

Aleida Asmane

**Jaunais īgnums  
par memoriālo kultūru**



Aleida Asmane

**Jaunais īgnums  
par memoriālo kultūru  
leļaukšanās**

Aleida Assmann

DAS NEUE UNBEHAGEN AN DER ERINNERUNGSKULTUR:

Eine Intervention

© C.H. Beck oHG, München, 2013. ISBN 978-3-406-65210-3

Translation copyright © 2018

Asmane Aleida. *Jaunais īgnums par memoriālo kultūru: Iejaukšanās.*

No vācu valodas tulkojis Igors Šuvajevs. Rīga: Zinātne, 206 lpp.

ISBN 978-9934-549-48-9

Grāmatas izdošanu finansiāli atbalstījuši Valsts kultūrkapitāla fonds,  
Gētes institūts Rīgā, *Goethe-Institut* un muzejs “Žaņa Lipkes memoriāls”



Apgāds “Zinātne” pateicas *Arnem Šneideram, Antrai Balodei* un *Zigrīdai Murovscai* par palīdzību grāmatas tapšanā

Tulkojums no vācu valodas *Igors Šuvajevs*

Literārā redaktore *Inta Rozenvalde*

Vāka dizains un makets *Artis Tauriņš (Formup)*

© Aleida Asmane, teksts, 2018

© Igors Šuvajevs, tulkojums latviešu valodā, 2018

© Deniss Hanovs, Kaspars Zellis, Mārtiņš Kaprāns,

Gustavs Strenga, Ineta Lipša, pēcvārds, 2018

© Artis Tauriņš, vāka dizains un makets, 2018

© Apgāds “Zinātne”, izdevums, 2018

ISBN 978-9934-549-48-9

## Saturs

LATVIEŠU LASĪTĀJAM. <i>Aleida Asmane</i> . . . . .	8
IEVADS . . . . .	10
AIZMIRŠANA, NOKLUSĒŠANA, ATCERĒŠANĀS. . . . .	15
<b>1. Atmiņas izpētes problēmas</b> . . . . .	15
<i>Individuālā un kolektīvā atmiņa</i> . . . . .	15
<i>Vēsture un atmiņa</i> . . . . .	17
<i>Kultūras atmiņa</i> . . . . .	21
<i>Sasaiste ar identitāti</i> . . . . .	23
<i>Jēdziena “atmiņas kultūra” nozīme</i> . . . . .	25
<b>2. Darbs pie vācu ģimenes vēstures – bezgalīga vēsture?</b> . . . . .	28
<i>Pārtraukt klusēšanu – ZDF filma “Mūsu mātes, mūsu tēvi”</i> . . . . .	28
<i>Klusēšanas latentums – Hermana Libes tēzes par vācu pēckara vēsturi</i> . . . . .	35
<i>Gala svītra un šķirējsvītra</i> . . . . .	40
<i>Eksternalizēšana un internalizēšana</i> . . . . .	42
<i>Holokausta atcerēšanās crescendo</i> . . . . .	46
<b>3. Problēmas ar vācu memoriālo kultūru</b> . . . . .	48
<i>Atcerēšanās pasaules čempions?</i> . . . . .	48
<i>Skaidrotvara un izjustais upuris – memoriālā kultūra kā paaudžu konflikts</i> . . . . .	50
<i>Holokausts kā negatīvais dibināšanas mīts</i> . . . . .	55
<i>Gana atcerēties?</i> . . . . .	58
<i>Ritualizēšana</i> . . . . .	62
<i>Political Correctness</i> . . . . .	66
<i>Moralizēšana un historizēšana</i> . . . . .	74

## VĀCU MEMORIĀLĀS KULTŪRAS PRAKSES LAUKI . . . . . 86

### **4. Atmiņa par divām vācu diktatūrām . . . . . 88**

*Atmiņa par VDR – vācu īpašais ceļš?* . . . . . 88

*Diskurss par abām vācu diktatūrām* . . . . . 90

*Pagātnes saglabāšana un pagātnes pievarēšana.* . . . . . 91

*VDR režīma upuru atcere* . . . . . 94

*VDR atmiņas eiropēizēšana* . . . . . 97

### **5. Atcerēšanās migrācijsabiedrībā . . . . . 98**

*Negatīvā atmiņa kā pilsoņtiesības?* . . . . . 99

*Etniskais paradokss un nacionālās atmiņas pluralizācija* . . . . . 101

*2011. gada 4. novembra šoks* . . . . . 104

*Ar grupām saistītais cilvēknaidīgums* . . . . . 106

*Empātija pret atšķirīgo un līdzīgo* . . . . . 109

## **TRANSNACIONĀLĀS PERSPEKTĪVAS. . . . . 113**

### **6. Upuru konkurence . . . . . 113**

*Ekskluzīvais un inkluzīvais upura diskurss.* . . . . . 114

*Eiropas sašķeltā atmiņa* . . . . . 122

*Nožēlošanas politika* . . . . . 131

*Vēsturiskās brūces* . . . . . 134

*Saistītās atmiņas (multidirectional memories).* . . . . . 139

### **7. Četri modeļi, kā apieties ar traumatisko pagātņi . . . . . 142**

*Atcerēties vai aizmirst?* . . . . . 142

*Dialogiskā aizmirstāna* . . . . . 143

*Atcerēties, lai nekad neaizmirstu* . . . . . 147

*Atcerēties, lai pārvarētu* . . . . . 151

*Dialogiskā atcerēšanās.* . . . . . 154

## NOSLĒGUMS:

JAUNĀS MEMORIĀLĀS KULTŪRAS PREMISAS . . . . .160

PĒCVĀRDI . . . . .166

Ignorējot kopīgu nākotni? Par atmiņu un iekļaušanu Latvijā.

*Deniss Hanovs* . . . . .166

Jēgpilnu atceri meklējot. *Mārtiņš Kaprāns* . . . . .170

Meklējot paralēles. *Kaspars Zellis* . . . . .173

Tuvās un tālās atmiņas. *Gustavs Strenga* . . . . .177

Par vēsturisko perspektīvu vairošanu. *Ineta Lipša* . . . . .179

Piezīmes . . . . .183

Skaidrojumi . . . . .197

Personu rādītājs . . . . .204

## LATVIEŠU LASĪTĀJAM

Publicējot grāmatu kādā citā valodā, vienmēr mainās ne tikai tās lasītāji, bet arī saturs. Jo jaunajā vietā lasītājiem ir citas asociācijas, pieredzējumi un jautājumi, saistībā ar kuriem viņi piešķir vārdiem jaunu nozīmi un sakarības. Man no tā izriet divi uzdevumi: paskaidrot situāciju, kurā grāmata tika rakstīta, un reaģēt uz jauno kontekstu, kurā nu grāmata tiks lasīta latviski.

Visupirms daži vārdi par vācu kontekstu. Memoriālās kultūras izveide var gūt pārsteidzošu dinamiku. To, kas Vācijā 20. gadsimta 80. gados taustoties un pilsoniskās sabiedrības iniciatīvas modā izveidojās no apakšas, 90. gadu beigās pārņēma valdība un atbalstīja no augšas. Šādi no sākotnēji neatkarīgas un pretestīgas kustības radās valstiska programma. Daudzi kreisie intelektuāļi šajā attīstībā saskatīja drīzāk zaudējumu, nevis ieguvumu. Viņi jutās apieti un baidījās, ka apstiprinoši žesti izstums kritisko domāšanu. Viņu īgnums vērsās pret oficiālo memorēto\* kultūru, kas atrodas meinstrīmā, kam ir valdības svētība un kura tiek virzīta no augšas.

Patlaban, vien četrus gadus vēlāk, manāmāks ir pat ne tik daudz īgnums no kreisās puses, cik īgnums no labējās puses. Vācijā atkal atskan balsis, kas vēlas “memoriālās politikas pagriezienu par 180 grādiem” un to pauž publiski, gūstot publisku atzinību. Šis sabiedrības galēji labējais spārns runā par holokausta memoriālu Berlīnē kā par “negoda pieminekli”. Cilvēki, kas šādi spriež, turpina domāt lepnuma un goda kategorijās. Noziegumus, kas vēsturiski veikti viņu tautas vārdā, nedrīkst nosaukt, ir jāturpina tos noklusēt. Viņi iedomājas, ka ar klusēšanu, noliegšanu un izstumšanu var nodrošināt pozitīvu nacionālo paštēlu, kaut gan Eiropas Savienībā, Eiropā un globālajā valstu kopībā jau sen spēkā ir pretējais: tieši šo noziegumu atzīšana, nožēlas zīmes un vēsturiskās atbildības uzņemšanās pieļauj iespēju atkal tikt uzņemtiem civilizēto valstu apvienībā.

Latvijā grāmatai ir citas konstelācijas. Šeit šķirtne pastāv nevis starp kreisajiem un labējiem, bet gan starp Austrumiem un Rietumiem. Latvija pieder pie Austrumeiropas valstīm, kurām atšķirībā no Rietumu

---

\* Paskaidrojumus skatīt grāmatas beigās sadaļā “Skaidrojumi”. – Red.



zemēm nav senas vēsturiskās tradīcijas, tā tikai pirms 25 gadiem atjaunojusi tiesības uz politisko pašnoteikšanos un savu paštēlu. Šeit pēc ilgas beztiesiskuma, paverdzināšanas, okupācijas, vajāšanas un iznīcināšanas vēstures pastāv ne tikai milzīga vajadzība “iedzīt” nacionālās pašapziņas attīstību, bet arī akūtas bailes vēlreiz zaudēt šīs patiešām jaunās kulturālās un politiskās pašnoteikšanās tiesības. Šādos apstākļos Eiropas Savienība tiek uztverta kā spēcīgs nacionālo interešu nodrošināšanas partneris, vienlaikus pastāv spriedze ar krievu kaimiņiem, jo ir dzīva upuru atmiņa par vardarbīgo vēsturi, atmiņa, kura vēl nav guvusi dialogisku atzišanas formu. Latvija nav etniski homogēna zeme, tā ir moderna Eiropas valsts ar lielu krievu iedzīvotāju īpatsvaru. Ņemot vērā negatīvās demogrāfiskās tendences Baltijas valstīs, prāvajam nelatviešu skaitam ir nozīmīgs potenciāls jaunās nācijas attīstībai un nākotnei. Tomēr priekšnosacījums tam ir šāds: Latvijai nav jāiedomājas sevi kā etniski homogēnu valsti, kas sašķiro un atšķir cilvēkus ar citu valodu un vēsturi kā apdraudošus svešiniekus, bet gan jāizstrādā mierīgas kopdzīves un sociālas saaugšanas formas ārpus etniskām, kulturālām un vēsturiskām robežām. Spēcīgas latviešu sabiedrības nākotne ir jāsaista nevis ar neuzticēšanos un ienaidnieka tēla atjaunošanu, bet, gluži pretēji, ar kopīgām vērtībām, ar sociālo saistību un attiecību spēcīnāšanu starp paaudzēm. Demokrātiskā līdzdalība un izlīgšanas politika, kuru stiprina publisks un atklāts dialogs medijos, var normalizēt kopdzīvi, nostiprināt un padziļināt Latvijas sabiedrībā atšķirīgu iedzīvotāju grupu solidarizēšanos. Tā ir vissvarīgākā investīcija kopīgajā nākotnē kā krievu, tā latviešu iedzīvotāju daļai. Eiropas Savienības ietvars ir svarīgs šā procesa balsts. Ceru, ka arī šī grāmata, rodot lasītājas un lasītājus ārpus nacionālām robežām, dos savu artavu, lai stiprinātu kaimiņattiecības un izstrādātu kopīgas perspektīvas, spēcīnot kopīgo vēlmi pēc brīvības un miera.

Aleida Asmane

## IEVADS

1930. gadā Zigmunds Freids Vīnē publicēja tekstu ar virsrakstu “Īgnums kultūrā”. Tajā viņš aplūkoja kultūru kā kolektīvu projektu, kas Es vēlmes ierobežo par labu vispārības labklājībai. Tehniskais progress, kas virza modernās kultūras projektu, neved, uzskatīja Freids, nedz tieši pie subjektīva laimes stāvokļa, nedz pie īsta apmierinājuma, lai gan vara pār appasauli nemitīgi pieaug. Laimes un apmierinājuma izpalikšanas cēlonis tika saskatīts nevis tehniskās un zinātniskās civilizācijas pieaugošo briesmu un risku kāpinātā apziņā, bet tajā, ka, paplašinoties kultūrai, esot pieaudzis arī Virs-Es un aizvien spēcīgāk apspiedis Es. Jo kultūra, tā Freids, konfrontē individu ar daudzām pārmērīgām prasībām un ētisku pārpūli. Tāpēc “kultūras ideāli”, kurus sabiedrība izvirza cilvēkam, tiek pirkti par mākslīgi uzturētu vainas apziņu, kas kļuvusi par individuālās sirdsapziņas pamatu, tā ka “maksā par kultūras progresu ir laimes zudums vainas izjūtas palielināšanās dēļ”.

Koncentrēsimies uz šo pamatargumentu, jo Freida argumentācija skar arī vācu pēckara vēstures nervu: par kultūras progresu maksā ar vainas izjūtas palielināšanos. Vācijas reintegrācija civilizēto nāciju lokā notika uz negatīvas atmiņas pamata, integrējot savu noziedzīgo priekšvēsturi kolektīvajā paštēlā un rituāli paužot publisku vainas atzīšanu. Taču vaina, par kuru ir runa, ir nevis vairs brāļiem apvienojoties pastrādātās arhaiskās ciltstēva nonāvēšanas fiktīva konstrukcija, bet gan vāciešu izdomātā, izplānotā un transnacionālā kolaborācijā pastrādātā Eiropas ebreju un citu civilo neaizsargāto minoritāšu slepkavība. Freida priekšstats par pirmtēva nonāvēšanu bija zinātnisks mīts, turpretī genocīds pret ebrejiem ir nesens un vēstures avotos akribiski\* [ar zvaigznīti apzīmētie jēdzieni, personālijas, notikumi skaidroti grāmatas beigās sadaļā “Skaidrojumi”. – *Red. piez.*] dokumentēts noziegums pret cilvēci. Tā kā šāds vainas slogs pamatīgi pārsniedz visu, ko var emocionāli izturēt un atlīdzināt, tas skar arī nākamās paaudzes, un to nākas ņemt līdzī nākotnē.

“Memoriālā kultūra”, par ko tiek runāts šajā grāmatā, ir atbilde uz šo vēsturisko notikumu. Minētais jēdziens kopš 20. gadsimta 90. gadiem ir aizvien vairāk nostiprinājies zinātniskajos diskursos, politiķu uzrunās, kā arī medijos un pat ikdienas valodā. Mēs to sastopam regulāri, sākot

no svētdienas sprediķa un beidzot ar virsrakstu izdevumā “*Spiegel*”, tā ka vairs jau neaptveram, ka runa ir par jaunu vārddarinājumu. Šajā gadījumā, kā centīšos parādīt, jauns ir ne tikai apzīmējums, bet arī pats temats. Kāpēc atbilde par šo gadsimta noziegumu sekoja tik vēlū? Kādēļ pēc Otrā pasaules kara beigām nepastāvēja nekāda “atcerēšanās kultūra”? Kāpēc ilgu laiku par labāku iespēju tika uzskatīta klusēšana? Līdz ar apzīmējumu pasaulē nāca arī jauna ievirze, kas fundamentāli mainīja līdz tam pastāvošās attiecības starp nākotni, tagadni un pagātņi. Atgriežoties 80. gados, mēs varam runāt arī par pamatīgu vērtību pārmaiņu. Runa ir par pārvirzi mūsu neiztaujāto pašsaprotamību kanonā, kuras netiek kā tādas tematizētas, jo ir daļa no mūsu pasaules ainās. Vides zinātnes teorētiķi, aprakstot normatīvo atskaites punktu mierīgu pārvirzi, runā par “*shifting baselines*”. Cilvēki parasti neapzinās pārmaiņas savā sociālajā un fiziskajā vidē jeb appasaule, jo “vienmēr par “dabisku” uzskata to savas appasaules stāvokli, kas sakrīt ar viņu dzīves un pieredzes laiku”<sup>2</sup>.

Kad 1989. gadā krita Berlīnes mūris un līdz ar to sovjetiskā Austrumu bloka politiskā iekārta, vienlaikus sabruka vēl kaut kas, proti, ticība modernizācijai ar tās nākotnes gaidām un pagātnes aizmiršanu. Memoriālās kultūras rašanās un ticības modernizācijai noriets ir savstarpēji tieši saistīti un iezīmē Rietumos notiekošās pārmaiņas, kas skar orientāciju laikā, ko tikai pakāpeniski sāk apzināties.<sup>3</sup> Līdz ar jauno memoriālo kultūru ir radikāli mainījušās tradicionālās atcerēšanās (*Erinnern*) formas. Pirmo reizi tika heroiski pieminēti vai sērās apraudāti ne vien savējie kara upuri, bet arī upuri pašu pastrādātajiem noziegumiem, uz kuriem tiek attiecināta valstu un nākamo paaudžu atbildība. Šī paškritiskā atcerēšanās ir pilnīgi jauna vēsturiska parādība.

Pēdējās trīs desmitgadēs memoriālā kultūra Vācijā tikusi veidota ar lielu enerģiju, finansiāliem izdevumiem un pilsoniskās sabiedrības iesaistīšanos, un šajā laikā daudzo institūciju un iniciatīvu, piemiņas vietu un muzeju, pasākumu un programmu dēļ tā kļuvusi visiem pieejama un pamanāma. Ar mediju starpniecību tā ir visnotaļ pašsaprotami iekļāvusies ikdienā, tā sastopama pie māju ārdurvīm “klupšanas akmeņu”<sup>\*</sup> veidolā un ieraugāma nacionālas nozīmes izcilās būvēs un monumentos. Pēc šīs rosīgās jauncelsmes fāzes vācu memoriālajai kultūrai nu pienācis pārbaudes brīdis. Kāda loma turpmāk būs šai

atmiņai (*Erinnerung*)\* mūsu sabiedrībā? Vai to vispār vajag uzturēt, un, ja vajag, tad kā? Kurp vedīs ceļš un kam tas ejams? Tie ir tikai daži pamatjautājumi, kas atrodas aktuālajā dienaskārtībā.

“Drīz vien zem zemes būs pēdējais pirsnis\*, kam vēl varēja pārnest to, kas viņš bijis un ka nav laikus tajā ar nožēlu atzinies,” rakstīja Hermans Libe\* 2008. gadā.<sup>4</sup> Pēc Haralda Velcera\* domām, “daudz kas liecina, ka turpmāk nacionālsociālisma laika, kara un holokausta atcerēšanās intensitāte mazināsies, devitalizēsies”. Viņš to saista ar faktu, ka “līdz ar ceturto un piekto paaudzi pēc holokausta izzūd paaudžu nepastarpinātā saistība ar šo vēsturiskās norises kopsakarību”<sup>5</sup>.

“Laika liecinieku īsais laikmets” drīz būs pagājis. Bet vai tāpēc varam secināt, ka līdz ar šā vēsturiskā laikmeta atcerēšanās beigām pie “dabiskām” beigām nokļūs atcerēšanās? Vai Otrais pasaules karš un holokausts drīz būs tikai “nodaļa vēstures grāmatā” (Franks Širmahers\*)? Notikumi var kļūt par vēsturiskiem un tikt uzskatīti par pagājību, kad tie pārstāj būt daļa no kolektīvā “Mēs” normatīvā pašdefinējuma: to “mēs” varam aizmirst (un atstāt vēsturniekiem). Pretējā gadījumā formula skan šādi: “mēs” kā šīs zemes pilsoņi nedrīkstam to aizmirst. Uz iespēju, ka identificēšanās ar negatīvu vēstures pieredzi varētu būt paildzināta, ir norādījis jau Nīče: “Tā kā esam iepriekšējo paaudžu rezultāti, tad esam arī viņu nomaldu, kaislību un pārpratumu, pat noziegumu rezultāti; nav iespējams pilnīgi atraisīties no šīm važām. Ja nosodām šos nomaldus un uzskatām, ka esam no tiem brīvi, šādi nav novērsts fakts, ka tajos ir mūsu izcelsme.”<sup>6</sup>

Tāpēc jautājums ir ne tik daudz par to, *vai* memoriālajai kultūrai pēc nākamās vai aiznākamās paaudzes vēl ir nākotne, bet gan par to, *kā* memoriālā kultūra būtu veidojama, t. i., kādas aktuālas problēmas, briesmas, izaicinājumi un izredzes mūs sagaida šajā nākotnē. Atcerēšanās ir dinamisks process, kas iekšēja spiediena un mainīgu ārējo konstelāciju dēļ atrodas nemitīgā pārmaiņā. Nīces “važu” un “izcelsmes” genealógiskais koncepts, piemēram, paredz etnisku vainas kolektīvu, kas globalizācijas, migrācijas un ar to saistītās atmiņas pluralizācijas laikmetā vairs nav noturams. Mēs atrodamies demogrāfiskā un kultūras pagriezienā, un tāpēc mums aktuāli vajadzīga ne tikai atjaunotne un pielāgošanās jaunajiem apstākļiem, bet arī refleksija un komunikācija par topošās izšķiršanās virzienu. Tāpēc patlaban spiedīgi vajadzīga

šķiet paškritiska diskusija par vācu memoriālās kultūras stāvokli un attīstības dinamiku.

Nepastarpināts stimuls šīs grāmatas sarakstīšanai ir pieaugošais īgnums par memoriālo kultūru, kas patlaban izpaužas dažādos pozicionējumos un noskaņojumos. Tas ir skaidrs signāls, ka esam nokļuvuši pagriezienpunktā, kurā 21. gadsimtā rodas un jau ir radušās svarīgas pārmaiņas memoriālajā kultūrā. Pirmām kārtām šis pagrieziens izpaužas dubultajā paaudžu nomainā. No vienas puses, kā jau minēts, mēs atrodamies laika liecinieku ēras beigās; līdz šim šie liecinieki kā starpnieki bija veidojuši svarīgu tiltu starp vēsturi kā personisku pieredzi un vienkāršu mācību materiālu. Izzīvojušie un laika liecinieki, uzstājoties skolās un piemiņas vietās, vienmēr varēja papildināt otrējo pieredzi un palika kā satikšanās un notikums jaunās paaudzes personiskajā atmiņā – ne tā kā skaitļi un fakti tīrajā zināšanu atmiņā.

No otras puses, mēs patlaban atrodamies 1968. gada paaudzes\* skaidrotvaras beigās, šī paaudze kopā ar vēl vecākām gaisa spēku izpalīgu un karabērnu paaudzēm iezīmējas kā vācu memoriālās kultūras arhitekti, plānotāji un virzītāji. Šai paaudzei sava atbildība nu jānodod jaunākās rokās. Tagadējais īgnuma diskurss ir skaidra zīme, ka nākamās paaudzes aizvien vairāk pieņem savu skaidrotvaru un ar saviem priekšstatiem, emocijām, idejām, vērtībām un izveides konceptiem iesaistās diskusijās. Pati vēlreiz iesaistos šajā diskusijā tāpēc, ka tajā iezīmētos fundamentālos jautājumus par vācu memoriālās kultūras satversmi, mērķi, formu un perspektīvām uzskatu par vienlīdz aktuāliem un rosinošiem. Ir pienācis laiks izvirzīt šos svarīgos jautājumus un izaicinājumus, kuriem nav izredžu vispārējā atceršanās aktivitāšu rutīnā un kņadā.

Līdztekus laika liecinieku aiziešanai un paaudžu nomainībai tagadējam īgnumam par vācu memoriālo kultūru ir arī citi cēloņi. Otrā pasaules kara un holokausta atcere visai drīz būs izteikti mediatizēta. Svarīga loma ir arī tam, ka, pastāvot plašai pieejai digitālajiem medijiem, īpaši jau sociālajiem medijiem, ir spēcīgi mainījusies mediju ainava. Kāda nozīme vēl joprojām ir nacionālajai piederībai digitālā pasaulē, kurā ikviens ir vienlīdz attālināts no cita, bet var piekļūt pie tā paša tēlu, tekstu un audioinformācijas repertuāra? Līdzīgā kārtā iecelošanas laikos ir fundamentāli mainījies sabiedrības sastāvs. Te klāt nāk vēl tas,

ka vācieši aizvien spēcīgāk tiecas aptvert savu vēsturi arī kā Eiropas kopīgās vēstures daļu. Tas viss pieprasa un dara iespējamā jaunas pieejas pagātnei, kuras ietekmēs memoriālās kultūras kvalitāti.

Martina Valzera runa 1998. gadā Frankfurtes Pāvila baznīcā\* bija iemesls līdzīgai vispārējai refleksijai un tolaik mudināja mani piedāvāt debašu anatomiju.<sup>7</sup> Šoreiz tās ir īgnuma balsis, kas rosināja identificēt debašu pamatjēdzienus un padarīt tos par padziļinātas refleksijas priekšmetu. Šeit piedāvātais vācu memoriālās kultūras kritiskais izgaismojums sniedzas no tagadējiem mediju piedāvājumiem, piemēram, *ZDF* trīsdaļīgās filmas “Mūsu mātes, mūsu tēvi”, līdz tālejošām transnacionālām atbalsīm. Izgaismojums neaprobežojas ar šābrīža momentuzņēmumu, tas iekļauj debates plašā Eiropas un globālā kontekstā. Tāpēc nākas atcerēšanās diskursu nedaudz nošķirt no vāciskās pašpiesaistes un jautājumu par atcerēšanās nozīmi un nākotni izvirzīt arī transnacionālā perspektīvā.

Daudzos jautājumus, kas saistīti ar šo pagrieziena punktu, šeit nekādā ziņā nevar izsmeļoši tematizēt. Tomēr šīs intervences uzdevums ir aplūkot svarīgos pamatvārdus un regulārās tēmas īdzīguma diskursā un izvērtēt kā kritiskus stimulus pārdomām. Vienlaikus tiks mēģināts precīzāk noteikt jēdzienisko aparātu un ieskicēt noteiktas problēmas, lai veidotu plašāku pamatu šīm svarīgajām diskusijām. Mans nolūks ir parādīt, ka memoriālā kultūra, lai gan pastāv acīmredzamas problēmas un kļūmi risinājumi, ir mūsu pilsoniskās sabiedrības nesējelements. Īgnums bieži izpaužas kā slikta oma, tas izlaužas frustrācijās un kondensējas polemikā. Ne vienmēr ir pilnīgi skaidrs, pret ko tieši īgnums vērst. Vai runa ir par personiskām invēktīvām? Profesionālu strīdu? Par apnikumu un vispārēju atvairīšanu? Es atšķirīgās balsis uztveru kā izpausmi krīzei, kas sedimentējas emocionāli ietonētās izpausmes formās. Savukārt tās liecina par nepārstrādātajām problēmām, kas sakrājušās un vēl nav īsti transformētas diskusijas vai debašu formā. Šī intervence tiecas sniegt savu artavu šādai īgnuma pārlikšanai kritiskā diskusijā, un reizē ir jācer, ka vienlaikus tā būs arī devums mūsu kopīgā memoriālās kultūras projekta pašnoskaidrošanai un atjaunotnei.

# AIZMIRŠANA, NOKLUSĒŠANA, ATCERĒŠANĀS

Vai atcerēšanās vienmēr ir svētība? Vai aizmiršana vienmēr ir lāsts?

Vai jebkurš pagātnes izmantojums ir legītīms?

Cvetans Todorovs<sup>1</sup>

## I. Atmiņas izpētes problēmas

Šo pētījumu, kas veltīts īgnumam par memoriālo kultūru, sāku, īsumā aplūkojot īgnumu par pašas atcerēšanās pamatiem un šā koncepta pamatā esošā jēdzieniskā aprīkojuma kritiku. Jo ir daži [pētnieki], kuri ne tikai nav mierā ar memoriālās kultūras formām, bet jau apstrīd šo faktu kā tādu. Kašķi rieš pat pieļāvums, ka atcerēšanās un aizmiršana ir kognitīvas darbības, kas attiecināmas ne tikai uz individiem, bet arī tādiem kolektīviem kā grupas, sabiedrības un valstis. Tāpēc visupirms jānoskaidro daži jēdzieniskie pamati, īpaši aplūkojot “kolektīvās atcerēšanās” konceptu, kam daži [pētnieki] vēl aizvien stūrgalvīgi pretojas.

### *Individuālā un kolektīvā atmiņa*

Pastāv – jo īpaši starp vēsturniekiem – konstanta agnostiķu grupa, kura neko nespēj pasākt ar “kolektīvās atmiņas” jēdzienu. Šī tradīcija ir aizsākusies jau ar Marku Bloku 20. gadsimta 20. gados. Annāļu skolas līdzdibinātājs norāda Morisam Halbvaksam, atmiņas izpētes aizsācējam, ka “kolektīvās atmiņas” jēdziens balstās uz metaforu un tāpēc ir fiktīvs. Metafora rieš priekšstatu, ka kolektīvam “ir” atmiņa, gluži tāpat kā atmiņa “ir” organismiem. Tiesa, Halbvakss nekad neko tādu nav teicis, ļoti konkrētās socioloģiskās studijās viņš pētīja, kā grupas veido atmiņu. Protams, šī kopīgā atmiņa nepavisam neparedz individuālo smadzeņu saslēgšanos, kā tas LAN turnīru\* gadījumā tiek darīts ar datoriem; tā balstās uz kopīgiem rituāliem, simboliem un stāstiem, kuros piedalās un kurus cits citam stāsta grupas locekļi. No individuālajiem pieredzējumiem un atmiņām neved tiešs ceļš uz kolektīvo atmiņu. Tā ir nevis atsevišķo atmiņu apkopojums, bet gan rekonstruēta vēsture, kas sniedz ietvarus grupas locekļu pašu atmiņām, tā ka viņi šajā vēsturē var atpazīt pašu pārdzīvoto vai iekļauties tajā.

Kolektīvā atmiņa ir reprezentatīva divkāršā nozīmē: tā reprezentē kādu pagātnes posmu, kas novērtēts kā kaut kas centrāls, un tā pati ir reprezentatīva atsevišķajiem likteņiem. Turklāt jautājums vienmēr ir dubults: ko mēs gribam atcerēties, ko varam aizmirst? No reizes uz reizi uz šo jautājumu tiek sniegta atšķirīga atbilde – tieši tajā ietveras atcerēšanās kā nebeidzama procesa dinamika.

Iesaistoties komunikācijā un piedaloties kopīgā tradējumā, tiek veidota grupu atmiņa, kas ik reizi uzrāda atšķirīgu noturīguma, plašuma un saistīguma pakāpi. Tikai tam, kas tiek izstādīts muzejos, iemiesots pieminekļos un izklāstīts skolas grāmatās, ir izredzes tikt nodotam nākamajām paaudzēm. Palielinoties telpas un laika distancei, kolektīvā atmiņa ļauj sabiedrības locekļiem, nezaudēt pagātnes pieturpunktus un izveidot kopīgas orientācijas formas. Šādi var aptvert sevi kā lielākas vienības daļu, vienības, kura krietni pārsniedz individuālo pieredzi. Jau pieminētie agnostiķi nekādā ziņā nepiekrīt šeit pavisam īsi izklāstītajiem kultūratmiņas pētījumu pamatiem; gluži pretēji, viņi jūtas aicināti aizvien no jauna ar kareivīga veselā saprāta argumentiem apšaubīt kultūratmiņas izpētē pastāvošo konsensu. Kā prominentu piemēru minēsim 2006. gadā mirušo vēsturnieku Reinhartu Kozeleku.

“Mana tēze ir šāda: es varu atcerēties tikai to, ko pats esmu piedzīvojis. Atmiņa ir saistīta ar personisko pieredzi. Man nav atmiņu par to, ko pats neesmu piedzīvojis. Es pat atļautos teikt: katram cilvēkam ir tiesības pašam uz savām atmiņām. Tās ir tiesības pašam uz savu biogrāfiju, tiesības pašam uz savu pagātni, ko nevar atņemt ne ar kādu kolektivizēšanu, homogenizēšanu, pieprasīšanu. Šī atcerēšanās ir pilnīgi cita atmiņa nekā tā, ko vācu tauta oficiāli atzīmē 27. janvārī, – dienā, kad krievi atbrīvoja Aušvici.”<sup>2</sup>

Šī tēze satur vairākas pārlicības, kuras še jāiztīrā katra atsevišķi. “Man nav atmiņu par to, ko pats neesmu piedzīvojis.” Ikvienam tūdaļ pat ir skaidrs, kas ar to domāts: atmiņas nevar (pagaidām vēl) implantēt, tās ir saistītas ar piedzīmtu paša uztveres un pieredzes optiku un līdz ar to pieder pie personas neārišķojamā īpašuma. Tāpēc, tā Kozeleks, jāpastāv cilvēktiesībām uz šādu atmiņu, jo tā, gluži kā ticības apliecinājums, ietilpst brīvas un autentiskas patības sastāvā. Šī pārlicība ir atskāršama, kaut arī tuvākā aplūkojumā ļauj izvirzīt dažus jautājumus. Kozeleks jau pats uzsver, “ka nepastāv kolektīvas atmiņas, taču .. pastāv iespējamo



atmiņu kolektīvi nosacījumi”. Ikviens zina no paša pieredzes, ka atmiņas neizbēgami caurauž no citiem nākušas ainas un anekdotes un ka tieši agrīnajās atmiņās nav novelkama stingra robeža starp paša piedzīvoto un to, ko stāstījuši citi. Turklāt ar citiem mums ir kopīga ne tikai mūsu valoda un kultūras kategorijas, bet arī tas, ko Moriss Halbvakss dēvēja par “atmiņas ietvariem”. Šajā jēdzienā viņš ietvēra ar grupu saistītus izvēles un relevances, kolektīvās interpretācijas modeļa un notikumu emocionālās noslogošanas kritērijus.<sup>3</sup> Tāpēc var mainīt taktiku un izvirzīt pretēju jautājumu: “Vai iespējama tīri individuāla atcerēšanās, kā to apgalvo grupu [atmiņas] koncepta kritiķi?”<sup>4</sup> Individī, tāda ir pretējā tēze, atceras ne tikai solipsistiski paši par sevi, viņi vienmēr jau pieder, apzinās viņi to vai neapzinās, pie lielākiem atmiņas kolektīviem, kuru ietvaros viņi atceras, – kopā ar citiem vai pret citiem.

