

# INTERVJU

---

128

## Intervju za Yad Vashem s Dominickom LaCaprom [9. LIPNJA 1998.]

---

[s engleskoga prevele Dunja Plazonja i Monika Bregović]  
dplazonj@ffzg.hr; mbregovi@ffzg.hr





————— DOMINICK LA CAPRA profesor je povijesti, komparativne književnosti i humanističkih znanosti na Sveučilištu Cornell u New Yorku. U fokusu njegovih interesa presijecaju se raznorodni aspekti devetnaeststoljetne i dvadesetstoljetne intelektualne i kulturne povijesti, kao i problematika *zblizavanja* povijesti i književnosti. Ipak, LaCaprin recentniji teorijski zamah vezan je uz traumu i holokaust. Napisao je sljedeća djela: EMILE DURKHEIM: *Sociologist and Philosopher* (1972); A PREFACE TO SARTRE (1978); MADAME BOVARY ON TRIAL (1982); RETHINKING INTELLECTUAL HISTORY: *Texts, Contexts, Language* (1983); HISTORY & CRITICISM (1985); HISTORY, POLITICS, AND THE NOVEL (1987); SOUNDINGS IN CRITICAL THEORY (1989); REPRESENTING THE HOLOCAUST: *History, Theory, Trauma* (1994); HISTORY AND MEMORY AFTER AUSCHWITZ (1998); HISTORY AND READING: *Tocqueville, Foucault, French Studies* (2000); WRITING HISTORY, WRITING TRAUMA (2001); HISTORY IN TRANSIT: *Experience, Identity, Critical Theory* (2004).



## — IZVOĐENJE I PRORADA —

— YAD VASHEM: U svim svojim radovima o holokaustu razlikujete dva oblika sjećanja na traumu i povijesnih radova na tu temu: prvi, po vama poželjniji oblik, koji rezultira procesom “prorade” (*working through*) i drugi, koji se temelji na poricanju i rezultira “izvođenjem” (*acting out*).\* Možete li opisati te dvije različite vrste sjećanja?

LA CAPRA: — Očito je da koncepte “prorade” i “izvođenja” preuzimam od Freuda i psihoanalize te ih zatim razvijam na način koji ih čini osobito zanimljivima za upotrebu u povijesnim studijama. To ne znači da pokušavam djelovati kao ortodokсни psihoanalitičar, nego nastojim razviti te koncepte kako bi uključivali važne povijesne probleme, kao što je za mene holokaust.

Ovakav pristup može se primijeniti i na drugim mjestima, ali od posebne je važnosti za događaje (ili niz događaja) koji su često traumatični i nabijeni emocijama i težinom, te koji uvijek podrazumijevaju promatrača u promatranom. To nazivam prijenosom u veoma širokom smislu, ali i na način koji će biti blizak Freudu. Prijenos kod Freuda ima značenje ponavljanja, posebno ponavljanja edipovske situacije u kasnijem životu, ponavljanja veze između roditelja i djeteta u odnosima između učitelja i učenika, te psihoanalitičara i pacijenta na potencijalno neprimjerene načine. Iako je važnost edipovskih odnosa očita u društvu u kojem nuklearna obitelj zauzima mjesto nabijeno emocijama, često mistificirano kao “utočište u bezdušnom svijetu”, mislim da prijenos seže dalje od edipovskih odnosa i da njegovo zatvaranje unutar tog scenarija može odvratiti pažnju od sudjelovanja u institucijama i društvenim odnosima koji sežu izvan obitelji, ali je, naravno, i pomažu oblikovati.

Prema tome, prijenos za mene znači uključenost u probleme koji se tretiraju, uključenost koja podrazumijeva, unutar vlastitog pristupa ili diskursa, ponavljanje sila

\* Prevedeno iz WRITING HISTORY, WRITING TRAUMA, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2001. (nap. ur.)

i pokreta aktivnih u tim problemima. Prijenos se događa u odnosima među ljudima (npr. između studenata, pogotovo postdiplomata, i profesora) kao i, što je zanimljivije upravo jer je prisutno u manjoj mjeri, u odnosu prema vlastitom objektu proučavanja. Kada nešto proučavate, u određenoj mjeri ste uvijek skloni ponavljanju problema koje proučavate. Nešto slično prijenosu (ili uvučenosti u predmet proučavanja zajedno sa sklonošću k ponavljanju) uvijek se pojavljuje. Takav odnos pomaže u razumijevanju tzv. zaraznosti traume, odnosno načina na koji se može proširiti i na novinara ili komentatora, te također pruža i mogućnost ponovnog promišljanja problema promatračeve uključenosti.

Dva su načina suočavanja s prijenosom, ili s prijenosnom uvučenošću u objekt proučavanja: izvođenje i prorada. Izvođenje je vezano uz ponavljanje, pa i uz kompulzivno ponavljanje, što je sklonost da se nešto kompulzivno ponavlja. To je očito kod ljudi koji su proživjeli traumu. Oni ponovo proživljavaju prošlost prepuštajući se njenim duhovima, živeći u sadašnjosti bez ikakve distance od te prošlosti. Žrtve traume nanovo proživljavaju događaje ili su svjesne da ti događaji utječu na njihovu sadašnju egzistenciju, npr. kroz flashbackove, noćne more ili riječi koje opsesivno ponavljaju i koje više ne posjeduju svoje uobičajeno značenje budući da su preuzele druge konotacije iz posve druge situacije ili mjesta. Novinar, pisac ili promatrač također može ponavljati traume žrtve, osobito kada se identifikacija ne odvija s kritičke distance i čak je se vrednuje. Takvo ponašanje može na neki način i biti potrebno, ali se može ublažiti kroz empatiju koja prepoznaje i poštuje "drugost" drugog.

Ako kod Freuda postoji šire značenje nagona za smrću od onog mistifikacijskog i povezanog s biološkim fantazijama, mislim da je to onda zasigurno nagon za smrću u smislu sklonosti ka kompulzivnom ponavljanju traumatičnih, često nasilnih prizora na destruktivan ili autodestruktivan način. Smatram da žrtve izrazito teških trauma možda nikad ne mogu u potpunosti nadići "izvođenje" prošlosti. U svakom se slučaju izvođenje (ili "tra-

umatično sjećanje”) ne bi trebalo odbaciti ili promatrati kao sjećanje potpuno različito od prorade jer su to blisko povezani dijelovi istog procesa. Izvođenje može na određenoj razini biti potrebno ili neizbježno, čak i za neizravne svjedoke i povjesničare. Na određenoj razini postoji sklonost ka ponavljanju te ako se s njome ne suočimo, javlja se kao nekontrolirano vraćanje potisnutog ili kao podvojenost.

Proradu vidim kao silu jednakovrijednu izvođenju (ne kao potpuno drukčiji proces, ni kao nešto što dovodi do izlječenja) te se želim udaljiti od terapijskog shvaćanja psihoanalize. Umjesto toga, želim psihoanalizu usmjeriti više u etičkom i političkom pravcu. Naravno, to ne znači da treba kriviti žrtvu, ali svakako znači da proradu smatram poželjnim procesom. Tijekom prorade osoba se pokušava kritički distancirati od problema te razlikovati prošlost, sadašnjost i budućnost. Da drastično pojednostavnim: to će žrtvi omogućiti da si kaže: “Da, to mi se tada dogodilo. Bilo je uznemiravajuće, potpuno me obuzelo i možda se ne mogu sasvim odvojiti od toga, ali postojim ovdje i sada, a ovo je drukčije od onoga prije.” Možda postoje i druge mogućnosti, ali prorada osposobljava osobu za etičko i političko djelovanje.

Osim toga, prorada, osobito u etičkom smislu, ne znači izbjegavanje, usklađivanje, jednostavno zaboravljanje prošlosti ili utapanje u sadašnjost. Ona označava suočavanje s traumom i njezinim detaljima, kritičko osvještavanje sklonosti ponovnog proživljavanja (k izvođenju) prošlosti i prepoznavanje zbog čega bi ono čak bilo potrebno te na određeni način i poželjno ili barem prisilno. (Ovo se zadnje pogotovo pojavljuje u odnosu na odatnost traumi i njezinim žrtvama, osjećaj, posebno izražen kod nekih žrtava, da postoji nešto u ponavljanju prošlosti, npr. u noćnim morama, čime se odaje počast i izražava vjernost voljenim osobama koje smo izgubili, a ujedno je i vrsta spomenika koji se ne temelji na potiskivanju ili zaboravu.)

U svakom slučaju, neke osobne ili povijesne rane ne mogu jednostavno zacijeliti bez ostavljanja ožiljaka i



tragova u sadašnjosti. Može se pojaviti i osjećaj da rane trebaju ostati otvorene, iako zapravo postoji težnja da se suprotstavi njihovom proždiranju cijelog našeg postojanja i sposobnosti da djelujemo u sadašnjosti. Jedan je od najtežih aspekata prorade sposobnost da se ona odradi na način koji neće značiti izdaju povjerenja i ljubavi što žrtvu vežu s ljudima koje je izgubila, što ne podrazumijeva naprosto zaboravljanje mrtvih ili zaokupljanje trenutnim poslovima. Upravo je osjećaj iznevjerivanja i kršenja povjerenja, koliko god on bio neopravdan, jedna od ključnih zapreka proradi problema.

Želio bih dodati još jednu općenitu primjedbu: zanimljivo je da je distinkcija izvođenje/prorada (a radi se o distinkciji, ne dihotomiji ili razdvajanju na različite vrste ili kategorije, distinkciji procesa koji su u interakciji) jedan od načina razmatranja problematične veze između teorije i prakse. Taj smo problem do sada ostavljali po strani i izbjegavali, ali možda mu se sada možemo vratiti i pokušati povezati psihoanalitičke kategorije s etičkim, političkim i povijesnim pitanjima.

Dosadašnja se kritika (s kojom se djelomično slažem) previše fokusirala na izvođenje, kompulzivno ponavljanje, i doživljavala ga kao način koji onemogućuje završetak, usklađivanje ili bilo kakav pojednostavljen pojam izlječenja. Ta je kritika bila sklona eliminaciji i zatiranju bilo koje druge moguće reakcije ili je proradu jednostavno izjednačavala sa završetkom, konačnošću, potpunim izlječenjem i potpunim ovladavanjem. Rezultat toga je logika "sve ili ništa" koja paralizira i stvara zamku bez izlaza: ili u obliku konačnosti i završetka kojem se opirete, ili u obliku izvođenja kompulzivnog ponavljanja, bez gotovo ikakvih drugih mogućnosti. Unutar ovog ograničenog okvira politika često postaje pitanje isprazne nade u budućnost te otvorenosti prema praznoj utopiji o kojoj se ne može reći ništa. Ovakvo se mišljenje često povezuje s apokaliptičkom politikom ili politikom utopističke nade u neodređene institucionalne promjene.

