viszont aktualizálja és banalizálja. Mindkettő veszélyes. A teljesen egyedinek és összehasonlíthatatlannak nyilvánított esemény – például a holokauszt megérthetetlenségének hangoztatása – a múlt és a jelen közt minden kapcsolatot elvág. Az utóbbi, az emlékezet banalizálása a múltbeli eseményt túl könnyen, minden kritika nélkül alkalmazza a jelenre – mint például a szerb propaganda a délszláv háború idején, mely a nyugati intervenciót a náci megszállással állította párhuzamba, miközben a Nyugat Miloševićet „új Hitlerként” kezdte emlegetni. A helyes emlékezés Todorov szerint az, ha a múltat egyszerre önmagában megértendő anyagnak és a jelen számára vett, elsősorban erkölcsi példázatnak fogjuk fel.

A XX. századdal való számvetése során, a totalitárizmussal szembeszállva Todorov a demokrácia mellett teszi le voksát, s a közelmúlt és a jelen politikai történéseivel is foglalkozik. Eagleton erősen félreérti és gúnyosan vitatja Todorov álláspontját, aki szerinte hibátlannak láttatja a nyugati demokráciákat. Mint recenziója vége felé írja: „Todorov elismeri, a demokrácia »nem ígér boldogságot, ugyanakkor garantálja, hogy nem szólal meg a csengő a 'tejesember órájában', hogy sűrű ruhás férfiak kihallgatásra vigyenek«. Erre [...] csak azt mondhatnánk, hogy a kedves professzor úr talán kicsit gyakrabban tehetné ki a lábát az akadémiáról.” (52. old.)³⁹ Ezen ellenvetésben az a legfurcsább, hogy Todorov könyvének utolsó fejezete éppen *A demokrácia veszélyei* címet viseli, s a koszovói intervenciót vizsgálva elemzi a nyugati demokráciák visszasságait, s kritizálja a totalizáló (a „jó kísértésének” engedő) tendenciákat, vagyis nem mondható, hogy a szerző valamiféle „elefántcsonttoronyból” tekintene a világra. Emellett a könyv 2002-es utószava a szeptember 11-i eseményeket követő amerikai reakciókat vizsgálva egyenesen kijelenti: „a szuronyhegyeken másoknak elvitt demokrácia már nem demokrácia.” (316. old.) Később Todorov egész könyvet szentelt Amerika kritikájának.⁴⁰ Bár nem megy olyan messzire az amerikai kormány és politika bírálatában, mint mondjuk Noam Chomsky,⁴¹ az amerikai szemléletmóddal és háborúkkal szemben azt hangsúlyozza, hogy a terrorizmus elleni küzdelem legfontosabb – s talán egyetlen valódi – eszköze a terroristák indokainak megértése.

Úgy vélem, az, hogy Eagleton ennyire félreérti Todorov demokrácia-felfogását, leginkább azt jelzi, hogy a mai helyzetben a politika todorovi, liberális kritikája sokak szemében kevésnek tűnhet. Eagletonnak bizonyos szempontból igaza van, kétségkívül számos gyakorlati esetben a radikálisabb politizálás is létjogosult lehet. Más recenzensek viszont – akárcsak jómagam – a könyv egyik legfőbb erényének azt tartották, hogy történelmi elemzéseit, humanista koncepcióját nagyon következetesen alkalmazza a mai események elemzésében is.⁴²

Az a felelős értelmiségi, aki e könyvben a XX. századról vall, a múlt bizonyos szempontú moralista értelmezését nyújtja. Lehet vitatni, helyenként árnyalni elemzéseit. Am attitűdjének létjogosultsága nem lehet kérdéses. Portréinak mindegyike személyes hitvallás a humanizmus mellett. Germaine Tillion megdöbbentő portréját olvasva érezni, hogy személyisége nagyon kedves Todorovnak.⁴³ A könyv vége felé olvasható egy kis történet, mely mind Tillion attitűdjét, mind Todorov hitét jól érzékeltetheti. Az algériai háború idején Tillion a helyszínen akart vizsgálgódní a börtönökben végrehajtott erőszakos eseményekről. Nemsokára titkos találkozóra hívták, tárgyalni akart vele az algériai lázadók két aktivistája (a franciák által körözött terroristák). Tillion elment hozzájuk, beszélt velük, s közvetítőnek ajánlkozott köztük és a francia kormány között. A megkötendő egyezés lényege az volt, hogy a franciák megígérik, nem végzik ki a lázadók aktivistáit, ha a terroristák nem támadnak a civil lakosság ellen. Tillion hosszan és meggyőzően beszélt, s végül a terrorista vezető, Ali la Pointe megígérte, hogy nem bántják a civileket. „Ez volt a cél – írja Todorov. – Távozás közben Germaine Tillion Ali la Ponte felé fordul, megragadja inggallérját, és kicsit megrántva elismétli neki: »Jól megértette, amit mondtam?» Ali zavart arckifejezéssel válaszolt: »Igen, asszonyom.«” (291. old.).

Tillion végül kudarcot vallott, pár hónap múlva a franciák (tehát nem az algériai terroristák!) felrúgták az egyezséget, a terrorcselekmények újrakezdődtek.

Am Tillion akkor is a humanista értelmiségi példája, aki közelről látta az abszolút rosszat, megjárta a koncentrációs táborot, s ezt a tapasztalatot arra használta fel, hogy később, az algériai tömeggyilkosságok idején tárgyalni próbáljon mindkét féllel: igyekezett megérteni a szembenállók indokait, és megértetni velük egymás álláspontját. „Az ember elkezd álmodozni – írja könyvének vége felé Todorov –, hogy Germaine Tillion megragadja az emberiség inggallérját, megrángatja egy kicsit, és tapasztalata magasságából megkérdezi: »Jól megértette, amit mondtam?» És az emberiség szégyenkezve azt feleli: »Igen, asszonyom.«” (294. old.) □

36 ■ Eagleton: *i. m.* 49. old.

37 ■ Vö. Richard J. Golsan: Questions for Tzvetan Todorov. *Modern & Contemporary France*, 12 (2004) 3. szám, 313–318. old.

38 ■ A témának francia nyelvterületen jelentős hagyománya van, kitűnő magyar nyelvű, történelmi szempontú összefoglalása: Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Napvilág, Bp., 2000.

39 ■ Eagleton: *i. m.* 49. old.

40 ■ *Le Nouveau Désordre mondial. Réflexion d'un Européen*. Lafferton, Paris, 2003. Téziseinek rövid összefoglalása: The New World Disorder. (transl. Thomas C. Hilde). *South Central Review*, 19. (2002) 2–3. 28–32. old.

41 ■ Vö. Noam Chomsky: *Hatalom és terror. Előadások és interjúk 9/11 után*. Ford. Roby Tiallac. Független Média, Bp., 2005.

42 ■ Vö. például: Modris Eksteins: The Melancholy Humanist. *Monthly Journal of Religion & Public Life*, 2004. április, 44–47. old.

43 ■ Todorov gyűjtötte össze és adta ki Tillion közéleti publikációit, az előszót is ő jegyzi: Germaine Tillion: *A la recherche du vrai et du juste. A propos rompus avec le siècle*. Seuil, Paris, 2001.