Kozeleka kaismīgā uzstāšanās ir vērsta uz to, lai noteikti tiktu šķirta personiskā un kolektīvā atmiņa. Taču šādi viņš vienlaikus apstiprina kolektīvās atmiņas fenomena pastāvēšanu. Tātad tā nav nekāda tīrā metafora un teorētisku safantazējums bez pamatojuma, tā eksistē, kaut arī citā līmenī – pieminēšanas līmenī. Kozeleks pamatoti vēršas pret mēģinājumu pielīdzināt abas atmiņas formas, kaut arī nav īpaši skaidrs, kurš būtu izvirzījis pretenziju identificēt personisko atceri ar kolektīvo pieminēšanu.<sup>5</sup> Katrā ziņā es vados pēc tā, ka vācieši, kuri 27. janvārī domā par Aušvices atbrīvošanu, ļoti labi zina, ka viņiem nav personisku atmiņu par šo vietu. Viņi var aplūkot attēlus un skatīties filmas vai klausīties runas, lasīt tekstus un sarunāties par to ar citiem cilvēkiem, apmeklēt izstādes un piemiņas vietas un turklāt katru gadu atcerēties šo vēsturisko notikumu. Taču viņi var arī vienkārši ignorēt minēto datumu, jo līdzdalība šajās zināšanās un viņu kolektīvajā identitātes noteikšanā ir principiāli brīvprātīga, un demokrātijā tā nevar tikt uzspiesta. Tāpēc datums kalendārā neatbilst nekādam vispārīgam un vienādam atcerēšanās priekšrakstam, tas tikai piedāvā iemeslu atcerēties, ko ikviens cilvēks var uztvert saskaņā ar savām interesēm un motivāciju.

### *Vēsture un atmiņa*

Tātad, pēc Kozeleka domām, noteikti nepieciešams atšķirt kolektīvo un personisko atmiņu. Kozeleks ar lielu patosu uzsver, ka kolektīvā

atmiņa nedrīkst unificēt un aplusināt personisko atmiņu. Acīmredzot viņš šē domā pats par savu pieredzi nacionālsociālisma totalitārajā sabiedrībā, kuru viņš apzināti un aktīvi līdzpārdzīvojis kā skolēns un karavīrs. Orvels savā pēc kara sarakstītajā romānā “1984” ir uzskatāmi atainojis, ka totalitāras sabiedrības cenšas veidot pagātņi pēc ikreizējo varas interešu ieskata un apspiest personiskās atmiņas subversīvo spēku, kas šai kolektīvajai fikcijai varētu uzlikt veto. Tāda pati pretestība politiski bīstamai, izteikti varas intereses balstošai pagātnes konstrukcijai nosaka arī Kozeleka pieeju vēstures zinātnei. Kā vēsturnieks viņš stāv patiesības pusē, “kuru neviens nedrīkst un nevar apstrīdēt un mainīt, lai ko producētu atmiņa un atcerēšanās”<sup>6</sup>. Cik kaismīgi viņš iestājas par personiskās atmiņas autentiskumu un vērsas pret kolektīvo atmiņu, tikpat kaismīgi viņš iestājas par vēsturisko patiesību un vērsas pret atmiņēšanās mahinācijām: “Pastāv tikpat daudz atmiņu, cik cilvēku, un jebkura uztiptā kolektivitāte, manuprāt, apriori ir ideoloģija vai mīts. Taču nekāda ideoloģija un mīts nav tā atmiņa, kas izgājusi caur vēsturiskās kritikas sprauslu.”<sup>7</sup>

Kozeleka konstruētajā opozīciju pāri ir skaidri ierakstīts novērtējums “labs / slikts” resp. “reāls / fiktīvs”. Vai tad ikviens tūdaļ pat neizšķirtos par labu kritiskajai historiogrāfijai un nenostātos pret ideoloģiju un mītu? Taču uz šādas epistemoloģiskās bāzes pieeja kolektīvajai jeb kultūras atmiņai ir uz visiem laikiem slēgta. Atslēga, ar kuru būtu atslēdzama šāda pieeja, ir identitāte. Cilvēki sadzīvo – tā skan šī premisa – ne tikai kā indivīdi, kas viņi, protams, ir, viņi dzīvo arī sabiedrībās, grupās un kultūrās, kurām jūtas piederīgi un ar kuru palīdzību saprot un definē sevi. Šādām identitātēm neiztikt bez atsaukšanās uz savu pagātņi, lai orientētos pēc paraugiem vai sniegtu sev norēķinu. Tomēr vēsturniekam, uzskata Kozeleks, vienmēr jāstāv pretējā pusē. “Vēstures uzdevums, manuprāt, ir augstāks un svarīgāks nekā pretenzija kolektīvi pārdot atmiņas.” Un viņš pat iet soli tālāk: vēsturnieka “uzdevums ir nevis iedibināt identitāti, bet gan to iznīcināt”<sup>8</sup>.

Šie vārdi ir skaidrs kara pieteikums ne tikai atmiņas izpētei, bet arī atmiņas darinātājiem. Kas ir atbildīgi par atmiņas konstrukcijām? Atbilde ir atkarīga no politiskās kopības formas. Totalitārās sabiedrībās tā ir valsts, kas rada un kontrolē kolektīvo atmiņu; demokrātijās to dara arī pilsoņi, mākslinieki, partijas un pirmām kārtām mediji. Kozeleks

notušē šo svarīgo atšķirību, kad viņš par atmiņas konstrukciju galvenajiem ideologiem, mītu fabricētājiem padara atbildīgus “septiņus p”: profesorus, priesterus, protestantiskos mācītājus, piāristus, preses ļaudis, poētus un politiķus. Tās ir septiņas sabiedrības kategorijas, kuru norādījumi attiecas uz kolektivitāti, kuru viņi grib iedibināt ar homogenizāciju, kolektivizāciju, vienkāršošanu, nogludināšanu un mediatizēšanu”<sup>9</sup>. Tāpēc tas, kas pieņem Kozeleka opozīciju “vēsturiskā patiesība” / “atcerēšanās mīts”, nevar citādi kā vien pilnīgi noliegt jauno atmiņas studiju izpētes virzienu. Ja nu tomēr kāds vadās no tā, ka cilvēki dzīvo ne tikai kā atsevišķi indivīdi, bet arī grupās, kuras kopā satur kultūras pieredzes saistības, vēsturiskā izveide un sociālā lojalitāte, tam jautājumi par atmiņas saistošo un konfliktējošo potenciālu paver jaunu un plašu izpētes lauku.

Kas spēris soli šajā atmiņas vēsturē, tam atklājas daudzveidīga aina. Viņš ir atstājis zinātnes nodrošināto patiesības un distances domēni un ierauga vēstures aktorus vērtību un pretenziju, simbolisko prakšu un emocionālo investīciju savijumā. Priekšnosacījums tam visam nav nekas cits kā parocīgu pagājību izveide, jo cilvēkus nomāc viņu pašu vēstures epizodes vai viņi tā vai citādi nokļūst zem šīs pagātnes spaida. Tagadnē atmiņas medijā tiek noteikti nākotnei kopīgie mērķi. Šajā pieejā jēdzieni “ideoloģija” un “mīts” maina savu nozīmi. Tie pēkšņi attiecas nevis vairs uz “apstulbināšanu” un “meliem”, bet gan uz simboliskiem konstruktiem, kuri satur kopā cilvēkus un ar kuru palīdzību viņi organizē savu dzīvi. Kļūst skaidrs, ka cilvēki neiztiek bez šādiem konstruktiem, viņiem ir vajadzīgas kopīgās atgriezeniskās nodrošināšanas un orientācijas simboliskās formas. Kad veikts šis solis, var un vajag – tiesa gan, jau nākamajā līmenī – izvirzīt jautājumu par šo konstruktu funkciju un iekārtojumu. Jo konstrukts uzreiz jau nav konstrukts; pastāv, kā detalizēti tiks parādīts, gan agresīvi, gan arī produktīvi, gan vardarbībai mobilizējoši, gan arī civilizējoši atmiņas horizonti.

Tātad mēs varam vadīties no atšķirīgām – personiskām un kolektīvām – atcerēšanās formām, kas nekādā ziņā viena otru neatceļ vai neizslēdz. Tas attiecas arī uz atmiņas konstruktu un vēsturiskās izpētes līdztekus pastāvēšanu. Arī šeit sastopam īgnuma problēmkompleksu, no kura nemitīgi izriet sakaitināmība, pārmētumi, polemikas, neskaidrības.

Tāpēc šeit vēlamas dažas (cerams) paskaidrojošas tēzes. “Atmiņas” un “vēstures” polemiskais pretstatījums kļuva par ievēriības kalngalu 90. gados. Patlaban par šīm attiecībām aizvien retāk diskutē kā par savstarpēji izstumjošām, aizvien biežāk runā par savstarpēji papildinošām. No vienas puses, demokrātiskā sabiedrībā vēsturniekiem nevar diktēt, ko un kā viņiem atcerēties. Šāda veida normatīvie jautājumi neietilpst viņu darbā; šī prasība viņiem jānoraida, jo tas viņiem būtu pārmēra uzdevums. Tā uzskata Kozeleks, kad teic, ka vēsturnieka “uzdevums ir nevis iedibināt identitāti, bet gan to iznīcināt”. Iedibināt identitāti būtu tā vēsturnieka darbs, kurš “kalpo varai” un no kura “patiesībai kalpojošam vēsturniekam” iespējami skaidrāk jādistancējas. No otras puses, atmiņas konstrukcijas nedrīkst imunizēt vēsturisko izpēti. Tam, ko sabiedrība izraugās par saistošu savas pagātnes atskaites pamatu, jāpakļaujas kritiskās izpētes izgaismojumam. Valsts monopols uz pagātņi, izslēdzot neatkarīgu historiogrāfiju, nepastarpināti ved uz ideoloģiju un mītu iepriekš aprakstītajā nozīmē; savukārt kritiskā historiogrāfija, nepieļaujot sev līdzās nekādu atmiņu un identitātes sasaisti, ar savu zinātnisko nosaukumu noved pie vēstures pašatsavināšanas. Tā bija jau Frīdriha Ničes lielā tēma: kā novērst, ka modernā vēstures zinātne atceļ normatīvās kultūras identitātes sasaistes? Pusgadsimtu vēlāk Valters Benjamins formulēja atziņu, “ka vēsture ir ne tikai zinātne, bet arī atceres forma”, kam Jirgens Hābermāss vēlāk piebilda, ka šādi “mūsu atbildība attiecas vēl arī uz pagātņi”<sup>10</sup>.

Individuālā atcerēšanās, kolektīvā atmiņa (resp. atcere\*, kultūras atmiņa) un historiogrāfija ir savstarpēji nereducējamas pieejas pagātnei, kuras nav cita no citas atvedināmas, ja vadās no pagātnes piesaistes pluralizācijas. Šo līdzāspastāvēšanu vajadzētu izprast nevis kā postmodernu relativēšanu, bet gan kā *checks and balances*, savstarpējas papildināšanas un kontroles sistēmu. Vienlaikus mēs varam konstatēt, ka robežas starp domēnēm nepavisam vairs nav tik necaurīdīgas un pastiprinās arī to krustojšanās. Tiesa, vēsturniekiem, kuri piekrīt Kozeleka skaidrajai dihotomijai starp “kritisko vēsturi” un “ideoloģiju un mītu”, ir tā stratēģiskā priekšrocība, ka šādi ļaujjas polemiskai konfrontācijai ar devalvēto citu un vienmēr var justies pāraķi. Kas vērsas pret “ideoloģiju” un “mītu”, var būt morāli drošs, ka stāv pareizajā pusē. Savukārt tas, kurš aptvēris, ka arī paša pozīcijā ietveras ideoloģijas un mīta daļas, aizvien mazāk

vēlēsies uzturēt šo vienkāršo pašpozicionējumu, ja neskaita skaidras politiskās cīņas situācijas. Jautājums ir nevis par ideoloģiju un mītu, bet gan par pretējām politiskām opcijām: vai runa konkrētos gadījumos ir par vienpusīgu pagātnes instrumentalizāciju varas nolūkiem, vai par tiesiskas valsts paškritiku un vēsturiskās atbildības atzīšanu? Vēstures zinātnes ietvaros var sastapt ne tikai memoriālās kultūras agnostiķus, bet arī plašu atšķirīgo pozicionējumu spektru spriedzes laukā starp vēsturi un atmiņu. Piemēram, Jerns Rizens, kādreizējais Kozeleka kolēģis Bīlefeldes Universitātē, strādā ar “vēstures kultūras” konceptu, ietverot tādas svarīgas kultūrzinātnes dimensijas kā traumatiskā pēcdarbība, emocionalitāte un sasaiste ar identitāti.<sup>11</sup> Paradoksālā kārtā konstatējams, ka lielākā atmiņas pētnieku daļa, starp citu, nāk no profesionālo vēsturnieku cunftes, kuri tajā laikam saskata ne vairs sirdsapziņas noteiktu izšķiršanos starp patiesību un meliem, bet gan savu metožu un jautājumu nostādņu vēlamu paplašināšanu. Šī attīstība mazina arī bažas, ka kultūrzinātniskā atmiņas izpēte atstāj novārtā jautājumu par patiesību un bez kādām aizturēm piedalās ideoloģijas un mītu producēšanā, jo atmiņas vēsturu izpēte nekādā ziņā neizslēdz kritisku skatījumu uz aplūkojamo materiālu. Gluži pretēji, tā jau sen ir izvērtusies refleksīvā metadiskursā un svarīgā atmiņas konstrukciju kritiskās analīzes un diagnostikas virzienā. Kolīdz atsakās no seklās dihotomijas starp vēsturi un atmiņu, kļūst redzamas daudzveidīgās sasaistes starp abām formām, kā apieties ar pagātņi, kā arī to savstarpēja papildināšanās. Jo mums ir vajadzīga atmiņa, lai vēsturisko zināšanu masā iedvestu dzīvību, perspektīvas un nozīmību, un mums ir vajadzīga vēsture, lai kritiski pārbaudītu atmiņas konstrukcijas, kuras vienmēr rodas noteiktās varas konstelācijās un kuras diktē tagadnes vajadzības.

### *Kultūras atmiņa*

Hamburgas Sociālo pētījumu institūta vadītājs Jans Filips Rēmtsma, līdzīgi Kozelekam, ir radikālā individuālisma pārstāvis. Arī šī pozīcija pauž ekskluzīvas pretenzijas noliegt vai devalvēt citas pašattiecību formas. Arī Rēmtsma, gluži kā Kozeleks, uzskata, ka atcerēties var tikai indivīdi. Viņu atmiņa ir efemera un īslaicīga: “Vispār ļoti maz kas tiek uztverts apzināti. Vēl mazāk tiek iekļauts īslaicīgajā atmiņā.

Un vēl mazāk ir tā, kas kļūst ilglaicīgs, reti ko visu mūžu atceras kā biogrāfiski nozīmīgu.”<sup>12</sup> “Kultūras atmiņas” iespējamība tiek eksplīcīti izslēgta. Bet atziņa, ka pastāv arī simbolos balstīta atmiņa, kas veido grupu kā pašapliecināšanās formu un orientāciju uz nākotni un kura tiek paaudzēs pārmantota, tomēr bija svarīga mācība, kas kopš 20. gadsimta 80. gadiem ir paplašinājusi mūsu izpratni par kultūrām un mūsu skatījumu uz tagadējām pārmaiņām. Šī tēze skan: kultūras rada kopīgas zināšanu un atskaites telpas, kuru ietvari pārsniedz cilvēka mūžu un kurās šai kultūrai pieredzīgie līdz ar saviem pieredzējumiem novietojas un orientējas. Tāpēc pagātne nav tikai kaut kas tāds, kas automātiski paiet, vai tāds, kas kaut kādā ziņā vēl interesē tikai vēsturniekus. Tas, kurš pēta atmiņu, zina, ka pagātnes un nākotnes pretstats ir maldinošs. Kā pierādījis neirozinātnieks Ēriks Kandels ar jūras gliemja *Aplysia* piemēru, atmiņa “atskatā uz pagātnē nostiprinātu kairinājuma kārtību veido prasību tagadnē, lai nākotnē izdzīvotu”<sup>13</sup>. Arī kultūras jomā atmiņa kalpo, lai “orientētos tagadnē saistībā ar nākamības mērķiem”<sup>14</sup>. Cik mums zināms, nav tādas kultūras, kas ar saviem līdzekļiem nebūtu izveidojusi kultūras atmiņas stratēģijas un prakses.

Rietumu kultūrās pagātne tiek pārvaldīta, balstoties uz darba dalīšanu. To veic dažādas institūcijas – bibliotēkas, arhīvi un muzeji, lai pagātni izmantotu kā informācijas avotu, izglītības bagātību, māksliniecisku resursu, iesavināšanas un vēlākas konfrontēšanās objektu. Tāpēc personīgā atcerēšanās un aizmiršana vienmēr ir jau integrēta šajās lielākajās kultūras atmiņas un aizmiršanas kopsakarībās. Cilvēki izšķiras ne tikai par to, ko viņi paši vēlas un nevēlas atcerēties, bet kopīgi arī par to, kas saglabājams nākotnē un kam jābūt sasniedzamam pēctečiem. Šādā nozīmē tika un nemitīgi tiks veidotas pārmijas atmiņas nākotnei, izšķiroties par to, kādi autori vēl tiks lasīti, kādu mūziku klausīsies, kādi dokumenti tiks saglabāti, kādiem notikumiem jāpaliek apziņā. Atšķirībā no tirgus konjunktūras cikliem, kad izvēle tiek izdarīta starp to, kas interesē un neinteresē tagadnē, kultūras atmiņas veiktajās izvēlēs svarīga ir kultūras ilgtspēja. Lielākoties to pārstāvēnieciski veic sabiedrības mazākums, taču demokrātijās to pavada arī publiski diskursi. Līdz ar to abstraktais jēdziens “kultūras atmiņa” attiecas uz plašu kultūras prakšu spektru: atstāto pēdu konservēšanu, dokumentu arhivēšanu, mākslasdarbu un senlietu

kolekcionēšanu, paredzot to reaktivēšanu ar mediju un pedagoģijas starpniecību. Kultūras atmiņa nav tikai pasīva “uzkrājošā atmiņa”, tā arī aptver tieši šīs pagātnes reaktivēšanu un vispārēju iespēju to iesavināt kā aktīvu “funkcionālo atmiņu”. Tas nozīmē, ka svarīga loma ir līdzdalības struktūrām, kas nodrošina individuālās vai kolektīvās iesavināšanas procesu. Tas viss kultūras atmiņu atšķir no abstraktās enciklopēdisko zināšanu atradnes, kam ir universāla nozīme, bet ne sasaiste ar identitāti. Demokrātijās līdzdalības iespējas drīzāk pastāv kā piedāvājums, nevis saistošs pienākums. Šādā veidā mēs nokļūstam no Es pie Mēs un vienlaikus pie daudzām atšķirīgām grupām, kas nepavisam netiek veidotas saskanīgi vai vienoti. Kolektivizēšana homogenizēšanas veidolā tiešām nebūtu pieļaujama, kā to pamatoti atzīmējis Kozeleks. Rēmtsma apraksta kolektīvo Mēs kā mazākuma kundzību pār vairākumu. Rakstā par piemiņas vietu jēgu un bezjēdzību viņš uzsver, ka “runa daudzskaitļa pirmajā personā ir metaforiska, to neizteic vairākums. (..) Arī piemiņas vietas – kam tās ierīkotas, par ko tām jāklūst – interesē tikai mazākumu. Taču šis mazākums ir panācis savu interešu īstenošanu tā, it kā būtu aktīvais vairākums, kaut arī tas tikai pieļāvis tam notikt.”<sup>15</sup>

### *Sasaiste ar identitāti*

Kozeleks, līdzīgi daudziem savas paaudzes pārstāvjiem, nesaredz patlaban aprītē esošā identitātes koncepta piemērojamību. Svarīga ir tikai individualitāte, atsevišķā un atsevišķotā cilvēka nereducējamā atšķirība: “Tās ir tiesības pašam uz savu biogrāfiju, tiesības pašam uz savu pagātni, ko nevar atņemt ne ar kādu kolektivizēšanu, homogenizēšanu, pieprasīšanu.”<sup>16</sup> Te Kozeleks runā, balstoties uz totalitāro pieredzi: ņemot to vērā, individualitātes aizsardzība saprotamā kārtā ir kļuvusi par visaugstāko labumu. Tomēr šāds skatījums ir novedis arī dogmatiskā pozīcijā, kura jebkuru piederības formu automātiski apsūdz kolektivizēšanā, homogenizēšanā, pieprasīšanā. Laikā, kad saistības ar grupām, tradīcijām un kultūrām tikušas reklamētas kā svarīga identitātes daļa un integrētas paštēlā, Kozeleka skatījums ir respektējams, tomēr vairs nav uzskatāms par vispārnozīmīgu prasību. Pasaule ir kļuvusi būtiski sarežģītāka, un kultūrzinātnes mēģina sniegt

uz to atbildes. Tā kā patlaban pastāv ne tikai priekšstats par “mītu kā meliem”, bet arī par “mītu kā fundējošo vēsturi”, pastāv arī sasaiste ar identitāti, kura nav automātiski saprotama kā “kolektivizēšana”, tā saprotama kā jauna “pašnoteikšanās forma”. Turklāt individualitāte nekādā ziņā netiek noliegta, tā tiek papildināta, bagātināta un no jauna uzsvēta.

Kaut arī bibliotēkas patlaban ir pilnas ar starptautiskām publikācijām, daudzi vēsturnieki tāpat kā iepriekš noraida “kolektīvās identitātes” konceptu kā nelegitīmu metaforu. Viņi šo konceptu riebumā noraida galvenokārt tāpēc, ka asociē ar *nacionālistiskām* tendencēm, kuras Vācijā pēc 1945. gada uzskata par apkarojamām jebkuros apstākļos. Totalitārajā pagātnē gūtā mācība skan šādi: vairs nekad jebkādu vācu identitāti! Taču ar to bija saistīti brīvas domas aizliegumi, kas kļūst aizvien problemātiskāk. Jo pastāv kas tāds kā “politiskais atmiņas ietvars”, un nācijas visur pasaulē veido atmiņu, dažādos veidos to komunicē un pastarpina sabiedrībā, par to liecina piemiņas dienas un pieminēšanas rituāli it visā pasaulē, kā arī citas simboliskās prakses kolektīvai pagātnes tagadniskošanai.

Jebkura atmiņa, sava skatpunkta saistīta, ir perspektivistiska un partijiska, to nepieciešami nosaka arī ikreiz izslēgtais un aizmirstais. Demokrātijās atmiņas kolektīvs nekad nav vienots; ikviens indivīds atrodas dažādu grupu atmiņu krustpunktā un var patstāvīgi pārvietoties starp šiem atmiņu piedāvājumiem. Šo neviendabību padziļina arī atšķirīgie komunikācijas līmeņi: oficiālais (Bundestāgā un landtāgos teiktais), publiskais (medijos paustais), neoficiālais (krodziņos diskutētais). Vācijā līdzās cits citam pastāv daudzi “Mēs” ar to grupu atmiņām: vācieši neebreji kā holokausta veicēji, vācieši ebreji ka holokausta upuri, vācieši neebreji kā nacionālsociālisma diktatūras un Otrā pasaules kara upuri, kā piespiedu bēgšanas un padzišanas upuri, kā vajāšanas upuri VDR, kā arī vācieši migranti ar visām viņu atšķirīgajām izcelsmes vēsturēm. Taču tas nekādā ziņā neizslēdz to, ka pastāv kopīgs atmiņas ietvars, kurā šīs atšķirīgās grupas var iekļaut savas atmiņas. Tomēr, tā kā runa ir par *atmiņas* ietvaru, tas daudz ko arī izslēdz. Tas ietver lietas, kas apšaubā sabiedrības morālā konsensa normas, un pie tā mēs šajā grāmatā vēl atgriezīsimies saistībā ar jēdzienu *political correctness*, taču pastāv arī neapdomīgi aizmirstais, kas tomēr



vēl varētu kļūt par vāciešu atmiņas daļu un kas tiks aplūkots saistībā ar jēdzienu “dialoģiskā atcerēšanās”.

Atcerēšanās un kolektīva sasaiste nebūt nav triviāla, tā pamato atmiņu nākotnei, kas iziet ārpus paša dzīves laika. Pastāvot uz tīri individuālu atmiņu, tiek noliegta atmiņas kultūras iespējamība un nepieciešamība: “Ar vēsturiski noslēgto pieredzi beidzās arī pats notikums un vedināja pavilkst svītru attiecībā pret skaidri norobežoto tagadni: pārāk strauji pagājušo pagātnei. Tā nav nekāda jēdzieniskā matu skaldīšana, ja norāda uz atcerēšanās sociālo raksturu, kura vienmēr ir kolektīvi iekrāsota.”<sup>17</sup> Tāpēc pagātne ir ne tikai zināšanas priekšmets, kuru var iegrāmatot; būdama saistīta ar pieredzējumiem, atmiņām, jūtām un identitātes jautājumiem, tā ir saistīta arī ar tagadni un nākotni. Tieši par to Rēmtsma ir atradis arī ļoti pārlicinošus vārdus. Jo kas cits gan ir nacionālā atmiņa, ja ne “vēstures interpretācija pašinterpretācijas nozīmē: mēs vēsturē gribam gūt to, kas esam un uz ko varam cerēt”<sup>18</sup>. Arī Vera Katermane\* psihoanalītiskā skatījumā ir saistījusi kolektīvo pieminēšanu ar identitātes dimensiju: “Kaut arī jēgas piedēvēšana un nozīmes piešķiršana piemiņas dienām vienmēr ir vienošanās rezultāts un var mainīties, tās tomēr ir kāda vēsturiska notikuma kolektīvās pamatnozīmes izpausme, kas guvusi pagaidu konsensu: “Tā kā esam to piedzīvojuši, tad patlaban mēs esam šādi. Mūsu pieredzējumi pamato vērtības, kuras mums ir svarīgas, pieminēšanā mēs atceramies”.”<sup>19</sup>

Individuālā atcerēšanās tādējādi ir iekļauta lielākā kolektīvās atcerēšanās kultūras ietvarā, radot priekšnosacījumus kolektīvai identitātei, kas veido tiltus starp pagātnei, tagadni un nākotni. Atmiņas medijā nācija pārlicinās par savu vēsturi. Šeit gan atkal izpaužas Kozeleka uzsvērtā personiskās un kolektīvās atcerēšanās dubultošanās, jo nacionālā identitāte pamatojas ne tikai uz tā, kāds vēstures fragments izraudzīts par nozīmīgu un kuru aktualizē pieminēšanā, bet arī uz tā, ko cilvēki ikreiz vēl personīgi atceras un ko jau ir aizmirsuši.

### *Jēdziena “atmiņas kultūra” nozīme*

Īgnumu par atmiņas kultūru savā ziņā nosaka arī tas, ka šis jēdziens ir ārkārtīgi izplatījies un tiek lietots visai dažādās nozīmēs. Tā kā šis apzīmējums tiek izmantots tik atšķirīgās nozīmēs, tad gandrīz nav

iespējams vienoties par to, ko tas nozīmē. Kā piemēru izraudzīšos Folkharda Kniges tekstu, kurā viņš izteic viedokli, lai šis jēdziens tiktu aizstāts ar jēdzienu “kritiskā vēsturiskā apziņa”. Turklāt Buhenvaldes un Doras darba nometnes\* piemiņas vietu fonda vadītājs runā ne tik daudz par jēdzienu apmaiņu, cik par nostiprināto kultūras prakšu virziena maiņu. Viņš iestājas par pārorientēšanos, kas mūs no atmiņas kultūras novedis pie pārdomātas vēstures apziņas. Īpaši zīmīgi ir tas, ka Knige kā “sens institucionalizētās atmiņas kultūras protagonistis iestājas par apzinātu šķiršanos no atcerēšanās paradigmas”<sup>20</sup>. Savā tekstā viņš padara mūs par lieciniekiem sirdsapziņas konfliktā starp “atmiņas funkcionāru” un personu. Viņš ļoti precīzi zina, par ko runā, viņš bīstas, ka profesionālajā praksē ir nodevis pats savus ideālus. Turklāt apzīmējums “atmiņas kultūra” akumulē īgnumu, ko viņš uzkrājis savā praksē.

Atmiņas kultūra, kuru Knige gribētu atcelt, viņaprāt, pamatojas vārda “atmiņa” trijās nozīmēs. *Pirmkārt*, viņš kritizē atmiņu kā “morāli uzlādētu, visdrīzāk difūzu patosa formulu”, kas iedveš, ka atcerēšanās visos apstākļos ir kaut kas vērtīgs. *Otrkārt*, viņš vērsās pret vienotas homogēnas atmiņas konceptu, kas aizplīvuro personiskās perspektīvas un deformē skatu uz atšķirīgiem vēsturiskiem pieredzējumiem. *Treškārt*, atmiņā viņš redz problemātisku alternatīvu kritiskai vēstures apziņai un “izpētošai, uz pieredzi orientētai apguvei”. Taču ar šīm trim nozīmēm Knige ir nevis definējis “atmiņas kultūras” fenomenu, bet gan identificējis konkrētus aplamos skaidrojumus, trūkumus un pārpratumus. Līdzīgi Kozelekam arī Knige izvērsis polemiku pret atmiņu kā totalitāru vienotības mītu un uzsver, “ka piemiņas vietas nevis reprezentē *vienu* atmiņu, bet gan ir daudzu un nepavisam ne vienotu atmiņu kristalizācijas punkti”. Knige atkal iezīmē aprises senajai polemikai starp kritiski apgaismojošo “vēsturi” un pašpietiekamo, priesterīgo “atmiņu”, kuru iepazīnām jau Kozeleka gadījumā. Viņš definē memoriālo kultūru kā kaut ko tādu, kas atraisījies no “vēsturiski zinātniskās izpētes un metodiski pamatotā prāta”. Taču šādi “memoriālās kultūras” fenomens ir nevis definēts, bet gan aprakstīts tā nebūšanas. Īgnums par šādu memoriālo kultūru ir visnotaļ pamatots, taču tas nekādā ziņā neattaisno tās atcelšanu. Tāpēc tikai likumsakarīgi, ka sava raksta beigās Knige tik demonstratīvi noraidīto atmiņu atkal pieņem.

Viņš raksta par politisko un ētisko izglītību, uzsver pieminēšanas un piemiņas vietu atceres nozīmi un uzstāj uz nepieciešamību “saistīt kognitīvās un emocionālās pieejas pagātnei”<sup>21</sup>. Pats par sevi saprotams, ka pieminēšanai ir vajadzīga zināšana, gluži tāpat pašsaprotami, ka memoriālā kultūra nav reducējama “uz virspusīgiem rituāliem un priekšplānā izvirzītu mulsumu” vai pārvēršama par “jūtām izgreznotu (vēsturiski) politisku manipulāciju”.

Lai novērstu to, ka debates izsīkst strīdā par vārdiem, un norādītu ceļu, kas no saīguma varētu novest pie diskusijas, šeit vietā būtu minēt jēdzieniskās diferenciacijas. Līdzās Kniges minētajai memoriālās kultūras nozīmei gribu piedāvāt trīs citas šā apzīmējuma nozīmes, lai iespējami ātrāk atstātu tagadnes maldu ceļu, cerot, ka, atsvabinoties no pamatotā saīguma, izdosies paplašināt kopīgo domas telpu un atgūt perspektīvas.

Savā pirmajā nozīmē memoriālā kultūra ir nespecifisks apkopojošs jēdziens, kas raksturo to, ka *pieejas pagātnei pluralizējas un intensificējas*. Pagātne ilgstoši tika uzskatīta par profesionāļu – vēsturnieku, arhivāru, kuratoru, pieminekļu sargātāju – domēni. Kopš trim gadu desmitiem tas ir mainījies. Ar atslēgvārdu “atcerēšanās” interese par pagātņi ir ievērojami paplašinājusies. Šo tēmu sev no jauna atklāja indivīdi un grupas, pilsētas, reģioni un nācijas.

Otra memoriālās kultūras nozīme raksturo *kādas grupas pagātnes iesavināšanu*. Nīče, agrīnais šis universālās cilvēku darbības formas teorētiķis, ne tikai atšķīra dažādas iesavināšanas formas, bet arī uzsvēra šīs darbības nemītīgo ambivalenci, kas var izvērsties kā pozitīvi, tā negatīvi, kā derīgi, tā kaitīgi. Pagātnes izmantošanas trīs ideāltipiskās formas viņš aprakstīja nevis vērtējoši, bet tīri funkcionāli. Monumentālā atmiņa, piemēram, var veidoties, balstoties uz dziem vēstures notikumiem, vedinot uz atsvēti, taču tā var arī kaitēt, ja ar šiem tēliem manipulē, tādējādi mobilizējot uz fanātismu. Antikvārā atmiņa palīdz lokālai iesakņotībai un emocionāli noslogotām izcelsmes zināšanām, taču tā atduras pret robežu, ja saglabā pārāk daudz vecā un nekritiski to godina. Kritiskā atmiņa atsvabina revolucionāru spēku, kas tiesā, pieņem spriedumu un grauj. Ar memoriālajām kultūrām grupas stiprina savu identitāti, apstiprina savas vērtības, balsta savu pašapziņu un rīcībspēju.

Kā trešā nozīme pievienojama ētiskā memoriālā kultūra, kas ir vēsturiska novitāte un šīs grāmatas centrālā tēma. Tās sākumi iesniedzas 20. gadsimta vidū, taču plašāku atzinību guva tikai gadsimta beigās. Ar šo ētisko pavērsienu pašos pamatos mainījās mūsu vērtību mērogi un mūsu vēsturiskā apziņa. Lai aprakstītu šo trešo memoriālās kultūras nozīmi, varu vēlreiz atsaukties uz Folkharda Kniges formulējumu. Runa ir par “kritisku konfrontāciju ar valsts un sabiedrības noziegumiem, vadoties tieši no upura skatpunkta”. Ar viņu liecību palīdzību var “noslēgt jūtamus tradējuma caurumus”, bet “par upuriem padarītie cilvēki vienlaikus var atgūt un nostiprināt savu subjekta statusu”.<sup>22</sup>

## 2. Darbs pie vācu ģimenes vēstures – bezgalīga vēsture?

*Pārtraukt klusēšanu – ZDF filma “Mūsu mātes, mūsu tēvi”*

2013. gada martā kanālā ZDF tika rādīta trīsdaļīga filma “Mūsu mātes, mūsu tēvi”. Šo pārraidi, ko pavadīja liela mediju ofensīva, noskatījās vairāk nekā septiņi miljoni skatītāju un tā aptvēra ļoti lielu auditorijas daļu – vairāk nekā 24 procentus. Patiesībā vācu ģimenēs šo vēstures stundu uztvēra kā skolas uzdevumu un lielākoties novērtēja pozitīvi. Sarunu šovi un lasītāju vēstules kopumā liecināja, ka visas paaudzes itin labi pieņēma filmas tematisko fokusējumu, aizraujošo dramaturģiju un tehnisko meistarību.