Sklonost valoriziranja traume, zajedno s onim što znači ostati vjeran njoj ili njezinim žrtvama koja dovodi

do otpora prema proradi, najbolje se može razumjeti kod žrtava koje prekid uznemiravajuće veze s prošlošću smatraju izdajom bližnjih koji su ubijeni ili uništeni u tom traumatičnom iskustvu. Usprkos tome, čak se i kod žrtava teških trauma javlja težnja za ponovnom izgradnjom života. Za neke se žrtve, kao npr. za neke koje su preživjele holokaust, sposobnost izgradnje osobnog života i održavanja određenih odnosa može, ili treba, realno očekivati. Kod drugih to se ne može ili ne treba realno očekivati. Jedna od opasnosti identifikacije sa žrtvom leži u tome što osobu koja se identificira naizgled čini zamjenskom žrtvom i preživjelim, što pak često služi kao isprika za način života i shvaćanje politike koje nije opravdano za nekoga tko nije prošao takva traumatična iskustva, u usporedbi s kojima je preživljavanje i više nego dovoljno. U svakom slučaju, ne vjerujem da bi se otpor proradi i vjernost traumi trebali generalizirati te da bi ih, koliko god nesvjesno, kroz identifikaciju trebali oponašati oni koji su imali sreću biti “kasnije rođeni”, a koji su u takvom položaju u kojem se od njih zahtijevaju druge stvari, posebno oblici mišljenja vezani uz društveno i političko djelovanje.

— YAD VASHEM: Kako izvođenje i prorada utječu na povjesničara?

LA CAPRA: — Utječu na njega na neizravne načine: budući da povjesničar proučava određene procese, sklon je identifikaciji ili negativnoj identifikaciji, odnosno potpunom poricanju. Na neki način najmanje su dvije krajnje identifikacijske mogućnosti za povjesničara: prva je potpuna identifikacija sa sudionicima. U slučaju holokausta, one osobe s kojima se povjesničar barem posredno identificira često su promatrači budući da je takva identifikacija barem naizgled najbliža drugoj mogućnosti za povjesničara, a to je potpuna objektivnost, neutralnost, neaktivnost i nesudjelovanje. Također postoji i mogućnost da povjesničar (ili bilo koji drugi promatrač) ode u krajnost potpunog identificiranja sa žrtvom. Postoji nešto u iskustvu žrtve što ima gotovo kompulzivnu moć i potiče našu

empatiju. Takva empatija može doseći oblik fascinacije ili krajnje identifikacije prilikom koje se zauzima uloga zamjenske žrtve i preuzima žrtvin glas.

Već sam pisao kako mislim da se to donekle događa Claudeu Lanzmannu u njegovom filmu SHOAH.<sup>\*\*</sup> Kod njega postoji fascinacija žrtvom (u starijem značenju riječi *fascinatio*) te žudnja za identifikacijom sa žrtvinim iskustvom jer sâm Lanzmann *nije* bio žrtva Shoaha, ali se osjeća kao da je *trebao* biti žrtva, da je *trebao* biti dio tog procesa. Na neki je način to veoma dirljivo, ali može dovesti do nametljivog ispitivanja prilikom samog susreta sa žrtvom. Može dovesti i do identifikacije s agresorom ili zločincem koja se manifestira kroz agresivno, čak inkvizicijsko ispitivanje, te kroz sklonost otvorenog kršenja normi, što se vidi iz Lanzmannovog intervjua kada on kaže da je “apsolutno arogantno” lagao Suchomelu, čuvaru u Treblinku, koji je imao čin koji bi odgovarao činu narednika.<sup>01</sup> Laganje se može opravdati u okolnostima u kojima se Lanzmann našao, ali ne ako se lagalo “apsolutno arogantno”. Dakle, pitanja izvođenja i prorade dotiču se povjesničara upravo kroz prijenosnu upletenost u probleme koji se proučavaju te kroz potrebu nekakve reakcije na te probleme, pa bilo to i poricanje postojanja bilo kakve transferalne veze s predmetom koji proučavate.

Slažem se s veoma važnim, konvencionalnim dimenzijama povijesnog istraživanja koje uključuju prikupljanje informacija i provjeravanje njihove točnosti, provjeravanje činjenica te navođenje fusnota i rekonstruiranje prošlosti koja će biti provjerena i potkrijepljena dokazima. To je apsolutno nužno za povijesno razumijevanje, ali to nije sve. Postoje i druge dimenzije: uključenost u objekt proučavanja, afektivna ili emocionalna reakcija i suočavanje s tom reakcijom. Ponavljam, krajnosti do kojih se dolazi pri pokušaju suočavanja s emocionalnom reakcijom jesu: potpuna identifikacija u kojoj pokušavate proživjeti iskustvo drugog ili ga nenamjerno proživljavate te čista objektivnost, koja poriče prijenos, blokira emocije jer one utječu na istraživanje i na pokušaj objektivnijeg i neutralnijeg promatranja, bilo u obliku sakupljanja empirijskih činjenica ili u obliku strukturalne, formalne analize.

Alternativa ovim komplementarnim, uzajamno podupirućim krajnostima pronalazak je osjetljive i ponekad vrlo napete veze između empatije i kritičke distance. Takav je, također, i problem u odnosu između izvođenja i prorade. Izvođenjem se povijest proživljava kao da osoba *jest* drugi te oblikuje sebe kao drugog u prošlosti (osoba je u potpunosti opsjednuta drugim ili duhom drugoga). Proradom se pak osoba pokušava kritički distancirati i time uključiti u život u sadašnjosti, preuzimanjem odgovornosti, što opet ne znači nadilaženje prošlosti. To zapravo znači da se s njom suočavate na drukčiji način koji je vezan uz ono što vi vidite kao poželjne mogućnosti koje se sada mogu ostvariti, uključujući i one mogućnosti koje su izgubljene u prošlosti, a koje se sada mogu uhvatiti i reaktivirati sa značajnim razlikama i u sadašnjosti i u budućnosti.

— YAD VASHEM: Rekli ste da izvođenje i prorada nisu suprotnosti, nego distinkcija. Također naglašavate i proces. Zar nije sama riječ *proces* preuzeta iz sfere prorade, a ne iz izvođenja? Znači li to zapravo da izvođenje vidite očima prorade i da oni nisu izjednačeni u vašoj teoriji?

LA CAPRA: — Izvođenje jest proces, ali proces koji se ponavlja. Ono je proces u kojem se prošlost, ili iskustvo drugog, ponavlja kao da je potpuno doživljeno i potpuno proživljeno.

— YAD VASHEM: Ispravite me ako griješim, ali to nije prvotno i prihvaćeno značenje riječi *proces*—što znači pomak s jednog mjesta na drugo.

LA CAPRA: — Nisu svi procesi teleološki ili razvojni. Kompleksni su i mogu označavati različite načine ponavljanja. Izvođenje je kompulzivno ponavljanje. Prorada uključuje ponavljanje, ali uz značajne razlike koje mogu biti poželj-

\*\* Shoah ili Ha Shoah hebrejski je izraz za holokaust (op. prev.)

o1 — Kao što Lanzmann kaže, “obećati nacistu da mu nećemo odati ime, nakon što nam ga je već rekao, nedostatak je ljudskog poštovanja. Ja sam upravo to i učinio, s apsolutnom arogancijom”. *Les non-lieux de mémoire*, u AU SUJET DE SHOAH: *Le Film de Claude Lanzmann*, ed. Michel Deguy (Paris: Berlin, 1990), str. 287.

ne u usporedbi s kompulzivnim ponavljanjem. U svakom slučaju, prorada ni za pojedince ni za kolektiv nije linearan, teleološki, izravno razvojni (ili stereotipno dijalektički) proces. Ona zahtijeva vraćanje problemima, njihovu proradu i možda transformaciju njihova razumijevanja. Čak ako se oni prorade, to ne znači da se neće ponovno javiti te iziskivati nove i možda promijenjene načine prorade. U tom je smislu prorada proces koji nikada u potpunosti neće nadići izvođenje i koji se, ni u najboljim okolnostima, ne može ostvariti jednom zauvijek. Ako proces i jest dijalektičan, onda je takav u obliku nedovršene ili otvorene dijalektike koja uključuje kompleksne probleme ponavljanja te koja može dovesti do razmatranja povijesnosti i prolaznosti kroz različite oblike promijenjenih ponavljanja. Na primjer, sekularizacija se ne može u potpunosti shvatiti ni kroz sličnosti između postojećih fenomena ili problema (npr. ideologija) i religija iz prošlosti, ni kroz različitost (ili epistemološki rascjep) između postojećih fenomena ili problema (racionalnost, disciplina ili kazna) i prošlih religijskih oblika. Najbolje se može razumjeti postavljanjem pitanja različitih oblika ponavljanja kroz povijest, uključujući ponavljanja koja se javljaju kod traumatičnih rascjepa, a koje ne smijemo izolirano promatrati samo kao diskontinuitet ili rascjep.<sup>02</sup>

Iako mislim da binarne opozicije *jesu* veoma važne za razmišljanje, jedan od najplodonosnijih doprinosna dekonstrukcije (npr. rad Jacquesa Derride) bio je ukazivanje na nestabilnost binarnih opozicija i načina na koji one (kao i ključne opozicije između identiteta i razlike) mogu biti dvojbene. Mislim da je ta binarna opozicija usko vezana uz mehanizam traženja žrtvenog janjeta, a da je pokušaj stvaranja čiste binarne opozicije između sebe i (potpuno drukčijeg) drugog dio procesa žrtvovanja, tako da drugi (u kontekstu holokausta to su Židovi) postane potpuno drukčiji od nacista te da se sve što kod nacista uzrokuje tjeskobu projicira na tog drugog, čime dobivate čistu podjelu na Arijevece i Židove koji nemaju apsolutno ništa zajedničko. Možemo vidjeti da ova ekstremna binar-

nost služi za prikrivanje tjeskobe i činjenice da te prividno čiste suprotnosti imaju mnogo toga zajedničkog i zapravo obilježavaju jedna drugu.

Smatram da distinkcija znači nešto drugo. Ona nije čista binarna opozicija i ne označuje ni suprotnost ni potpunost. Problem koji je nastao u jeku dekonstrukcijskog poništavanja binarnih opozicija pitanje je mogućnosti razvijanja poželjne distinkcije. Mislim da dekonstrukcija ne propitkuje i ukida sve razlike, nego vas ostavlja s problemom distinkcija koje je, ako išta, onda teže i potrebnije razraditi, budući da se ne možemo oslanjati na jednostavne binarnosti. Treba ustrajati na činjenici, koja je ponekad prikrivena u radovima koji se bave samim tekstovima, da dekonstrukcija binarnih opozicija ne znači da će one automatski nestati ili da će izgubiti svoju ograničavajuću ulogu u društvenoj i političkoj stvarnosti. Analiziranje te uloge i njezine snage ključno je i za povijesno razumijevanje i za društveno i političko djelovanje. U ovom kontekstu, izvođenje i prorada tvore distinkciju u kojoj nikada nisu u potpunosti odvojene, te jedna može podrazumijevati drugu i obrnuto.<sup>03</sup> Vrlo je važno vidjeti ih kao sile jednake vrijednosti, te prepoznati postojanje prorade koja se ne sastoji ni od neprestanog kompulzivnog ponavljanja, a ni od druge (iluzorne) krajnosti, odnosno potpunog nadilaženja izvođenja i potpunog nadilaženja (ili dokidanja) prošlosti.

U dosadašnjoj teoriji, jedna je od važnijih tendencija bila eliminacija raznih mogućnosti prorade ili barem nepružanje uvida u njih. Time se stvara zamka bez izlaza

02 — Vidi moj tekst "Temporality of Rhetoric", u *SOUNDINGS IN CRITICAL THEORY* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), poglavlje 4; "The Return of The Historically Repressed", u *REPRESENTING THE HOLOCAUST: History, Theory, Trauma* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), poglavlje 6; "Rereading Foucault's History of Madness", u *HISTORY AND READING: Tocqueville, Foucault, French Studies* (Toronto: University of Toronto Press, 2000), poglavlje 3.

03 — Moglo bi se reći da dekonstrukcija naglašava tendenciju shvaćanja binarnih opozicija kao potpunih suprotnosti, te ih ne pokušava ukinuti, nego pretvoriti u različitosti koje bi bile prihvatljive.

ili čak pojam izvođenja koji ruši (ili sasvim briše) distinkciju između izvođenja i prorade. Drugim riječima, odvija se identifikacija sa žrtvom, za koju razlika između izvođenja i prorade ne postoji ili se potpuno izgubila. S vremenom se dolazi do novijeg, čak psihoanalitički utemeljenog fatalizma.

Ako promotrimo određene probleme, kao što je npr. žalovanje (koje je kod Freuda važan dio prorade), shvatit ćemo da se povezanost s izgubljenom osobom, ili nekakva melankolična identifikacija s njom, nikada u potpunosti ne može nadići. Mogu se, doduše, potaknuti sile jednake vrijednosti kako bi osoba iznova stekla interes za život. U procesu žalovanja to je sposobnost pronalaska novog partnera, brak, te osnivanje obitelji bez kaosa tugovanja u kojem sadašnjost ne postoji, a kao da nema ni budućnosti.

U nekim aspektima suvremene teorije, u kojima se prorada smatra krajnjim iskupiteljskim oblikom koji je sličan filmu POLLYANNA,<sup>\*\*\*</sup> žalovanje se uvijek može ponovno fatalistički pretvoriti u beskrajnu melankoliju. Ako ona postoji, razlika između žalovanja i melankolije je mala. Žalovanje koje se kritizira je ono koje u potpunosti nadilazi prošlost, a odobrava se ono koje je gotovo neodvojivo od beskrajne melankolije i kompulzivnog ponavljanja.

Ponekad se pitam postoji li kod nekoga poput Derride razlika između pojma nemogućeg žalovanja, u obliku neprekidnog beskrajnog tugovanja te beskrajne melankolije. Razlog je taj što je samo žalovanje postalo gotovo metafizički ili metametafizički, pseudo-transcendentalan proces, a razlika između metametafizičkog i povijesnog može nestati ili biti teško primjetna. Nadalje, trebalo bi više pažnje posvetiti žalovanju kao društvenom procesu ili ritualu, a ne samo kao individualnom, pseudotranscendentalnom stanju gubitka ili kompulzivno beskrajnog tugovanja koje je često povezano s navodnim gubitkom temelja ili porijekla.

U slučaju nekoga kao što je Walter Benjamin (barem u njegovim ranim radovima, npr. u djelu PODRI-

JETLO NJEMAČKE DRAME), drama žalovanja postoji kao drama beskrajne melankolije. Melankolija se ne može nadići, a sâm se Benjamin na neki način protivi iskupiteljskom obliku žalovanja. Ono što želim reći je sljedeće: i ja želim propitati pojam iskupiteljskog žalovanja, te postojanje mogućnosti potpunog nadilaženja izvođenja.

Kada je u pitanju događaj tako nevjerojatnih razmjera kao što je holokaust, oni koji su se rodili kasnije možda ga nikad neće moći u potpunosti nadići te ga smjestiti u prošlost kao nešto što je prošlo. Važno je naglasiti tu nemogućnost, osobito u kulturnim kontekstima koji, često pomalo površno, odobravaju pragmatizam, te koji su uključeni u prazni trijumfalizam, samozadovoljnu teatralnost reganizma i pojednostavljen, terapijski “sve je o.k.” ethos. Međutim, omogućavanje i osposobljavanje procesa prorade koji nisu terapijski samo za pojedinca, nego imaju i političke i etičke posljedice moguće je, i mora biti moguće, ako vjerujete u bilo što nalik na demokratsku politiku.

Zbog toga mi je nerazumljivo sljedeće: kako potvrditi sadašnju demokratsku politiku koja se temelji na poželjnoj i vjerojatnoj budućnosti, ako je u analizi koju imate žalovanje uvijek nemoguće žalovanje, odnosno vrlo blizu melankoliji, ako ne fatalističkoj, onda identičnoj beskonačnoj melankoliji. Koji mehanizmi djelovanja osposobljavaju ljude za uključivanje u društvo i u političku aktivnost? Zar to ne ostaje uvijek nekako izvan našeg dometa, ispod časti ili metametafizičkog interesa?

Zbog toga mislim da ono što se vrlo često događa kod Waltera Benjamina, kod Derridine analize Benjamina (kad s dozom prijekora raspravlja o KRITICI NASILJA), pa čak i kod nekog poput Frederica Jamesona ili Haydena Whitea, jest analiza koja ne osposobljava druge oblike prorade, već potvrđuje potrebu uključenosti u traumu, ali

\*\*\* POLLYANNA (1913.), Eleanor H. Porter, klasik je dječje književnosti; Pollyannina životna filozofija uvijek je bila pokušaj pronalaska nečega što će vas učiniti sretnim te sve što smatrate ispravnim učiniti bez odgađanja (op. prev.)



zahtijeva i političko djelovanje.<sup>04</sup> Politika koja iz toga proizlazi često je politika slijepog mesijanizma ili Derridina “mesijanstva bez mesije”, odnosno neka vrsta apokaliptične utopije te ono što ja zovem “vjerom u praznu utopiju”. Ta je utopija potpuno prazna jer se o njoj ne može ništa reći i jer nema nikakve veze s procesima u sadašnjosti. Važno je istaknuti da se ideal pravde i dobrote nikada ne može u potpunosti ostvariti te da su postojeće institucije uvijek otvorene kritici. Ipak, to ne uključuje izjednačavanje odgovornosti s krutim donošenjem odluka, apsolutnim riskiranjem i povjerenjem ili nadom u praznu utopiju—ili čak stvaranjem *ex nihilo*.

Podupiranje demokratske politike paradoksalno je ako nemate nekakvu predodžbu prorade koja nije identična s nadilaženjem, ali se kao sila jednake vrijednosti razlikuje od ponavljanja prošlosti ili kompulzivne uključenosti u traumu i neprestanog izvođenja i oživljavanja traume.

— ISKUPITELJSKE PRIPOVIJESTI —

— YAD VASHEM: Što zapravo mislite pod izrazom iskupiteljskih pripovijesti i zašto ga toliko kritizirate? Možete li dati primjere iz SAD-a, Njemačke ili Izraela?

LA CAPRA: — Slažem se da postoji potreba za Benjaminovim “slabim mesijanskim vrijednostima”, koje vidim u okviru etike i njezine vezanosti uz politiku, te potrebe za razvijanjem etike u širem, ali i u užem smislu. Jedan je od ključnih problema etike veza normativnih granica i prekoračivanja ili pomicanja tih granica. Treba pronaći načine na koje se ta veza može razraditi u raznim područjima života. Vezom između normativnih granica koje želite uspostaviti te mogućnosti prekoračenja tih granica, stvara se nova normativnost. Neke norme treba staviti pod upitnik, neke treba reformirati, a druge možda kritički ispitati ili potvrditi. Ponovo kažem da je u suvremenom postmodernističkom, poststrukturalističkom razmišljanju usmjerenost na prekomjernost vrlo problematična, pa se prekomjernost čak

i zagovara, bez pridavanja pozornosti stvarnoj i poželjnoj vezi između prekoračenja i granica (ili hiperbole i okvira).

Čak bi i netko poput Saula Friedlandera, koji je djelomično sklon postmodernizmu, prihvatio ideju da kod holokausta postoji prekomjernost koja se ne može predočiti i koju je teško konceptualizirati. U nekoj se mjeri s time i slažem. No, jedna je od metoda poststrukturalističkog mišljenja bila uzvratiti prekoračenjem na prekoračenju. To je neki oblik homeopatskog odgovora: “bolest” se liječi određenim dozama te iste bolesti. Smatram da je to možda potrebno jer je moderni kontekst, na neki način, kontekst prekomjernosti. Eric Hobsbawm modernizam naziva “dobom krajnosti”<sup>05</sup>. Takozvani postmodernistički kontekst možda je još i prekomjerniji (ono što Lyotard vidi kao intenzifikaciju modernog). Kontekst postholokausta sve do danas potajno je utjecao na mišljenje te je doprinio njegovoj destabilizaciji i učinio neke oblike iskupiteljskog mišljenja manje mogućima.

To je jedan od razloga zbog kojih tradicionalna religija, hegelijanstvo (stereotipno promatrano), te bilo koji oblik mišljenja koji naizgled iskupljuje prošlost i pridaje joj smisao kroz sadašnjost, nisu više uvjerljivi. Naprosto ima previše kriza i nemira da bi to ljudima bilo prihvatljivo; to jednostavno više ne stoji. Radi se o onome što Lyotard naziva skepsom ili nevjerovanjem u velike pripovijesti (*grand narratives*, op. prev.). Te velike pripovijesti, koje daju smisao svemu u prošlosti, a koje se u određenim trenucima ljudima vrlo sviđaju, više ne shvaćamo ozbiljno.

Ako vjerujete u biblijsku priču, na neki način vjerujete i u veliku pripovijest povijesti, pa će vam i najuža snije katastrofe na kraju ipak imati smisla te vjerujete da

04 — Vidi Jacques Derrida, “*The Force of Law: The Mystical Foundation of Authority*”, *CORDOZO LAW REVIEW* II (1990): 920–1045, te moj odgovor na njegovo djelo, u tekstu *VIOLENCE, JUSTICE, AND THE FORCE OF LAW*, str. 1065–78, koji sam napisao prije nego je Derrida dodao fusnotu na str. 977–78 i *Post-scriptum* na str. 1040–45. Vidi moj tekst “*Reconfiguring French Studies*”, u *HISTORY AND READING*, poglavlje 4, koje uključuje komentar na Derridine dopune.