Šī filma pieteica milzīgas pretenzijas: pirmo reizi pēckara paaudzēm skaudri parādīt Otrā pasaules kara īstenību un pārtraukt klusēšanu par šo briesmīgo patiesību. Tāpēc mediju sniegtajā pavadošajā informācijā nemitīgi tika uzsvērts projekta epohālais raksturs. Kā atzīmēja izdevums “*Spiegel*”, trīsdaļīgā filma noteica “jaunu, paaudzēm pāri stāvošu robežšķirtni vācu memoriālajā kultūrā”<sup>1</sup>. Filma tika iekļauta memoriālajā vēsturē, kas īstenojusies “atkārtotos šoka viļņos, riešot apgaismību, atcerēšanos, kaunu, sāras un vajadzību tikt skaidrībā ar pagātni”. Īsā pārskrējienā tika atkārtoti pieminētas citas šīs memoriālās vēstures robežzīmes, sākot ar Eižena Kogona grāmatu par SS valsti (1946), Eihmana procesu (1961), Mičerlihu grāmatu “Nespēja sērot” (1967), amerikāņu teleseriālu “Holokausts” (1979), filmu “Šindlera saraksts” (1993), vēsturnieku strīdu jeb *Historikerstreit* (1986) un beidzot ar izstādi

par vērmahta noziegumiem (1995 un vēlāk) un Daniela Goldhāgena grāmatu “Hitlera labprātīgie palīgi” (1996).\*

Šajā “ZDF eposā” jauns un epohāls bija pirmām kārtām skats uz Otrā pasaules kara tēmu. Pirmo reizi šādā vēstures filmā runa bija nevis par vēsturiskām personām, piemēram, Ervinu Rommelu\* vai Albertu Špēru\*, vai fiktīvām personām izdomātos stāstos, kā tas, piemēram, ir filmā “Drēzdene” vai “Bēgot” (*Auf der Flucht*), bet gan vispārīgi par “mūsu” mātēm un vecmāmiņām, tēviem un vectēviem. Runa bija ne tikai par vēsturiskām zināšanām vai aizraujošu vēstures reinscenējumu, bet par vispārzināmu caurumu aizpildīšanu vācu ģimenes atmiņā. Izsakoties citiem vārdiem, šīs filmas varoņi tika piedāvāti skatītāja iztēlei kā aizstājēji savas ģimenes vēstures izgaismošanai. Nodoms bija – fiktīvās epizodēs jāatspoguļojas pašu ģimenes locekļu personīgajiem pieredzējumiem. Gados jaunākajiem skatītājiem šīs filmas epizodes vajadzēja ne tikai līdzpārdzīvot, bet arī izmantot pašu pēdējo iespēju vēlreiz pajautāt palikušajiem laika lieciniekiem par notikušo un uzsākt ar viņiem sarunas, kas sniedzas pāri paaudzēm.

Jauns šajā televīzijas eposā bija arī tas, ka tika piedāvāta vēsture, kura neattīstījās no laika liecinieku perspektīvas, bet, gluži pretēji, tā tika no jauna apstrādāta. Tādējādi šis pasaules kara eposs – tāds bija vairākuma viedoklis – iedibināja “jauna veida laikmetīgās vēstures drāmu vācu televīzijā”<sup>2</sup>, proti, iezīmēja pagriezienpunktu vēsturi aplūkojošajā televīzijā pēc Knopa ēras beigām. Vēsturnieks Gvido Knops vairāku gadu desmitu laikā bija izstrādājis savu rokrakstu un atradis pats savu panākumu recepti plašai 20. gadsimta vācu vardarbības vēstures atainošanai. Viņa populārās filmas un seriāli bija iecerēti saistošai tautas apgaismošanai, tām bija raksturīgs žanru sajaukums, prasmīgi montējot informējošo stāstnieka balsi, vēsturisko filmu materiālu, īsus tālaika liecinieku iestarpinājumus un ilustrējošus vēsturisko mirkļu reinscenējumus. Šādi skatītājs jebkurā brīdī varēja sevi iedomāties uz vēstures skatuves un vienlaikus tikt apgādāts ar paskaidrojumiem, informāciju un skaidriem novērtējumiem. Pēdējo gadu gaitā Gvido Knopam darbs ar laika lieciniekiem kļuva aizvien nozīmīgāks. 2006. gadā viņš piedalījās apvienības “Mūsu vēsture. Nācijas atmiņa” dibināšanā; tā īstenoja plašu projektu par laika lieciniekiem. No 2011. gada oktobra viņš “ZDF gadsimta autobusa” apmeklēja vācu

pilsētas, lai savāktu iespējami vairāk dažādu paaudžu liecību par nozīmīgiem vācu vēstures pagriezienpunktiem. Lai gan šajā iniciatīvā, kuru arī pavadīja liela mediju kampaņa, piedalījās tūkstošiem pilsoņu, tā nekādi nevarēja piesaistīt to uzmanību un interesi, kas tika veltīta *ZDF* eposam “Mūsu mātes, mūsu tēvi”.

Vēsturiskās filmas jaunā likme ir nevis vairs laika liecinieki, bet gan vēstures fikcionalizēšana aizraujoša stāsta formā un uz hollywoodisko kino orientēta reālistiska pieeja un perfekts skaniskais dizainējums. Hipervizualizācijas laikmetā mēs tehniski un vēsturiski radām pagātnes – burtiskā nozīmē – *jaunu ainu* paaudzei, kurai nav kara atmiņu, bet kura pieradusi pie vardarbības atainojumiem dinamiskas montāžas kara un spriedzes filmās. Kā mediju notikums *ZDF* trīsdaļīgā filma tika gatavota un precīzi plānota septiņarpus gadus. Arī šī filma ir orientēta uz tautas apgaismību televīzijas pieejā, taču šoreiz centrā bija ne tik daudz vēstures zināšana, cik jauns skatījums uz savu vecāku un vecvecāku personīgo perspektīvu un pieredzi. Tāpēc filmas tēma ir ne tikai notikumi, bet arī iekļautība šajos notikumos, pret kuriem nu sava attieksme jāizveido arī bērniem un mazbērniem. Runa ir ne tikai par faktiem, bet pirmām kārtām par emocijām, kas saistītas ar šiem faktiem.

Lai tuvotos šim emocionālajam vēstures slānim, Niko Hofmans (dz. 1959), kas producējis daudzas televīzijas spēlfilmas par nacionālsociālisma vēsturi, šajā darbā iestrādājis savas ģimenes vēstures elementus. Hofmana vecāki inspirējuši trīs filmas personāžus (Šarloti, Vilhelmu un Frīdhelmu), jo tēva vēstures ambivalence dramaturģiski tika sadalīta divos raksturos un darbības virzienos, kas krustojas filmas sižetā. Šīs “dzīvās” figūras ar to izcelsmi no konkrētas vācu ģimenes ir papildinātas ar divām citām – kas filmas darbību drīzāk jau bagātina ar neparastām ainām – ar vampīrisko šlāgerdziedātāju Grētu (nedaudz klišejs sieviete tēls, pretējs uzupurēties gatavajai medmāsai Šarlotei) un izdzīvojušo ebreju Viktoru, kam upura lomu izdodas iemainīt uz Pretošanās cīnītāja lomu.

Šie “pieci draugi” (formula, kas neiederīgi atgādina Enidas Blaitones populāro pusaudžu grāmatu sēriju) satiekas, domājot par nenotikušajām 1940. gada Vecgada svinībām. Trīs no viņiem, abi brāļi un medmāsa, atvādās, pošoties karot Krievijā, un apsola pārējiem atgriezties ar

uzvaru līdz 1941. gada Ziemassvētkiem. Filmā atainoti viņu atšķirīgie dzīvesstāsti. Grēta, topošā popdziedātāja, cer veicināt savu karjeru un palīdzēt ebreju mīļākajam, ielaižoties attiecībās ar augsta ranga esesieti. Tomēr viņas ebreju draugs, drēbnieks Viktors, tiek deportēts. Taču viņam izdodas izbēgt un pievienoties poļu partizānu grupai, kur sastopas ar antisemitisku naidīgumu, tomēr beigās viņš izlaužas brīvībā. Satiekies 1941. gada Ziemassvētkos neizdodas, toties piecu draugu ceļi dažādos apstākļos krustojas Austrumu frontē, kur pieredzējušākais brālis Vilhelms un jaunākais brālis Frīdhelms karo vienā pulkā, taču viņu liktenis vardarbīgo notikumu iespaidā attīstās pretējā virzienā. Ideālu pārņemtā māsiņa Šarlote karu iepazīst no lazaretēs perspektīvas un cīnās pati ar saviem izaicinājumiem. Pēc kara draugi atkal satiekas kādā Berlīnes bārā. Divu nav: Grēta tikusi nošauta Berlīnes sieviešu cietumā, Frīdhelms zaudēja dzīvību, palīdzot saviem biedriem.

Vairākkārt atkārtojas filmas moto: “Karš cilvēkā atklāj sliktāko”. Tēlu uzbūves formula ir nedaudz citāda: “Ikviena no pieciem draugiem veic varoņdarbu, taču katrs no viņiem ir arī vainīgs.” Visos tēlos jāsaucas pozitīvajām un negatīvajām iezīmēm, jo “ikviena cilvēka principiālajā pretrunīgumā ir viņa cilvēcība”<sup>3</sup>. Grētu, no vienas puses, māt godkāre, un viņai rūp tikai karjera, bet, no otras, – viņa mīl Viktoru, gādā par viņa glābšanu, pārdzīvo viņa ebreju ģimenes likteni. Šarlote, kalpojot ievainotajiem, ir drosmīga un uzpurēties gatava medmāsa, bet vienlaikus viņa denuncē citu medmāsu – ebrejieti. Karavīri Vilhelms un Frīdhelms mainās pretējos virzienos: no atbildīga leitnanta līdz dezertierim, no distancēta pacifista līdz nejutīgam trakulim. Brāļi apliecina plašu noskaņojumu gammu: drosmi, personiskas atbildības izjūtu, kritisku distancētību, cinisku vienaldzību, aukstu aprēķinu, zaudētu ilūziju sarūgtinājumu. Šai labo un slikto iezīmju sajaukuma receptei jānodrošina dzīvei atbilstīgi raksturi; cits jautājums, vai tādēļ tie ir kā īsti. Scenārijs gandrīz vienbalsīgi tika slavēts par spraigo dramaturģiju. Pret konstruētību netika īpaši iebilsts. Uzsvars filmā ir acīmredzami likts uz ārējām norisēm, nevis iekšējo attīstību. Nacionālsociālistiskās ideoloģijas ietekmei uz tēlu mentālo un emocionālo izveidi vispār nav nozīmes. Šādi tiek nojaukta distance starp vēsturiskām figūrām un tagadējiem skatītājiem. Skatītājiem šie pieci draugi, kas veic dažādas darbības, tiek piedāvāti vienkārši kā “cilvēki – tu un es”.

Vissvarīgākais jaunās televīzijas filmas vēstures avots ir producenta ģimenes atmiņa. Viņa vecāki pieder pie kara paaudzes jaunākā gadugājuma – karam sākoties, viņi bija 18 gadus veci vai jaunāki. Ar scenāriju, kuru viņš sarakstīja kopā ar Stefanu Koldicu (dz. 1956) un kuru viņa producēšanas firmā “*teamWorx*” īstenoja režisors Filips Kadelbahs (dz. 1974), Hofmans pretendēja pārstrādāt miljoniem ģimeņu traumu. Taču šī apgaismības misija attiecās ne tikai uz pēctečiem, bet arī uz to paaudzi, kura vēl pieredzēja karu. Ar filmu, kā skaidroja producers, viņš savā tēvā “uzjundīja jūtas, kuras tas gadu desmitiem bija izstūmis. Manam tēvam patlaban ir 88 gadi, un pirmo reizi viņš par to laiku var runāt ar tādu precizitāti, kādu nekad nebiju gaidījis.” Tāpēc Hofmanam bija svarīgi vēl paspēt parādīt filmu saviem vecākiem: “Domāju, ka viņiem bija labi redzēt šo filmu. Arī man tas bija svarīgi,” dēļ izteicās par tēvu. Un māte viņam pat apstiprinājusi, “ka tā ir pirmā filma par Otro pasaules karu, par kuru viņa var teikt: bija tieši tā”<sup>4</sup>.

Izsakoties citiem vārdiem, šī filma vēl pēdējā brīdī parāda palikušajiem karu pieredzējušās paaudzes locekļiem to, ko viņi piedzīvojuši. Tā ir otrās paaudzes filma par pirmās paaudzes pārdzīvojumiem, kura vērsās pie trešās paaudzes. Tā pārstrādā atmiņas no vecāku dzīves, taču šīs atmiņas pa šo laiku ir mainījušas savus īpašniekus. Mēs esam liecinieki laiciskam pārnesei: vecāku atmiņas ir pārgājušas nākamo paaudžu “skaidrotvarā”, kuras nekādā ziņā neuzticas laika liecinieku autoritātei. Gluži pretēji, tās ir pārliecinātas, ka šie laika liecinieki bērniem un mazbērniem aizvien slēpuši izšķirīgo, un nu tās to bez izskaistinājuma ataino. Taču filmai vajadzēja ne tikai parādīt, šokēt, izklaidēt un pamācīt, bet pirmām kārtām arī kaut ko rosināt – tai vajadzēja pārtraukt klusēšanu ģimenes komunikācijā un piedāvāt vēsturi, kas atšķirīgām paaudzēm rāda to, “kā īsti viss ir bijis”. “Šī filma,” kā izdevumam “*Spiegel*” atzinās producers, “arī man ir noslēgums 30 gadu ilgai konfrontācijai ģimenē.” Viņa sarunas partneris lakoniski piebilda, ka šī terapija ZDF izmaksāja 14 miljonus eiro.<sup>5</sup> Atsevišķai terapijai tā ir milzīga summa, nācīgas terapijai – tāds nieks vien.

“Nežēlīgi precīzā pasaules kara drāma “Mūsu mātes, mūsu tēvi”, tā tika vēstīts jau pirms filmas iziešanas ēterā, “beidzot pārtrauc paaudžu klusēšanu. ZDF filma iezīmē jaunu ēru vācu televīzijā.”<sup>6</sup> “Pārtraukt klusēšanu” ir vācu atcerēšanās vēstures galvenā patosa formula. Līdz



ar to lielas bija arī ar vēstures eposu saistītās cerības: gaidīja ne tikai augstus reitingus un plašu emocionālu iedarbību, bet arī dziļu un spēcīgu ģimenes terapeitisko iedarbību. Presei paredzētajā informācijā par filmu teikts: “Sāpes, vaina un klusēšana kā vēlinas Otrā pasaules kara kolektīvās traumas sekas ievijas mūsu tagadnē un neskaitāmās ģimenes vēsturēs.” “Šai filmai vajadzētu sniegt iemeslu un iedrošinājumu” no karu pieredzējušās paaudzes līdz viņu mazbērniem un mazmazbērniem “izrunāties par savu ģimenes vēsturi”, tai vajadzētu iedrošināt ģimenes locekļus “runāt par aizmirsto, izstumto un neizsačīto”.<sup>7</sup>

Rodas gan jautājums, vai dziļi vēsturē iesakņoto klusēšanu var tik vienkārši un uz visiem laikiem “pārtraukt” ar vienu mediju notikumu. Jo katra atklāsme vienlaikus aizklāj kaut ko citu, kas tad gaida uz turpmāko atsegšanu. Vienmēr saglabājas klusēšanas pārpalikums, kaut kas tāds, par ko negrib zināt, ko vēlas apiet, ko (pagaidām) negribētos aplūkot vai ko nepamana un ignorē. Mums gan ir darišana ar vēsturi, ko iepazīstam aizvien labāk, tomēr no šejienes nepavisam neizriet, ka tā reiz mums tiks izstāstīta pilnībā kā kriminālromāns visos pavērsienos un pagriezīenos. Drīzāk jau atkal radīsies aizvien jaunas pieejas, formāti un ietvari, kas mums ikreiz atklāj kaut ko jaunu un citā izgaismojumā. *ZDF* filma mums rāda “ne tikai visu to, ko Vācijā var izstāstīt, bet arī to, kas tiek noklusēts. [...] Netiek stāstīts, ka Hitlers tika rasts par labu esam. Populārajā stāstījumbūvēšanā gandrīz nekad nekas neparādās par vāciešu politisko pārliecību, kuri vairumā atbalstīja nacionālsociālistisko režīmu. [...] Šajā filmā gan ir daudz nacistu, bet allaž viņi ir citi. Tādējādi filma precīzi atveido vācu memoriālo kultūru un aklo zonu.”<sup>8</sup> Šo skatītāja spriedumu par filmu apstiprināja vēsturnieks Ulrihs Herberts. Viņš rakstīja: “Mūsu tēvi un mūsu mātes bija ne vien jauni ļaudis, kuri gribēja tikai dzīvot, bet neko neiespēja pret karu, kā to iedvēš filma. Runa ir par ļoti ideologizētu, politizētu paaudzi, kura vēlējās vāciešu uzvaru, nacionālsociālistiskās Vācijas uzvaru, jo uzskatīja to par pareizu.” Filmā viņš saskata vēl aizvien darbīgo pašcenzūru: “Acīmredzot joprojām nav iespējams atainot kādu, kurš pie pilna prāta un ar stingru pārliecību iestātos par nacionālsociālismu, bet nešķīstu kā kaut kas anormāls.”<sup>9</sup> Lai cik šokējošas būtu vardarbības ainas karā, ģimenes atmiņu aizvien vēl raksturo izvairīšanās, aklā zona un attaisnošanās.

Vēsture, protams, nekad nav pilnībā izstāstāma. Arī vēstures zinātne, piepildot visas bibliotēkas par nacionālsociālisma vēstures tēmu, nevar pretendēt, ka ar saviem pētījumiem tiešām izsmēļ pagātni. Ontoloģiskā distance starp “vēsturi” kā pagājušu realitāti un pārdzīvotu īstenību, no vienas puses, un “vēsturi” kā stāstu par šo realitāti un tās pieredzējumu, no otras puses, ir un paliek (visviens, zinātniski vai fikcionāli) nepārvarama. Vēl radikālāk tas attiecas uz noslogojošu, nepārvarētu un pilnīgi nepārstrādātu vēsturi: vienmēr saglabājas pārpalikums, ko tikai pārvirza un neizsmēļ. Otrā pasaules kara un holokausta ekstrēmās vardarbības pieredze, kad cilvēki atradās ārkārtējas apdraudētības situācijās un viņiem nācās pārdzīvot dažādus satricinājumus, kā arī pašiem kļūt par kriminālas vardarbības aktoriem resp. atzīt to, attaisnot vai stūrgalvīgi ignorēt, ar laiku tik vienkārši vis neizzūd, tā velkas cilvēkiem līdzī, nomoka viņus un vēlāk gūst nepārvaramas traumas raksturu. Tā kā sāpes vai kauns deformē, pārveido un pārklāj šos pieredzējumus, nākamās paaudzes turpina meklēt tām noklusēto vēsturi. Literatūrzinātniece Anne Fuksa šādas uztveri un izstāstāmību graujošas traumas dēvē par “iespaidojošiem notikumiem” (*impact events*), kas producē daudzus un dažādus “iespaidojošos naratīvus” (*impact narratives*), kuru neiespējama izdevums ir aizpildīt šos traumatiskos pieredzes robus.<sup>10</sup>

Vienlaikus rodas akūta vajadzība likvidēt šos traumas pieredzes radītos robus. Zināmi aizvien jauni un jauni piemēri šādu neizstāstāmu notikumu fikcionālai vai mākslinieciskai prezentācijai, kuru paši šo notikumu skartie apstiprina kā savas vēstures autentisku atainojumu. Tā tas, piemēram, bija Binjamina Vilkomirskā gadījumā, kurš piedāvāja viltotu holokausta biogrāfiju, taču paradoksālā kārtā šādi palīdzēja daudziem autentiskiem upuriem paust savus īstenos pieredzējumus. Tā tas bija arī gadījumā ar “*Waltz with Bashir*” [Vālis ar Bašīru], šis darbs – gan filma, gan grafiskais romāns – palīdzēja Libānas karā iesaistītajai Izraēlas karavīru paaudzei tikt galā ar savām atmiņām. “*This was it!*” dzirdēju vienu no viņiem sakām par savu pieredzi, uzsitot ar roku pa grāmatu. Ar ZDF trīsēriju filmu televīzija pieņēma, ka pastāv šādi starppaaudžu caurumi, un piedāvāja tos aizpildīt. Filmai, kura tiek slavīnāta kā “robežzīme vācu memoriālajā kultūrā”, precīzi jāparāda, kas paaudžu komunikācijā līdz šim nav ticis pateikts. Šī fikcija,

kas sagatavota pēc visiem kino meinstrīma noteikumiem, pretendē uz “patiesīgu” pagātnes ainu: tā tas ir bijis! Jau Aristotelis zināja, ka šādam nolūkam ficijas surogātpatiesība pat kalpo labāk nekā faktu dokumentālā patiesība. Katra atsevišķā vēsture ir norisinājusies citādi, taču izdomājumā it visi var sevi atpazīt. Gluži tāpat ZDF ficiju atzina daudzi pieredzes paaudzei pieredzīgie. “Tieši tā bija!” – teica producenta Niko Hofmana māte, kas kalpoja par paraugu medmāsas Šarlotes tēlam. “Tā tas ir bijis!” – apliecināja arī Gece Ali\*, kurš šajā tēlā atpazinis savas mātes iezīmes. Bet rakstnieks Dīters Vellershofs (dz. 1925) apgalvoja, ka filmas ainas pilnīgi sajaukušās ar viņa kā jauna karavīra atmiņu ainām.

Vai ZDF seriāls radījis jaunu konsensu un šādi aizpildījis pēdējo dziļo atmiņas robu sabiedrībā? Vai nu varam vienoties un piedāvāt šo atainojumu turpmākajām paaudzēm kā saistošu priekšstatu, ko tās var veidot par tālaika notikumiem? Jo patlaban filmas, komiksi un mangas par veselīgiem vēstures laikmetiem producē daudz iedarbīgākus stāstus nekā grāmatas un izstādes. Piemēram, amerikāņu pēckara paaudzes iepazīst Otro pasaules karu no filmas “*Saving Private Ryan*” [“Glābjot ierindnieku Raienu”], bet holokaustu – no filmas “Šindlera saraksts”. Tomēr ZDF seriālam ir arī cita kvalitāte: tā vienlaikus ir mudinājums atcerēties un pārklājatmiņas, kas sedzas pāri norisēm, kuras atšķirīgā veidā piedzīvojuši miljoni, un nu tās kļuvušas uzskatāmas un publiski pieejamas kompaktā vēsturē.

### *Klusēšanas latentums – Hermana Libes tēzes par vācu pēckara vēsturi*

Nevar tā vienkārši gaidīt, ka 80 miljonus liela tauta vienoti atzīs *mea culpa*\*. Domāju, ka tā nenotiktu nedz Francijā, nedz arī Itālijā.

Un tomēr tā kļuvusi par manu problēmu, ka šo tautu – skatot kopumā – tā tik maz nodarbinājusi.

Olivers Štorcs<sup>11</sup>

Traumas sagrauj cilvēka atmiņu un izrauj caurumus paaudžu komunikācijā. Jo masīvāka atvairīšana un lielāki caurumi atmiņā, jo lielāka tad vajadzība šos caurumus aizpildīt. Lai runātu par klusēšanas pārtraukšanu, tomēr jāpalūkojas uz iemesliem tai klusēšanai pēc 1945. gada, kura kļūva par vācu memoriālās vēstures padrēbi.

Šo klusēšanu, kā zināms, aplūkoja Aleksandrs un Margarete Mičerlihi, kuri savā 1967. gadā publicētajā grāmatā pārmeta vāciešiem nespēju sērot. Viņu psihoanalītiskajā skaidrojumā vācieši pēc kara attieksmē pret savām jūtām ietvērās atvairīšanas bruņās. Pavisam citu klusēšanas analīzi piedāvāja filozofs Hermans Libe, 1983. gadā uzstādamies konferencē, kas notika bijušajā reihstāga ēkā un bija veltīta varas sagrābšanas 50. gadadienas atcerei. Šīs tēzes Libe atkārtoja eseju krājumā un ar gandarījumu secināja, ka viņa pozīcija jautājumā par šo tēmu tolaik izraisīja skaļu neapmierinātību, taču patlaban ir kļuvusi par vispārēju konsensu.<sup>12</sup>

Libe, skaidri norobežojoties no Mičerlihiem, runāja nevis par izstumšanu, bet par apzinātu klusēšanu. Vesela tauta, protams, nevar uzreiz aizmirst, taču tā varētu vienoties klusēt par neseno slikto pagātņi. Tai jo īpaši vairs negribējās runāt par savu sajūsmu un piekrišanu, par visām aktivitātēm, cerībām un emocijām, kas bija investētas nule kā sabrukušajā valstī. Vajadzība pēc klusēšanas, protams, sevišķi bija nepieciešama smagi apsūdzētajiem, tiem, kuri augstā rangā bija kalpojuši kā nacionālsociālistiskās sistēmas balsti un bija personīgi vainīgi. Tomēr ne par viņiem domāja Libe, kā vēlāk viņš paskaidroja savā tekstā. Protams, vainīgajiem par savām kriminālajām darbībām bija jāatbild tiesas priekšā. Libe veica nošķirumu, kas mums patlaban nav nemaz tik viegli atkārtojams, starp “vainīgajiem nacistiem” un “nevainīgajiem nacistiem”. Pie pēdējiem viņš pieskaitīja pats sevi un daudzus citus, kuri apstulbuma vai oportūnisma dēļ bija atbalstījuši sistēmu un iestājušies partijā. Šajā grupā līdz ar viņu pašu ietilpa vāciešu reprezentatīvais vairākums. Tā kā Libe bija dzimis 1926. gadā, viņš piederēja pie gaisa aizsardzības spēku izpalīgu paaudzes, kuri, ja laimējās izdzīvot, pēc 1945. gada varēja savu dzīvi sākt no jauna.<sup>13</sup>

Es še gribētu izmantot Libes tēzes kā izejpunktu, lai aplūkotu vācu memoriālo vēsturi, un dialogā ar tām norādīt uz dažām pretrunām un problēmām. Tēzēs atzīmēts klusēšanas konsenss, ar kuru pēc 1945. gada no Trešajā reihā afirmatīvi daudzveidīgi integrēto vāciešu komunikācijas tika izslēgta personīgā pagātne. Tomēr ar šo klusēšanu pagātne netika izstumta vai izdzēsta, tā tika latentī saglabāta. Vācu iedzīvotājiem, kas nupat vēl bija vācu tauta, iekšējas pārlicības dēļ bija grūti tūdaļ pat atzīt jauno demokrātisko sistēmu, taču viņi bija gatavi turēties pa

gabalu no savas nacionālsociālistiskās pārliecības un pieņemt jauno vērtību fundamentu, “publiski neapstrīdamo normatīvo attieksmi pret nacionālsociālismu”<sup>14</sup>. Pēckara demokrātiskajā sabiedrībā viņi šādi kļuva par “klusējošo vairākumu”, kas oportūnisma vai pārliecības dēļ piekrita jaunajai sistēmai. Šī piekrišana jaunajai valstij auga, un te ne maza nozīme bija tam, ka cilvēkiem katru dienu neatgādināja viņu kādreizējos misēkļus. Starp nacionālsociālisma pretiniekiem, kam izrādījās taisnība, un tiem, kam nu bija jāatzīst, ka viņiem nebija taisnība, neradās nekādi bezdibeņi. Gluži pretēji, *Persilschein*\* izsniedzēji labprātīgi šķīstīja šo apliecību saņēmējus, un ar šādu uzticēšanās devu atvieglāja viņiem pozitīvo pieskaņošanos un iekļaušanos jaunajos apstākļos. Morāls nosodījums un skarba pāraudzināšana, kā uzskatīja Libe, laikam būtu izraisījuši pretējo. Klusēšanas aizsardzībā kādu laiku pastāvēja “nepareizā dzīve pareizajā”, kam bija izredzes ar laiku aizvien vairāk pārvērsties par “pareizo dzīvi pareizajā”.

Nedaudz vēlākā esejā Libe savu pragmatisko tēzi par klusēšanas transformatīvo spēku iztīrāja precīzāk un diferencēja. Viņš nekādā gadījumā nevēlējās noslēpt neīstās identitātes vai attaisnot cilvēkus, kuri šādi izvairījās no sodīšanas. Viņa noklusēšanas koncepts attiecās nevis uz to, kas bija turams slepenībā, bet uz to, ko visi zināja. Noklusēšana bija sava veida acīmredzams darījums. Šis darījums bija “vārdos neizteikta vienošanās, ka antinacisti neizmantos savas zināšanas, savukārt kādreizējie nacisti atturēsies no darbošanās publiskajā jomā”<sup>15</sup>. Pozitīvo spēku šai klusēšanai, kas bija saistīta ar skaidru jaunās tiesiskās valsts atzīšanu, Libe saskatīja apstākli, ka tā pavēra cilvēkiem nākotni. Gluži tāpat orientācijā uz nākotni īstenojās arī atjaunotne pēc 1945. gada, jo “nākotne” tolaik nozīmēja integrāciju caur jaunām izredzēm, rehabilitāciju un attīrīšanos, savukārt “pagātne” nozīmēja tieši pretējo, proti, sabiedrības šķelšanos vainas piedēvēšanā un fiksēšanos atmestajā identitātē.

Iekšēji šī pragmatiskā nostāja atbilda elastīgajai pielāgotībai jaunajai sistēmai, kurā *nebija nepieciešamības pēc eksplīcīta morālā apvērsuma*. Vispārējā klusēšana kara paaudzei aiztaupīja, kā pauz Libes idioma, “ambicionētā taisnīguma uzbāzīgumu”<sup>16</sup>. Pagātnes noturēšana latentā stāvoklī novērsa sabiedriskos konfliktus. Iekšējā dzīve bija privāta lieta. Saskaņā ar Libi tieši šis latentums – ko radīja visu to diskretums un klusēšana, kuru pieredzes atmiņā daudzkārtīgi tas pastāvēja un

līdz ar to bija vispārzināms, – bija tas, kas veicināja strauju jaunās Bundesrepublikas sabiedrisko integrāciju un saimniecisko izaugsmi. Raugoties pragmatiski, un te Libem var tikai piekrist, šādaī praksei nebija alternatīvas. Miljoniem partijas biedru bija jauni un darbojās zemos nacionālsociālistiskās valsts amatos, juridiski visus nevarēja pakļaut vajāšanai un sodīšanai. Gūstot iespēju investēt savus spēkus jaunajā režīmā un to atbalstīt, viņi savā ziņā paši sevi reabilitēja. Libe pats pieder pie šīs dibinātāju un veidotāju paaudzes un ir guvis atzinību par šo veiksmīgo vēsturisko attīstību.

Nav šaubu, ka savstarpējo aizdomu, nomelnošanas un denuncēšanas klimats ārkārtīgi traucēja tautas kopības nepieciešamo vēsturisko transformēšanos par jaunu civilo sabiedrību. Taču tāpēc nedrīkst neņemt vērā to, ka arī klusēšanai bija augsta cena: reemigranti (ar dažiem izņēmumiem) sastapa represīvu politisko klimatu; arī nacionālsociālisma režīma vajātājiem ilgu laiku nebija izredžu uz atzīšanu. Diemžēl bija ne tikai nenozīmīgi eksnacisti (tādi kā Helmutš Šelskis\*) un vispāratzīti ebrejupuri (tādi kā Helmutš Plesners), bija arī daudzi ārkārtīgi neiecienīti reemigranti, kas sarūgtināti ierāvās sevī, kā arī vecie nacisti, kas turpināja paplašināt savu varu un konsolidējās pretstāvē vecajiem pretiniekiem. Īsi sakot, mikrosociālajā apkaimē parasti diemžēl viss nenotika tik harmoniski kā Libes minētajos piemēros. Oficiālā vērtību ietvara pārmaiņām iesākumā nebija gandrīz nekādu seku nostiprinātajās hierarhijās un varas struktūrās, kas turpināja pastāvēt Bundesrepublikas ikdienā, riešot frustrāciju un izmisumu daudzos upuros. Visspilgtākais piemērs ir Žans Amerī\*, kas tolaik pozitīvā nozīmē izmantoja “resentimenta” jēdzienu un izteica veto klusēšanai. Var ar godu pieminēt funkcionālo pielāgošanos un vēso pragmatismu, tomēr noteikti jāņem vērā un nedrīkst novērtēt par zemu to, ka šajā fāzē klusēšanas aizsardzībā turpināja pastāvēt netaisnība un dvēseliski ievainojumi.