05 — Erich Hobsbawm, *AGE OF EXTREMES: A History of the World, 1914.–1991.* (New York: Pantheon, 1994.)

će prosvjetljenje doći, možda ne sada, ali u budućnosti. To mnogima više ne zvuči uvjerljivo.

Slažem se da postoji prekomjernost s kojom se moramo pomiriti. Na određenoj razini moramo shvatiti da i mi sami sudjelujemo u toj prekomjernosti, da u nama postoje određene prekomjerne, hiperboličke osobine te da svi moramo proći iskušenja prekomjernosti. Ostaje pitanje kako se s tim možemo pomiriti. Pisao sam o tome kako kod nekih mislioca povremeno postoji sklonost predoziranja protuotrovom ili prepuštanja prekomjernosti, žudnji i simptomatičnom ponašanju. Što znači sudjelovanje u prekomjernosti ili podupiranje prekomjernosti, dok se istovremeno ignorira odnos između prekomjernosti i legitimnih granica (ili odnos između žudnje i poželjnoga), što je pak etički problem? Ako se potvrdi samo prekomjernosti, dolazi do nadilaženja ili potkopavanja etike prema estetici uzvišenog.

Postoji veza između estetike uzvišenog i prekomjernosti. Uzvišeno je, na neki način, prekomjernost, prekoračenje koje obuzima "ja", dovodi ga gotovo do smrti, ali ga vodi i do zanosa kada "ja" izbjegne smrt. U dosadašnjoj je teoriji vladala nevjerojatna fascinacija estetikom uzvišenog. To jest na neki način potrebno, ali tu estetiku treba i revalorizirati. Jedan od načina na koji se to pokušava jest razlikovanje oblika uzvišenog, a ne samo promatranje holokausta kao, npr., uzvišenog u svojoj prekomjernosti. Ponekad se holokaust smatra homogenim, kao događaj koji je uzvišen, koji vas obuzima. To se možda na nekim mjestima može vidjeti kod Lyotarda i Haydena Whitea i zapravo je upitno. Ipak je potrebna puno primjerenija i kritičnija reakcija. Međutim, naglašavanjem prekomjernosti holokausta pozornost se stavlja na njegove uznemiravajuće posljedice, te se radikalno stavlja u opasnost bilo koja mogućnost lakog iskupljenja i harmonizacije—i ja se s time slažem.

Što se tiče primjera iskupiteljskih pripovijesti, ako promotrite tradicionalnu strukturu pripovijedanja s početkom, sredinom i krajem, gdje se na kraju rekapitulira početak nakon kušnji i nevolja u sredini, čime se daje (barem

u smislu razumijevanja) nekakav smisao svemu tome, čini se da je i tradicionalno pripovijedanje iskupiteljsko. Mnogi su ljudi, poput Northropa Fryea i M. H. Abramsa, tvrdili (možda malo previše u terminima sekularizacije kao osnovne sličnosti i kontinuiteta između prošlosti i sadašnjosti) da tradicionalno pripovijedanje preuzima biblijsku strukturu raja, propasti i povijesti—povijesti kao perioda kušnji i nevolja, nakon čega dolazi iskupljenje. Dakle, tradicionalno pripovijedanje preuzima iskupiteljsku biblijsku strukturu.

Frank Kermode je također o tome pisao u svojoj knjizi *THE SENSE OF AN ENDING*.<sup>06</sup> On tradicionalno pripovijedanje naziva “apokaliptičnim” jer kraj zrcali početak na višoj razini smisla i važnosti. Preko više ili manje katastrofičnih događaja u sredini, početak biva rascijepljen, te se na kraju omogućava progresivno i prosvjetljujuće razumijevanje. Kermode daje zabavan primjer našeg slušanja i shvaćanja otkucaja sata: “tik-tak, tik-tak”. Za njega je “tik” skromno rađanje, a “tak” nemoćna apokalipsa, tako da je vrijeme u cijelosti kodirano razvojnim i progresivnim “tik-takom”.

Poseban je primjer iskupiteljske pripovijesti *SCHINDLEROVA LISTA*. Prve tri četvrtine filma vrlo su zanimljive jer se u njima iznose na vidjelo proturječnosti Schindlerove osobnosti. Zanimljiva se napetost postiže činjenicom da je on nacist koji pomaže Židovima. Dakle, on je nacist i samozadovoljni impresario, ali ipak pokušava pomoći drugim ljudima. Pred kraj filma sve se napetosti razrješuju jer se Schindler pojavljuje kao mučenik i junak. Njegov pomoćnik postaje sličan Gandhiju koji vodi ljude preko horizonta prema nekom nezamislivom, novom početku, a dok mi ne znamo kamo oni idu, pretpostavljamo da se kreću prema iskupljenju. Zatim je tu i završni ritual, koji je zapravo iskupiteljski ritual, različit od žalovanja povezanog s problemima prošlosti. Umjesto toga kao da postoji *Yellow Brick Road* kojim pristižu preživjeli te, na neki način, iskupljuju svoju prošlost.

<sup>06</sup> — Frank Kermode, *THE SENSE OF AN ENDING: Studies in the Theory of Fiction* (New York, Oxford University Press, 1967.)

Još jedan oblik iskupiteljske pripovijesti određena je vrsta cionističke pripovijesti. Zanimljivo je da ta vrsta cionističke pripovijesti ima gotovo biblijski oblik Edenskog vrta iz prošlosti u kojem je postojala židovska država i narod, dok se nastanak židovske dijasporu veže uz propast. Holokaust je, na neki način, potreban ishod za dijasporu, koji pokazuje grijeh bezdomovinskog lutanja te prikazuje osnivanje izraelske države kao trenutak iskupljenja. Ovo je vrlo pojednostavljen oblik cionističke pripovijesti i ne odobravaju je svi cionisti. Ipak, ona je bila važna u židovskoj povijesti te su zbog toga iskustva preživjelih dugo bila neshvaćena, a preživjeli nesaslušani. Od preživjelih se zahtijevalo da se pretvore u nove izraelske građane, a taj je zahtjev bio vrlo problematičan za ljude i njihove međusobne odnose (u Izraelu se tek nedavno počelo slušati preživjele).

Mnogo je razloga i za izradu video-zapisa preživjelih: kao prvo, očito je da ti ljudi neće još dugo živjeti te ih se neće moći saslušati; a kao drugo, zbog uloge publike. Kao što su mnogi već primijetili, odmah nakon tih događaja došlo je do eksplozije memoara i dnevničkih zapisa, nakon čega je sve nekako utihnulo na vrlo dugi period, koji se može protumačiti kao vrijeme latencije nakon niza traumatičnih događaja. Jedan od razloga je što su, u različitim zemljama i iz različitih razloga preživjeli zaključili da nemaju publiku, odnosno da nema ljudi koji bi ih htjeli saslušati.

U Izraelu preživjeli nisu bili slušani upravo zbog toga što se nastojalo stvoriti drukčiju državu s drukčijim političkim djelovanjem, što je i razumljivo. Dakle, cilj je bio prijeći sa žrtve na osobu koja djeluje, bez prolaska kroz preživljavanje i kroz proces prorade prošlosti. Postojala je težnja za nadilaženjem statusa žrtve bez uplitanja tih procesa. Ipak, to ne može uspjeti. To samo može stvoriti poteškoće u ljudskim odnosima, a često i u politici.

Ni u SAD-u preživjeli nisu imali publiku. Da pojednostavnimo, bilo bi to poput prelaska s Auschwitz na Disney World, u kojem ljudi ne žele slušati o Auschwitzu. U pitanju su vrlo različiti konteksti.

Za različite zemlje mogu se reći različite stvari. U Francuskoj se izraz *déporté* koristio za različite žrtve, napose za Židove i političke zatvorenike. Zanimljivo je da se jako dugo kao primjer tipičnog svjedočenja uzimalo ono Roberta Antelmea, koje je vrlo zanimljivo i značajno, ali je to svjedočenje političkog zatvorenika. O njemu su kao o tipičnom primjeru preživjelog pisali Maurice Blanchot i mnogi drugi. Ponovno naglašavam da je to služilo za prikrivanje specifičnih problema koje su Židovi kao preživjeli i žrtve imali u višijevskoj Francuskoj i pod nacističkom okupacijom. Zaista je mnogo iskupiteljskih pripovijesti.

149

———— JEDINSTVENOST HOLOKAUSTA I  
ODGOVARAJUĆE IME —

— YAD VASHEM: U vezi vašeg odgovora o prekomjernosti i uzvišenom, želim vas pitati o jedinstvenosti holokausta i odgovarajućem imenu za njega. Treba li se on tako zvati, ili na primjer “genocid Židova” ili pak nekako drugačije?

LA CAPRA: — Problem jedinstvenosti zabrinjavao je mnoge ljude, te se nadovezuje na pitanje onoga što se događa kada holokaust nazovemo jedinstvenim. Iako je sve na svoj način i jedinstveno i usporedivo, ljudi ne razmišljaju o holokaustu na taj način. Mislim da je ipak najbolje govoriti o onome po čemu je holokaust različit, a ne o onome po čemu je jedinstven, jer ja drugačije gledam na sâm pojam jedinstvenosti.

Zagovaranje jedinstvenosti holokausta ima svoja *kontekstualna* opravdanja kada postoji sklonost revizionizmu, poricanju i normalizaciji. Zbog toga su u kontekstu njemačke povjesničarske debate 1986. postojali dobri razlozi za nekog poput Eberharda Jäckela da ustraje na jedinstvenosti holokausta te da pokuša definirati njegovu povijesnu jedinstvenost u tom vremenu. Američki povjesničar Charles Maier tvrdi da je puno značajnije i uvjerljivije kada u tom kontekstu Nijemac, a ne Židov, zagovara jedinstvenost. U tom slučaju, Nijemac ne izvlači nikakvu korist, nego čak i radi nešto što nije u skladu s njegovim

interesom. Koncept jedinstvenosti je problematičan jer može poslužiti i za politiku identiteta i ostvarenje određenih vlastitih interesa, a može se i pretvoriti u natjecanje za prvo mjesto žrtve. Čije je iskustvo *zapravo* bilo jedinstveno? To je vrlo loš pristup. Treba pokušati razumjeti raznovrsne fenomene u njihovoj specifičnosti, ali i kroz konceptualizaciju koja će nam pomoći da shvatimo i da se konstruktivno suočimo s drugim fenomenima.