Cik nemanāmi un lēni pirmajā paaudzē norisinājās mentāli vēsturiskā morālā (rietum)vācu pēckara sabiedrības transformācija, tik pēkšņi un publiski tā notika otrajā paaudzē. Šajā paaudzē kolizijā iezīmējās gan pragmatiskās klusēšanas robežas, gan morālās norēķināšanās priekšrocības un trūkumi. Klusēšana uzlika tādu pašierobežošanās formu, kas varbūt nāca par labu sabiedrībai, bet ne tās locekļiem un viņu

bērniem. Tas, ko vēlējas kā dziedinošu kopumam, pārtraucot dialogu paaudžu starpā, izraisīja milzīgus (starp)cilvēciskus kaitējumus. Pirmā paaudze ar ilgstošo socializāciju un kultūras vērtībām bija ievirzīta atrisināt problēmas, tās noklusējot. Nākamā paaudze uzauga jau citā kultūrā, kur runāšana bija augstākā vērtē nekā klusēšana. Runātīgajai 1968. gada paaudzei iztauļāšana un atmaskošana kļuva par galvenajiem projektiem. Ilgstošā perspektīvā šīs vēsturiskās konstelācijas tragika slēpās tajā, ka paaudžu konfrontācijā tika nevis veicināta komunikācija, bet gan padziļināta klusēšana. Turpinoties sabiedrības integrācijai, ģimeņu šķelšanās pastiprinājās. Jautājumu vietā stājās skaļi apvainojumi, sarunas izvērtās pārmetumos un centienos attaisnoties. Dialogs nebija iespējams jau tāpēc vien, ka paaudžu cīņā atsaukšanās uz pagātņi bija kļuvusi par politisko ieroci.<sup>17</sup>

Libes tēzes par komunikatīvo noklusēšanu še vajag vēl papildināt ar 2007. gadā notikušo interviju, kurā viņš runā par “neaizmirstamo”. Savu iestāšanos partijā 1944. gadā viņš vairs nevarēja atcerēties, taču atcerējās epizodi, kuru piedzīvojis 12 gadu vecumā: “1938. gadā nākamajā dienā pēc “Kristāla nakts” es mājupceļā ar skolas draudzeni gāju garām Aurihas pilsētas sporta laukumam. Tur Aurihas SA puisi ņirgājās par ebrejiem, tostarp arī mūsu kaimiņiem. Tad pienāca skolas draudzenes tēvs, bijušais centriski orientētais virsvaldes padomnieks [Oberregierungsrat], un pateica divus teikumus, kurus neesmu aizmirsis: “Uz to neskatās” un “To mums neaizmirsīs”. Kad karš ir zaudēts – to apzinājos vēlāk –, tā arī notiek.”<sup>18</sup>

Libe še stāsta par divkāršu neaizmirstamību. Tā attiecas gan uz to, kas zēna ziņkārīgajā skatienā spontāni iespiedās kā šausmu tēls, gan arī uz to, ko – hipotētiski – citi saglabās atmiņā par vāciešiem. No vienas puses, redzētā emocionālais slogs kaut ko iededzina personiskajā pieredzes atmiņā, bet, no otras, – pārmērīgas vardarbības akti rada atcerēšanās un aizmirstānas savīšanos un līdz ar to ilgstošas neapzināti tīksmīgas attiecības starp cilvēkiem un grupām. Tas, vai šīs attiecības, kas izriet no asimetriskas vardarbības situācijas, vēl kādu reizi tiek vai netiek aktualizētas, ir atkarīgs, kā to vēlāk aptvēra Libe, no ikreizējām politiskajām varas konstelācijām: “kad karš ir zaudēts”, vācieši vienlaikus zaudē arī varu un kontroli pār savu nacionālo atmiņu. Darītāji tad vairs nevar vienkārši aizmēzt to, ko upuri labi saglabājuši atmiņā.

Politiskās varas konstelācijas nosaka to, kas oficiāli jāatceras un ko var aizmirst. Taču šajā dinamikā pastāv vēl viens faktors, ar kuru Libe vēl nerēķinājās, – tā ir bezvarīgo vara jaunās cilvēktiesību politikas ievārē, politikas, kura globālajā arēnā nodrošina uzmanību, atzišanu un empātiju saistībā ar viņiem nodarīto netaisnību un viņu vēsturēm. Šis ētiskais pagrieziena ari ir tā novitāte jaunajā memoriālajā kultūrā, kas ļauj izārdīt darītāju stūrgalvīgo aizmīršanu un pārveidot grupu atmiņu konkurenci un kolīzijas dialogiskās kopīgās līdzdalības un atbildības formās. Šis atmiņas jau sen vairs neiegulst valstu robežās, tās savijas transnacionālā un globālā līmenī. Tāpēc atziņa “To mums neaizmīrsīs!” kaut kādā ziņā vēl skar arī nākamās paaudzes. Svarīgi, lai tās zinātu, ko viņu vecāki, vecvecāki un vecvecāki nodarījuši citiem. Taču tas neizslēdz faktu, ka viņi zina arī to, ko nācies izciest viņu vecākiem, vecvecākiem un vecvecākiem. Vienām atmiņām nav jānoslāpē citas, jāizdzēš tās vai jāapšaubā. Cerams, ka trešajā un ceturtajā paaudzē pakāpeniski izzudīs morālās barjeras un empātijas blokādes, kas traucē nacionālās un eiropēiskās atmiņas attiecību savienojumam. Tikpat svarīgi ir paplašināt nacionālās atmiņas emocionālo spektru un pastiprināti pievērst uzmanību pozitīvajiem atskaites punktiem attiecībā pret pagātni. Tas ved no darītāju un upuru atmiņas sašaurinājuma uz perspektīvu pluralizēšanu. Migrācija, eiropēizācija un globalizācija pasaules sabiedrībā rada jaunas sasaistes līnijas.

### *Gala svītra un šķīrējsvītra*

Pēc Libes domām, vissvarīgākais vācu memoriālās vēstures pirmajā fāzē bija sociālā un politiskā integrācija. Rietumnieciskā un eiropēiskā integrācija, ko aukstajā karā Ādenauers panāca ar atlīdzinošajām kompensācijām (*Wiedergutmachungszahlungen*) un iestāšanos NATO, sabiedrībai izdevās ar komunikatīvo noklusēšanu. Šajā fāzē pielāgošanās bija svarīgāka nekā morāle un iekšējā transformācija. Pagātni vienkārši lika mierā un ticēja, ka šādi kaut kad no tās tiks vaļā. Kopumā paļāvās, ka tas ir tikai laika jautājums. Jaunā 1968. gada protesta paaudze pavilka pirmo spēcīgo līniju šajā rēķinā. Tā iejaucās ar jautājumiem un apsūdzībām, kas pārrāva klusēšanu, tomēr vienlaikus arī to padziļināja. Atklājot nacionālsociālistiskās biogrāfijas ģimenēs un institūcijās,



jaunā rietumvācu paaudze vienlaikus strādāja pie viņiem nemīlamās valsts devalvēšanas, atmaskojot to – gluži kā iepriekš – kā fašistisku un ideālistiski identificējoties ar komunistiskajiem režīmiem, kurus godināja kā morālu paraugu.

Klusēšanas latentumā sabiedrības sociālā integrācija nostiprinājās, tomēr 60. gadu beigās šādi izveidotā vienotība sabruka, iezīmējoties dziļām plaisām starp paaudzēm. Kara paaudze izgaisināja savu pagātņi, novelkot gala svītru; otrā paaudze zem šīs pagātnes pavilka morālu šķirējsvītru. *Pragmatiskā gala svītra* pielika punktu bažām ar noklusēšanu; ar to saistītā nostāja bija: “Turpmāk par to vairs nav jārunā!” Turpretī *morālā šķirējsvītra* nozīmēja radikālu distancēšanos no pagātnes; ievirze bija šāda: “Mēs esam citādi, un tāpēc mums ir jārunā par šo pagātņi!” Šīs kontrastējošās formas attieksmē pret pagātņi izraisīja paaudžu konfrontāciju. Vecāku paaudze, šis “klusējošais vairākums”, oficiāli izteica politisku nosodījumu nacionālsociālistiskajam režīmam, taču savas iejauktības dēļ nespēja personīgi distancēties no šā režīma, savukārt otrā paaudze publiski un skaļi sarāva attiecības ar pagātņi un vienlaikus novērsās no jaunās demokrātijas. Tā pārņēma no vecākiem palikušo “pagātnes pārvarēšanas” problēmu un padarīja to par savas “paaudzes objektu”.<sup>19</sup> Par apsūdzības priekšmetu kļuva ne tikai vecāku brūnās biogrāfijas. Tagad tiem pārmeta arī viņu komunikatīvo noklusēšanu, jo tagad klusēšana kļuva par “otro vainu” (Ralfs Džordāno\*): “Klusējošais kļūst vainīgs!”<sup>20</sup> Šādi radās vainas diskurss vispārējas apsūdzēšanas formā, kas vērsās ne tikai morāli pret kara paaudzi, bet vienlaikus arī politiski pret jauno Bundesrepubliku. Vēlāk protesta paaudzes atvairīšanu varēja interpretēt kā viņu vecāku vēsturiskās situācijas savveida *reenactment*: arī bērni atbilstoši viņu pašu dotajam ideoloģiskajam novērtējumam dzīvoja fašistiskā valstī, kuru gan pretstatā saviem vecākiem tie 60. un 70. gados spēcīgi apkaroja. Ar savu protestu bērni sniedza vecākiem paraugu, kā tiem savulaik būtu bijis pareizi jāuzvedas. Peters Sloterdajks\* savas paaudzes paštēlu kariķēja šādi: “No 1967. gada līdz Bādera-Meinhofas\* krīzei 1977. gadā mēs spēlējām Tautas fronti un drosmīgi novērsām Hitlera nākšanu pie varas. Tāds nu bija scenārijs, kaut arī pusgadsimtu par vēlu.”<sup>21</sup>

Kopš tā laika daudzkārt diskutēts par šo protesta un mīmikrijas dialektiku, kas norāda arī uz tām paaudžu līdzībām, kas iezīmējas

pretstatos.<sup>22</sup> Tomēr nekādā ziņā nevajadzētu izdarīt kļūdu, paturot šo vācu paaudžu konstelāciju 60. un 70. gadu vēsturiskajā stāvoklī un vispārīnāt kā *nevēsturisku modeli*, kā tas visai bieži tiek darīts. Aktuālā paaudžu pētniecības problēma ir tieši tajā, ka paaudžu identitātes un konflikti tiek “esencializēti”, fiksējot to visu noteiktās ilgstošās pazīmēs un izslēdzot laiciskās pārmaiņas dimensiju. Lai uzzinātu ko vairāk par šo laiciskās pārmaiņas dimensiju un – ar to saistīto – arī paaudžu attiecību pārmaiņu, ieteicams ielūkoties literārajā tēvu un ģimenes romānu žanrā.

Kopš 70. gadiem emblemātiskās paaudžu attiecības ir kļuvušas par iecienītu literāro tēmu vācu pēckara sabiedrībā. Jo vēlāk šie romāni radās, jo personiskāki, apcerīgāki, informatīvāki un komunikatīvāki tie kļuva. Apsūdzības un norēķina žestam, ideoloģiski apzinātai attiecību saraušanai ar nacionālsociālistisko pagātņi tā sauktajos 90. gadu ģimenes romānos sekoja mēģinājums, izmantojot ģimenes dokumentus, arhīvu izpēti un vēstures zinātņi, ietiekties dziļāk ģimenes vēsturē un novietot arī sevi šajā vēsturē. Kļuva aizvien skaidrāks, ka 60. gadu klusēšanas pārtraukšana bija viss cits, tikai ne pilnīga atklāsme, aizvien pastāvēja pūliņi mūža garumā, ietverot arī savus atvairīšanas mehānismus. Attīstība virzījās no politizētā pārrāvuma starp paaudzēm līdz otrās un trešās paaudzes veiktajai nacionālsociālistiskās vēstures pieņemšanai, skatot to kā daļu no ģimenes biogrāfijas. Daudzi 1968. gada paaudzes autori nenotikušo dialogu ar vecāku paaudzi vēl inscenēja literārā formā, tādējādi cenšoties atgūt nokavēto; trešās paaudzes tekstos atklājas plašāks skats uz vēsturiskajām sakarībām triju un vairāku paaudžu ģimenēs. Šo paplašināto perspektīvu vairs nediktēja vēlme norobežoties no vecāku vainas, tā apliecināja jaunu interesi par vecvecākiem, izcelsmes pasaulēm un savu (priekš)pagātņi.

### *Eksternalizēšana un internalizēšana*

Šo attīstību, izmantojot Mario Rainera Lepsiusa\* jēdzienus, var aprakstīt kā ceļu no nacionālsociālistiskās pagātnes “eksternalizēšanas”, lietojot atvairīšanu un atšķelšanu, līdz tās “internalizēšanai”, iesavinot to ar 1968. gada paaudzes palīdzību.<sup>23</sup> To var apstiprināt ne tikai ar literāriem piemēriem, tas izpaužas arī vispārējā politiskā un kultūras

klimata pārmaiņā laikposmā no 60. līdz 80. gadiem. Morālā šķirējsvītra, ko 1968. gada paaudze novilka starp sevi un vecāku paaudzi, pakāpeniski ieguva jaunu un vispārīgāku raksturu. Iesākumā tā bija instruments paaudžu konfliktā un politiskajā cīņā. Morālais pārākums kalpoja ne tikai tamdēļ, lai emocionāli norobežotos no vecāku paaudzes, tas bija arī ierocis cīņā pret savu valsti, jo šī paaudze, ņemot vērā elišu brūno kontinuitāti, to uztvēra nevis kā tiesisku valsti, bet kā savā satversmē nemainīgi fašistisku valsti.

Tāpēc klusēšanas politisko pārtraukšanu, ko veica 1968. gada paaudze, pavadīja klusēšanas padziļināšanās, jo pašreferenciālajā vācu ģimenes konfliktā konkrētajiem jautājumiem par ebreju upuriem politizētajā komunikācijā vēl nebija īstas nozīmes. Pastāvēja, kā parādījis Kristians Šneiders, kaut kas līdzīgs ebrejiskā simboliskai piesavināšanai un uzurpēšanai saviem mērķiem, bet ne empātija pret ebreju biogrāfijām, kas balstītos uz plašu, vēlāk par holokaustu nodēvētu vēsturisko īstenību. Pārmaiņas nāca 20 gadus vēlāk, kad morālā šķirējsvītra kļuva par jaunās “memoriālās kultūras” pamatakmeni. 60. un 70. gados šis jēdziens vēl bija pilnīgi svešs.<sup>24</sup> 80. gados 1968. gada paaudze fundamentāli mainīja sava paaudžu projekta kontūras. Viņi vairs nestaigāja pilsētās ar Ho Ši Mina portretiem, aicinot uz bruņotu cīņu, iestājoties par imperiālisma upuriem un imperiālismu pielīdzinot fašismam, un necildināja vairs visas tradīcijas postošo Mao Dzeduna kultūras revolūciju. Un viņi paši arī vairs nebija divdesmitgadnieki, viņi bija četrdesmitgadnieki un sāka nopietni interesēties par reāliem nacionālsociālistiskās rasu politikas ebrejupuriem savā vietējā apkaimē. Runa vairs nebija par “noslepkavotajiem ebrejiem kā *role model*”<sup>25</sup>, runa bija par individuālām personām ar vārdiem, biogrāfijām un reizēm pat arī ar adresēm. Pēc jaunās studentu paaudzes ierosmes priekšlasījumos tika stāstīts par ebreju kolēģu izslēgšanu un padzišanu no universitātēm. Šai ierosmei pievienojās citas institūcijas. Klīnikās jaunie virsārsti veidoja izstādes par savu institūciju vēsturi nacionālsociālisma laikā, vienlaikus pilsonisko iniciatīvu ietvaros noskaidroja izsūtīto un noslepkavoto ebreju vārdus; viņi uzņēma kontaktus – un tas bija jaunums – ar piederīgajiem un ielūdza tos uz viņu kādreizējām pilsētām. Gan politiskā aģitācija, gan pilsoniskās sabiedrības angažētība pauž morālo šķirējsvītru, ar kuru 1968. gada paaudze reaģēja uz savu vecāku paaudzes gala svītru.

Šo iekšējo attīstību tikpat viegli var aprakstīt ar “eksternalizēšanas” un “internalizēšanas” jēdzieniem, kas tiek lietoti diskusijā par īgnumu, kas patlaban izvērsusies par 1968. gada paaudzes lomu vācu memoriālajā vēsturē. Es atsaucos uz diskusiju, kuru iniciējuši psihoanalītiķis Kristians Šneiders un socioloģe Ulrike Jureite.<sup>26</sup> Emocionālā nostāja, kuru Šneiders un Jureite pārmet 1968. gada paaudzei, attiecas uz emocionālajām, morālajām un politiskajām *eksternalizēšanas* stratēģijām, ar kurām reiz šī paaudze radikāli norobežojās no savu vecāku paaudzes. Autori raksta: “Viņu izslēgšana cementēja savu pašizpratni – vēlāk dzimuši vācieši, kas, identificējoties ar upuriem, radikāli atteikušies no mantotās vēstures –, taču šādi noliedza būtisku savas pagātnes saistības kodolu.”<sup>27</sup> Turpretim *internalizēšana* apraksta tikai vēlāk tapušo attieksmi pret konkrētiem ebrejupuriem, kura radusies no jaunas nozīmes atbildībai par mantoto vainu. Tomēr Šneiders un Jureite tajā nesaskata nekādu attīstību vai pagriezienu. Viņi interpretē 1968. gada paaudzes pievēršanos ebrejupuriem kā pašapmāna aktu, ar kuru vēlāk dzimušie līdz pat mūsdienām izlavās no vāciešu vēstures. Aprakstot, piemēram, “patapināto identitāti” un “izjusto upuri”, viņi atsedz vāciešu neebreju joprojām pastāvošo fantasmātisko pāridentificēšanos ar ebrejupuriem, kurā pilnīgi tiek izšķīdināta atšķirība starp vāciešiem un ebrejiem.

Iespējams, ka ir pastāvējuši šādi identitātes sajukuma gadījumi, tie ir uztverami nopietni un iekļaujami šīs paaudzes psihisko deformāciju arhīvā. Turpretim pavisam kas cits ir šīs simptomātikas vienkārša pārvēršana par visas paaudzes identitātes atslēgu un tās nevēsturiska nostiprināšana veselam pusgadsimtam. Internalizēšana Lepsiusa nozīmē tieši ir nevis fantasmātiska identificēšanās, bet gan vēstures pieņemšana ar visu vēsturisko vainu, kā arī tās pārvēršana morālās atbildības formās, kas nepaliek difūzajā “skartībā”, bet izvēršas konkrētās atcerēšanās praksēs un projektos. Vācu nacionālsociālistiskās sabiedrības pēcteči, kuri, piemēram, akcijas “Klupšanas akmeņi” ietvaros vainīgo zemē veido un uztur kontaktus ar upuru ģimenēm, kā liecina mana pieredze, nepavisam sevi neiztēlo par nevainīgiem un nepielīdzinās šiem upuriem. 1968. gada paaudzes projektam ir pašam sava vēsture, kas ietver arī nostājas maiņu. Tā sākās ar 60. gadu protestu un apsūdzēšanu un 80. gados turpinājās jaunos apstākļos un ar jaunām praksēm. Tikai 80. gados tika izveidoti priekšnosacījumi tam, ko patlaban mēs dēvējam

par “vācu memoriālo kultūru”, tas ir jēdziens, kas sāka nostiprināties tikai 90. gados. Tāpēc šī nesenā memoriālā kultūra sakņojas nevis vāciešu neīstajā identificēšanās un pielīdzināšanās norisē ar ebrejupuriem, kā to mēģina iedvest Jureite un Šneiders, bet gan vēlāk tapušajā empātiskajā attieksmē pret šiem upuriem.<sup>28</sup>

Hermans Libe savā rakstā atgādina par televīzijas notikumu, kas nevis uzreiz kā *ZDF* filma, bet pēc laika ir kļuvis par robežšķirtni vācu memoriālajā kultūrā. Runa ir par amerikāņu četrseriju televīzijas filmu “Holokausts”, kuru Vācijā izrādīja 1979. gada janvārī (Trešajā programmā un tikai pēc plkst. 22). Seriāls tiešām pārtrauca klusēšanu, turklāt negaidīti un publiskā populārās kultūras mediā. Šis notikums, kas, tā teikt, no ārienes ielauzās rietumvācu pēckara paaudzē, atainojot ebreju slepkavošanas vēsturi saistībā ar fiktīvas ģimenes likteni, iekļuva rietumvācu mājās un miljonos cilvēku izraisīja emocionālo līdzjutību, kas daļēji saistīja arī paaudzes. Pirmo reizi visu sabiedrību pārņēma empātija pret ebrejupuriem; šis filmas emocionalizējošais atainojums, rādot atsevišķas personas un to biogrāfijas, spēja izveidot tiltus pār vācu politizētās pagātnes bezdibeni. Ar šo amerikāņu televīzijas filmu, to Libe pareizi atzīmēja jau 1983. gadā, gan kara laika paaudze, gan vēlāk dzimušie guva kopīgu medija sniegtu pieredzi. Filma kļuva par visas sabiedrības notikumu, kas pārsteidzoši satuvināja klusēšanā sastingušo vecāko paaudzi un līdz apmātībai politizēto jaunāko paaudzi. To, kas ebrejiem Izraēlā un ārpus tās bija Eihmana process, vāciešiem nodrošināja seriāls “Holokausts”. Emocionālā līdzjutība pret bezvārdu ebreju fiktīvajiem aizstājliktieņiem lika pamatus tam, ko vēlāk nodēvēja par “memoriālo kultūru”.

Televīzijas filma “Mūsu mātes, mūsu tēvi” vēlreiz īstenoja “klusēšanas pārtraukšanas” žestu, taču tas nebija jauns notikums, tas tikai atkārtoja vācu memoriālās kultūras pamatimpulsu. Hermans Libe aprakstīja šo klusēšanu no iesaistītā laika liecinieka perspektīvas, eksplīcīti nepielīdzinot klusēšanu “izstumšanai”. Jo viņš argumentēja nevis no morālām, bet pragmatiskām pozīcijām, un pirmām kārtām paturēja vērā nākotni. Tas, viņš rezumēja, notika “šai pusē zināmām robežām, politiski svarīgāk ir nevis [...] no kurienes nāk, bet kurp vēlas iet”.<sup>29</sup> Libe nepiešķir un nepiešķir nozīmi vēsturiskam atskatam, kļūdu atzīšanai un politiskai nožēlai, tas viņu šķir no tagadējām vācu

memoriālās kultūras premisām. Taču viņam bija un ir ļoti svarīga visu sabiedrības grupējumu kopīgā investīcija jaunās tiesiskās valsts vērtībās. Šāda transformācija no “partijas biedra par valsts pilsoni”, viņaprāt, nevarēja notikt morālās attīrīšanās rezultātā, tā notika vienīgi veiksmīgi pielāgojoties, jo viņš uzsvēra nevis uzvešanu uz pareizā ceļa, bet gan “dzīves pieredzē nostiprināto pielāgošanos labākajam”<sup>30</sup>.

### *Holokausta atcerēšanās crescendo*

Savu priekšlasījumu 1983. gadā Libe uzsāka ar paradoksālu novērojumu, kas nu jau kļuvis par vispārēju atziņu. Ir vērts vēlreiz to atkārtot.

“Jo vairāk gadu pagājis, kas mūs šķir no nacionālsociālisma kundzības sabrukuma, jo intensīvāk ar to nodarbojamies. Palielinoties laika distancei kopš divpadsmit gadus ilgušā “Trešā reiha”, modrajā laikmetīgajā apziņā ar to nav saistīts neviens atmiņas izbalēšanas efekts. Gluži pretēji, šīs atcerēšanās kulturālais un politiskais spiedīgums ir palielinājies. Nacionālsociālisma pozīcija vāciešu pagātnes horizontā kļūst emocionāli spiedīgāka, jo hronoloģiski dziļāk tas iegrimst šajā pagātnes horizontā.”<sup>31</sup>

Patlaban var tikai apstiprināt to, ko Libe novēroja pirms 30 gadiem. Runa ir par holokausta atcerēšanās *crescendo*, kas aptuveni 20 gadu ritmā ir nemitīgi pieņēmis spēkā. Pagāja 20 gadi, līdz pamazām holokausta parādījās aiz sava Otrā pasaules kara uzslāņojuma un aizsega un tika tematizēts no jauna pēc tiesas procesiem Jeruzalemē un Frankfurtē, pagāja vēl 20 gadi, lai šim noziegumam pret cilvēci tiktu ierādīta jauna vieta intelektuālajās debatēs un pieminēšanas aktos, un tad vēl 20 gadi, līdz šis notikums visā pasaulē tika nostiprināts muzejos un pieminēkļos.

### *Holokausta atcerēšanās crescendo*

1945	1965	1985	2005
Kara beigas	Aušvices process	Veiczekera runa Vēsturnieku strīds	Centrālais holokausta memoriāls
Pagātnes pievarēšana		Pagātnes saglabāšana nacionāli	transnacionāli

Pēc 1989. gada tika atvērti Centrāleiropas arhīvi un kļuva redzamas eiropēiskās kolaboracionisma vēstures. 90. gados holokausts tika iezīmēts ar daudziem piemiņas pasākumiem, izstādēm, muzejiem, pieminekļiem un politiskiem simboliem. Šī atcerēšanās kopība patlaban ir pārkāpusi nacionālās robežas un guvusi globālu izvēsumu. Vienlaikus minētā kopība ir ieguvusi modeļa raksturu, pēc kura arī citas upuru grupas orientē savas pretenzijas un savu traumatisko atmiņu izveidi.

Libe uzrakstīja savu eseju, pirms tika izveidots tas, ko mēs patlaban dēvējam par “memoriālo kultūru”. “Vairīšanās atzīt holokausta upuru ciešanas,” tā sociālpsihologs Haralds Velcers, ir bijis “lielākais pēckara vēstures politatcerēšanās skandāls”.<sup>32</sup> Tā pašsaprotami mēs spriežam no šābrīža retrospektīvas. Taču vācu memoriālā kultūra ir izveidojusies visnotaļ pakāpeniski četros gadu desmitos pēc kara. Pirms tam bija ilgs latentuma laiks, kurā iekļāvās komunikatīvā noklusēšana un protesta paaudzes veiksmīgā klusēšanas pārtraukšana. Libem klusēšanas latentums bija nevis ar atmiņas politiku saistīts skandāls, bet gan Vācijas “sociālpsiholoģisks medijs mūsu pēckara iedzīvotāju pārtapšanā par Bundesrepublikas pilsoņu sabiedrību”<sup>33</sup>. Ar klusēšanu tika atrisināta viena problēma, proti, pēckara sabiedrības pārorientācija, pielāgošanās un sabiedriskā integrācija, šādi radot un saasinot citas problēmas. Tas, kas varētu būt dziedinošs vecākai paaudzei, kļuva par smagu slogu nākamajām paaudzēm. Tas lika pamatus jaunai memoriālajai kultūrai, kas aptver emocionālus, morālus un kultūras aspektus. Šī memoriālā kultūra ir kļuvusi par 1968. gada paaudzes projektu, taču tas notika nevis tad, kad viņi bija protestējoši divdesmitgadnieki, kurus velti meklēt Aušvices procesā un debatēs par noilgumu, bet gan kā sabiedrības centrā nokļuvuši četrdesmitgadnieki, kad viņi 80. un 90. gados atbrīvojās no savas ideoloģiskās apmātības.

Iepriekšējo vēsturiski politisko debašu deideoloģizācija tiešām bija izšķirīgs jaunās memoriālās kultūras priekšnosacījums. Labējo un kreiso ideoloģiju vietā stājās cilvēktiesības kā normatīvs pamats politiskai rīcībai, morālam vērtējumam un vēsturiskam jutīgumam. Šis vēsturiski nozīmīgais pavērsiens mentalitātē sākās 80. gados vairākās vietās un pakāpeniski ieguva kumulatīvu iedarbību, tas saistāms ar Vjetnamas kara beigām un tā sekām ASV, diktatūru beigām Latīņamerikā un no tā izrietošajiem politiskajiem pārejas procesiem

(ieskaitot Dienvidāfriku) un aukstā kara bipolārās pasaules beigām pēc dzelzs priekškara krišanas Eiropā. Šis pavērsiens Rietumu sabiedrībā mainīja perspektīvu no vēstures varoņiem un aktoriem uz tās bezvārdu upuriem, tagad viņu vēstures liecinieku ziņojumos pirmo reizi kļuva daudz balsīgi stāstāmas un dzirdamas un viņu vārdā aizvien vairāk tika runāts. Pārorientācijas centrā tagad bija cilvēktiesības un ar tām saistītā politiskās vardarbības un rasisma civilo upuru ciešanu atzīšana un empātija pret viņiem. Šo pārorientāciju var aprakstīt arī kā pavērsieni no vaininieku saudzēšanas uz upuru (ne tikai ebreju) ciešanām. Vienlaikus ar šo soli beidzās vācu atcerēšanās pašnoslēgtība, jo nākamajos gadu desmitos notika pievienošanās transnacionālajai holokausta atcerēšanās kopībai ar kopīgi formulēto jauno “pagātnes saglabāšanas” pamattēzi, virzot pieminēšanu uz nenoteikto nākotni.

### 3. Problēmas ar vācu memoriālo kultūru

#### *Atcerēšanās pasaules čempions?*

Situācija ir paradoksāla. Jau vairākus gadus pārējā pasaule par vāciešiem apgalvo, ka tie ir veikuši ko labu, proti, izveidojuši savu memoriālo kultūru. Angļu vēsturnieks Timotijs Gartons Ešs ir izteicies par vācu atcerēšanās DIN normu\*, Krievijā runā par vāciešu modeli, bet amerikāņu politologs Džons Torpejs\*, kas publicējis fundamentālus darbus par “patiesības komisijām” un sistēmu politisko transformāciju, paudis atziņu: “*We are all Germans now!*” [Mēs visi tagad esam vācieši.]<sup>1</sup> Domāta ir mentalitātes un noskaņojuma pārmaiņa, kas novedusi pie tā, ka valstis aizvien vairāk ir gatavas atzīt netaisnību, ko pašas vēsturē paveikušas, nevis kā līdz šim – noliegt vai noklusēt visu, kas varētu apšaubīt pozitīvo nacionālo paštēlu. Tam līdzās jāmin – un to nevajadzētu novērtēt par zemu – skaita ziņā aizvien pieaugošs ebreju un citu mākslinieku pozitīvais votums, pārceļoties no Jeruzalemes, Parīzes vai Ņujorkas uz Berlīni, jo tur gandrīz ik uz soļa sastop savas traumatiskās ģimenes vēstures pēdas, kuras šeit tiek publiski izstādītas, apspriestas un uzturētas atmiņā.

Vai vācieši ir pasaules čempioni atceres jomā? Ja arī viņiem pienākas šis absurda tituls, tad tikai tāpēc, ka iepriekš viņi bijuši pasaules



meistari slepkavošanā. Tā tieši bijusi *vāciešu* apsēstība, lai ar birokrātisku akribismu, turot badā, nostrādinot, spīdzinot, nošaujot un noindējot ar gāzi, noslepkavotu miljoniem vīriešu un sieviešu, bērnu un vecu cilvēku tikai tāpēc, ka viņi piederējuši pie citas “rases”. Vai tāpēc vāciešu memoriālā kultūra nav aizklāta vāciešu *hybris* turpinājums?

Šajā ziņā ārējais un iekšējais skatījums būtiski atšķiras. Tas, ko ārzemēs tik augstu vērtē, pašiem vāciešiem ir kā dadzis acīs. Labējo spektrā zināms īgnums par vācu memoriālo kultūru ir pastāvējis vienmēr. Taču patlaban arvien biežāk tiek izteiktas publiskas piezīmes arī no to zinātnieku un intelektuāļu puses, kuri nekādā ziņā negrib apšaubīt sabiedrības demokrātisko vērtību konsensu. Pēdējos trijos gados parādījusies ne viena vien publikācija, kurā tā vai citādi pausts īgnumu par vācu memoriālo kultūru. Dažas no šīm grāmatām vēlāk tiks aplūkotas detalizētāk. Pie tām pieder arī Ulrikes Jureites un Kristiana Šneidera pētījums “Izjustais upuris”, kurā kritizēta “vācu pieminēšanas kultūra, kas identificējas ar upuri”, un tās pamatā esošā kultūras atmiņas teorija.<sup>2</sup> Abi autori divus gadus vēlāk savas tēzes vēlreiz atkārtoja krājumā, kurā par šiem pamatjautājumiem izteicās arī citi speciālisti.<sup>3</sup> Haralda Velcera un Danas Gīzekes\* publikācija “Cilvēkam iespējamais” piedāvā apņēmīgu vācu memoriālās kultūras attīrīšanu un renovēšanu.<sup>4</sup> Jāpiemin arī izdevuma “*Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*” tematiskais sējums “Kālab atcerēties?”, kā arī daudzi citi raksti.<sup>5</sup>

Dažas īgnuma balsis ir ļoti izstrādātas, taču daudzas tomēr sakņojas intuīcijā un paliek pirmsrefleksīvā stāvoklī. Kaut kas nav kārtībā, taču precīzi nav zināms, kas tieši. Intuīcija var būt svarīgs rādītājs refleksijai, kas mēģina noskaidrot problēmu un to atrisināt. Lai pārietu no īgnuma, vienkāršas atvairīšanas un apsūdzēšanas uz diskusiju par topošām problēmām, vajag precīzāk identificēt dažas svarīgākās pārrunājamās tēmas. Mērķis ir novērst neauglīgu polemiku un radīt ietvara nosacījumus konstruktīvai diskusijai.