Postoji još jedan oblik jedinstvenosti o kojem Saul Friedlander govori u jednom od svojih eseja, a to je da je nešto jedinstveno kada prijeđe ili prekrši određenu granicu, kada postane granično iskustvo. Ovaj je nenumerički koncept jedinstvenosti vrlo zanimljiv. To ne znači da se nešto dogodilo samo jednom ili da se *može* dogoditi samo jednom, nego da se dogodilo nešto tako stravično, nečuveno, da jest... jedinstveno. Na taj način možete imati nešto jedinstveno, što se ponavlja u prošlosti, ali se, paradoksalno, ponavlja na jedinstven način. To je valjan koncept jedinstvenosti—kada je nešto tako prekomjerno u svojoj transgresivnosti, da je jedinstveno.

Opasno je fiksirati se na koncept jedinstvenosti jer on ima ideološku funkciju, a poželjnost takvih funkcija je upitna. To može dovesti i do istraživanja sličnosti i razlika, koje nakon nekog vremena postaje besmisleno. Također, može otkriti i mnoge zanimljive povijesne informacije (npr. kao u radu Stevena Katza), ali se zapravo uvijek pitate postoji li ideološka motivacija ako cijelo svoje istraživanje utemeljite na pitanju jedinstvenosti.

Dakle, moje je mišljenje o jedinstvenosti holokausta valjano, a ista se pitanja mogu postaviti za uporabu tog termina. Za mene, to odražava važnost onoga o čemu sam već govorio: uvučenosť osobe u vlastito istraživanje te vrsta prijenosnog procesa koji se pritom pojavljuje. Kod iznimno značajnih događaja ovaj proces započinje imenovanjem: kako imenovati taj događaj? Ne postoji nijedno ime koje nije obilježeno nekim konotacijama. Na neki način, problem vlastite uvučenosťi, reakcije, počinje na razini imenovanja. Bez obzira zovemo li ga holokaust s

velikim H, s malim h ili pak Shoah ili nacistički genocid, sva imena zauzimaju drugačije semantičke i emocionalne prostore.

Za Amerikance je korištenje naziva Shoah pomalo egzotično i povezano s Lanzmannovim filmom. Mislim da se naziv Shoah prije filma nigdje nije toliko koristio u javnosti, a upravo je njegova sve češća uporaba nakon filma dokaz moći koju film i mediji imaju u našoj kulturi. Izraz *holokaust* počeo se koristiti 50-ih u SAD-u u diskursu preživjelih, te mu se mnogi protive jer posjeduje konotacije žrtvovanja (holokaust znači žrtva paljenica). Znanstvenici to ponekad ističu kao razlog za izbjegavanje tog izraza, dok većina ljudi koji se danas služe tim izrazom vjerojatno ne znaju što znači, ili ih nije briga za etimologiju. Koriste taj izraz zato što se ustalio u našoj kulturi.

Svakidašnja uporaba tog izraza možda ima i pozitivan učinak u smislu da taj pojam postaje uobičajen, čime se konotacije žrtvovanja ublažuju. Mislim da problem (ideološke, emocionalne) pristranosti započinje imenovanjem te postavljanjem pitanja jedinstvenosti tih događaja. Pitanje jedinstvenosti imena vezano je uz jedinstvenost samih događaja, a sva se ta pitanja jedinstvenosti i imenovanja uvlače u nekakvu teološku matricu jer ipak se radi o problemu negativne sakralizacije. Pitanje jedinstvenosti vezano je uz činjenicu da je holokaust postao dio društvene religije te posjeduje negativnu svetost—čime postaje ono što od nedavno zovem “prvotnom traumom”, traumom koja bi trebala, i koja (u najboljem scenariju) doista i postavlja pitanje identiteta kao vrlo težak problem koji upravo kao prvotna trauma postaje temeljem identiteta.

To je vrlo velik i zanimljiv paradoks: da nešto tako traumatično i kaotično u životu nekog naroda može postati temeljem identiteta. Ako malo razmislimo, to se vrlo vjerojatno, u manjoj ili većoj mjeri, događa u životima svih naroda. Svi mitovi o postanku sadrže nešto poput prvotne traume kroz koju ljudi prolaze te izlaze jači nakon što su prošli test te traume. Američki građanski rat, rat u Vijetnamu, Francuska revolucija, Kosovo te, dakako, u





slučaju Izraela (ali i za Židove i druge ljude diljem svijeta), holokaust, mogu ukazivati na pronalazak osobnog i kolektivnog identiteta u traumi. To jest razumljivo, ali trebalo bi biti i upitno jer bi trauma trebala propitkivati formiranje identiteta, a ne stvarati ga. Pitanja jedinstvenosti holokausta, njegova imenovanja i ideološkog i političkog djelovanja, vrlo su kompleksna i neodvojiva.

———— “NEGATIVAN MIT O POSTANKU” ————

152

— YAD VASHEM: Možete li nam reći nešto više o opasnostima “negativnog mita o postanku“?

LA CAPRA: — To je opet povezano s pojmom iskupiteljske pripovijesti i s činjenicom da su određeni događaji, koji bi trebali označavati ozbiljne etičke i političke probleme, predstavljeni na način koji prelako pruža iskupljenje. Postoje najmanje dva načina na koje holokaust, kao prvotna trauma, postaje upitan. Prvi je omogućavanje prelagane, nezaslužene identifikacije koja tako postaje osnovom jednostavno dobivenog identiteta. Na primjer, često se spominje američko židovstvo, kod kojeg identifikacija kroz holokaust služi za konstrukciju identiteta koji se drugačije ne bi mogao stvoriti, a koji je donekle upitan.<sup>07</sup>

Političke uporabe holokausta zabilježili su ljudi poput Toma Segeva, koji tvrdi da se tijekom značajnih etapa izraelske povijesti holokaust koristio kao opravdanje za ciljeve koje bi drugačije bilo teško opravdati.<sup>08</sup> To je donekle razumljivo, budući da su ljudi koji su osobno doživjeli neko iskustvo (ili je to iskustvo barem dio njihovog kulturnog naslijeđa) postali osjetljivi na određene stvari i mogu reagirati na način koji netko tko nema takvo iskustvo ne može odmah shvatiti. Doduše, rasvjetljavanje načina na koji neki fenomen može poslužiti kao prvotna trauma s političkim funkcijama, omogućuje nam da ih osvjestimo i kažemo: “Samo malo. Mogu li se stvari koje činim opravdati situacijom, ili ih potiče povijest koja je vrlo aktivna i u sadašnjosti, a koju nismo proradili kao povijest?”

— INTERVJU: Intervju za Yad Vashem s Dominikom LaCaprom [s engleskoga prevele Dunja Plazonja i Monika Bregović]



— FUNKCIONALIZAM, INTENCIONALIZAM I KONCEPT  
ŽRTVENOG JANJETA —

— YAD VASHEM: Postoje dvije velike škole mišljenja u historiografiji holokausta i nacizma: funkcionalistički nasuprot intencionalističkom pristupu. Možete li objasniti svoju kritiku tih škola? Koje je vaše mišljenje o konceptu žrtvenog janjeta i zašto se u biti razlikuje (ako to možete reći) od gore navedenih pristupa?

LA CAPRA: — Moram reći da zapravo ne postoji samo jedan ključ za objašnjenje holokausta. Postoji mnogo faktora i često je teško točno odrediti važnost pojedinog od njih. Većina ljudi, kao što su Christopher Browning ili Saul Friedlander, trenutačno ne pripada ni funkcionalizmu, ni intencionalizmu. Oni vide ograničenja u oba pristupa: neki su elementi bili isplanirani, barem donekle, iako se ne možete vratiti u 1923. i posvjedočiti cijelom holokaustu. Neki također tvrde da su dinamika institucija, njihovo djelovanje te aktivnosti birokrata na srednjem i nižem stupnju hijerarhijske ljestvice igrali važnu ulogu. To su stvari na koje su se usredotočili funkcionalisti. Doduše, mnogo ljudi danas tvrdi da ne postoji napetost između funkcionalizma i intencionalizma te da je nazivanje nečega napetošću znak profesionalizacije unutar discipline. Profesionalizacija je nešto što je razumljivo, te nešto što treba preispitati, budući da označuje rutinu.

Jedan od načina na koji bi se to moglo učiniti otkrivanje je onoga što je zajedničko suprotstavljenim stranama te onoga što im je promaklo. U tom smislu, sukob između funkcionalizma i intencionalizma može se usporediti sa sukobom između cionizma i postcionizma u izraelskoj historiografiji. Postcionisti tvrde da cionistička iskupiteljska pripovijest prikriva neke aspekte izraelske

07 — Kao što sam spomenuo u prvom poglavlju, iznimno snažnu, ali upitnu analizu i kritiku takve identifikacije nudi Peter Novick u *THE HOLOCAUST IN AMERICAN LIFE* (New York: Houghton Mifflin, 1999).

08 — Tom Segev, *THE SEVENTH MILLION: The Israelis and the Holocaust* (New York: Hill & Wang, 1993)

prošlosti, kao što je odnos između Izraelaca i Palestinaca, koji je mnogo složeniji nego što se pokušava prikazati uobičajenom pričom o malom Izraelu koji se bori protiv cijelog arapskog svijeta, a koja je slična priči o Davidu i Golijatu. Zapravo bi cijelo pitanje odnosa s Palestincima trebalo preispitati. Kad gledamo “izvana”, vrlo je zanimljivo da i cionisti i postcionisti imaju mnogo toga zajedničkog. Zajednički im je fokus, ako ne fiksacija, na Izrael, na često neusporediv način. Njihov interes za holokaust svodi se na odnos cionističkih vođa prema holokaustu. U cijeloj je raspravi pak zanemaren pojam Židovstva, uključujući i njemačko Židovstvo, *Yiddishkeit*, važnost rekonstrukcije *Yiddishkeita* te važnost židovske dijaspore. Unutar cionističke iskupiteljske pripovijesti, Židovi iz dijaspore zauzimaju mjesto grešnika kojima se pokazuje važnost izraelske države. Iako to nije cilj postcionističkog pripovijedanja, oni su u njemu ipak marginalizirani. Ne postoji novo tumačenje dijaspore. Gledano izvana, možemo uočiti što te suprotstavljene škole imaju zajedničko, iako zbog sukoba često toga nisu ni svjesne.

Nešto slično događa se i između funkcionalista i intencionalista. Oni također imaju mnogo toga zajedničkog te ne posvećuju dovoljno pažnje nekim dimenzijama Shoaha. Uvijek ponavljam da zapravo ne posvećuju dovoljno pažnje nekim aspektima nacističke ideologije i prakse, kao što su rituali žrtvovanja i traženja žrtvenog janjeta, koji su posebno zastrašujući jer su se događali u modernom kontekstu u kojem postoji ekstenzivna birokracija, industrijalizacija masovnih ubojstava, izvršavanje funkcionalnih zahtjeva, itd. Trebamo biti svjesni tih fenomena i njihove važnosti. Mislim da je pronalaženje žrtvenog janjeta u povijesno zavisnim okolnostima osobito povezano sa strahom, te gotovo ritualnim i fobičnim užasom zbog kontaminacije “drugim”. Unutar okvira nacizma, prisutnost Židova smatrala se zagađenjem ili kontaminacijom, bilo u doslovnom bilo u prenesenom značenju, te se Židove moralo eliminirati iz zajednice Arijevaca da bi ona mogla ostvariti pročišćenje i zajedništvo. Dio regenerativnog, odnosno iskupiteljskog nasilja holokausta, kako ga

naziva Friedlander, bio je usmjeren na uklanjanje tjeskobe zbog tog straha od kontaminacije Židovima, a ponekad i drugim žrtvama.

Način na koji se to radilo povezan je s još jednom dimenzijom žrtvovanja koja je u svjetovnom kontekstu povezana s uzvišenim i koja bi se mogla smatrati nadoknadom za sveto. Uzvišeno je oblik svjetovnog svetog, povezanog sa svime što nadilazi svakodnevno iskustvo te je gotovo, ako ne i potpuno, transcendentalno. Unutar fenomena nacizma postojala je fascinacija nečuvenim prekršajima koja je povezana s tim strahom od ritualne kontaminacije, a koji je pak rezultirao ponašanjem koje se ne može razumjeti ili se pojavljuje samo unutar općenitih psiholoških i socio-psiholoških kategorija (pritisak od kolega, karijerizam) te univerzalnim karakteristikama ljudskog ponašanja (mržnja, sadizam). Takvo ponašanje ne uključuje iznimno okrutno i radosno uživanje u tuđoj patnji te gotovo karnevaleskne scene krvavog masakra kod kojih ljudi s ushićenjem, pljeskom i klicanjem popraćaju događaje, a što zapravo ne mogu shvatiti kad ih ispituju o tome, te bi to mogli i potisnuti, obuzdati ili zatamiti kasnije u životu. Pitanje je kako se takvo ponašanje može shvatiti u povijesno specifičnim, iako ne posve jedinstvenim uvjetima, te mislim da koncepti viktimizacije, ritualnog ili fobičnog straha, te manično žrtvovanje i traženje žrtvenog janjeta, a koji su jezivi kad ih se stavi u moderni kontekst koji uključuje birokratizaciju, “mašineriju uništavanja”, biologizme, itd., mogu na ovaj način biti korisni.

Intencionalisti naglašavaju svjesnu politiku, ali ljudi ne moraju biti potpuno svjesni nekih aspekata ideologije, poglavito načina na koji ti aspekti funkcioniraju, te kako utječu na ljude. Ljudi mogu biti svjesni da nešto rade, ali ne moraju biti potpuno svjesni o tome što rade (recimo, da provode radikalno transgresivno žrtvovanje, ili pseudožrtveno “uzvišen” scenarij). Jedna od stvari koja mi služi kao dokaz jest Himmlerov govor 1943. u Posenu koji se treba pažljivo čitati kao iznimno jasan dokument nacističke ideologije. Treba ga shvatiti prilično ozbiljno,

budući da nije služio samo za propagandu. Upućen je višem rangu ss-ovaca, od nekog važnog nekom važnom, s intimom koja povezuje upućene koji dijele radikalno kriminalno ponašanje. Na početku svog govora Himmler zapravo kaže da se tom prilikom nacistički tabu šutnje o onom što se događa može prekršiti te da se može progovoriti o nečemu što bi inače zauvijek ostalo tajna. Tada on nastavlja objašnjavati u što su upleteni. Ovdje postaje jasno kako se pomak od izгона do uništenja može shvatiti u okvirima žrtvovanja, koje je nemoguće shvatiti iz neke druge perspektive.

Mnogi povjesničari godinama su pokušavali utvrditi kad se točno dogodio taj pomak od izгона do uništenja Židova. To je važno pitanje i, na mnogo načina, pomak od izгона do uništenja čini golemu razliku, osobito za ljude koji su sudjelovali u holokaustu. Ipak, unutar mehanizma žrtvovanja, to je sćušan korak koji se može brzo rijeći, budući da je osnovni problem unutar takvog konteksta, gdje postoji strah od kontaminacije “drugim”, kako se riješiti “drugog”, odnosno na njemačkom *entfernen*. Kako se to čini, sporedna je stvar: to može biti izgon, uništenje, ali “riješiti se” ostaje glavni problem. To je prisutno u Himmlerovu govoru, gdje je izgon odvojen od uništenja samo kratkom cezurom, zarezom. Himmler tada nastavlja sa svojim tumačenjem nacističke ideologije te nacističke čvrstoće. Prema njegovim riječima, to se postiže kombinacijom dviju stvari koje su zapravo oprečne, spajanjem dviju krajnosti koje čine binarnu opoziciju: čuvanjem doličnosti (*anständig geblieben zu sein*), moralne ljepote i čestitosti, dok se u isto vrijeme sudjeluje u nečuvenom prijestupu.

Himmler to izražava prizivanjem slike stotinu, pet stotina, tisuću leševa koji leže jedni do drugih. Kaže da će većina vas (časnika ss-a) razumjeti što to znači. Takvo beskonačno gomilanje leševa u ponavljanom procesu ubijanja, ponavljanje traumatičnih scena ubijanja, na neki način sačinjava Kantovo matematički uzvišeno, koje se ekspancijalno povećava. Dakle, imate kombinaciju te dvije naizgled oprečne stvari: moralne ljepote, očuvanja

doličnosti, s tipičnim primjerom Nijemca koji obožava svoju ženu i obitelj, koji je savršen obiteljski čovjek, dolazi kući, hrani svog kanarinca, voli svog psa i slično, te ostaje moralno čist. Sâm Himmler spominje to novo kantovsko pravilo, koje se zapravo često kršilo, a to je da će nacisti eliminirati Židove s čistim namjerama i bez etničkog interesa te da se neće okoristiti, ni uzeti nikakav trofej za sebe. Dakle, dok ste čistunac u privatnom životu, ostajući moralno čisti istovremeno sudjelujete u nevjerojatnim masovnim uništenjima koja čine negativno uzvišeno, nešto što nadilazi svakodnevno iskustvo i što bi se većini ljudi činilo šokantnim ili nevjerojatnim. To je dimenzija nacističke ideologije u praksi. Važno je pozabaviti se time jer je to vjerojatno jedna od stvari koju je najteže razumjeti. Nije teško razumjeti kako funkcionira birokracija i koje su njene posljedice, kako ljudi pokušavaju raditi svoj posao i kako postoji malo funkcionalno racionalnih tehnokrata koji pokušavaju utjecati na demografiju i provesti biološku politiku. Zapravo je to teško shvatiti u kombinaciji s drugim stvarima koje su zaista neprirodne.

Većina ljudi koji su se bavili knjigom Daniela Goldhagena nisu shvatili taj skup problema kao nešto na što se on osvrće, ali ne zna objasniti. Goldhagen daje mnogo primjera gotovo karnevalesknog uživanja u stvarima koje nisu bile potaknute situacijom i koje nisu imale nikakvu ulogu. On sâm to ne može potpuno objasniti i jednostavno uzastopno koristi izraz “eliminacijski antisemitizam”. Taj izraz postaje mantra koja nikad nije u potpunosti objašnjena i koja se koristi u generalizacijama o njemačkom narodu te se pretvara u stereotip nacionalnog karaktera.

Ono što je značajno u Goldhagenovom djelu jest da unutar velike knjige sumnjive vrijednosti postoji mala, dobra knjiga koja se bori da izbije na površinu. Ta vrlo mala, dobra knjiga dokumentira sudjelovanje u neobičnoj transgresiji i karnevalesknom uživanju u patnji drugih koja se ne može razumjeti na racionalan način. Moramo pokušati razumjeti zašto se to događalo (u toj mjeri u kojoj se događalo), zato što ne vjerujem da je to ograni-

čeno na Nijemce, već se događalo i drugdje (iako se ne bi trebalo gledati kroz univerzalne psihološke pojmove). Što čini nacističku ideologiju drukčijom granica je do koje su išli i njena povezanost s drugim stvarima, kao što su “racionalnije” dimenzije ponašanja. Ipak, ta mogućnost postoji te je se mora shvatiti kao nešto što se može dogoditi svakome. Dolazim u napast da kažem da se samo imajući to na umu možemo oduprijeti blažim ekvivalentima određenih vrsta ponašanja u vlastitom iskustvu, kao što je viktimizacija.

— YAD VASHEM: Spomenuli ste da koncept žrtvenog janjeta nije prisutan samo u holokaustu. Ipak se moramo zapitati kako se takvo masovno ubojstvo kao Shoah moglo dogoditi.

LA CAPRA: — Tako je. Nacisti se razlikuju po stupnju do kojeg su išli da bi uklonili različitost te ih je paradoksalno upravo to učinilo različitima. Kako bi to i bilo moguće razumjeti? Osobitost je nacizma da je njegov cilj bio uništiti cijeli narod, sve do zadnjeg židovskog djeteta. Bili su ih spremni progoniti po cijelom svijetu, bili su ih kadri slijediti po cijelom svijetu. Što se tiče njihova cilja, u tom je pogledu politika nacizma postala iracionalna: uništenje Židova postalo je važnije od ekonomskih i vojnih pitanja. Kad bi netko od birokrata ili vojnih glavešina rekao: “Gledajte, vi želite da mi ubijemo te ljude. Oni su sposobni obrtnici koji bi nam bili od koristi u ratu”, obično bi im odgovorili nešto poput: “Vi ne razumijete što se događa. Morate to učiniti, iako se ne poklapa s ekonomskom i vojnom politikom.”

Kako bi to mogli, ili barem pokušali, shvatiti? Ja to vidim kao problem braće neprijatelja, budući da su njemački Židovi i Nijemci kulturalno vrlo bliski na mnogo različitih načina. Njemački Židovi vjerovali su da se njihova pripadnost njemačkoj kulturi, njihove njemačke osobine, ne mogu zanijekati. Iznenadenost njemačkih Židova je, bar u početku, bila povezana s činjenicom da su se oni kulturalno smatrali Nijemcima. Nisu mogli vjerovati što im se događa.