*Skaidrotvara un izjustais upuris –  
memoriālā kultūra kā paaudžu konflikts*

Ulrikes Jureites un Kristiana Šneidera īgnuma centrā ir 1968. gada paaudze, kas pasludināta par vācu memoriālās kultūras virzošo spēku. Atbilstoši abu viedoklim šī paaudze ir atbildīga par vācu memoriālās kultūras maldu ceļu, kuru aplūko no socioloģiskās un psihoanalītiskās perspektīvas. Tajā iekļaujas aplamā attieksme pret upuriem, kura balstās pašapmānā, kā arī iluzorās atpestīšanas gaidas un aplamais sēru darba modelis. Aiz abu paustās kritikas stāv vēlme atbrīvoties no 1968. gada paaudzes nomācošās aizbildniecības. Centrālais vārds šajā īdzīguma diskursā ir “skaidrotvara”. Tātad runa ir nevis par virziena strīdu, bet gan par politizētu paaudžu konfliktu, ko var dēvēt par 1968. gada paaudzes un viņu vecāku paaudzes konflikta “pēcgrūdienu”. 1968. gada paaudze holokausta atcerēšanos Vācijā esot izmantojusi kā “vispārēju stratēģiju nokļūšanai pie varas”, bet no tā izriet, ka vācu memoriālā kultūra kopumā ir tās diktāta (ja ne pat diktatūras) sekas. Pat tas, kas ir demokrātiska lēmuma rezultāts, piemēram, balsojums Berlīnes parlamentā par atceres vietas būvēšanu, principā nav nekas cits kā politiskas paaudzes mahinācija, veidojot “uz ilgiem laikiem savu uz pagātņi orientēto jēgas iedibināšanu” un “klusībā – vēsturisko atcerēšanos pēc sava mēroga”.<sup>6</sup>

Līdzīgi Mičerlihiem, kuri 60. gados apelēja pie kara paaudzes sirdsapziņas un pārmeta tai “nespēju sērot”, Jureite un Šneiders četrdesmit gadus vēlāk pārmet 1968. gada paaudzei aplamo atcerēšanos un sērošanu. Tā pašos pamatos esot neautentiska, jo sakņojoties simulētās jūtās, ieviltā identitātē un aplamās atpestīšanas vēlmēs. Šīs vācu holokausta atcerēšanās kritikas kodols ir tas, ko Jureite un Šneiders dēvē par “paštēlu, kas patapināts no izjustajiem upuriem”. Identificēšanās ar ebrejupuriem esot palīdzējusi šai paaudzei saraut attiecības ar savām ģimenēm un pārcelties no vēsturiski aptraipītās apkārtnes uz morāli nevainojamu pasauli. Šīs brīnumainās izglābšanās līdzeklis, konvertējot identitātes, esot bijusi memoriālā kultūra, ar kuru cerēts gūt atpestīšanu no vācu vainas. Ar šādu izklāstu Jureite un Šneiders ir guvuši lielu piekrišanu, bet runas par “fiktīvo identificēšanos ar upuriem” un “mākslīgo skartību” jau nokļuvušas uzmanības centrā.<sup>7</sup>

Konkretizējot šādi iezīmēto problēmu, gribu minēt piemēru. Sarunā ar Franku Širmaheru par *ZDF* filmu “Mūsu mātes, mūsu tēvi” producents Niko Hofmans atcerējās šādu savu sarunu ar māti: “Kad 1979. gadā televīzija Vācijā translēja seriālu “Holokausts”, viņa pie pusdienām man nopietni pārmeta: “Tu vienmēr argumentē no ebreju puses. Tu saproti ebreju tautu labāk nekā mani.” Tad es teicu: “Es taču neidentificējos ar tavām *BDM*\* lietām! Mēs runājam par holokaustu. Es taču neidentificējos ar vāciešiem, es identificējos ar vācu ebrejiem.””<sup>8</sup>

Par seriāla “Holokausts” emocionālo iedarbību uz vācu sabiedrību bija runa jau iepriekšējā nodaļā. Hermans Libe šajā seriālā saskatīja atbrīvojošas, paaudzes aptverošas beigas klusēšanai. To, ko pēc Aušvices nespēja neviena vēstures grāmata un nekāda pedagoģija, radija popkultūras garā veidots telestāsts: tas plašās iedzīvotāju daļās pārrāva emocionālo blokādi un nodrošināja empātiju pret ebrejupuriem. Ar šo filmu, tā Hermans Libe konstatēja četrus gadus pēc tās translācijas, “tika atjaunota no pseidoteorijas brīva morālā un politiskā solidaritāte jautājumā par nacionālsociālisma visbriesmīgākajām sekām”. Tā “vācu attieksmē pret nacionālsociālismu, domājams, ir no jauna apstiprinājusi morālo un politisko solidaritāti savā spriedumu kompetencē, un tieši ar to tā ir iedarbojusies integrējoši”.<sup>9</sup>

Daudzi liecinieki apstiprina, ka amerikāņu seriāla translācija un recepcija bija robežzīme vāciešu memoriālajā vēsturē, jo tajā veciem un jauniem vāciešiem pirmo reizi holokausta īstenība atklājās arī emocionāli. To neapstiprina Niko Hofmana saruna ar māti, kura šo pagriezieni laikam neveica. Viņa pieredzējums, protams, nebija atsevišķs gadījums, jo seriāls “Holokausts” arī polarizēja paaudzes. (Esmu runājusi ar dažiem, kuru vecāki viņiem kategoriski aizlieguši skatīties seriālu.) Saruna starp nesapratušo māti, kas turpina turēties pie savām nacionālsociālistiskajām vērtībām, un nesaprotušo dēlu, kurš līdz ar televīzijas seriālu pieņem pretējo identificēšanās piedāvājumu, skan kā precīzs Ulrikes Jureites tēzes apstiprinājums. Tomēr var jautāt: kas gan šajā situācijā ir tik aplams? Dēls, skatoties šo televīzijas seriālu, identificējas ar vācu ebrejiem, proti, upuriem, un distancējas no vāciešiem. Taču vārds “identificēties” nepavisam nenozīmē, ka tāpēc viņš sevi uzskata par ebrejupuri. Empātija nozīmē

iejušanos un nodrošina jūtpilnu saistību ar kādu svešu cilvēku, jūtot līdzīgu viņa liktenim, bet neatsakoties no skaidras apziņas par atšķirību starp savu Es un viņu. Identificēšanās nozīmē upuru vērtību un ieviržu pārņemšanu, taču šī pārņemšana nekādā ziņā neatbrīvo no savas identitātes, ģimenes, nācijas un vēstures. Identitātes nav arī kaut kas īsts vai neīsts, tās ir formējamās un plastiskās; tās mainās pārliecībās un darbībās. Šī empātiskā vāciešu identificēšanās ar upuriem bija nevis vāciešu memoriālās kultūras maldu ceļš un skandāls, kā uzskata Jureite, bet gan tās priekšnosacījums un pamats.

Nav noliedzams, ka kopš 70. gadiem 1968. gada paaudzē ir bijušas pārspīlētas filosemitisma formas un gadījumi ar konvertēšanos jūdībā. Taču ārkārtīgi maldinoši, ja Jureite pārmet visai paaudzei nelegitīmu identificēšanos ar ebrejupuriem un kā šādas izturēšanās prototipu izraugās gadījumu ar Binjaminu Vilkomirski, proti, Bruno Grosžanu/Desekeru, šveicieti, kas savu pieņemto biogrāfiju ievīlojis holokausta liktenī. Darba "Fragmenti" autors 1998. gadā tika atmaskots, šim gadījumam bija tiesiskas sekas. Vilkomirska empātija ar ebrejupuriem tiešām sniedzās tik tālu, ka viņš atšķirību starp Es un citu izšķīdināja fantasmātiskā identificēšanās aktā. Jureite raksta sev piemītošā ambivalencē: "Bruno Grosžana vēsture ir atsevišķs gadījums, un kā tādu to nevar vispārināt. Tomēr viņpus savas individuālās traģikas tā atsedz kolektīvās atcerēšanās pamatstruktūru, un šajā ziņā Vilkomirska "Fragmenti" ir ne tikai specifiska, bet arī sabiedriski tipiska pārkodēšana. Identificēšanās ar upuri pa šo laiku ir kļuvusi par memoriālās politikas normu."<sup>10</sup> Pat ja vācu pēckara paaudzē bijuši šādi Vilkomirska kāzusi, tad tie jau sen tikuši kritizēti kā problemātisks pašapmāns. To ļoti skaidri jau pateicis Reinharts Kozeleks: "Mums, vāciešiem, kā politiski atbildīgai nācijai ir pienākums atcerēties pašus nodarījumus un arī vaininiekus. [...] Mēs nepavisam nedrīkstam slēpties aiz upuru grupām, piemēram, ebrejiem, it kā šādi mēs iegūtu arī holokausta pieminekli kā citas zemes uz šīs planētas. Mēs kā vācieši nedrīkstam nedz uzdrošināties uz to, nedz arī to sagaidīt. Vienīgi no mums tiek prasīts, lai nodarīto iekļaujam savā apjēgsmē."<sup>11</sup>

Še radies nevajadzīgs pārpratoms, kas balstās uz ārkārtīgi vāja formulējuma. Kad Jureite paļājoši izsakās par "atcerēšanos, identificējoties ar upuri", pašam, piemēram, jāpiedomā, ka viņai automātiski

padomā ir “ebrejupuris”. Taču tas nepavisam nav pašsaprotami, jo tieši vācieši ilgi un sīksti turējās paši pie savas “atcerēšanās, identificējoties ar upuri”, kurā pavisam maz vietas bija empātijai pret “izjustajiem upuriem”. Tā kā Jureitei vārds “upuris” sistemātiski ir nenoteikts, viņas argumentācija, runājot par dažādo upuru perspektīvu konkurenci, ir ārkārtīgi necaurskatāma.<sup>12</sup> Tomēr vēl pārprotamāka ir konceptuālā neprecizitāte. Jureite nenošķir atcerēšanos “identificējoties ar upuri” (tas ir viņas izmantotais termins) un atcerēšanos “orientējoties uz upuri” (šo jēdzienu ir piedāvājis Verners Konitcers\*).<sup>13</sup> Starp abām šīm pozīcijām, kas virspusēji šķiet savstarpēji aizvietošanas, tomēr pastāv bezdibeņi! Vācieši, kā pamatoti uzsver Kozeleks, nevar uzdrošināties identificēties ar ebrejupuriem, lai kopā ar viņiem *paši justos kā upuri*, tomēr tie ne tikai var, bet tiem pat piedien empātiski *just kopā ar upuriem*. Pāridentificēšanās izšķīdina atšķirību starp identitātēm, savukārt empātija paredz atšķirību starp patību un citu. Tāpēc “just līdzī” un “justies kā N.N.” ir principiāli atšķirīgi jušanas akti.

Venera Konitcera nošķirums palīdz precīzāk aprakstīt atšķirīgos pārpaudžu atcerēšanās ietvarus, un tieši par to ir runa. Ar kategoriju “atcerēšanās, identificējoties ar upuri”, piemēram, ļoti labi var izprast holokaustu pārdzīvojušo otro paaudzi, kura pati sevi dēvē par “2P” (apzīmējuma “otrā paaudze” saīsinājums) un savu biogrāfiju uztver kā vecāku traumas turpināšanos nākamajās paaudzēs. Turpretī Vācijā, argumentē Konitcers, pārrāvums orientācijā uz ebrejupuriem aizsākās tikai 1979. gadā līdz ar amerikāņu teleseriālu “Holokausts”. Pētniecībā valda vienprātība, ka šis seriāls lika pamatakmeni jaunam, vienu paaudzi pārsniedzošam\* atmiņas ietvaram. Ar upurorientēto memoriālo kultūru vācieši, kā raksta Konitcers, iekļāvās Eiropas un pasaules mēroga memoriālajā kultūrā. Nu līdz ar Kozeleku būtu jautājams, vai mums ar šo te jau pastāv memoriālā kultūra kā citām zemēm? Jo vaininieku zemē taču atcerēšanās ir citāda nekā tajās zemēs, kuras gan sadarbojās, taču kuras vēsturiski veidojošas arī spēcīgas pretestības tradīcijas. Tāpēc Vācijā joprojām nav, piemēram, nevienas “Deportēto ielas”, bet ir daudzi “klupšanas akmeņi”, kas izvietoti pēc pilsoniskās sabiedrības iniciatīvas. Pasaule bez empātijas un atbalsta attiecībā pret nevainīgajiem civilupuriem, tā Konitcers, būtu “daudz neomulīgāka nekā tagadējā memoriālā kultūra”<sup>14</sup>.

Vācu memoriālās kultūras normatīvo attieksmi pret holokaustu ir noteikusi nevis identificēšanās, bet gan tā empātijas forma, kas visnotaļ pieļauj vietu apziņai par paša *nepiederību* pie upuru tautas. Holokausta atcerēšanās vāciskā nostāja ir orientēta uz upuriem, bet tā nav identificēšanās ar upuriem, jo tieši vaininieku perspektīvai te ir neatņemama nozīme. Tāpēc šajā gadījumā arī ir runa par “negatīvo” atmiņu. Vaina, ko vairs nevar uzlikt nākamajām paaudzēm, šādi tiek pārvērsta par “vēsturisko atbildību” un kā brīdinājums pārvirzīta uz nākotni. Šo pamatievirzi skaidri parāda teikumi, kurus Jureite citē no Bundestāga lēmuma par Berlīnes memoriālu. Lēmumā runa ir par ētisku atcerēšanos, kas ir empātiski orientēta uz upuriem un vienlaikus uztur vēsturisko identificēšanos ar “vaininieku tautu”: “Ar pieminēkli mēs gribam godināt noslepkavotos upurus, turēt možu atmiņu par neiedomājamām vācu vēstures norisēm un atgādināt visām nākamajām paaudzēm nekad vairs nepārkāpt cilvēktiesības, vienmēr aizstāvēt demokrātisko tiesisko valsti, aizsargāt cilvēku vienlīdzību likuma priekšā un pretoties jebkurai diktatūrai un vardarbīgai kundzībai.”<sup>15</sup>

“Atcerēties, lai neatkārtotu” – tāds ir kopsavilkums šim ētiskajam imperatīvam, kas tika veidots vācu situācijai, taču neaprobežojās ar to. Tas atbalsoja daudzās pasaules vietās, kur “nožēlošanas politikas” (*politics of regret*) ietvaros kādreizējie vaininieki veido atcerēšanās tiltus starp sevi un saviem kādreizējiem upuriem. Šāda atcerēšanās tiltu izveide nepavisam neparedz vēsturi aizmirstošu *identificēšanos* ar upuriem, runa ir par tādas vācu *identitātes* pamatošanu, kura kolektīvajā paštēlā uzņem vardarbīgo notikumu ētiskajā “anamnētiskās solidaritātes” (Johans Batists Mecs\*) formā. Negatīvā jeb ētiskā atcerēšanās savu īpašo uzskatāmību iegūst gadījumos, kad tā līdz šim – ļoti atšķirīgu vēsturisko konstelāciju dēļ – tiek izteikti noliegta (piemēram, Turcijā saistībā ar genocīdu pret armēņiem, Krievijā saistībā ar Katiņu\* vai Spānijā saistībā ar joprojām noklusētajiem Pilsoņu kara slaktiņiem).

Jureites īgnums par vācu memoriālo kultūru ir vērstas ne tikai pret 1968. gada paaudzes skaidrotvaru un “izjustā upura” atceres tēlu, bet gan daudz plašāk pret pārpaudžu atcerēšanās konceptu, kuru jau lieto visā pasaulē un par kuru gadu desmitiem diskutē starptautiskajā speciālajā literatūrā. Viņai kā vēsturniecei, gluži tāpat kā Kozelekam, nevar pastāvēt atmiņa par notikumiem, kurus pati nav pārdzīvojusi.

Viņa neatzīst ne kolektīvo identitāti, ne piederīgumu grupai, kas rodas, pārņemot nacionālo vēsturi uz mediju un kultūras tradējuma pamata. Tāpēc vācu holokausta atcerēšanos saistībā ar identitāti viņa novērtē kā vistīrāko pašapmānu: “Mēs rīkojamies vienkārši tā, it kā runa būtu par norisēm, ko paši esam piedzīvojuši un izcietuši, un simulējam šo savu iesaisti, kurā tad sakāpināti iekļaujamies.”<sup>16</sup> Kurš domā šādi, tas var tikai ar īgnumu reaģēt uz memoriālajām kultūrām.

### *Holokausts kā negatīvais dibināšanas mīts*

Kopš 90. gadiem holokausta atcerēšanās ir atgriezies vāciešu sabiedrībā, tā nostiprināta ar piemiņas vietām, gadadienām un piemiņekļiem kā negatīvais dibināšanas mīts atkalapvienotajā valstī. Trešā un ceturrtā paaudze ar simbolpolitiskajiem aktiem, skolu un publiskajiem medijiem jau ir socializēta vācu memoriālajā kultūrā, bet holokausta atcerēšanās kļuvusi par tās kultūrvides daļu un kā *status quo* tapusi par zināmu pašsaprotamību, tomēr no dažādām pusēm parādās pretestība un kritika par šo jauno memoriālo kultūru. Pēc tik veiksmīgās negatīvā dibināšanas mīta institucionalizēšanas rodas jautājums par memoriālās kultūras attīstības iespējām – jauniem skaidrojumiem, jauniem justējumiem\* un pluralizēšanu pārmaiņu un krīzes laikā. Kā šo valstisko, ar pagātni saistīto identitātes dibināšanu var savienot ar tagadējiem nākotnes uzdevumiem un jauno darbības orientāciju?

Ar holokausta “negatīvās” atmiņas “pozitīvo noslogojumu” jaunās memoriālās kultūras ietvaros 90. gados noslēdzās ilgā konfrontācija starp kreisajiem, kuri forsēja šo atcerēšanos, neraugoties uz sabiedrisko un politisko meinstrīmu, un labējiem, kuri iestājās par pārvarēšanu, aizmiršanu un atstāšanu aiz sevis. Kreiso atcerēšanās frakciju nepavisam nevirzīja tikai 1968. gada paaudze, šī frakcija iekļāva arī svarīgus vecākās paaudzes pārstāvjus, piemēram, Jirģenu Hābermāsu, Ginteru Grasu, Hartmutu fon Hentīgu un Hansu Johenu Fogelu\*. Kad šī atcerēšanās frakcija uzvarēja, radās jauna problēma, kuru varētu aprakstīt ar formulu “Uzvara ir sakāve”. Tas, kas bija sācies kā subversīva iniciatīva, pēkšņi kļuva par valstisku pozīciju.

Vācu memoriālā kultūra ir radusies no kritiskās pretestības pozīcijas. Tieši pirms pavērsiena to pirmām kārtām raksturoja divi Berlīnes

projekti, kas izrietēja no vietējās pilsoniskās sabiedrības iniciatīvām un tikai vēlāk ieguva iemiesojuumu: “Terora topogrāfija” – vēsturisko pēdu nostiprināšana Berlīnē, fiksējot steidzīgi novāktās gestapo galvenās mītnes paliekas, kā arī priekšlikums izveidot centrālo pieminekli noslepkavotajiem Eiropas ebrejiem.

Abi projekti tika izprasti kā kritiska intervence attiecībā pret kanclera Helmuta Kola oficiālo iekļaujošo upuru simbolpolitiku, kas pēc pavērsiena nojauc elementāro atšķirību un līdz ar to apgāja jautājumu par vēsturisko atbildību. Kad 1992. gadā Kols bija pārveidojis *Neue Wache*\* par “savu simbolisko vietu”, pēc pārrunām ar Ignacu Bubi, [Vācijas] Ebreju kopienas priekšsēdi, viņš mainīja savu pozīciju. Bubis Kolam skaidri pateica: “Lai tev ir tavs piemineklis, bet tad arī man būs savs!”<sup>17</sup> Pēc ilgstošas atvairīšanas Kols pats tad 90. gadu vidū kļuva par holokausta memoriāla aizstāvi. Šādi vācu memoriālā kultūra uzņēma jaunu kursu: tā tika politiski akceptēta, to virzīja valsts. Tā tiešām ir dažādi un neatgriezeniski iekļāvusies mūsu politiskās kopības nolikumos. Gādība par vēsturiskajām piemiņas vietām tika nostiprināta atkalapvienošanās līgumā kā valsts uzdevums un atbildība, 1999. gada jūnijā parlaments ar balsu vairākumu nobalsoja par memoriāla ierīkošanu noslepkavotajiem Eiropas ebrejiem, un bez tā Berlīnes centrs vairs nav iedomājams.

Dilemma par uzvaru kā sakāvi ir atvedināma uz intelektuāļos dziļi iesakņojušos kritiskās teorijas domāšanas stilu. Atbilstoši tam spēkā ir princips, ka intelektuāļu vienīgā nostāja var būt tikai subversīva. Viņi ir zemes sāls un skabarga varas miesās. Tas, kurš argumentē piekrietoši, pozitīvi, ir pārbēdzis pie ienaidnieka. Varinieki – tie vienmēr ir citi, un pret viņiem principiāli jāizturas ar neuzticēšanos. Arī vēsturnieks Haralds Šmids, kurš nodarbojies ar vācu memoriālās kultūras rašanos un vēsturi, apstiprina šo vispārējo vērtību pārmaiņu: “Kur bija aizmiršana un izstumšana, kur bija noklusēšana un noliegšana, tur tagad visur ir atcerēšanās.”<sup>18</sup> Šo politiskās kultūras pārmaiņu kreisie intelektuāļi jau no paša sākuma uztvēra ar skepsi un neuzticēšanos. Jaunais īgnums par memoriālo kultūru bija atbilde uz tās veiksmīgo institucionalizēšanu un ar to saistīto piekritīgo raksturu, kam gāja secen viss nemieru raisošais un traucējošais. “Vai nemieru raisošajam mulsumam pārejot tik ilgi cerētajā nomierinošajā salabšanā, briesmīgo



gluži vai visur nepārklāj “atcerēšanās” klātbūtne?” jautā Haralds Šmids. Šādā skatījumā memoriālā kultūra “aizvien vairāk būtu daļa no problēmas, par kuras atrisinājumu tā uzdodas”<sup>19</sup>.

Nemot vērā kreiso seno subversīvo tradīciju, it labi izprotams intelektuāļu īgnums par šo panākumiem bagāto vēsturi. Taču patlaban tādi pretstatu pāri kā “kreiss un labējs”, “progresīvs un konservatīvs”, “subversīvs un afirmatīvs” acīmredzot vairs nav tik viennozīmīgi, kā tas vēl bija aukstā kara laikā. Tiem vairs nepiemīt piespiedu alternatīvas raksturs, tāpēc rodas jaunais jautājums, kā glābt kritisko potenciālu sabiedriskajā situācijā, kad intelektuāļi uzņemas aizvien lielāku līdzatbildību politiskās kultūras veidošanā. Veiksmīgi nostiprinot holokausta atcerēšanos kā negatīvo Bundesrepublikas dibināšanas mītu, tiešām rodas jaunā “atmiņas sašķelšanās un atšķelšanās” (Haralds Šmids) problēma. Perifērajam nokļūstot centrā, holokausta hegemoniālā atcerēšanās, kas nostiprināta arī transnacionāli, pārklāj vai atstumj, piemēram, vāciešu pretestību, palīdzības sniedzēju vēsturi, Otrā pasaules kara centrālo nozīmi, kā arī bēgšanas un padzišanas atcerēšanos. Atmiņu pluralizēšanās problēma ir nepastarpināti saistīta ar atcerēšanās nākotni. Jo tā ietver arī jautājumu par jauno memoriālo vēsturu uzņemšanu un uzturēšanu, piemēram, atmiņu par VDR un migrācijas pieredzi kā daļu no sabiedrības pašizpratnes.

Lai glābtu memoriālās kultūras kritisko potenciālu, esam iemācījušies domāt paradoksos. Viena no šādām formulām ir “Uzvāra ir sakāve”, cita – “Atcerēšanās ir aizmiršana”, ja to praktizē ar pietāti, taču nesaistoši un bez sekām. Memoriālās kultūras konsensā līdz ar plaši izplatīto īgnumu ir ieperinājusies disonanse, izaicinot atcerēšanās afirmatīvo valsts kultūru no kritiskās kontrkultūras pozīcijām, kuras uzdevums ir aizvien no jauna uzšķilt memoriālajā kultūrā pilsoniskās sabiedrības dzirksteles.

Turpmāk tiks izklāstīti vēl daži īgnuma debatēs lietotie pamatjēdzieni un iztīrīts jautājums, vai vācieši nav “nācija, kuru nemītīgi samulsina atkarība no pagātnes”<sup>20</sup>. Pastāvošajā īgnumā es saskatu svarīgas vitālas intereses, emocionālas angažētības un aktīvas līdzdalības pazīmes. Šī diskusija ir svarīga pašapgaismības un pašizprašanas forma un līdz ar to būtiska politiskās kultūras daļa demokrātiskā sabiedrībā, kas, gluži tāpat kā pati atcerēšanās, ir uz nākotni vērstas dinamisks process.

Uzvāra vienlaikus ir vācu memoriālās kultūras sakāve – šis īgnums tika un joprojām tiek pausts dažādās versijās. Īgnums var iegūt, piemēram, šādu formu: zināšanas par holokaustu, kuras ir allaž klātesošas medijos, ir izplatījušās sabiedrībā, tādēļ vairs nav ko runāt par memoriālo kultūru un var atteikties no tās inscenējumiem. Jo zināmo taču nevajag nemitīgi atkārtot. Gluži pretēji: zināmā atkārtošana var izraisīt apnikumu un atvairīšanu. Tas ir tas īgnums, ko savā grāmatā “Cilvēkiespējama: Par vācu memoriālās kultūras renovēšanu” pauž Haralds Velcers un Dana Ģīzeke.<sup>22</sup> Zināmo un internalizēto vairs nav nepieciešams atcerēties. Atcerēšanās imperatīvs un aizmiršanas aizliegums, tāda ir viņu tēze, jaunajās paaudzēs izskan tukšumā, jo viņu appasulē šīs zināšanas ir nostiprinājušās. Viņi vērsas pret katru jauno piemiņas plāksni, jo “atsevišķā gadījuma izziņas vērtība sāk līdzināties nullei”<sup>23</sup>. Tāpēc viņi piedāvā uzskatīt pagātnes nodaļu par slēgtu, atdražot memoriālo kultūru un pāriet pie jauniem uzdevumiem, kas skar tikšanu galā ar nākotni un tās veidošanu. “Patlaban vairs nav nepieciešams pieprasīt atcerēties holokaustu un pieminēt upurus – par to sabiedrībai, izņemot dažus neonacistus, nav ne mazāko šaubu, nedz arī visniecīgākās kritikas.” Jauniešiem šāda nostāja vairs neesot aptverama: “nav gluži skaidrs, pret ko īsti tiek atgādināts, jo visi taču ir par atcerēšanos un pieminēšanu”.<sup>24</sup>

Velcers šē notušē svarīgu atšķirību starp kognitīvo zināšanu un ar identitāti saistīto zināšanu. Termodinamikas otrais likums, piemēram, ir kognitīvās zināšanas daļa, kas iesakņota zinātnē un, iespējams, arī vispārējā izglītībā. Turpretim holokausts ir vēsturiskās zināšanas daļa, kas tāpat iesakņota zinātnē, taču tā uzrāda arī vēl sasaisti ar identitāti, kura šo notikumu savieno ar mūsu valsts rašanos, ģimeņu vēsturēm un ētisko orientāciju. Kultūras atmiņa ir forma, kuru gūst šāda identitātes sasaiste, ja vēsturi pieņem par savu vēsturi un tā kļūst par sabiedrības pašizpratnes un politiskā “Mēs” konstituēšanās pamatu. Velcera priekšlikums uzskatīt atcerēšanos par pabeigtu un pagātni vienkārši nodot arhīvā sarauj šo kultūras atmiņas sasaisti ar identitāti. Tomēr atcerēšanās – un šajā ziņā jāatzīst, ka viņam ir taisnība –, kas uzstājīgi nodarbojas, lai atgādinātu vērsanos pret aizmiršanu, ir tautoloģiska; tā

kļūst saturiski tukša un noņemtas tikai pati ar sevis uzturēšanu. Runa nav par to, vai atcerēšanās pati par sevi ir laba vai slikta – šādā formā uz šo jautājumu nav iespējams atbildēt, runa ir par to, kā atmiņu ikreiz no jauna piepildīt un aktualizēt.

Velcera paustā īgnuma cita versija ir šāda: mēs esam mācījušies no pagātnes. Tāpēc patlaban mēs dzīvojam tiesiskā valstī un ir mums nodrošināta demokrātija. Tātad pienācis laiks, lai vācieši beidzot balstītos pozitīvās vērtībās un vairs nedefinētu sevi negatīvi attiecībā pret pagātni. Izsakoties īsāk: mēs esam demokrāti, jo no brīvas gribas vēlamies būt demokrāti, bet ne tāpēc, ka mūsu priekšteči ir slepkavojuši ebrejus un mums tas nemitīgi jāatceras. Šī fiksācija uz negatīvo dibināšanas mītu esot 1968. gada paaudzes apmātība, tā esot sakralizējusi holokaustu un vainas tēmu padarījusi par vāciešu identitātes kodolu. Šai spēcīgajai tēmas moralizācijai un vainas veidotajam paštēlam varbūt ir bijis vēsturiski pārejošs attaisnojums, kad runa vēl bija par norēķināšanos ar vecāku paaudzi, taču jaunajām paaudzēm šāda nostāja kļūst aizvien nepieņemamāka. Gluži pretēji, tā var darboties tikai kontrproduktīvi, tai jāpārformē nākamie vācieši viņu paštēlā. Tāpēc viņš vēlas pāreju no *negatīvi* fundētas brīvības un demokrātijas izpratnes uz *pozitīvu* izpratni.

Šādu pozīciju pārstāvēja Hanss Ulrihs Vēlers\* 2005. gada 8. maijā publicētajā intervijā.<sup>25</sup> Tekstā ar virsrakstu “Spīdoši pievarēts” viņš izteicās par vāciešu apiešanos ar nacionālsociālistisko pagātni. Viņš ar lepnumu raugās uz nacionālsociālisma pārvarēšanu un “veiksmīgo demokrātijas un cilvēktiesību vēsturi kopš 1949. gada Rietumos un kopš 1990. gada visā zemē”. Vācieši ar “postnacionālo satversmi un sociālo valsti” ir veiksmīgi pievarējuši savu nacionālismu un atvadījušies no tā: “Šī postnacionālā identitāte ir labi turējusies arī pēc 1989. gada. Bundesrepublikas iedzīvotāji, šķiet, vairumā ir imūni pret patriotiskajiem uzsaukumiem.” Vēlers intervijā skaidri pauda, ka šī postnacionālā identitāte ir savienojama tikai ar tā saukto “satversmes patriotismu”.  
*Jautājums:* Vai tad ir vieta Joškas Fišera nacionālajai apziņai...

*Vēlers:* ... kuras iedibināšanas mīts ir Aušvice? Nē, tam nav vietas. Vitālu kopību nevar izveidot uz nozieguma pret cilvēci.

*Jautājums:* Kāpēc ne? Fišera “nekad vairs” taču nozīmē “Uz visiem laikiem” humanitātei un brīvībai.

*Vēlers:* Šīs pozitīvās vērtības jau sen ir mūsu satversmes saturs. Tam nav

vajadzīgs holokausts, pat ja daļa no 1968. gada paaudzes monomāni pastāv uz to. Holokausts, bez šaubām, ir centrālais 20. gadsimtā. Taču nozieguma lielums to neieceļ identitātes dibinātāja godā.”<sup>26</sup>

Kopīgās identitātes – tā pauž ļoti izplatītais īgnums – var tikt balstītas vien uz *pozitīviem*, nevis *negatīviem* pieredzējumiem. Šajā nozīmē Vēlers brīdina no “vēsturiskā pacelšanas augstāk *ex negativo*”. “Vai vajag atcerēties visas šīs ļaundarības? Un kāpēc? Un cik ilgi? Un ar kādām sekām?”<sup>27</sup> Viņš pārstāv tēzi, ka “nākotnes civilā vēsture nedrīkst centrēties ap negatīvo vēsturi, bet gan izdevušās un laimīgas kopdzīves iespējām. Cilvēces vēsture galu galā nesastāv tikai no šausmām, tā sastāv arī no laimes, panākumu, civilizējoša progresa brīžiem”<sup>28</sup>.