Nedavni, gotovo nevjerojatni primjer toga dnevnika je Victora Klemperera, koji je uspio preživjeti rat i koji je uvijek vjerovao da je dobar Nijemac. On je čak vjerovao da su Nijemci izabrani narod, da nacisti nisu pravi Nijemci te da je on sâm kao njemački Židov (koji se preobratio na kršćanstvo) pravi Nijemac i dio izabranog naroda. Mišljenje da je njemački *Bildung* njihov *Bildung* možda i jest ekstremni vid identiteta njemačkih Židova, pogotovo bolje prilagođenih Židova. Što je zapravo užasavalo naciste, uključujući i Hitlera, jest da je to bilo istina. Zbog toga je bilo tako teško stvoriti ne samo različitost, već i takvu potpunu i sveobuhvatnu opreku, takav nepremostiv jaz između Nijemaca i Židova. Ta različitost toliko je neuvjerljiva upravo zbog kulturalnog oblikovanja tih naroda. Oni su toliko toga dugovali jedni drugima da su se naposljetku pretvorili u jedan hibridni narod. Potreba da se iz sebe iskorijeni vlastiti intimni dio dovodi do vrlo nepredvidivog ponašanja. Ovo je jedan aspekt toga: problem braće neprijatelja kod kojeg je neprijateljstvo jednospmjerno upućeno s njemačke strane (očito ne sa židovske). Takvo krajnje neprijateljstvo i luđačka želja da se riješe nečega što je zapravo bilo dio njih samih slično je kidanju vlastitih organa.

— YAD VASHEM: Holokaust se uglavnom odvijao u istočnoj Evropi gdje su Židovi bili prilično odvojeni od njemačke kulture. Kako vi to objašnjavate?

LA CAPRA: — Što se tiče nacizma, veliki problem je bio to što su Židovi mogli proći kao Nijemci i zapravo su činili nekakvu nevidljivu prisutnost koja je navodno potpuno različita, ali čija se različitost nije mogla definirati. U slučaju istočnoevropskog Židovstva, razlike su se mogle vidjeti i stereotip se mogao koristiti kao dokaz te različitosti. Kako to možemo objasniti? U određenim oblicima ekstremističkih ideologija koje se temelje na žrtvovanju događa se da se borba protiv “drugog” odvija iz međusobno oprečnih razloga, tako da je nemoguće pronaći argumente protiv takve ideologije. Židovi su morali biti



uništeni jer su istovremeno bili i jednaki i toliko različiti da ih se moglo odmah prepoznati, kao što su morali biti uništeni i zbog toga što su bili nositelji i kapitalizma i komunizma. Istovremeno su bili predstavnici moderniteta (kao i sami Nijemci) i predstavnici antimoderniteta i otpora, što je također postojalo i kod Nijemaca, a čega su se oni pokušavali riješiti. Postojali su elementi njemačkog društva koji nisu bili posve moderni, a koji su morali biti rekonstruirani kao dio slike idealnog Nijemca. Također su postojali i "predmoderni" fenomeni, kao što su nordijska mitologija i poganski običaji, koje je nacizam želio ponovno oživiti i obnoviti.

———— HOLOKAUST KAO PORICANJE DRUGIH TRAUMA? ———

— YAD VASHEM: Mislite li da je preneglašavanje holokausta u američkoj popularnoj kulturi, politici i ekonomiji na neki način povezano s poricanjem traumatičnih iskustava s kojima je Amerika direktno vezana? Te traume (povezane s Afroamerikancima i Indijancima) još su uvijek vrlo važne za Ameriku i njihova se prisutnost u sadašnjosti niječe naglašavanjem tuđih trauma iz prošlosti.

LA CAPRA: — Mislim da je to posve moguće. Možemo se koncentrirati na Amerikance, no to nije ograničeno samo na Ameriku. Općenito, mislim da se netko fokusira na određenu traumu (bilo u privatnom ili u društvenom životu) kada postoje druge traume koje su puno teže. Često se događa da se ranijom traumom služimo kako bismo izbjegli sadašnju, te da izbjegnemo ili ublažimo druge traume iz prošlosti koje su tek u sadašnjosti u potpunosti došle do izražaja.

To se događa u Francuskoj. Francusko zanimanje za višijevsku Francusku način je na koji se uklanja tjeskoba zbog Alžira i posljedica cijele situacije. U Izraelu se problem izraelsko-palestinskih odnosa može prikriti prebacivanjem pozornosti na holokaust. Charles Maier je postavio gotovo retoričko pitanje zašto na Mallu u Washingtonu postoji muzej holokausta, a ne postoji

muzej posvećen ropstvu ili Indijancima. Naposljetku, svi su oni bili naše žrtve, a mi smo bili dio sila koje su se pokušavale boriti protiv onih koji su viktimizirali Židove u Evropi. Dakle, zašto mi čuvamo uspomenu na holokaust, a ne na nešto što više ukazuje na našu upletenost u mutne poslove? To je vrlo dobro pitanje. Odgovor koji se nameće jest da ljudi pokušavaju sakriti ili zanemariti određene probleme koncentrirajući se na druga pitanja. To se može dogoditi, no bit je u tome da to prepoznamo i da se pokušamo tomu oduprijeti. Međutim, holokaust ostaje značajan problem, čak i u SAD-u.

Zanimljivo je da se neposredan interes za holokaust po cijelom svijetu pojavio s određenim zakašnjenjem. Odmah nakon rata, pojavilo se mnoštvo memoara i dnevnčkih zapisa, nakon čega su uslijedili periodi potiskivanja, represije, izbjegavanja i poricanja. Čudi me da čak i danas postoji velik broj povjesničara u SAD-u koji se bave Njemačkom (pa i modernom Njemačkom dvadesetog stoljeća), a koji se ne bave holokaustom te ga isključuju iz svojih istraživanja i predavanja. Mislim da sad postoji pritisak na ljude da se bave poviješću holokausta. Uloga donatora koji otvaraju katedre na studijima holokausta također je važna. Sa šireg gledišta, holokaust je prvo lokaliziran kao dio židovske povijesti i možda manje važno poglavlje njemačke povijesti, a tek je kasnije postao važna komponenta ne samo njemačke, već i evropske i svjetske povijesti.

Sada su ljudi shvatili (pogotovo povjesničari i ostali komentatori) da je holokaust problem kojim se moraju detaljnije pozabaviti ako žele razumjeti dvadeseto stoljeće i općenito zapadnu kulturu. Zbog toga su stvari poput incidenta s Paulom de Manom i Heideggerom važne, budući da služe kao gotovo klasični primjeri za psihoanalizu. U okviru povijesti holokausta incident s de Manom jedva je vrijedan spomena, ako i to. Incident s Heideggerom važan je ako vas zanima filozofija, ali u povijesti holokausta Heidegger je samo zanimljiva figura kojom se možete nakratko pozabaviti. Važno je da su se mnogi književnici (poglavito značajne ličnosti kao što je

Derrida) počeli intenzivnije baviti holokaustom nakon tih incidenata, tako da su ti manji slučajevi privukli pozornost na veće probleme.

Kad čitate rana Derridina djela, možete tvrditi (kao što se i tvrdilo) da često zvuče kao aluzivan i prikriven diskurs o preživljavanju, a dok izvor problema ostaje skriven, posttraumatski učinci nekako su upisani u tekst. Možete ga čitati na mnogo drugih načina, ali ovo je jedan od zanimljivijih. I kod ranijih djela drugih ljudi postojale su aluzije, analogije, ali nikad postojan interes, te su možda neke druge sitnice privukle njihovu pozornost. Što se mene tiče, nisu me potaknuli slučajevi de Mana i Heideggera, već je konferencija na koju me pozvao Friedlander otkrila potrebu pridavanja veće važnosti nečemu što sam ranije spomenuo, čega sam bio svjestan, no čemu nikad nisam posvetio pozornost.

Mislim da je moj slučaj prilično tipičan, međutim sâm problem holokausta postao je važan. Ako se bavite dvadesetim stoljećem, ili pak poviješću Zapada i njezinim širim posljedicama, bilo bi teško opravdati izostavljanje holokausta iz svojeg rada bez objašnjenja. Zapravo je važno pozabaviti se holokaustom izvan različitih funkcija koje mu se pridaju tako da ga možete proučavati i postavljati relevantna pitanja na pravi način.

To je problem kod kojeg se javljaju pitanja prijenosa. Uključenost promatrača pitanje je prijenosa, kao, na primjer, ostaje li antropolog znanstvenik ili se poistovjećuje s kulturom kojom se bavi, ili pak pokušava pronaći pristup kojim neće ostati striktno objektivan znanstvenik, ali se neće niti potpuno poistovjetiti s kulturom koju istražuje. Problem je kako se nositi s povezanošću s predmetom istraživanja, odnosno s odnosom u koji je uključen prijenos, kao što je slučaj s antropolozima koji nisu pripadnici kulture kojom se bave.

Mislim da je danas razina teorijskog fokusa na holokaust dosegla svoj vrhunac, bilo zbog intenziteta istraživanja, bilo zbog ljudi koji su se njime bavili. Da izbjegnem odvratanje pozornosti s viktimoloških rivalstava na teorijska rivalstva, samo ću reći da su ljudi koji su se bavili holo-

kaustom ljudi koje vrijedi čitati. Njihova djela također su važna za istraživanje drugih područja, kao što su genocid i ropstvo. Ako je ropstvo genocid, tada je to oblik genocida koji se protezao kroz dugo razdoblje te kod kojeg odnos između roba i robovlasnika nije jednak odnosu između nacista i njihovih žrtava. Primjerice, uloga židovske majke u nacističkoj Njemačkoj, koja bi bila ekvivalentna ulozi crnkinja koje su podizale djecu bijelaca na američkom Jugu za vrijeme ropstva, zapravo ne postoji. Židovi su pak preklinjali za posao koji je bio sličan ropstvu da bi izbjegli mukotrpnu sporu smrt od gladi u zastrašujućim uvjetima ili “istrjebljenje” u koncentracijskim logorima. Činjenica da su robovi često tražili pogubljenje za sebe i svoje bližnje ukazuje na razliku u njihovom položaju. Kao i holokaust, ropstvo uključuje probleme prvotne traume, opresije, pitanje dvostrukog naslijeđa, stvaranja identiteta u sadašnjosti i tako dalje.

Nadalje, važno je da čovjek zadrži sposobnost razmatranja određenih problema, čak i ako pripada narodu (bilo potlačenom ili onom na vlasti) koji nije u potpunosti upleten u stvaranje političkog identiteta, no koji se pokušava pozabaviti takvim identitetom. Koristeći politiku identiteta, pozicija vâs kao subjekta ostaje stabilna te istraživanjem i ispitivanjem uvijek iznova jača. Pokušaj kritičkog odmaka, revalorizacije i preobrazbe sebe kao subjekta predstavlja izazov istraživanju i mišljenju, koji sprječava povratak na početak. Ako ništa drugo, mislim da je jedan od velikih problema prisutnih kod istraživanja postojanje mreže raznih pozicija subjekta, a procesom identifikacije ili pretjerane objektivizacije ostaje se unutar te mreže.

Mreža holokausta prisutna je i drugdje. Uključuje uloge žrtve, zločinca, promatrača, kolaboracionista, onih koji pružaju otpor, neutralne, te one koji su se rodili nakon svega, što je vrlo slično mreži Raula Hilberga. (Nedavno se pojavila nova uloga, uloga spasioca, koja je dobila na važnosti pojavljivanjem Spielbergove SCHINDLEROVE LISTE.) Ta je mreža izuzetno snažna. Vrlo je teško izgraditi poziciju, a da se ne dogodi jednostavno poistovjećivanje s



jednom ili više navedenih uloga. Izazov je istraživanju (koji je ujedno i etički i filozofski izazov) pokušaj osmišljavanja pozicije subjekta koje se neće jednostavno uklopiti u postojeću mrežu uloga, već će omogućiti ljudske odnose koji nisu opterećeni viktimizacijom i posljedicama viktimizacije. Pitanje je postoje li druge mogućnosti za stvaranje identiteta koje ne potpadaju pod sveprisutan mehanizam žrtvovanja koji uključuje viktimizaciju drugog (uključujući žrtvovanje životinja).

164

————— MODERNIZAM, POSTMODERNIZAM I  
RACIONALNOST POSLIJE HOLOKAUSTA ———

— YAD VASHEM: Htio bih vam postaviti pitanje o racionalnosti nakon Auschwitza. Zašto je holokaust postao tako važan za zapadnjačku svijest? Što nam to govori i što iz toga možemo zaključiti?

LA CAPRA: — Važnost holokausta za Zapad povezana je s izazovom koji on predstavlja za zapadnjačko shvaćanje samog sebe. Ako zaista izjednačimo Zapad s vrhuncem civilizacije, ako vjerujemo da je s napretkom civilizacije i razvitka došlo do produbljivanja osjetljivosti na patnju i nepravdu, te ako razvoj Zapada vidimo kao put ka prosvjetljenju, tada je holokaust problem koji to sve čini upitnim.

Publika je, uključujući povjesničare, dobro prihvatila knjigu Charlesa Taylora *SOURCES OF THE SELF*, koja pokušava uključiti holokaust u hegelovsko objašnjenje razvoja Zapada kao iznimno pravednog i osjetljivog na ljudsku patnju.<sup>09</sup> Na neki način, takav razvoj je vidljiv, ali je donekle i dvojben.

Mislim da je holokaust šokantan za prosvijećenu samosvijest. Mislim da postoje dva oblika racionalnosti, što su i znanstvenici Frankfurtske škole pokušali dokazati. Jedan je instrumentalna racionalnost, odnosno prilagođavanje sredstava cilju. To je usko određena, tehnička racionalnost. Drugi je oblik racionalnosti značajniji, teško ga je definirati, a uključuje čak i emocionalnu i afektivnu

— INTERVJU: Intervju za Yad Vashem s Dominikom LaCaprom [s engleskoga prevele Dunja Plazonja i Monika Bregović]



reakciju. Karl Mannheim je pokušao riješiti taj problem.<sup>10</sup> On je pokušao na svoj način obraniti supstancijalni racionalizam i dati kritiku tehničkog racionalizma. Jedna je od opasnosti zapadnjačke samosvijesti mišljenje da tehnička racionalnost može riješiti sve probleme. Pokušavamo na tehnički način odgovoriti na neka pitanja, no to jednostavno ne funkcionira.

Također mislim da kod pitanja prosvjećenja treba uzeti u obzir oba oblika racionalnosti. Kritika je instrumentalne racionalnosti (osobito instrumentalne racionalnosti koja je postala dominantna, na koju su se osvrtni Max Horkheimer, Martin Heidegger, Philippe Lacoue-Labarthe, i mnogi drugi) važna, ali ne bi smjela isključiti važnost emocionalnog odgovora. Prosvjećivanje se može staviti u okvire supstancijalne racionalnosti koja može poslužiti kao kritika ograničene tehničke racionalnosti. Ipak, mislim da se ne možemo ograničiti na taj kompleksni kontradiktorni koncept supstancijalne racionalnosti, koji uključuje afekt kao nešto što nikad ne možemo potpuno racionalno kontrolirati. Prosvjećenje

09 — Charles Taylor, *SOURCES OF THE SELF: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

10 — Vidi kod Karla Mannheima, *MAN AND SOCIETY IN AN AGE OF RECONSTRUCTION* (New York: Harcourt, Brace & World, 1940). Jedan je paragraf od posebne važnosti za moj prijašnji argument, iako je njegov pojam izmještanja povezan s upitnom idejom povezanosti "primitivnog" s modernim, kao i s dvojbim funkcionalizmom:

*Tajna u tabuu i kolektivnom stvaranju simbola u primitivnim društvima jest da su nagoni pod kontrolom društvenih mehanizama i usmjereni na djelovanje i ciljeve koji su korisni za zajednicu. Samo energije koje su se oslobodile dezintegracijom društva i koje traže objekt na koji će se koncentrirati posjeduju eksplozivne i destruktivne kvalitete koje se obično navode kao osobine ponašanja mase. Diktatori u nekim suvremenim društvima koja su orijentirana na masu pokušavaju upravljati energijom koja je oslobođena kroz revoluciju te je usmjeriti na željene ciljeve. Masovna energija koja je svjesno usmjerena na nove ciljeve zauzima mjesto koje su prije imali oblici žudnje koji su svoje ciljeve pronalazili organski, odnosno kroz spor selektivan proces. Primjerice, ako je cilj stvaranje nove religije, potrebno je prvo uništiti stare emocionalne odrednice, da bi se ta dezintegrirana energija mogla preusmjeriti i upotrijebiti za nove ciljeve kroz uporabu novih simbola. (62)*

ne možemo iskoristiti kao osnovu za sve vrste analiza. Postoji nešto vrlo ograničavajuće kad pristupamo holokaustu samo kroz pitanja ljudskog dostojanstva kao konstante te odstupanja od te konstante. Možda je spoznaja da ljudi nemaju poštovanja za ljudsko dostojanstvo jedna od pouka koju nam je holokaust dao. U holokaustu je postojanje uzajamne humanosti postalo upitno, budući da se na sve moguće načine pokušavalo žrtvama oduzeti dostojanstvo.

Jürgen Habermas tvrdi nešto slično: u holokaustu su se dogodile neke stvari koje su zauvijek promijenile lice čovječanstva, a koje prije nismo mogli niti očekivati, a kamoli zamisliti. Imajući to na umu, mislim da prosvjećenje nije nešto što možemo uzeti zdravo za gotovo, već mu se treba iznova težiti, kao složenom fenomenu, supstancijalnoj racionalnosti koja se ne može shvatiti na jednostavan način. Tehnička racionalnost može se jednostavno shvatiti kao prilagodba sredstava cilju i analiza isplativosti. Unatoč svojoj složenosti, supstancijalna racionalnost mora se prihvatiti kao cilj koji se nikad ne može u potpunosti dostići.

Dio povijesti i razumijevanja povijesti, koji uključuje istraživanje, povezan je s problemom prosvjećenja ili supstancijalne racionalnosti. Jedan od ciljeva historiografije (uključujući historiografiju kao prorađivanje) pokušaj je povratka dostojanstva žrtvama. To je vrlo važna komponenta razumijevanja povijesti: pokušaj nadomjestka nečega što se nikad u potpunosti ne može nadomjestiti. Povijest uključuje proces prorađivanja u najopćenitijem smislu (kao žalovanje koje je povezano s kritikom koja je zapravo oblik prorađivanja). Tu treba spomenuti i eksperimentalne i samokritične pripovijesti koje nisu iskupiteljske. Mislim da je esej, kao istraživački pisani oblik, povezan s oblicima prorađivanja koji se ne mogu lako razumjeti. Ako se ti procesi shvate kao dio historiografije, uključujući pokušaj prorađivanja prošlosti, s priznanjem naše upletenosti i posljedica tih traumatičnih iskustava, tada bi se historiografija mogla shvatiti kao dio procesa prosvjećivanja koji ruši sve što se

uzimalo zdravo za gotovo. Ipak, potrebno je odrediti ciljeve koji su poželjni te načine postizanja tih ciljeva koji neće štetiti istraživanju.

To je jedan vid holokausta koji predstavlja najveće izazove za proces prosvjedenja te postavlja pitanje rekonstrukcije tog procesa sada kada su njegove slabosti postale očite.

— YAD VASHEM: Vidite li vi u holokaustu pomak od modernizma prema postmodernizmu?

LA CAPRA: — Neki ljudi vide holokaust kao prekretnicu koja je dovela do postmodernizma. Postmodernizam se također može definirati kao postholokaust; veza između njih je složena. Zanimljivo je čitati djela nekih ljudi iz nove perspektive, imajući na umu probleme koje pokušavamo bolje razumjeti. Zbog toga je važan taj novi interes za holokaust i njegove posljedice.

Veza između postmodernizma i postholokausta vidi se i u književnosti, slikarstvu, plesu, koji poslije rata poprimaju posttraumatske osobine. Mnogi oblici književnosti, ili bilo kakvog intelektualnog i umjetničkog djelovanja, zapravo su post-traumatski oblici koji pokušavaju proraditi traumu zbog koje su nastali.

Vratimo se problemu pripovijesti i iskupljenja. Iskupiljska pripovijest jest pripovijest koja prikriva traumu zbog koje je nastala, dok eksperimentalne pripovijesti koje nisu iskupiljske pokušavaju izaći na kraj s traumom putem prorade i izvođenja u post-traumatskom kontekstu. Iz takve perspektive možemo promatrati većinu moderne književnosti i umjetnosti koja postaje sigurno mjesto u kojem se mogu ispitati učinci traume.

Jednom kad shvatimo ljude poput Samuela Becketta i Paula Celana (te Derridu i Lyotarda na teorijskoj razini), možemo se vratiti takozvanim modernističkim književnicima i vidjeti da se slični elementi mogu pronaći i kod njih. Primjerice, djela Virginije Woolf također pripadaju posttraumatskim pripovijestima koja su bila potaknuta osobnim problemima, činjenicom da je bila



zlostavljana kao dijete, ali i njezinom osjetljivošću na šire kulturalne krize i probleme egzistencije u Evropi nakon Prvog svjetskog rata. Ona nipošto ne stvara konvencionalne pripovijesti, već opisuje učinke traume s kojima se pokušava barem lingvistički nositi, tako da će oni ostati upisani i zabilježeni na način koji neće onesposobljavati djelovanje. Zanimljivo je čitati njezin roman K SVJETIONIKU imajući to na umu.<sup>11</sup>

— YAD VASHEM: Hvala vam.

168

11 — Vidi HISTORY, POLITICS, AND THE NOVEL (Ithaca: Cornell University Press), 1987, poglavlje 6.