Šādā nozīmē arī Džons Torpejs ir brīdinājis par hipertrofētās memoriālās kultūras problemātiskajām sekām: “Pārstrādājot pagātnes kaitējumus, mums jāuzmanās, lai vēstures politika neizstumj vai neaizstāj mūsu vīzijas par progresu un nākotni.”<sup>29</sup> Arī Velcers konstatē, ka vēsturisko katastrofu pievilcējspēka dēļ līdzsvars mūsu laika sakārtojumā ir pārvirzījies. Izveidojies vienpusīgums; “nākotnes horizonts sašaurinās, un tādā pašā mērā paplašinās pagātnes sasaistes horizonts”<sup>30</sup>. Pavisam eksplīcīti šo īgnumu ir formulējis Konrads Jaraušs\*, fiksējot Eiropas atmiņas 65 gadu bilanci. Viņš Eiropā saskata spēcīgu negatīvo atmiņu un trūkstošo pozitīvo vērtību pārsvaru. “Iespaidīgais cilvēktiesību katalogs, kas ietverts Eiropas konstitūcijas preambulā, savu nozīmi drīzāk gūst no reālās vispārējās pagājušo noziegumu pieredzes, kuri jānovērš, nevis specifiskas kopīgo vērtību noteikšanas, kas kopību var saistīt tagadnē. Šī kļūmā attīstība ir jo nožēlojamāka tāpēc, ka vedina domu par Eiropu pakļaut negatīvai zīmei. Eiropa ir sava veida apdrošināšanas polise pret agrāko problēmu atkārtošanos, nevis pozitīvs mērķis, kas var balstīt kopīgo vīziju par nākotni.”<sup>31</sup>

Arī Jaraušs argumentācijā viegli pamanāms ir radikālais pagātnes un nākotnes nošķirums, laikam arī viņš nespēj domāt par to citādi, kā vien nesavienojamu pretstatu modā. Vai tiešām aizvien vēl tik pašsaprotams ir šis pretstats starp pagātni un nākotni? Jaunā memoriālā kultūra pati varētu būt pamats un apstiprinājums tam, ka pārvirzījušās ne tikai laiku attiecības, bet arī stingrais negatīvā un pozitīvā pretstats. Jaraušs nošķīrumā starp “negatīvajām mācībām” un “pozitīvajām vērtībām” ir viens āķis – nav ņemts vērā, ka tieši no

Eiropas vardarbīgās vēstures ir destilētas Eiropas nākotni norādošas vērtības. Tas pats attiecas uz Velcera pretstatiem: “Nepiepildīsies vācu memoriālās kultūras paradoksālie centieni no negatīva sākotnes notikuma radīt pozitīvu identitātes veidojumu un pārlikt to politiskās atbildības apziņā: identitātei ir vajadzīgi psiholoģiski pozitīvi pamati, droša pārliecība par to, ka var un kā var veikt labo un novērst ļauno.”<sup>32</sup> Ja atcerēšanos pielīdzina fiksācijai uz pagātņi, netiek pamanīts transformējošais potenciāls, kas patlaban aizvien biežāk izpaužas valstu un sabiedrību pārbūvē tā sauktajos “pārejas procesos”. Turklāt runa ir par jauna veida atcerēšanos, kura, kā tas bija ierasts agrākos laikos un kā aizvien vēl to plaši praktizē, neaprobežojas ar savu varonību vai savām ciešanām. Memoriālā kultūra, ietvērusi savu (līdz)vainību un empātiju pret svešām ciešanām, spēj vēstures negatīvo slogu pārvērst nākotni norādošās vērtībās. Šādā veidā no civilizācijas sabrukuma ir radies pamats un atbildība par jaunu pilsonisko sabiedrību, kas šādā formā vēl nav pastāvējusi. Tā kā cilvēkcieņas vērtība ir radusies no vispilnīgākās cilvēkcieņas iznīcināšanas, tad šīs vērtības pozitīvais nozīmīgums ir saistīts ar tās negatīvo ģenēzi.<sup>33</sup> Līdzīgi ir izteikušies arī Jirgens Hābermāss un Žaks Deridā, uzsverot, ka Eiropā no destruktīvas un traumatiskas vēstures ir gūtas pozitīvas vērtības un perspektīvas nākotnei.<sup>34</sup> Tieši šīs perspektīvas, kas Eiropā tik viegli tiek aizmirstas finanšu krīzes, taupības spaidu un pieaugošo frustrāciju laikos, tika vēlreiz apstiprinātas, 2012. gada oktobrī piešķirot Eiropas Savienībai Nobela miera balvu: “ES patlaban piedzīvo nopietnas saimnieciskās grūtības un ievērojamus sociālos nemierus. Norvēģijas Nobela komiteja vēlas vērst uzmanību uz to, ko uzskata par vissvarīgāko ES sasniegumu: sekmīgu cīņu par mieru, izlīgšanu un demokrātiju, kā arī cilvēktiesībām; ES stabilizējošo lomu Eiropas transformācijā no kara kontinenta par miera kontinentu.”<sup>35</sup>

Šī Eiropas transformācija ir saistīta ne tikai ar aizmiršanas un saimnieciskās sadarbības formām, bet visciešākajā veidā, kā tas vēl precīzi tiks parādīts, arī ar memoriālo kultūru. Pretstatā “amerikāņu sapnim”, kas anulē pagātņi un izcelsmes vēstures un apsola jaunu, laimīgu nākotni, “Eiropas sapnī” pagātne un nākotne ir cieši savijusies. Amerikāņu sapnis ir panākumu apsolījums, kas vērst uz indivīdiem; visi var par to sapņot, taču tikai dažiem tas piepildās. Turpretim Eiropas

sapnis attiecas uz veselām nācijām. Tas rāda, kā no naidīgiem kaimiņiem var izveidoties mierīgi koeksistējoši kaimiņi. Transformācijas process jau sen ir ieguvis pozitīvas vēstures dimensiju, par kuru eiropieši var būt ne tikai pateicīgi, bet pat lepni. Eiropas sapnis ir pārvērtis Eiropu, taču šī attīstība, kā mēs zinām, ir ilgs process un viss kaut kas, tikai ne stabils īpašums. Šajā ziņā pašas Nobela komitejas balva bija atgādinājums Eiropas Savienības valstīm. Tas tām pauda: neraugoties uz visām finanšu krīzes frustrācijām, kas izplatās kā meža ugunsgrēks un nemitīgi kāpina agresiju un idzību starp politiskajiem partneriem, jūs nedrīkstat aizmirst savu vēsturi un savu sūtību nākotnei! Ja šai vēsturei tiešām jābūt ar saistošu raksturu, jums no tās – un tas ir īstais pārbaudījuma tests Eiropai krīzes laikos – jāgūst arī pozitīvas solidarizēšanās zīmes, kas stiprina šo vienotību un padara to spēcīgāku.

### *Ritualizēšana*

Vācu holokausta atcerēšanās kritikas centrā ir ne tikai atteikšanās no nacionālās identitātes koncepta, bet arī ar to visciešākā veidā saistītā atteikšanās no jebkādas politiskās simbolikas un rituālās darbības formas. Īgnums attiecas uz “vienkāršoto, stereotipizēto atcerēšanos, uz nemitīgo pārgremošanu, uz vēstures aizlīmēšanu ar patosu un sentimentalitāti, uz jēgas un morāles pārmērību. Izmeltība un garlaicība raksturo memoriālo kultūru, kas zaudējusi gandrīz visu, kam īstenībā vajadzēja to izcelt.”<sup>36</sup>

Cik kodolīga (pa šo laiku gandrīz jau rituāla) ir atkārtotā memoriālās kultūras kritika, tik nenoteikts un atvērts lielākoties ir jautājums, “ko tai īstenībā vajadzētu uzsvērt”. Runājot par holokausta atcerēšanās imperatīvu un rituālo atkārtojumu atbilstīgajās piemiņas dienās, daudzi refleksiīvi reaģē ar tādiem atvairīšanas jēdzieniem kā “apsēstība”, “pieminēšanas epidēmija”, “pārtaisīšanas diktāts” un “miljonus izmaksājusī pieminēšanas industrija”. Galvenokārt tiek kritizēti trīs šīs atcerēšanās komponenti: *emocionalizēšana* (skartības patoss), *inscenēšana* (tukšā rituālā atkārtošānās) un *institucionalizēšana* (atcerēšanās noteikšana nākotnei). Patlaban šīs trīs dimensijas nosaka kvalitāti tai saistošajai kolektīvajai atcerei, kas citās zemēs tiek praktizēta nacionālo svētku dienās. Tas, ka Vācijā attieksme pret šādiem datumem ir smaga,

protams, ir atkarīgs no šīs zemes vēstures. Tā provocē pretrunu, kura problemātiski apvieno divas ļoti nevienādas frakcijas: vācu identitātes kritiķus ar viņu “normalizēšanas fobiju” un vācu negatīvās identitātes kritiķus ar viņu “sevišķuma fobiju”. Identitātes (kreisie) noliedzēji negrib būt tādi paši kā pārējie, (labējie) holokausta noliedzēji grib turēties pie pozitīvas nacionālās identitātes.

Dialektiskais pretsvars šai ritu un ceremoniju kritikai, kurai Vācijā ir gadsimtiem ilga protestantiskā tradīcija, ir autentiskuma un spontanitātes kults. Šiem izteikti pozitīvi konotētajiem jēdzieniem ir tā lielā priekšrocība, ka tos nevajag ieviest vai pamatot, tie ir kā īstā un pareizā absolūtās vērtības un saprotami paši par sevi. Uz šo vērtību pamata jānokļūst pie antirituāla afekta, ko precīzi aprakstījusi britu etnoloģe Mērija Duglasa savā grāmatā “Rituāls, tabu un ķermeņa simbolika”.<sup>37</sup> Līdzīgi vārdam “tradīcija” arī vārds “rituāls” modernizācijas vēsturē ir sistemātiski devalvēts, savukārt “autentiskums” tiek vērtēts aizvien augstāk. Pieminēšanas rituālo formu kritika aizvien vēl atrodas šajā “ritualizētajā rituālu kritikas” tradīcijā. Pirms valsts prezidents Romans Hercogs 1996. gadā izsludināja jauno atcerēšanās imperatīvu, vismaz Vācijas rietumu daļai (pretstatā, piemēram, Izraēlai vai tādām senas demokrātiskās tradīcijas zemēm kā Savienotās Valstis vai Francija) bija maz pieredzes ar kolektīvās pašinscenēšanas kultūras formām, kuras vajadzēja veidot no jauna saistībā ar šo jauno uzdevumu.<sup>38</sup> To vēl vairāk apgrūtināja īpašais atcerēšanās saturs – pašu vaina un atbildība. Ētiskā prasība integrēt negatīvo atmiņu nacionālajā paštēlā ir kaut kas vēsturē pilnīgi jauns. Nav šaubu, ka mums – postsekulārā sabiedrībā bez nostiprinātiem rītiem – ir darīšana ar visādā ziņā grūtu uzdevumu.

Īgnums par rituāliem un ar to saistīto standartizēto žestu un runasveidu atvairīšanu pirmām kārtām attiecas uz oficiālo, valstisko simbolu politiku, ar kuru daudziem vāciešiem joprojām ir grūtības. Tomēr pārmērīga šīs dimensijas uzsveršana rada iespaidu, ka primāri holokausta pieminēšana notiek šajā līmenī. Taču tā nebūt nav, jo līdztekus oficiālajam līmenim pastāv plašs citu pieminēšanas formu spektrs, ko balsta pilsoniskās sabiedrības iniciatīvas, zinātniski pētījumi, mākslinieciski darinājumi, atmiņu grāmatas un filmas, kā arī personīgas konfrontācijas. Simbolpolitiskā rituāla attiecības ar šīm formām ir kā attiecības starp piramīdu un virsotni, kura nemaz nevarētu pastāvēt bez

pamatiem. Lai atmiņas piramīdas oficiālā virsotne baudītu sabiedrības leģitimitāti, dažādām visas sabiedrības aktivitātēm tā jābalsta. Ja šādu aktivitāšu nav un sastopama vispārēja neieinteresētība, jārūnā par politisko rituālu iztukšošanu. Šā visaugstākā līmeņa īpašās funkcijas, kuras savukārt sniedz ietvarus pārējiem līmeņiem, attiecas nevis uz indivīdiem, bet gan uz valststautas kolektīvu kā “iedomāto kopību” (Benedikts Andersons\*), kura šajā formā performatīvi pārliecinās pati par sevi un konkrētizē savu identitāti ar nacionālo memoriālo kultūru. Politiskie rituāli pilda reprezentatīvas funkcijas, kas nav veicami citā veidā un principā balstās uz laiciskās problēmpārvirzes un politiskās pārstāvniecības aktiem. Politisko rituālu funkcija ir simboliska integrācija un kopības izveide, pārstāvnieciska vēsturiskās atbildības pārņemšana, uzdevumu izšķirošana un deleģēšana nelielai politiķu grupai, kā arī vienotības veidošana bez konsensa.<sup>39</sup> Izšķiršanās par to, vai justies iekļautam šajā rituālā vai izslēgtam no tā, demokrātijā gan ir katra indivīda ziņā.

Oficiālās simbolu politikas loģika ietver vēl vienu problēmu, kas sniedz iemeslu īgnumam. Līdztekus ritualizēšanai, negatīvai atmiņai un deleģēšanai es šo problēmu gribētu dēvēt par “atsavināšanu”. Paskaidrošu šo jēdzienu ar piemēru. Tāpēc atgriezīšos pie viena Haralda Velcera teikuma: “2007. gada 28. oktobrī, atklājot jauno Bergenbelzenes piemiņas vietas muzeju, tika teiktas sešpadsmit runas un apsveikumi, kas saturiski bija pilnīgi vienādi.”<sup>40</sup> Tikpat iznīcinoši par vācu memoriālās kultūras “vēsturiski iztukšoto dievbijību” ir izteicies Folkhards Knige. Viņam, esot Buhenvaldes piemiņas vietas direktoram, ik dienu nākas pieredzēt, kā politiķi veic savus pienākumus un pauž šajā vietā no viņiem gaidītos atbilstīgos vārdus. Tā kā viņam savā publiskajā funkcijā ir darišana gan ar atmiņas piramīdas virsotni, gan ar tās pamatu šajā vietā izdzīvojušo un upuru piederīgo veidolā, viņa skatījumam uz memoriālo kultūru jābūt ekstrēmi sašķeltam. Politiķu apsveikuma vārdi viņam ir milzīgs pretstats vārdiem, ko pats dzirdējis no izdzīvojušajiem, kas lielā skaitā atgriežas šajā vietā. Rodas milzīga nesaskaņa starp valodu, ko nospiež un klāj fiziska pieredze, konkrēta ciešanu vēsture un personīgas atmiņas, un valodu, kas *nav* tas viss. Politiķiem nevar pārmest, ka viņi runā pilnīgi citādi – ko gan lai viņi teiktu? Arī šajā ziņā uzvara vienlaikus ir sakāve: “atmiņa” tiek deleģēta sabiedrības virsotnei, tā stingst un



pāriet ilgstošā formā, un vienlaikus tā tiek nošķirta no skartajiem, nošķirta no personīgās vēstures un balss un pārtulkota abstrakcijā. Šajā ceļā uz augšu caur piramīdas struktūrām atmiņa atmiesiskojas; paliek pāri vien “cieti kodēta un stingri uzraudzīta zīmju, valodas un domas sistēma”<sup>41</sup>. Līdz ar to ritualizēšana ir nenovēršams pārlikšanas, atsaviskošanas un pāradresēšanas rezultāts, pārnesot atcerēšanos politiskajā un kultūras atmiņā. Vienlaikus šajā procesā norisinās kādreiz “karstās” atcerēšanās “atdzišana”.

Auksta atmiņa, tā Anete Vīvjorka, esot neapstrīdama, tukša atmiņa. To man apliecināja nozīmīgās grāmatas<sup>42</sup> par liecinieku laikmetu autore, kad sarunājos ar viņu par politiskās atcerēšanās rituāliem. Šāda atcerēšanās vairs nepastāvēt, tā esot mirusi un tiekot apzvērēta vien tikai tukšos rituālos. Viņas piemērs bija nesenie komemorācijas notikumi Francijā. 2012. gada 21. septembrī Dransi – desmit kilometrus uz ziemeļaustrumiem no Parīzes –, no kurienes tālāk tika deportēti vairums francūžu, prezidents Fransuā Olands atklāja piemiņas vietu. Tur, Dransi, viņš uzņēmās francūžu atbildību par notikušajām deportācijām, sakot: “Patiesība ir tā, ka šo noziegumu Francijā veica Francija.” Tomēr, kā uzskatīja Vīvjorka (viņa pati arī piedalījās), šie vārdi vairs nevienam neskāra. Pavisam citādi bijis, kad Žaks Širaks 1995. gada 21. jūlijā Parīzē ikgadējā šoa atceres sarīkojumā teicis runu, kurā francūžu prezidents pirmo reizi uzņēmies atbildību par kolaborāciju ar nacistiem. Tolaik visu zemi pārņēmusi šīs norises nozīme, visi esot par to runājuši un strīdējušies. Pēc 17 gadiem notikušo pasākumu viņa uztvērusi jau kā tukšu atkārtošanos. Turklāt viņai bija vēl kas kritisks sakāms: šo piemiņas pasākumu esot horeografējuši un noteikuši politiķi, kuri, sašķiroti pēc ranga un amatiem, ieņēmuši pirmās rindas, savukārt izdzīvojušie tikuši burtiski atstumti malā. Viņiem tikusi atņemta atmiņa, valsts iespraukusies pa vidu un atsavinājusi viņu atmiņu.

No sacītā var izvedināt prasību, ka politiskos atcerēšanās rituālus vajadzētu horeografēt sensiblāk un mazāk vērst uz vajadzību izrādīt sevi. Taču var izdarīt arī citu secinājumu: ar politiskiem rituāliem nevajag saistīt pārāk lielas cerības. To performatīvais mērķis pirmām kārtām ir pateikt to, kas sakāms. Paškritiska, problematizējoša iestrāde norisinās citos kontekstos. Tikai ļoti retos gadījumos un ļoti īpašos gadījumos rituāls kļūst par harismatisku pasākumu un gūst aizraujošu raksturu.

Kas politiskos rituālos piedalās ar šādām cerībām, tas noteikti vilsies un runās par “auksto” atcerēšanos.

### *Political Correctness*

Tagad nolaidīsimies no performatīvi oficiālajām deklarācijām piramīdas virsotnē līdz plašajam sabiedriskās komunikācijas stāvam. Starp ritualizēšanu un *political correctness* pastāv kā līdzības, tā atšķirības. Abos gadījumos mums ir darišana ar spēcīgu valodas normēšanu. Eksponētās situācijās mēs sagaidām no saviem politiķiem, ka viņi izraudzīsies pareizos vārdus, taču paši uztveram kā pārmērīgu prasību, ja mums uzspiež iepriekš sagatavotus izteikumus un nopeļ novirzes no normas. *Political correctness* ir jēdziens īgnumam, kas rodas tad, ja politiska vai sociāla spiediena rezultātā sabiedrībā jūtami tiek ierobežota uzskatu un izteiksmes iespēju daudzveidība. Šādi normēta valoda pieļauj aizvien mazāku izspēles un domas telpu. Ritualizēšana ir viens politiskās performances aspekts noteikti izceltos runas aktos, savukārt *political correctness* attiecas uz visiem runas aktiem sabiedrībā, kolīdz tie nokļūst publiskajā sfērā. Valodu ģimenē, skolas pagalmā vai krodziņā pie galda, kas paliek viņpus šāda publiskuma, šis regulējums neskar.

*Political correctness* var definēt kā publiskā viedokļa paškontroles formu, izmantojot moralizēšanu.<sup>43</sup> Tas ir tuvāks tabu nekā politiskai cenzūrai; turklāt runa drīzāk ir par sociālu, nevis politisku kontroli. “Domas, protams, ir brīvas. Taču publiska to kā sava viedokļa paušana nepavisam nav neierobežota. Līdztekus rīcībai un bezdarbībai arī viedokļi tiek sociāli kontrolēti, īpaši tas attiecas uz morāliem viedokļiem, bez šādas sociālās kontroles vispār nevarētu izveidoties valdošais publiskais viedoklis, arī ne valdošā publiskā morāle.”<sup>44</sup> Tabu ir atšķirīgas funkcijas un avoti. Tie sargā pašsaprotamo, kā arī svēto. Tie tāpat nav *eo ipso* kaitīgi, jo tajos nostiprināta sabiedrības morālā pamatizpratne, kuru nevajag katru reizi pamatot no jauna vai pārvērst par izskatīšanas un vienošanās priekšmetu. Šajā nozīmē morālo aksiomu klusējoša atzišana nodrošina šo vērtību aizsardzību un vienlaikus veido priekšnosacījumu sabiedriskajam diskursam, balstoties uz šīm pašsaprotamībām. Tāpēc mēs runājam par *political correctness* tikai tad, kad šī normālā publiski pausto viedokļu sociālā kontrole aizvien mazāk sakrīt ar vispārējām

morālām izjūtām. Sekas ir tādas, ka “*common sense* vispār vairs neatpazīst sevi daudzajās morālajās prasībās, kurām jūtas pakļauts”<sup>45</sup>.

Vispārējais viedoklis nav sastingusi sistēma, tas spēj mācīties un pielāgoties. Visnotaļ normāli, ka sabiedrībā laika gaitā reliģiozās, vēsturiskās un morālās sensibilitātes standarti pārvirzās. Kas vienubrīd var tikt uzskatīts par normālu un vispārīgi atzīts vai vismaz uztverts iecietīgi, paaudzi vēlāk var kļūt par piedauzības akmeni un skandālu. “Historisms un arī viedokļu empīrisko pētījumu rezultāti mums māca par dramatiskām valdošo publisko viedokļu transformācijām.”<sup>46</sup> Hermans Libe, kura rakstu par “*correctness*” es šeit citēju, pats to ir piedzīvojis uz savas ādas. Viņa tēze par nacionālsociālistiskās pagātnes komunikatīvās noklusēšanas priekšrocībām, ar kuru viņš ilgstoši pretstāvēja publiskā viedokļa vējiem, patlaban gūst vispārēju atzinību. Vēsturiskā sensibilitāte atšķiras arī starp paaudzēm. Piemēram, Andreasa Hillgrūbera grāmatas virsraksts – “Divējais noriets: Reiha sagrāve un Eiropas ebrejības noriets” (1986) – Libes paaudzē kopumā tika uztverts kā neitrāls apraksts. Turpretim nākamajai paaudzei tas ieguva prasības raksturu: beidzot – tādu parafrāzi es veidotu – “Trešo reihu” lielākoties “sagrāva” paša izvērstā vardarbība, savukārt Eiropas ebrejību nepavisam neraksturo nevainīgs “noriets”, cilvēki tika vardarbīgi padzīti un noslepkavoti.

Šajā sakarībā mūs pirmām kārtām interesē ikdienišķie saskares punkti ar nacionālsociālisma laiku, tie regulāri sniedz emocionālu iemeslu jūtīgumam, šokam un sašutumam. Tā pamatā ir specifiska nedrošības forma, kas izriet no bailēm par saistību ar fašistiskām idejām. Tie, kuriem ir šādas bažas, acīmredzot ne īpaši uzticas tam, ka morālajai šķirtnei, kura sabiedrībā nostiprinājusi principiālo atšķirību starp VFR un nacionālsociālistisko valsti, būtu stabilizējoša iedarbība. Gluži pretēji, viņi bīstas no nemitīgas šīs robežas izzušanas un tāpēc attīsta īpašu modrību (lai neteiktu – histēriju), novērojot atkāpes no stingrās līnijas uzvedībā.

Stilizētais, normatīvais valodas regulējums – šādi Ulrike Jureite pauž savu īgnumu par *political correctness* mehānismiem – izslēdz no atmiņas visu, “ko nevar iekļaut vēlākā vēstures sakārtošanā”. Ritualās klusēšanas un normatīvās nomierināšanas vietā viņa jautā par “emocionālo pārpalikumu” un meklē to, “ko nevar sakārtot, objektivēt un klasificēt”. Juraite vēlas lielāku “inovācijas potenciālu, kas, ņemot vērā

vēsturisko pieredzējumu daudzveidību un neviennozīmīgumu, izvirza neērtus jautājumus” un tāpēc noraida atpakaļvērsto moralizējošo atcerēšanos un iestājas par “neērti kaitinošo uz priekšu vērsto atmiņu”.<sup>47</sup>

Kurš gan tūdaļ neiestātos *par* “inovācijas potenciālu”, “nenoteiktību” un kaitinošo, kā arī *pret* “tēraudcieto futrāli”, kas, viņasprāt, paralizē vācu publiku un izslēdz domāšanas un sarunas brīvo kustību? Diemžēl “neērtie jautājumi”, par kuriem mēs labprāt iestātos, paliek neformulēti, īgnuma retorika kā vienmēr profitē no savu izteikumu suģestīvās nenoteiktības. Šajā mājieniem pilnajā nenoteiktībā izpaužas emocionāla nostāja, kas var nepastarpināti piekrist un izmantot atšķirīgas, pat pretējas vajadzības.

Lai atstātu mājieniem pārpilnās nenoteiktības valodu, turpmāk gribu minēt dažus konkrētus piemērus par šādiem normas pārkāpumiem un atstāt lasītāju ziņā to, kur viņi ikreiz vēlas novilkt robežu starp akceptējamo un piedauzīgo. Pirmais piemērs atkal saistās ar Hermani Libi, kurš ne tikai rakstījis par *political correctness*, bet arī pats piedzīvojis polititkorektuma sargu disciplinārsodus. Viņš raksta: “Tā reiz mani pašu kāds prominents kolēģis, kura vārdam ar lietu nav nekādas saistības, mani identificēja kā tā gara filosofisko reliktu, pēc kura savos administratīvajos pasākumos jau vadījies Ādolfs Eihmans. Es publiski kritizēju ielaistās nekārtības skolā, kas maitā skolotāju un krietnu skolēnu darba un mācīšanās prieku, un iestājos par dzīvi atvieglotojajām kārtības, punktualitātes un tīrības priekšrocībām. Man tika pateikts, ka tā esot koncentrācijas nometnes morāles aizstāvība, līdzīgi izteicās arī prominenti politiķi.”<sup>48</sup>

Šai anekdotei gribu pretstatīt aktuālu notikumu. 2013. gada 1. maijā populārais austriešu rakstnieks Mihaels Kēlmeiers pauda savu viedokli iecienītajā raidstacijas *Deutschlandfunk* svētdienas rīta raidījumā “Ko domāju par Vāciju” [*Denk ich an Deutschland*], kur mākslinieki izsakās par savu attieksmi pret šo zemi. Kēlmeiers izmantoja izdevību, lai personiski atzītos tajos prūsiskajos tikumos, par kuriem tika nosodīts Libe. Viņam, tā Kēlmeiers, neesot nekas pret kārtību un punktualitāti, gluži pretēji, viņš savā dzīvē ir iemācījies ļoti augstu vērtēt šīs pašdisciplīnas formas. Viņa vēstījums – cik man zināms – neizraisīja sašutuma vētru, tas laikam liecina, ka šajā gadījumā atkal notikusi vēsturiskās sensibilitātes un vispārējās morālās izjūtas pārvirze.

Otrais piemērs. 2007. gada oktobrī rakstniece un kādreizējā televīzijas moderatore Eva Hermane uzstājās Johanesa Kernerā sarunšovā, lai iepazīstinātu ar savu grāmatu par jauno sievietes lomas tēlu. Viņas grāmatas tēze, ka iepretim karjeras sievietei no jauna nostiprināma mātes sievišķā loma, izraisīja aizdomas par antimodernu un nacionālsociālismam tuvu domāšanas stilu. Lai aizstāvētu savu grāmatu no šīs kritikas, viņa neveikli izteicās par “mediju unificēšanu”. Eskalācijas spirāle aizgāja vēl tālāk ar viņas nākamo paš aizsardzības izpausmi, proti, viņa reaģēja šādi: “Viss, nekādu komentāru. Tika taču izveidoti arī autobāņi, un mēs patlaban braucam pa tiem.”

Ar pēdējo kairekli “autobānis” diskusijā laikam beidzot tika pārkāpta tolerances robeža, jo manāmi nervozais šova moderators steidza atvadīties no Hermanes kundzes. Šā žesta bezpalīdzība bija acīm redzama. Šova vadītājs izdarīja morālu spiedienu, savukārt uz viņu morālu spiedienu izdarīja 2,3 miljonus lielā medija skatītāju publika. Šajā gadījumā *correctness* bija ne tik daudz suverēna morāla izšķiršanās, cik pielāgošanās akts un apsteidzoša paklausība, lai neizrādītu savu orientēšanās nedrošību.

Šis atgadījums savā trivialitātē un apliecinātajā nedrošumā kļuva par politiskā korektuma parādes piemēru. Tā Henriks M. Broders\* rakstīja: “Tas ir antifašisms, kas jau sen atvadījies no sava īstā priekšmeta un vislabāk plaukst tur, kur nav nekāda fašisma: lētās pretestības virtuālajā telpā.”<sup>49</sup> Tajā pašā gadā Eva Hermane pieteica grāmatu ar virsrakstu “Evas Hermanes gadījums: Raganu medības medijos”.<sup>50</sup> Šī grāmata padarīja “Evu Hermani par mocekli visiem tiem [..], kas pārlicināti, ka šajā zemē nav tiesību uz brīvu vārdu”<sup>51</sup>.

Pavisam citu reakciju pauda Haralds Šmits, kurš savā *ARD* šovā 2007. gada novembrī demonstrēja ierīci, kam vajadzētu objektīvi pārbaudīt vāciešu valodas lietošanu saistībā ar nacionālsociālistisko saturu. Viņa “nacimetr” iedegās, atskatot inkriminētajiem jēdzieniem, piemēram, teikumam “Mani šodien fiksēja (*geblitzt*) uz autobāņa”. Ierīce viltīgā kārtā bija ierīkota tā, ka, lietojot citus jēdzienus ar nevēlamām asociācijām, iedegšanās nenotika. Toties reaģēja klātesošie skatītāji, kuri refleksīvi sāka smieties, atskatot tādiem jēdzieniem kā “duša” vai “gāzes pavards”. Raidījumā, starp citu, tika ieteikta dušas želeja “Anti-Fa”, kam vajagot garantēt atbrīvošanos no jebkādiem

nacionālsociālistiskiem netīrumiem. Šā raidījuma mudinājums domāt, atklājot samaitātās valodas un *political correctness* trauslās robežas un satīriski liekot tās apzināties, nekavējoties kļuva par sašutuma un kritikas objektu. Vāciešiem neebrejiem ir liegts satīriskis nacionālsociālisma un holokausta aplūkojums. “Nacimetr”, ko novērtēja kā bezgaumīgu un tabu pārkāpjošu, tūdaļ pazuda no raidījuma, bet ne no interneta, kur šīs epizodes jebkurā brīdī var apskatīt *YouTube*. Jo šajā globālajā atmiņu glabātuvē, kur tiek saglabāts arī aizliegtais, aizmirstais un atliktais, *political correctness* normēšanai acīmredzot nav varas.

Taču ar “korektuma noteikšanu attiecībā uz korektumu” (Hermans Libe), protams, nekur tālu nevar tikt. Drīzāk jau konkrētā gadījumā katrs veidos savu spriedumu. Es personīgi autobāņa joku iekļautu “trivialitāšu” rubrikā, savukārt trešo piemēru uztveru kā pretīgu un caurcaurēm problemātisku. Egons Flaigs\* 2007. gadā izdevumā “*Merkur*” publicēja rakstu. Jau virsraksts – “Nesalīdzināmais, šē top notikums. Refleksija par morāli uzspiesto dumību” – signalizēja par frontālu uzbrukumu *political correctness* normām. Flaigs izsakās jautājumā par “holokausta singularitāti” un dara to šādiem vārdiem: “Kurš gan apstrīdēs, ka Varšavas geto bija “singulārs”? Taču jebkura mana vectēva slimība arī bija tāda. Pat puņķi manā kabatlakatā ir singulāri, jo mūsu Visuma vēsturē nekad vairs neatkārtosies šīs neapetītīgās substances ķīmiskais savienojums un molekulārā konstelācija.”<sup>52</sup>

Šie teikumi varēja būt domāti kā atbrīvojošs grūdiens *political correctness* sargiem, bet vai tāpēc vien jau tos izjūtam kā “inovācijas potenciālu, kaitinošo un neērtus jautājumus”? Tie, protams, pauž “emocionālo pārpalikumu”, kas vērsts uz tabu satriekšanu. Taču pamatotu argumentu var formulēt citiem vārdiem, kas tūdaļ pat rastu izpratni un piekrišanu.

Hermans Libe nedrošumu attieksmē pret vācu nacionālsociālistisko pagātni atvedina no vēsturnieku strīda, par kuru izsaka vēlēšanos, lai tas “labāk nebūtu noticis”. Pēc šīm 1986. gadā notikušajām debatēm par holokausta singularitāti, atainojuma formām un memoriālās kultūras statusu publiskajās runās un uzvedībā tika ieviesta stingra normēšana, radot “bailes izraisīt vēstures politikas *correctness* sargu nepatiku”<sup>53</sup>. Kopš tā laika pastāv ne tikai “vācu bailīgums runājot vai

klusējot izdarīt kaut ko aplamu attiecībā pret nacionālsociālismu”, bet arī tiekšanās, kā to rāda Flaiga piemērs, pārkāpt tabu. Turklāt tabu robežas ir sadalītas ļoti nevienmērīgi. Pedagoģe Gudruna Brokhauza, piemēram, norāda, ka izklaidētājam Haraldam Šmitam tūdaļ nācās novākt savu “nacimetru”, taču viņš savos raidījumos varēja brīvi turpināt “visļaunākās rasistiskās asprātības par poļiem”<sup>54</sup>.

Tā kā *political correctness* gadījumā runa ir par *implicitām* sabiedrības vērtībām, tad tas, kas ikreiz uzskatāms par aplamu vai pareizu, netiek ar argumentiem pamatots, valodiskajā komunikācijā no tā izvairās tabuizēšanas klimata dēļ. Šādu tabu pārkāpšana producē vispārēju satraukumu, sašutumu un skandalēšanu, kas noslēdzas ar personīgas neslavas celšanas kampaņām. Tāpēc *political correctness* jautājumos reti kad tiek izmantoti konkrēti argumenti. Turklāt Libe pamatoti saskata izšķirīgo momentu “morāles stratēģiskajā izmantošanā par politiskās diskvalifikācijas mediju”. Morāle, viņš turpina, “ir ass ierocis, kā tas mums zināms no agrīnās jakobiņu totalitārās kundzības vēstures. Tieši tāpēc brīvu dzīveskārtību saglabāšana paredz, ka morāli nosodošam lēmumam uzreiz nevar sekot tūlītēja eksekūcija”. Tomēr parasti *political correctness* skandāli kulminē “publiskā uzbrukumā netikamo personu morālajai nevainojamībai.”<sup>55</sup> *Political correctness* sargi neielaižas racionālu argumentu apmaiņā, viņi koncentrējas uz “aplamā” viedokļa pārstāvja morālu diskvalificēšanu. Sankcija pret tiem, kas atkāpjas no *political correctness* normām, ir viņu tūlītējs publiskais nicinājums medijos. Izcils piemērs šādam mediju izplatītam skandālam bija Martina Valzera runa 1998. gada oktobrī Frankfurtes Pāvila baznīcā par holokausta pieminēšanu Vācijā, kad viņš – “trīcot no drosmes” – kā upuris deva prettriecienu morālā noskaņojuma sargiem. Debates, kurās prominentas personas tiek konfrontētas ar pārmetumiem par aplamiem formulējumiem vai domām saistībā ar nacionālsociālistisko pagātņi, savas skandalozitātes dēļ gūst vislielāko mediju uzmanību. “Bieži vien tie, kam uzbrūk atvainošanas vai nevainiskošanas dēļ, reaģē [...] ar aizstāvēšanos, kas attaisno uzbrucējus un uzrāda daudz zemāku argumentēšanas līmeni, nekā viņiem ierasts. Tajā redzams, cik maz jūtu, kā iedomājas, var rādīt.”<sup>56</sup>

Ne visi tabu pastāv ilgstoši, to pussabrukšanas laiks ir atšķirīgs. Martina Valzera bāriens medijiem jautājumā par holokausta

prezentāciju pa šo laiku ir guvis lielu atzinību, taču pēc pārmetuma antisemitismā atgūt personīgo reputāciju ir bijis daudz grūtāk. To nācās piedzīvot Valzera kolēģim Ginteram Grasam, kurš 2012. gada aprīlī publicēja dzejoli “Kas būtu sakāms”, paužot savas bažas par Izraēlas preventīvo triecienu Irānai. Izraēlas politikas kritika patlaban ir tabu tēma, tā pārkāpšana regulāri tiek sodīta ar pārmetumiem antisemitismā; togad šis pats pārmetums ķēra arī tādus atšķirīgus intelektuāļus kā Džūdita Batlere\* un Jakobs Augšteins. Es pati varu tikai pievienoties teologa Rolfa Šidera spriedumam: “Būtu laiks vienkārši vairs neizmantot antisemitisma jēdzienu. Ne tikai tāpēc, ka tas saturiski ir maldinošs, bet galvenokārt tāpēc, ka inkriminētajiem jāfigūrē kā ķeceriem, bet inkriminētajiem – kā viduslaiku inkvizīcijai.”<sup>57</sup>

Atšķirībā no politiskajiem rituāliem, kuros publiski demonstrē un simboliski izrāda konsensu un vienotību, ko gan nevajag nemitīgi apstiprināt ar balsojumu, atšķirīgu perspektīvu, pārliecību un vērtību heterogenitāte sabiedrībā tiek uzskatīta par normu. Tāpēc arī šajā zemē nacionālsociālistiskās vēstures morālais novērtējums saglabājas principiāli atšķirīgs. Analizējot komunikatīvo noklusēšanu tūlīt pēc kara, Libe jau principā neapraksta neko citu kā kara paaudzes pašpakļaušanos jaunā politiskā korektuma reglamentam, kura pamatprincipi tika respektēti kā tādi, kuriem “publiski nav iebilstams”. Darijums bija vienkāršs un pirmajos gados arī funkcionēja: vecie nacisti pakļāvās jaunajam vērtību konsensam, savukārt viņiem nebija jābūstas, ka pieminēs viņu brūnās biogrāfijas. Klusējošajā vairākumā, kas šādi radās, daudz bija arī tādu, kuri saglabāja pozitīvu attieksmi pret nacionālsociālistisko laiku un nekad tā īsti nešķīrās no savām kādreizējām vērtībām un ideāliem. Par to liecina iepriekš citētā Niko Hofmana saruna ar viņa māti. Viņš, līdzīgi daudziem citiem no savas paaudzes, vairījās identificēties ar savas mātes “BDM lietu”, taču pastāvēja veco nacistu un neonacistu grupējumi, kas tieši to uztver kā savu lietu, apzināti pārņemot nosodītās savu vecāku paaudzes tradīcijas un šādi distancējoties no sabiedrības demokrātiskā pamatkonsensa. Bet šādi grupējumi tiek vajāti vien tad, ja tie kļūst krimināli un to darbība vērsta uz šīs sabiedrības vērtību un institūciju graušanu. Jo demokrātijā kā labējas, tā kreisas noslieces attiecībā pret valsti gan nebauda atzišanu, taču bauda tiesisko aizsardzību.



Cits *political correctness* motīvs izriet no svētā tabuizēšanas. Pēdējās desmitgadēs holokausts, nostiprinoties kā politiskais pamatnotikums, ir ieguvis civilreligiozu nozīmi. Šī izšķiršanās norma vienlaikus ierobežo arī domas un rīcības telpas. Atšķirībā no ASV, kur kristietība ir kļuvusi par valsts reliģiju – visi skolēni skolā katru dienu dod zvērestu “*One Nation under God, with liberty and justice for all*” [Viena nācija zem Dieva ar brīvību un taisnību visiem] –, pēckara Vācijā nav izstrādāts saistošs civilreligiozais naratīvs. “Tomēr šķiet, ka atmiņas par šo un izvedinātie pienākumi Vācijas pašizpratnei ir fundamentāli,” raksta Rolfs Šīders.<sup>58</sup> Šis civilreligiozais konsenss pa šo laiku ir kļuvis arī par mūsu tiesiskās sistēmas daļu, kas soda holokausta noliegšanu. Attiecībās ar svēto, pastāv nolikumi, nedrošība, transgresijas. Gluži kā rituālā nedrīkst neko darīt aplam, jo tas sagrautu tā simbolisko spēku, arī holokausta atceršanās formās jāturas pie precīziem priekšrakstiem, kas izraisa ne tikai vispārēju nedrošību stila, izpausmes un izturēšanās jomā, bet arī – kaitējot memoriālajai kultūrai – spēcīgi ierobežo nākamo paaudžu skatījumu un reglamentē to iztēli.<sup>59</sup> Šajā punktā Šīders saskata spiediņu nepieciešamību pēc pārmaiņas.

“Šoa – Lūmana terminoloģijā – ir pielādēts ar tik daudzām transcendencēm, ka grūti pret to izturēties kā pret pasaulei imanentu norisi un šādi ko gūt no tā sakrālās auras. Baznīcās šādām reliģiski kritiskām operācijām ir teoloģija. Teoloģijas privilēģija ir vēsturiskā kritika. Dogmas tiek konsekventi iekļautas to vēsturiskajā kontekstā, svētie teksti tiek dekonstruēti ar visām pieejamajām literatūrkritikas metodēm. Civilajai reliģijai, lai tā nekļūtu par nekontrolējamu tvaika katlu, nepieciešama civilās reliģijas kritika. Man šķiet, ka ietekmīgiem publiskajiem intelektuāļiem jāuzņemas civilteologu loma un no jauna jāizveido ietvars smagajām un nepatīkamajām konfrontācijām.”<sup>60</sup>

Tabu nav kaut kas principiāli skandalozs, tabu var būt svarīgs sabiedrības vērtību un sabiedriskās domas stabilizēšanas resurss. Sašutuma viļņi par politisko korektumu ir skaidri simptomi, ka aktuālajai normatīvā satvara robežu noteikšanai un robežu pārvirzei ik reizi ir vajadzīgas nemitīgas sarunas un atgriezenisks nodrošinājums. Šis analīzes un kritikas paustais īgnums ir visnotaļ svarīgs kopības nemitīgas pašnovērošanas, paškorektūras un morālas pašvirzīšanās priekšnosacījums. Turpretī īgnums, kas nedrīkst izpausties skaidri,

nevēlas vai nevar gūt argumenta formu, var vien smagnēji iekļauties kritiskajās debatēs, kas kaut ko tver, izgaismo, iekustina vai maina. Populistiskā vidē šis neizteiktais īgnums itin viegli var kondensēties par klusējošā vairākuma resentimentu pret toni noteicošā mazākuma diktatūru. Par šīs tēmas plašo izplatību ne jau pēdējokārt liecina apziņējuma “skaidrotvara” tagadējā inflācija, tas ir jēdziens, ar kuru īgnums var spontāni mobilizēties jebkurā nokrāsā. Populistiskā resentimenta veidolā šāds difūzs īgnums baro iekšēju atturību pret savu sabiedrību un var veicināt sociālā vērtību konsensa sairšanu.

### *Moralizēšana un historizēšana*

Vērojama visnotaļ steidzīga vienprātība, ka moralizēšanai par nacionālsociālistisko laiku ir problemātiska iedarbība. Uz to attiecas izteikti melnbalts vēstures attēlojums. Vispārīgs šā laika nosodījums un, jo īpaši, vaininieku dēmonizācija kavē nopietnu izskaidrošanos, jo rada drošu distanci pret šo norisi, iedvešot pēctečiem: šie cilvēki bija pavisam citādi, mums ar viņiem nav nekā kopīga! Pilngadības ieaudzināšanu, kā pamatoti uzsver Haralds Velcers, nevar veidot, iebiedējot ar vēsturi. Pedagoģijas uzdevums ir nevis formāli atkārtots nacionālsociālistiskās vēstures nosodījums, bet, gluži pretēji, aizvien jauni centieni izveidot saistību starp pagātņi un tagadni. Tas var notikt, veidojot biogrāfisku saikni, kurā izmanto ģimenes atmiņu, taču tā var būt arī vēsturiska vieta, kurā dzīvo un kurā tiek atsegti tās laiciskie slāņi. Migranti saistību ar pagātņi var veidot, izmantojot paralēles ar savu izcelsmes vēsturi. “Kāds tam vēl sakars ar mani?” ir pamatjautājums nākamo paaudžu iesaistīšanā.

Šis tas no nacionālsociālistiskās vēstures, kā pamatoti uzsver Velcers un Gizeke, vēl nepavisam nav pienācīgi ņemts vērā, piemēram, sistematiska palīgu vēstures izpēte. Cilvēku, kas palīdzēja nacionālsociālistiskā režīma vajātājiem, bija pavisam nedaudz; tieši tāpēc jo svarīgāk, lai viņi netiktu pavisam aizmirsti. Viņi taču nerūpējās, lai par viņiem atcerētos, tāpēc šajā jomā ir nepieciešams mērķtiecīgs darbs arhīvos. Palīgiem piemīt parauga raksturs, viņi ir norāde, ka pat “genocidālā sabiedrībā” pastāv personiskās izšķiršanās iespējas un telpa rīcībai.

Plašs konsenss īgnuma spektrā izvērsas kā pretestība jebkurai moralizēšanas formai. Aizvien no jauna var lasīt, ka vēsturiski

morālais patoss, “kam bija savs attaisnojums cīņā par atcerēšanos”, esot “novecojis un sapelējis”.<sup>61</sup> Tāpēc arī virsraksts “Cik var bez morāles” intervijai, kurā Haralds Velcers klāsta, kā viņš iedomājas nākotnes memoriālo kultūru.<sup>62</sup> Morāle ir *mega out* un *uncool*, bet pirmām kārtām – kontrproduktīva. Aizvien tiek uzsvērts, ka pirmām kārtām jauni cilvēki alergiski reagē uz šo holokausta pedagogijas aktīvo komponenti: “Cilvēki, īpaši jaunie, grib domāt paši, nevis klausīties, par ko viņiem jādomā.”<sup>63</sup> Šie moralizētāji, kuri beidzot noliekami *ad acta*, esot 1968. gada paaudzes pārstāvji, kas darijuši visu, lai “ilgstoši iedibinātu savu, ar pagātnei saistīto jēgu un noteiktu to kā saistošu arī jaunatnei, kurai, pēc viņu ieskats, acīmredzami trūkst patiesas moralitātes un empātijas”<sup>64</sup>.

Paradoksālā kārtā šādas tēzes vienmēr ir izteikti morālu spriedumu tiešā tuvumā. Velcers, piemēram, jauniešiem ieteic lasīt nacionālo-ciālistiskā režīma vajāto liecības, bet nekādā vērtē netur to liecības, kas netika vajāti. “Ar savu īstenības deformāciju iedomāti autentiskās “laikabiedru liecības” ir ļoti kaitējušas. Nevaru to uzskatīt par zaudējumu, ja šādas balsis patlaban pakāpeniski aplūst.”<sup>65</sup> Ar savu skaidro morālo nošķirumu starp pareizo un aplamo atcerēšanos Velcers aizsteidzas priekšā zinātkārei, jautāšanai un katra paša spriešanai. Polemizējot pret moralizēšanu, mums nevajadzētu pilnīgi aizmirst, ka arī paši neiztiekam bez morāles. Tieši nepasakot, tiek moralizēts arī tajos gadījumos, kad runa ir par neīstām jūtām, aizklāšanas taktikām un neautentiskuma formām atcerēšanās praksēs. Tie, kas “atmasko” šādas kļūmes un kļūdainus izvērsumus, precīzi zina, kas ir pareizi un aplami, taču viņiem to nekādi nav jāpamato. Tāpēc, lai citiem nebūtu jāpārmet moralizēšana, varbūt būtu jēdzīgāk sākt ar savas morāles pamatiem un pozitīvi tos arī atzīt.

Daudzu morālo pašsaprotamību un balstu, uz kuriem vēl nesen varējām paļauties globālo ideoloģiju aizsardzībā, patlaban vairs nav mūsu rīcībā. 1989./1990. gadā komunisma morālais pamats līdz ar Mūra krišanu un Padomju Savienības sabrukšanu ir piedzīvojis kolapsu. Kapitālisma morālais pamats vēl kādu laiciņu pastāvēja, taču arī tas līdz ar lielo banku kolapsu, kas izraisīja veselu valstu ekonomisko sabrukumu, piedzīvoja smagu krīzi. Globalizācija, ko iesākumā vēl pavisam droši uztvēra kā Rietumu progresa un modernizācijas vēstures turpināšanos,

pēc islāmistiskā uzbrukuma Pasaules Tirdzniecības centram guva jaunu, draudošu pavērsienu, kam bija tālejošas sekas arī memoriālajai kultūrai.

Morālo vērtību salaidumam, kas nomainīja politiskās ideoloģijas, piemīt universālistiska iedaba. Tā ir cilvēktiesību vērtība, kuras kopš 80. gadiem gūst aizvien lielāku konsensu kā Rietumu kultūru pamatpārlicība viņpus politiskām un nacionālām robežām. Līdz ar cilvēktiesību vērtību vienlaikus mainījās arī politiskā pasaules aina, kas aizvien mazāk koncentrējās uz karojošiem varoņiem, bet aizvien vairāk – uz civilajiem upuriem. Centrā nav vairs ideoloģisko nākotnes solījumu par “jauno cilvēku”, bet gan ievainojamais cilvēka ķermenis kā politiskās, rasistiskās un seksistiskās vardarbības mērķis. Alēns Badjū\* 20. gadsimta pirmās puses politisko projektu ir ietvēris vienkāršā formulā: “Principā gadsimts kopš noteikta brīža kļuva apsēsts ar ideju mainīt cilvēku, radīt jaunu cilvēku.” Šis projekts bija “tik radikāls, ka tā īstenošanā cilvēka dzīvības singularitāte nebija neko vērtīga, tā bija tikai materiāls”. Šis revolucionārais, pilnībā uz nākotni vērstais projekts pats sevi saprata kā “grandiozu, episku, vardarbīgu”.<sup>66</sup> Cilvēktiesību deklarācijas parakstīšana Parīzē 1948. gadā bija tieša atbilde uz šo Eiropas vardarbības pieredzi. Deklarācija formulēja morālo pretenziju pasaules sabiedrībai, taču neparedzēja šīs pretenzijas realizēšanas mehānismu. “Ja deklarācijā būtu šāds realizācijas mehānisms, tā nekad netiktu parakstīta.”<sup>67</sup> Tāpēc bija vajadzīgi gadu desmiti, lai šo ideju atbalstītu arī jaunās politiskās prakses formas.

Tā kā nācījas iepriekš neuzstājās kā cilvēktiesību ievērošanas advokāti, tad 60. un 70. gados radās ietekmīgas nevalstiskās organizācijas (NVO), kas uzņēmās šo uzdevumu. Cits piemērs ir mātes un vecāsmātes, kuras Buenosairesas *Plaza de Mayo* sarīkoja demonstrāciju pret diktatūras ar varu aizvestajiem un noslepkavotajiem “pazudušajiem” bērniem un mazbērniem un šādi radīja jaunas politiskās akcijas formas. Cilvēktiesību paradigmas gaismā no aizmirstības iznira arī citi vēstures upuri un ar saviem stāstiem guva jaunu atzišanu. Paradigmatisks šādas perspektīvu maiņas gadījums, pārejot no varoņu vēstures uz politiskās vardarbības upuru vēsturi, ir holokaustā izdzīvojušo liecības, kuras kopš 80. gadiem visā pasaulē tikušas atzītas, sistemātiski fiksētas un vāktas.

Badjū, kas aizvien pārstāv vardarbību daudzinošo heroiskā komunisma tradīciju, ar pretīgumu raugās uz mūsu tagadni, kurā dominē

tādas buržuāziskās vērtības kā ģimenes laime un cilvēktiesības, un nosoda to kā izmaigotu (sievišķīgotu), politiski izsmeltu un nogurušu. Turpretim to morāle, kuri nokļuvuši postideoloģiskā laikmetā, balstās individuāla cilvēka dzīvības vērtībā neatkarīgi no viņa nacionālās, kultūras un reliģiskās piederības. Jaunā memoriālā kultūra ir saistīta ar cilvēktiesību politiku, kas vienlaikus kļuvusi par tās vērtību pamatu un noteikusi nākotnes orientāciju.

Moralizēšana vienmēr ir bijusi iekļauta mūsu atceršanās ietvarā. Taču mēs zinām arī to, ka šis ietvars mainās un līdz ar to mainās mūsu vērtībpremisas. Galu galā moralizēšana nozīmē: par ko mēs runājam, par ko mēs klusējam? Kas iederas ainā, ko izlaižam? Uz šiem jautājumiem visnotaļ precīzi var atbildēt, piemēram, ar *ZDF* seriālu "Mūsu mātes, mūsu tēvi". Vecākus, tāda bija pretenzija, vajadzēja bez kādas saudzības atainot ar viņu pozitīvajām un negatīvajām iezīmēm. Taču ainā neiederējās antisemitisms, tas šajā filmā tika pārvirzīts uz poļu partizāniem. Šāds atainojums, kas izraisīja asu poļu protestu, rāda, kurp var novest pašsaudzēšana: tas pārvirza pagātnes saslaucas aiz zemes robežām un šādi Eiropā padziļina senos ienaidnieku tēlus. Protams, antisemitisms filmā kļūst redzams arī niecīgā epizodiskā lomā, tā ir ārkārtīgi nesimpātiska vācu mātes karikatūra. Taču šī nenozīmīgā figūra tieši neraisa nekādas simpātijas. Tāpēc filma cenšas iedvest: mūsu mātes un mūsu tēvi, protams, nav tādi kā šī māte! Viņu vecāku mājās – tā no filmas to uzzina jaunieši – līdz 1941. gadam pastāvēja gaiša draudzība ar kaimiņbērniem ebrejiem. Ebreju medmāsas denuncēšana nekaitē Šarlotei, tas nemazina simpātijas pret šo tēlu, jo šim pēkšņajam un pilnīgi nemotivētajam notikumam seko morāli koriģējošais efekts – vēlāk viņa cieš no nepārtrauktas vainas izjūtas. Šādi mēs labprāt iedomājamies savas mātes un tēvus! Visa iekšējā pasaule un noturīgā sajūsma par nacionālsociālistisko režīmu filmā neparādās. Cēlonis ir vienkāršs: mēs, tagadējie, nezinātu, ko ar to iesākt, no tā nevarētu izveidot saistošu stāstu. Tas tik sāpīgi vērsās pret mūsu morālo orientāciju, ka mēs šo nodaļu labāk aizstājam ar karadarbību, tās saistošām spriedzes ainām un antisemitismu atstājam poļu partizāniem.

Mēs nedrīkstam moralizēšanu vienkārši iedomāties kā skāņu sprediķi vai paceltu pirkstu, jo arī šāda pagātnes ainas sašaurināšana,

tālaika norišu pielīdzināšana mūsu tagadējiem mērogiem ir moralizēšanas forma. Moralizēšana kā normatīvs izslēgšanas noteikums apiet vēsturiskās pieredzes svešatnību, daudzveidību un neviennozīmīgumu. Mūsu priekšstats par nacionālsociālistiskās diktatūras vēsturi laika gaitā patiesi ir pamatīgi mainījies. Ulrike Jureite ar Gintera Grasa piemēru ir parādījusi, kā pārvirzījies atcerēšanās ietvars pēckara Vācijā.

60. gados Grass vēl runājis ar draugiem (bet ne publiski) par savu dalību SS, taču tad četrus gadu desmitus konsekventi izslēdzis šo tēmu no privātās un publiskās komunikācijas. Gluži kā gadījumā ar starptautisko traci ap Binjamina Vilkomirskā izdomātajām bērības atmiņām – pastāv tieša saistība starp to, ko noteiktā laikā var teikt resp. kas jānoklusē, un to, ko sabiedrība gribētu vai negribētu dzirdēt. Tādā mērā, kādā pieauga sabiedrības līdzietība pret upuru ciešanām, tādā pašā mērā vaininieki tika dēmonizēti. Jo skaidrākas un detalizētākas kļuva vēsturiskās zināšanas par visaptverošo Eiropas jūdības iznīcināšanu un spēcīgāk no upuru perspektīvas izrietēja morālais diskurss, kas šo notikumu morāli metafiziskajā valodā novērtēja kā absolūtā ļaunuma negatīvo atklāsmi, jo grūtāk laika lieciniekiem kļuva iekļaut savu vēsturi šajā atmiņas ietvarā. Klusēšana, kas pirmajās desmitgadēs vēl bija “komunikatīvā noklusēšana”, padziļinājās savas biogrāfijas pašnoteiktās tabuizēšanas dēļ, ko izraisīja jaunais normatīvais atmiņēšanās ietvara spiediens.

Arī minētais piemērs vēlreiz parāda, ka vēstures moralizēšana pastiprinājusies līdz ar laiciskās distances palielināšanos. Kamēr vēl dzīvoja pieredzes paaudze, tikmēr vaininieku zemē, kā raksta Jureite, bija ļoti labi zināms, “ka tolaik cilvēki tiešām piekrita nacionālsociālismam, aktīvi to atbalstīja un šīs pārliecības dēļ bija gatavi cīnīties un vajadzības gadījumā arī nonāvēt”<sup>68</sup>. Tad morālais holokausta atcerēšanās ietvars noveda pie tā, ka šo patiesību nevēlējās nedz pavēstīt, nedz uzklaut, un, ja padomājam par *ZDF* seriālu, tā tas ir joprojām. Morālā iestāšanās par vajāto ebreju pareizo domāšanu un pret nevajāto vāciešu aplamo domāšanu joprojām producēja tematisku sašaurināšanu un izslēgšanas efektus attiecībā pret vēsturisko īstenību. Šī morāli noteiktā sašaurināšana bija kā pašcenzūras forma, kas ne tikai pēckara laikā, kurā Grass, protams, vēl bija iekļauts, “komunikatīvo atmiņu” nogremdēja klusēšanā, bet atgriezeniski arī veicināja to, ka

trešā paaudze savu sagandēto ģimenes vēsturi pārveidoja par publiski rādāmu varoņu vēsturi (“Opis nebija nacisti”).

Cits piemērs par nacionālsociālistiskās vēstures moralizējošo adaptēšanu mūsu atmiņas ietvaram ir *damnatio memoriae*\* princips, kas kļūst aizvien aktuālāks. Pēdējos gados vācu pilsētās sākusies kustība, kura, pārdēvējot ielas, laukumus vai skolas, no publiskās telpas aizvāc pēdējās traucējošās norādes uz laiku, kas ir kliezdošā pretrunā ar mūsu tagadējiem vērtību mērogiem. Taču labi domātās attīrīšanas kustības rezultāts nebūt nav neproblemātisks: pēc pilnīgi visu pēdu novākšanas nākamās paaudzes aizvien mazāk varēs saskatīt šā vēsturiskā laikmeta faktisko realitāti. Tā vietā, ka ātri izdzēšam šādas citas īstenības un personiskās iesaistes vēsturiskās pēdas, informatīvāk būtu tās – ietverot atbilstīgā informācijā – iekļaut tagadnes apziņā. Šo kritiski distancējošās atcerēšanās historizējošo praksi es gribu dēvēt par “dementēšanu [atsaukšanu], nevis demolēšanu”, tā tūdaļ nenovāc visu, kas mums patlaban šķiet morāli atmetams, tā ļauj sadzīvot arī ar vēl redzamām vēstures materiālām pēdām, kas ir pretrunā ar tagadnē pastāvošo vērtībietvaru. Rakstā par pieminekļu graušanu un ielu pārdēvēšanu Austrumeiropā pēc komunisma sabrukuma Rūdolfs Javorskis\* norāda uz “principiālu problēmu, apejoties ar neērto pagājību – šajā gadījumā komunistisko – pārpalikumiem”: “Vai tiešām *tabula rasa* ir vienīgais domājamais un ilgstoši arī vēlamais atbrīvošanās paņēmieni? Izsakoties citādi: vai vienkārša nevēlamo piemiņas vietu vardarbīga izdeldēšana tiešām vienmēr ir piemērotākās prakses, lai veicinātu vēlamo izskaidrošanos ar pārvarētiem vēstures laikmetiem, bet varbūt tās kalpo kā simboliska aizstājdarbība, kas drīzāk jau vedina domāt, ka šāda izskaidrošanās ir lieka? Tie ir pamatoti jautājumi, kas nekādā ziņā nerodas tikai postkomunistiskās zemēs Eiropas austrumos un dienvidos.”<sup>69</sup>

Atmiņas ietvaru vienmēr mēdz sašaurināt līdz normētam vai akceptējamam segmentam, savukārt historiogrāfija, kas nerada sasaisti ar identitāti, var dot vietu arī svešajam un citādam. No historiogrāfijas perspektīvas pagātne ir ne tikai atpakaļskata spogulis, kurā tagadne sevi atpazīst, bet arī avots svešā pieredzēšanai, ar kuru tieši nevar pilnīgi tikt galā un pilnībā novērtēt. Tāpēc pagātne kalpo ne tikai tam, lai iesavinot vai atgrūžot apliecinātu identitāti, tā tieši ļauj pieredzēt

svešo un saprast svešo. Jo, kā precīzi izteicies Arno Borsts\*, vēsturiskā apziņa nav nekas cits kā “citu laiku un laikmetu svešatnības atzīšana”<sup>70</sup>. Šī vēsturiskās svešatnības atzīšana ir kaut kas principiāli cits nekā pagātnes kā dēmoniski svešā morālā nosodišana. Konfrontācijā ar historiogrāfiju šāda historizēšana var paplašināt atmiņas ietvaru, kas pieļauj un ļauj izturēt ne tikai vienu, bet atšķirīgas perspektīvas. Šādi historizēšana padara atminēšanās morālo gruntējumu daudzbalstīgāku un sarežģītāku.

“Tā vai citādi,” raksta Libe, “nacionālsociālisms beigsies savā pilnīgajā historizēšanā.”<sup>71</sup> Ko tieši tas nozīmē? Jēdziens “historizēšana” ir iecienīts apzīmējums īgnuma diskursā, tomēr tas reti kad tiek definēts. Pirmo reizi tas parādās vēsturnieku strīdā kā cīņas jēdziens, kad Vācijā no jauna pārmērija kritisko robežu starp holokausta vēsturi un atmiņu. Lai saprastu, ko patlaban nozīme historizēšana, mums šis strīds jāaplūko vēlreiz.

Ar virsrakstu “Pagātne, kas nebeidzas” izdevumā FAZ 1986. gada 8. jūnijā tika publicēta atzītā fašisma vēsturnieka Ernsta Noltes eseja. Šis teksts izraisīja kaislīgas debates starp vēsturniekiem un intelektuāļiem. Nolte savā tekstā ne tikai konstatēja, ka holokausta vēsturiskais notikums pēc četriem gadu desmitiem nevis pakāpeniski izbalējis, bet stūrģalvīgi vairās no historizācijas, viņš to novērtēja kā anomāliju un kaitinošu faktu. Turklāt viņš savā rakstā piedāvāja holokausta interpretāciju, kas šo notikumu iekļāva eskalējošā stimula un reakcijas stāstā par staļiniskām un fašistiskām vardarbībām. Ebreju un citu kolēģu pārbiedētā atbilde uz viņa izrāvienu historizēšanas virzienā bija holokausta sakralizācijas aizstāvība. Šis notikumus izceļoties no vēstures straumes, tas esot kaut kas vairāk nekā vēsturiska norise, proti, tas ir cilvēces vēstures pamatnotikums. Savas metafiziskās kvalitātes dēļ tas nav paredzēts pagājībai, tas esot ilgstoši jāsauglabā atmiņā kā “civilizācijas lūzums”. Šādi šī “pagātne, kas nepaiet” – vienlaikus arī atbilstīga formula ilgstošai traumatiskai pieredzei –, kļuva par jaunās memoriālās kultūras pamatakmeni, pārinterpretējot to kā “pagātņi, kuru nedrīkst aizmirst”.

Libe vēlas, lai vēsturnieku strīds nekad nebūtu noticis, tajā viņš saskatīja tikai politiskā *correctness* sargu varas izspēli un iemeslu aizvien jaunai nedrošībai attieksmē pret vēsturi. Turpretī Jirgens



Hābermāss atbalstīja ebreju perspektīvu un iestājās par to, lai šī pagātne ilgstoši nostiprinās vāciešu apziņā kā morāls atskaites punkts. Abi šie autori mums ideātipiski pārstāv vēstures historizēšanas un moralizēšanas pozīciju.

Historizēšana var nozīmēt ļoti atšķirīgas lietas. Tāpēc diskusijā par šo problēmu palīdzētu tas, ja tie, kas iestājas par historizēšanu, ikreiz precīzi pateiktu, kas ar šo vārdu ir domāts. Historizēšana var, *pirmkārt*, nozīmēt, ka vēsturniekiem jādod brīva vaļa spriest par viņu priekšmetu, kuru nedrīkst ierobežot nedz politiskā likumdošana, nedz citas sociālās reglamentēšanas formas, piemēram, tabu vai atskats uz *political correctness*. Kopš 90. gadiem dažās valstīs ir bijuši mēģinājumi pakļaut politiskai kontrolei noteiktu 20. gadsimta pamatnotikumu vēstures atainojumu un vēstures interpretāciju un ar likumu to noteikt.<sup>72</sup> Šādi atmiņas likumi tika veidoti, balstoties uz Vācijas likumu, kas soda holokausta noliegšanu. Francijā šis likums tika papildināts ar aizliegumu noliegt noziegumus pret cilvēci, aizliegumu noliegt armēņu genocīdu un aizliegumu pozitīvā gaismā atainot koloniālo vēsturi. Šī valstiskā morāles ofensīva Francijā izraisīja vēsturnieku protestu, kuri ar panākumiem prata aizstāvēties pret dažiem no šiem pasākumiem. Citādi ir Krievijā, kur vēsturniekiem ar likumu piespieda rakstīt vēsturi izteikti pozitīvi patriotiski.<sup>73</sup>

Šāda vēstures politikas iejaukšanās vēsturiskajā pētniecībā atgādina apstākļus diktatūrās vai 19. gadsimta nacionālajā historiogrāfijā, kas labprātīgi stājās nācijas veidošanas patriotiskajā dienestā. Šādas zinātnes valstiskās aizbildniecības formas ir grūti savienojamas ar varas dalījuma principu modernajā tiesiskajā valstī, jo zinātnes brīvība un sirdsapziņa balstās tajā, ka vēsturiskās patiesības meklējums norisinās atklātā procesā, kas pakļauts tikai cunftes noteikumiem un diskursā iebūvētajai paškorektūrai.

Demokrātiskā tiesiskā valstī pastāv varas dalījuma princips, kas zinātnisko diskursu sargā no oficiālu rīkojumu iejaukšanās, cenzūras un citiem ierobežojumiem, piemēram, valodas regulējumiem vai salīdzināšanas aizliegumiem. Vienlaikus tas gan neizslēdz, ka pati zinātne ir daļa no kultūras tradīcijas un politiskas kopības, kas apņēmies ievērot noteiktas vērtības, kuras nevar būt nepārtrauktas vienošanās priekšmets. Kultūra ir pakārtojošās skavas, kas aptver arī

zinātni, taču tieši neietekmē tās pētījumus. Piemēram, principiālie jautājumi, kāda vēsture ir īpaši relevanta sabiedrībai vai kurp plūst pētniecībai atvēlētā nauda, paredz izšķiršanos, kas neizriet no pašas zinātnes, bet gan ir saistīta arī ar kopības morālo konstitūciju un zinātnieku pašizpratni kultūrā.

Historizēšana, *otrkārt*, var būt saistīta ar demogrāfisko procesu. Tas izpaužas tādējādi, ka savulaik karsts notikums automātiski atdziest tāpēc, ka šīs dzīvās pieredzes atmiņas pārstāvji pakāpeniski izmirst. Šajā gadījumā pats laiks pārrauj vitālo saikni ar pagātnei. Tādā veidā neatgriezeniski zūd pagātnes vara pār tagadni un nākotni.

Haralds Velcers pārstāv šo historizēšanas laicisko konceptu. Viņa skatījumā tieši laika liecinieki ir tie, kas moralizē vēsturi un patlaban pastiprina tās emocionālo slogu. "Pazūdot laika lieciniekiem, vēsture atkal kļūst brīva dzīvam skatījumam, proti, izmantošanai. Tā kļūst nākotnesspējīga. Nacionālsociālisma un holokausta vēsture kļūst auksta. Tā bija karsta, kamēr dzīvā paaudžu saistība iesniedzās laikā, kad vēl bija dzīvi opapi, vērmahta karavīri, esesieši, partijas biedri vai pretinieki, vajātie un upuri."<sup>74</sup>

Tā kā ceturtajai un piektajai paaudzei vairs nav šādu opapu, historizēšana ir gluži bioloģisks process. Velcers nerunā par transģenerāciju traumatizācijas ilgstošo iedarbību un mediju nodrošināto fascinācijas atjaunotni. Tāpēc viņš domā, ka var vienkārši likt nākamajām paaudzēm demistificēt nacionālsociālistisko laiku. Hitlers, lūk, esot smieklīga figūra, tagad viņu varētu aizmirst.<sup>75</sup> Šāda demistifikācija – beidzot – norisinās kā rezultāts tam, ka "paaudžu uzmanība atkāpusies no tiem vēsturiskajiem kristalizācijas punktiem, kuri ir marķēti kā nacionālsociālisms, "vadonis" un holokausts"<sup>76</sup>. (Šī uzticēšanās automātiskai historizācijai "atkāpšanās" dēļ, starp citu, ir spilgtā pretrunā ar daudziem jaunākās paaudzes izteikumiem. Hitlers, kā lasām Kristiana Šīles\* tekstā, "funkcionē vienmēr. [...] Hitlers ir popkultūras zīme un kā tāds – patērētājkultūras prece"<sup>77</sup>.)

Izsakoties citiem vārdiem, Velcera historizēšanas konceptā laiks pats ir pārmaiņu aģents, kas gādā par kāda notikuma iegrimšanu aizmirstībā. Modernizācijas laika režīms funkcionē pavisam gluđi, modernizācija kā uz pasūtījumu piegādā nākotni un automātiski ļauj paiet pagātnei. Turklāt nākotne un pagātne savstarpēji viena otru izslēdz: modernizācijas

laikmetā līdz 80. gadiem pastāvēja pārliecība: lai iegūtu nākotni, mums jātiek vaļā no pagātnes. Šo piespiedu alternatīvu vēlreiz atkārtu arī Velcers. Atsakoties no memoriālās kultūras projekta, mēs tiktu vaļā no visām problēmām: “Šādi tiri normatīvā pagātnes privileģēšana iepretim tagadnei un nākotnei atcerēšanās un atmiņas izpētē kļūtu par vēsturi, gluži tāpat kā atminēšanās augstākais novērtējums salīdzinājumā ar aizmiršanu.”<sup>78</sup> Tie, kuri iemieso šo apnikumu ar memoriālo kultūru, iestājas par radikālu perspektīvu maiņu: mēs esam gana ilgi nodarbojušies ar pagātņi un izlaiduši no acīm nākotni. Kaut kad taču jāpieliek punkts. Fokusešanās uz vēstures katastrofiskajām epizodēm un ar to saistītie “atmiņas”, “vēsturiskās apziņas” un “pagātnes iestrādes” konceptu pali, tā Džons Torpejs, ir pamatīgi kaitējuši “eiroatlantiskās sabiedrības” paštēlam.<sup>79</sup> Šī apspēstība ar pagātņi ir atstājusi pilnīgā novārtā nākotnes projektus un utopiskās orientācijas.<sup>80</sup> Šādi esot izsīcis rietumnieciskais progresa impulss, kas virzījis moderno vēsturi.<sup>81</sup> Historizēšana kā vedinājums aizmirst – laikam to ir daudz vieglāk pateikt nekā izdarīt. Jo tas, kad un kā vēsturiskais notikums zaudē savu traumatisko pēcdarbību, emocionālo piesaisti un normatīvo saistošo spēku kopībai, diez vai ir atsevišķo intelektuāļu “skaidrotvarā”.<sup>82</sup>

*Treškārt*, historizēšanu var saistīt ar vēlāk dzimušo kultūrgrības izšķiršanās aktu, kas atraisa normatīvo saistību ar noteiktu pagātnes notikumu. Šādā nozīmē, piemēram, tika atcelta sasaiste ar 1953. gada 17. jūniju, “vācu vienotības dienu”\*, kad šī vienotība tika veikta politiski. Pēc politiskās sistēmas maiņas visas piemiņas dienas automātiski zaudēja savu normatīvo raksturu un atkrita “vienaldzīgi vienlīdzīgo” vēstures datu statusā. Šādu historizēšanas aizstāvību jo īpaši pauž vēsturnieki, kas nekad nav atzinuši, ka viņpus viņu kompetences lauka vispār varējusi izplatīties tāda nezāle kā “memoriālā kultūra”. Reinharts Kozeleks laika liecinieku atmiņām piedēvēja pārejošu nozīmi; tikai tad, kad pēc viņu nāves apklust to valodošana, pagātne esot atsvabināta no tagadnīgām pievarēšanas stratēģijām un kā “tīrā pagātne” varot kļūt par objektīva vēsturiskā pētījuma priekšmetu. Šī pārmaiņa no netīras pagātnes uz tīru paredz attīstības loģiku, ko reiz precīzā formulā iekļāvis Jakobs Burkharts\*: “Kas reiz bija gaviles un vaimanas, tam nu jāklūst par izzīņu.”<sup>83</sup> Šo tēzi, pieslejšoties Freidam, var arī pārfrāzēt: kur reiz bija atmiņa, nu jātop historiogrāfijai. Taču arī no šīs vēsturiski

filosofiskās premisas par nemitīgo “progresu garīgajā”, kam ticēja daudzi 19. un 20. gadsimta autori, mēs esam pamatīgi attālinājušies un līdz ar to arī no stingrās opozīcijas starp iracionālo un emocionālo atmiņu, no vienas puses, un refleksīvo un kritisko historiogrāfiju, no otras puses. Līdztekus atmiņai un historiogrāfijai jau sen pastāv trešais, kurā krustojas abi šie lauki, proti, atmiņas diskurss, kas kritiski vēro un pavada atmiņas kustības. Šajā ziņā gaviles un vaimanas pašas jau kļuvušas par refleksijas un izziņas priekšmetu.

Postsuverēnās sabiedrībās, tā mēs varam lasīt atkal un atkal, vairs nav vietas kolektīvajām identitātēm, moralizēšanai un absolūti noteiktajām ticības formulām. Tomēr visās kultūrās pastāv attiecības starp stabilām vērtībām un to, kas atrodas nemitīgā kustībā. Šādas normatīvo stabilo vērtību zonas pastāv reliģijā un mākslā. “Klasisks ir tas, kas izturējis savu historizēšanu,” reiz teica grēcists Karls Reinharts.<sup>84</sup> Viņa zinātnisko disciplīnu, pie kuras piederēja arī Niče, dēvē gan par “senfiloloģiju”, gan par “klasisko filoloģiju”. Jau tas vien rāda, ka arī modernizēšanas un historizēšanas laikmetā pastāv vēsturiski laikmeti, kuri nevis vienkārši pāiet, bet gan, balstoties uz pārvēsturisku identifikāciju, iet roku rokā ar paaugstinātu uzmanību, zināšanu specializāciju un pētniecisko pievēršanos, paliek stāvam pie horizonta kā orientācijas zīmes. Arī par holokaustu nu ir skaidrs, ka tas izturējis savu historizēšanu. Jo neatkarīgi no tā, kā vēsturiskajā pētījumā izkārtojas zināšanas, pastāv politiski plaši nostiprināts un sabiedriski atbalstīts pašpienākums neļaut šim notikumam pāiet līdzīgi citiem, bet gan tas ietverams kulturālajā paštēlā. Lai kā pret to izturētos, nav noliedzams, ka šis notikums konsolidējies par pārvēsturisku un arī pārnacionālu atmiņas figūru. 2000. gadā jau pēc vēsturnieku strīda Stokholmā notika pārnacionāla konference\*, kurā atcerēšanās pašpienākumu attiecībā pret holokaustu arī politiski apstiprināja kā kopīgu Eiropas projektu. Tāpēc visai nereāli, ja tieši tagad vācieši izlemtu izstāties no šīs memoriālās kultūras.

Principiāli ir tas, ka memoriālā kultūra un historizēšana, nākotne un pagātne vienu otru neizslēdz, tās ir divas leģitīmas un papildinošas formas sasaistei ar pagātņi. Priekšstats, ka pagātnes notikums nevis pāiet, bet “atgriežas” un tagadnē var iegūt saistoša atcerēšanās imperatīva formu attiecībā pret nākotni, tomēr ir svešs visiem modernizēšanas teorijas piekritējiem, kuru kultūras orientācija ir vērsta tikai uz nākotni

un atjaunotni un kuriem tāpēc nedrīkst pastāvēt nekādas saistības (tradīcijās, piederībā vai vēsturiskajā atbildībā) ar pagātņi, kuras ierobežojoši ierobežo indivīda brīvību.<sup>85</sup> Holokausta vēsturiskā cezūra, kas radās nevis tieši pēc Otrā pasaules kara, bet gandrīz ar pusgadsimta novēlošanos, ir iespiedusies cilvēces apziņā, un tā ir arī vēl citam pieredzējumam. Tas ir ieskats tik milzīgu apmēru “pasiju vēsturē”, ka skar ne tikai vēsturniekus, bet arī rada paliekošu identitātes sasaisti ar upuriem, vaininiekiem un citādi ar šo vēsturi saistītajiem. Vēsturiskā identitātes sasaiste pa šo laiku ir izvērsusies par pārnacionālu atcerēšanos, kas atvērusi arī citus vārtus uz pagātņi un ļāva artikulēt un sadzirdēt līdz šim klusēšanai nolemtās vardarbības vēstures. Šī jaunā pievēršanās aizmirstajām, izstumtajām vai ignorētajām vardarbības vēsturēm ir pamatīgi mainījusi arī daudzu postautokrātisku un postkoloniālu sabiedrību pašizpratni un sociālo struktūru.

## VĀCU MEMORIĀLĀS KULTŪRAS PRAKSES LAUKI

Es domāju kā bērns: pagātne man nebija vajadzīga.  
Man nekad neienāca prātā, ka es varētu būt vajadzīgs pagātnei.

Džonatans Safrans Foers<sup>1</sup>

“Daudz kas vēsturiskajā un memoriālajā kultūras praksē ir novadējies, pārakmeņojies, saturiski iztukšojies – un tieši pagātnes fiksētības dēļ. [...] Aizvien vēl tiek uzskatīts: ja kādā X vai Y vietā izdarīts nacionālsociālistisks noziegums, tad vajadzīga memoriālā piemiņas plāksne. Tā bija visā Vācijā un okupētajos apgabalos, tāpēc atsevišķā gadījuma izziņas vērtība tuvojās nullei. Bet republikas apkarināšana ar plāksnēm, kas atgādina par nacionālsociālistiskā režīma noziegumiem, paradoksālā kārtā pat gadu desmitiem vēlāk tam piešķir vēsturisko paaugstinājumu *ex negativo*.”<sup>2</sup>

Haralds Velcers lokālajā vietu marķēšanas praksē redz bažas raisošu “pagātnes diktatūru” un izlikšanos attiecībā pret nākotni. Tiešām, lokālās piemiņas vietas, kas radušās un turpina rasties pilsoniskās sabiedrības iniciatīvu rezultātā, ir svarīgākie un vienlaikus nemanāmākie vācu memoriālās kultūras prakses lauki. Tagadējos īgnuma diskursos šo memoriālo kultūru lielākoties pielīdzina piramīdas virsotnei, t. i., valsts īstenotās vēstures politikas oficiālajam līmenim. Tās aizvien no jauna ir rituālās liturģijas formulas, kuras piemiņas dienās tiek atkārtotas galvenajās piemiņas vietās un kuras tiek uzskatītas par tukšām, jēgu zaudējušām un principā tādām, kas neattiecas uz lietu. Līdz ar šādu jēdzienu vienkāršošanu oficiālajā līmenī rodas iespaids, ka memoriālajā kultūrā pastāv tikai “pieminēšanas teātris”, ko valsts sarīko saviem pilsoņiem. Taču tas rada ļoti vienpusīgu un ārēju tēlu par praksēm, kas ietvertas apkopojošajā jēdzienā “memoriālā kultūra”.

Lai nepieļautu skatījuma sašaurināšanu, detalizēti aplūkosim “no apakšas” tapušās piemiņas vietas un lokālās iniciatīvas. Diemžēl šī nodaļa ir kritusi par upuri nepieciešamajai saīsināšanai. Tāpēc uz šo dimensiju šeit ir vismaz jānorāda. Nav viegli ar izraudzītu piemēru palīdzību demonstrēt tās daudzās personiskās iniciatīvas memoriālajā kultūrā, kuras ir ne tikai oficiālās politikas veikums, bet arī pilsoniskās sabiedrības projekts. Vairumā diskursu pat netiek pieminēts, ka

memoriālā kultūra attiecas arī uz piramīdas vidējiem un zemākajiem līmeņiem – daudzām neoficiālām, neformālām pilsoniskās sabiedrības aktivitātēm un iniciatīvām, kuras tiek praktizētas *bottom up* un lokāli vācu pilsētās un reģionos un kuras pilsones un pilsoņi nosaka paši, pilda kā goda pienākumu un bez lielas mediju publicitātes. Nereti viena pilsēta nezina, kas norisinās citā, jo nepastāv pārlokāla informētība. Šīs komunikācijas greizuma dēļ ir radies iespaids, ka memoriālajā kultūrā pastāv vēsturiski iztukšotas pietātes akti un citu noteikta pienākumu programma, kas pilnīgi nesaistās ar iedzīvotāju interesēm, vajadzībām un pirmām kārtām jau ar viņu angažētību.

Kas interesējas par šo nemanāmo, lokālo atcerēšanās angažētību, internetā gan var atrast plašu piedāvājumu šādam “*HisTourismus*” pa vācu piemiņas vietām savā tuvākajā apkaimē. Šim un tam, kas nācis kā iniciatīva no augšas, ir ilga priekšvēsture strīdīgajos lokālajos projektos, bet tas gan reti kad tiek pieminēts. Vācijā taču eksistē ne tikai galvenais Berlīnes holokausta memoriāls, lai atcerētos noslepkavotos Eiropas ebrejus, jau sen pastāv bagātīgs decentralizētais pieminēšanas landsafts, kas piedzīvo aizvien lielāku diferencētību un tādējādi apstiprina vēsturnieces Mariannes Averbuhas atziņu: “Visa zeme ir memoriāls.” Memoriālās kultūras jēdziens aptver vairāk nekā oficiālās piemiņas vietas un dažu funkcionāru un politiķu uzstāšanās, tā ir pilsoniskās sabiedrības vitāls atbalsts ar neskaitāmiem lokāliem vēstures projektiem, iekļaujot arī jaunākas paaudzes, kas šādā veidā sastopas ar vācu vēsturi pie savām namdurvīm. Impulss šīm lokālajām iniciatīvām Vācijā nāk nepastarpināti no konkrētām vietām, kuru vēsturiskos slāņus iedzīvotāji aizvien no jauna turpina atklāt un atsegt.

Velcers vēsturisko vietu marķēšanu uzskata par tikpat bezsaturīgu kā retorisko frāzainību. Viņam tā šķiet tikpat nevajadzīga un lieka kā laika liecinieku balsis. Izteikumu, ka katra atsevišķā gadījuma izziņas vērtība tuvojas nullei, var arī apvērst. Un pretējais arī ir patiesais: holokausta abstraktās patiesības kā vispārējās formulas izziņas vērtība tuvojas nullei, savukārt lokālās vēstures, kas atklājas pēc vēsturisko slāņu atsegšanas, iedzīvotājus uzrunā konkrēti, tās ir uzskatāmas un telpiski saistošas. Tādējādi tie, kas šīs vēstures rekonstruē un stāsta, dara to kā vardarbības vēstures pēcteči, proti, vardarbības, kurā viņi ir empātiski līdzdalīgi, un no šīs līdzdalības, ko radījusi vienaldzība un aizmiršana, atbrīvojas ar kritisku izgaismošanu.

#### 4. Atmiņa par divām vācu diktatūrām

##### *Atmiņa par VDR – vācu īpašais ceļš?*

Katras nācijas pagātnē ir notikumi, kuri nav vienkārši pagājuši un rieš tikai vēsturisku interesi. Tie ir tādi notikumi, kas sava pozitīvā vai negatīvā nozīmīguma dēļ nacionālajai pašizpratnei un paštēlam pāri paaudzēm saglabājas kā sabiedriskās konfrontācijas priekšmets un pretendē uz vietu nacionālajā atmiņā. Svarīgs iemesls noturīgai vēsturisko laikmetu nozīmei vācu komunikācijas un atmiņas māj-saimniecībā ir to vardarbīgajam raksturam, ar kādu netaisnās valstis terorizējušas savus iedzīvotājus, kā arī citas valstis un minoritātes. Atcerēšanās šajā gadījumā ir zīme, ka šī vēsture vēl izvirza pretenzijas tagadnei un gaida savu novērtējumu un pārstrādi. Jo pēc netaisnās valsts pārvarēšanas patiesa demokrātija var rasties un nostiprināties tikai tad, ja identificēti vaininieki, atzītas upuru ciešanas, gūta atbilstīga mācība no šīs pieredzes un izdarīti secinājumi.

No 27 ES dalībvalstīm\* 17 valstīm ir bijusi pieredze ar diktatūrām, Vācijai pat divreiz. Tas varbūt izskaidro to, kāpēc VSVP\* režīma atmiņas, kad tās 90. gados tika iekļautas atkalapvienotajā Vācijā, izkrīt no eiropeskā modeļa ietvara. Pēc padomju bloka sabrukšanas daudzas kādreizējā Austrumbloka valstis nokļuva tādā pašā situācijā un šo diktatūras pieredzi pārstrādāja jaunās vēstures izpratnes ietvarā. Citas Austrumbloka valstis pagātnes pārstrādei saskaņīgi izraudzījās upura naratīvu. Nācija kā kopums redz sevi okupācijas varas (no represīvas līdz traumatiskai) pasīvā upura lomā – interpretācija, kas pēkšņi ar pretmetu aizstāj komunistiskā garā ieturēto oficiālo propagandu par internacionālo tautu sadraudzību. Šo visas tautas ciešanu ceļa vēsturi patlaban uzskatāmi demonstrē izstādes Budapeštas, Rīgas, Tallinas vai Viļņas vēstures muzejos un nosaka jauno paaudžu vēstures ainu.

Vācija specifiskā veidā izdalās no šā austrumeiropeskā meinstrīma. Mūsu zeme principiāli atšķiras ar to, kā tiek pārstrādāta aukstā kara un komunistiskās diktatūras pieredze. VDR pēc 1989. gada veica divkāršu identitātes maiņu: *iziešanu* no Padomju Savienības [ietekmes sfēras] un *ieiešanu* atkalapvienotajā Vācijā. Jaunās Bundesrepublikas kopvācu atmiņā 40 gadus ilgusi VDR vēstures fāze tiek pārstrādāta pēc "otrās



diktatūras” parauga. Šādi Vācija izprot sevi kā zemi, kas nav spējusi pretoties abiem lielajiem 20. gadsimta ideoloģiskajiem kārdinājumiem – fašismam un komunismam. Vācieši, tāda ir vēstures pārstrāde tagadējā nācijas paštēlā, bijuši īpaši uzņēmīgi pret ekstrēmajām ideoloģijām, un paši pilnā mērā ir atbildīgi par vardarbību un represijām, kas ar tām saistās. Citām Austrumeiropas nācijām var konstatēt kolektīvo identificēšanos ar režīma upuriem, savukārt vācu naratīvu par “VDR kā netaisnības valsti”<sup>8</sup> raksturo “identificēšanās ar vaininiekiem” – tiek pārņemta vēsturiskā atbildība par kolaborāciju un represijām.

Arī šīs abas totalitārās pagātnes vēsturiskās pārstrādes pozīcijas mēs varam līdz ar Raineru Lepsiusū ietvert “eksternalizācijas” un “internalizācijas” jēdzienā.<sup>1</sup> Kas izteikti sevi identificē kā vardarbības *upuri*, tas vainas un atbildības “eksternalizēšanā” kategoriski noraida līdzvainību vēsturiskajos noziegumos; otrajā gadījumā ļaunais tiek “internalizēts”, atzīstot savu līdzvainību un uzņemoties atbildību par šiem noziegumiem. Lepsius sākotnēji šos abus jēdzienus izveidoja, lai raksturotu atšķirīgo nacionālsociālistiskā režīma vēstures pārstrādi abās vācu valstīs. VDR, protams, sevi redzēja fašisma upura un pretestības cīnītāju pusē un līdz ar to “eksternalizēja” šo vācu vēstures fāzi, savukārt VFR, kura kā pārmantotājvalsts savā paštēlā ietvēra vainu un atbildību par nacionālsociālistiskās diktatūras noziegumiem pret cilvēci, to “internalizēja” un līdz ar to izdarīja atbilstīgus politiskos secinājumus no šīs vēstures “iesavināšanas”.

Tāpat kā pēc 1949. gada VFR internalizēja nacionālsociālisma vēsturi, tā pēc 1989. gada atkalapvienotā nācija internalizēja VDR vēsturi. Vācu VDR vēstures kā “otrās diktatūras” pārstrāde tād atbilda psihovēsturiskajam pamatmodelim. Jaunais tiek pārdzīvots jau pārdzīvotā gaismā un novērtēts tiek apzinātā vai neapzinātā rakursā uz jau nostiprināto interpretācijas shēmu. Vācijā otro diktatūru skaidro, atskatoties uz pirmo, taču vienlaikus to uztver ka problemātisku pirmās konkurenti. Runājot par VDR, mēs bieži (pasakot vai nepasakot vārdos) izmantojam zināmus iepriekšējus pieņēmumus par nacionālsociālisma diktatūras laiku. Kaut arī vēsturē šie vēsturiskie laikmeti ir pietiekami skaidri nošķirti un uzrāda visnotaļ izteiktas atšķirības, nacionālajā atmiņā tie aizvien saplūst, tā ka viens notikums tiek uztverts kā otra ēna, shēma un pirmām kārtām jau konkurents.

## *Diskurs par abām vācu diktatūrām*

Abu vācu diktatūru atšķirība acīmredzami atklājas uz āru un iekšu vērstajā slepkavnieciskajā vardarbībā, ko nacionālsociālistiskā valsts atsvabināja attiecībā pret kaimiņvalstīm un “rasiskajām” minoritātēm, visupirmām kārtām pret Eiropas jūdību. Arī strukturāli nevar nepamanīt atšķirību. No nacionālsociālistiskās diktatūras, ko vācieši paši bija izraudzījušies, viņi paši nespēja atbrīvoties. Tikai ar sabiedroto palīdzību kļuva iespējams jauns sākums Austrumos un Rietumos. Turpreti VDR tauta pati atbrīvojās no uzspiestās diktatūras, ko tā pati nebija izraudzījusies.

Tomēr pēdējos 20 gados atkārtoti izpaudies tas, ka vāciešu atmiņā nacionālsociālistiskā diktatūra un VSVP diktatūra sakrīt. Viena liecība bija diskusija par speciālajām noietnēm karagūstekņiem un politiskajiem ieslodzītajiem, kuras laikā no 1945. gada līdz 1950. gadam bija ierīkojusi un izmantojusi padomju slepenpolīcija kādreizējo Buhenvaldes un Zaksenhauzenes koncentrācijas noietņu daļās. Heterogēnās atmiņas par abām šīm fāzēm padarīja katru vietu par sarežģīti saslānotu un strīdīgu piemiņas vietu.<sup>2</sup> “Paciest divkārtas sāpes” – tāds bija virsraksts saistībā ar skandālu, kuru 2006. gadā izraisīja Brandenburgas iekšlietu ministra Jerga Šēnboma piemiņas runa Buhenvaldē sakarā ar Aušvices atbrīvošanas dienu, viņš atgādināja arī par politiskajiem ieslodzītajiem šajā vietā *pēc* kara.<sup>3</sup>

Cik viennozīmīga vēsturiskajā perspektīvā ir abu vācu diktatūru atšķirība, tik grūti acīmredzot to atbilstīgi sašķirot un reprezentēt atmiņā. Tas vēlreiz izpaudās vēsturiski politiskajās diskusijās, sagaidot Mūra krišanas divdesmitgades jubileju. 2008. gada nogalē federatīvā valdība valsts kultūras ministra Bernda Neumana vadībā piedāvāja projektu “piemiņas vietu koncepcijas turpinājumam”. Kritiķi tajā ieraudzīja nevis turpinājumu, bet novirzi no sarkanajā piemiņas vietu koncepta un saturisku pārvirzi par labu “otrajai diktatūrai”. Diskursu par “abām totalitārajām sistēmām Vācijā” toreiz kritizēja Salomons Korns\*, norādot, ka šādi mēģinot “VSVP netaisnību iespējami vairāk pietuvināt nacionālsociālisma netaisnībai”<sup>4</sup>. Arī zaļo deputāte Katrīna Ģeringa-Ekarte savā diskusiju tekstā “Atcerēties kritiski – zaļo pozīcijas pagātnes pārstrādei” atgādināja par problemātisko pārvirzi no

nacionālsociālistiskās diktatūras uz VSVP diktatūru un “abu vācu diktatūru” nivelēšanu”<sup>5</sup>. Viņa vērsās pret memoriālās kultūras paradigmas maiņu, kurā pastiprināta VDR vēstures pārstrāde saistīta ar nacionālsociālisma pieminēšanas mazināšanos. (Šāds iespaids radās ne jau pēdējokārt tāpēc, ka Neumana projektā VDR vēstures pārstrādei bija veltītas septiņarpus lapas, bet nacionālsociālisma pieminēšanai – tikai divas.) Gēringa-Ekarte kritizēja, ka “pārmijas novietotas aplami”, un formulēja desmit tēzes kritiskai vēstures apziņai, kuras atjauno skaidru robežu starp abām atmiņām.

Tas bija vēsturnieks Berndts Faulenbahs, kurš noslēdza līdzīgu konkurējošo diskusiju par divām vācu diktatūrām divās komisijās, kurām vācu Bundestāgs 90. gados bija uzticējis VSVP diktatūras [kritisku] pārstrādi. Arī šajās komisijās atkārtoti radās domstarpības un konfrontācijas, vēsturiski ierindojojot un novērtējot abas vācu diktatūras atkalapvienotajā Vācijā. Kā lai izturas pret līdzīgo un atšķirīgo? Tabuizēts jau bija pats salīdzinājums, jo bija bailes, ka otrā diktatūra kā atmiņas slānis uzklāsies pirmajai un padarīs to par vēsturi. Faulenbahs izdomāja diplomātisku formulu, kas ļāva abām diktatūrām ierādīt vietu nācīgas vēstures ainā un paštēlā un uz šāda pamata turpināt darbu komisijā. Viņa formulā ir šādas divas īsas tēzes:

1. Atmiņa par staļinismu nedrīkst *relativēt* atmiņu par holokaustu.
2. Atmiņa par holokaustu nedrīkst *trivializēt* atmiņu par staļinismu.<sup>6</sup>

### *Pagātnes saglabāšana un pagātnes pievarēšana*

Strīdā par nacionālsociālistiskās diktatūras un VSVP diktatūras nozīmīgumu un skaidrojumu atmiņā atsaucams šis tas kopīgais un svarīgās atšķirības. Paralēles attiecas uz “antitotalitāro pamatkonsensu” un ietver zināšanas kā par piespiedu mehānismiem netaisnības valstī, tā iedzīvotāju gatavību atkāpties no individuālisma, pārņemt kolektivistiskos identitātes piedāvājumus un pakļauties autoritārām struktūrām.<sup>7</sup> Taču svarīgākas ir atšķirības: VDR nav analoga holokaustam, kas sakņojās nacionālsociālistiskajā diktatūrā un vienlaikus izgāja tālu ārpus tās. Šī vēsturiski vienreizīgā genocīda plānošana un īstenošana izvirza jaunu izaicinājumu arī atmiņai. Atmiņai par VDR trūkst šīs “vienreizības pazīmes”. Drīzāk tā ir daļa no kādreizējo

Austrumbloka valstu kopīgās eiropeiskās atmiņas, kuras gan uzrāda arī spēcīgas nacionālās atšķirības. Te jāpiebilst, ka holokaustā izdzīvojušie upuri un viņu piederīgie lielākoties atrodas ārpus Vācijas un ir izkaisīti visā pasaulē. Tas piešķir šai atmiņai globālu dimensiju. Turpretim izdzīvojušie VSVP režīma upuri lielākoties atrodas paši savā zemē. Tas šai atmiņai drīzāk piešķir iekšējas konfrontācijas raksturu, vācieši tiesā vāciešus, šeit kādreizējie upuri un vaininieki integrējami vienā sabiedrībā. Pēc 1945. gada vācieši, kuriem nācās izjust iznīcināšanas kara sekas, iesākumā sevi identificēja lielākoties ar upuriem un tikai pēc vairākiem gadu desmitiem sāka paust empātiju arī pret nacionālsociālistiskā režīma upuriem. Pēc 1989. gada kādreizējie VDR pilsoņi jutās gan kā VSVP režīma baidītāji (nostalgija), gan kā upuri; turpretim tālejošā federatīvās vācu sabiedrības identificēšanās ar šā režīma upuriem aizvien vēl nepastāv.

Noturīgo strīdu par “abu diktatūru” nivelēšanu varētu arī beigt, skaidri apzinoties, ka atkalapvienotajā Vācijā ir izstrādātas divas atšķirīgas atmiņas formas par abām vācu diktatūrām. Es tās dēvēju par “pagātnes saglabāšanu” un “pagātnes pievarēšanu”. Forma, kas izstrādāta, lai atcerētos nacionālsociālismu un holokaustu, ir *pagātnes saglabāšana*. Tā ir nepastarpināta atbilde uz bezprecedenta noziegumu un balstās uz premisām, ko precīzi var aprakstīt ar citātu no Katrīnas Geringas-Ekartes “Desmit pamatprincipiem”: “Šoa pārstrāde nav pabeidzama un nekad nav pabeigta. Nacionālsociālisma noziegumi veido vāciešu identitāti un paredz atbildību, no kuras nekad “nevar tikt vaļā”. Tie vienmēr ietieksies un tiem vienmēr jāietiecas vācu tagadnē. Tiem nav “noilguma” tajā nozīmē, ka Vācija ilgstoši ir atbildīga, lai nodotu “atcerēšanās stafetes kociņu” nākamajām paaudzēm.”

Savukārt VDR izstrādātā memoriālā kultūra balstās uz *pagātnes pievarēšanas* principa. Šī atcerēšanās politika arī seko vēsturiski jaunajām premisām, kuras gan izdomātas tikai 80. gados un patlaban tiek izmantotas visā pasaulē, kur kādreizējie netaisnības režīmi transformējas par demokrātijām. Šis valstis pakļaujas pamatīgai savas konstitūcijas, savu institūciju, savu vērtību un, ne pēdējokārt, savas vēsturiskās ainas maiņai. Šādus politiskos “pārejas procesus” pavada patiesības komisiju izveide, kurās vēsturnieki pārskata izstumtās vardarbības vēstures faktus un atsauc sabiedrībai atmiņā tieši to, ko tā labprātāk aizmirstu.

Fundējošā pārliecība ir tāda, ka tikai konfrontācija par pagātnes noziegumiem un upuru atzišana var radīt tiesiskas valsts pamatu un priekšnosacījumu jaunai sociālai integrācijai. Turklāt runa nav par ilgstošu un nenoslēdzamu “normatīvās” pagātnes memorializēšanu, kurai jāklūst par stingru politiskās un kultūras identitātes sastāvdaļu, bet tikai par vardarbīgās vēstures pievarēšanu, lai atklātu kopīgu nākotni.

Ņemot vērā atšķirību starp pagātnes saglabāšanu un pagātnes pievarēšanu, manuprāt, īsti vietā ir norāde uz valodas regulējumu šajā atceršanās ietvarā. Reliģiozajam “atpestīšanas” jēdzienam, kas politiskajā diskursā nokļuva pēc Riharda fon Veiczekera runas\* – šajā ziņā Ulrikei Jureitei ir pilnīga taisnība –, principā nav vietas memoriālās kultūras vokabulārā, jo tas piesauc dievišķu instanci, kam šajā sekulārajā valodas telpā nav references. Tāpēc holokausta atceršanās kontekstā vārds “atpestīšana” ir aizstājams ar izteikumu “kopīga resp. empātiska atmiņa”, labi zinot, ka vaininieku un upuru pēcteču atmiņai ir pavisam cits veidols. VDR atmiņas kontekstā labāk vajadzētu vārdu “izlīgšana” aizstāt ar vārdu “uzticēšanās”. Šis valodas atjaunotnes priekšlikums ir vērstis ne tikai politiskā vokabulāra dekristianizēšanas virzienā, bet arī uz pārmērīgo gaidu mazināšanu šādu rituālo runu sekulārajā ietvarā.

Libes “komunikatīvā noklusēšana” bija tiešs šāda pārejas procesa pretstats, kurš bija saistīts ar arhīvu atvēršanu un vaininieku identificēšanu. Bundestāga norīkotā komisija VSVP diktatūras izpētei bija viena no “patiesības komisijas” formām. Patlaban pasaulē darbojas vairāk nekā 30 šādu komisiju. To mērķis ir saukt pie atbildības vaininiekus, kā arī atzīt upurus un sniegt viņiem balsi. Pārmaiņa no diktatūras uz demokrātiju tagadējā skatījumā tieši nav īstenojama ar kopīgo aizmiršanu, ir jāiziet caur kopīgās atmiņas par vainu un ciešanām adatas aci, kas vienlaikus atklāj kopīgās nākotnes perspektīvu. Uz šāda pamata īstenojama sabiedrības integrācija un atklājams ceļš uz jaunu kopīgu nākotni.

Par pārejas procesu, kas nekad neizdodas pilnīgi, taču vienmēr ir vairāk vai mazāk iedarbīgs, pastāv atšķirīgi skatījumi. Pozitīvu spriedumu ir formulējis Ekards Jese\*, kurš slavēja VDR vēstures kritisko pārstrādi un konstatēja, ka šajā punktā tā atšķiras no eiropeskā modeļa: “Citas Austrumeiropas demokrātijas nav izveidojušas šādas komisijas. Ar tik ļoti kritizēto pagātnes pievarēšanu Vācijā nemaz nav tik slikti,

kā dažbrīd iedomājas. Un materiāli uzskatāmi pierāda: “Rietumi” šeit nekārto rēķinus ar “Austrumiem”. Kurš to apgalvo, tas sacer leģendu.”<sup>9</sup>

Tiesa, toreizējās Demokrātiskā sociālisma partijas (DSP, *PDS*) (tagad Kreiso, *Die Linke*) viedoklis bija pilnīgi cits. “Bundestāga komisijas vairākumam raksturīgs vienlīdz anahronisks un militants antikommunisms, kura aizspriedumi, klišejas un antiliberālie secinājumi neveicina nedz vēsturiski taisnīgu spriedumu, nedz savstarpēju izpratni. Ar vienkāršo tēzi par “VDR [kā] netaisnības valsti”, absolutizējot diktatorismu un noziegumus VDR vēsturē un, it īpaši, īstenojot patlaban plaši izplatīto, ļaunprātīgo vai nolaidīgo VDR un nacionālsociālistiskā režīma pielīdzināšanu, tiek celti jauni mūri un falsificēta vēsture. Kriminalizējot bijušo austrumvācu valsti, komisija atbalstīja ekstensīvo politisko vajāšanu, noilguma paildzināšanu un lēmumus ar atpakaļejošu iedarbību. Tā no jauna sniedza iemeslus profesionālai diskriminēšanai un lielas personu grupas deklasēšanai. Vienlaikus atkal tika palaista garām iespēja beidzot reabilitēt arī politiskās vajāšanas upurus Bundesrepublikā un īstenot nepieciešamo kompensāciju.”<sup>10</sup>

Apsūdzot “nolaidīgo VDR un nacionālsociālistiskā režīma pielīdzināšanu”, vienlaikus VDR pagātnes pievarēšana politiski tiek saistīta ar nacionālsociālistiskā laika pagātnes pievarēšanu. Turklāt VSVP funkcionāru tiesisko vajāšanu refleksiīvi atvairā ar pārmetumu par nepietiekamu nacionālsociālisma pārstrādi. Šādā gaismā šķiet pamatoti, ka valsts prezidenta vēlēšanās 2012. gada martā Kreisie izvirzīja Beāti Klārsfeldi kā savu kandidāti pret Joahimu Gauku.

### *VDR režīma upuru atcere*

Atmiņas par VDR režīmu vāciešu atcerē norisinās ārkārtīgi kontroversiāli un pat vairāk nekā pēc diviem gadu desmitiem aizvien vēl atrodas ceļa sākumā. Tas ir pilnīgi pretēji 1989. gada pagriezīenam, ko bez vilcināšanās atzīmēja kā pirmo sekmīgo demokrātisko revolūciju vācu vēsturē un tāpēc arī labprāt saista ar 1848. gada buržuāzisko revolūciju. Vāciešiem, kuri 1945. gadā paši negribēja vai nevarēja atbrīvoties no nacionālsociālisma, 1989. gads ir kļuvis par svarīgu datumu. Līdztekus negatīvai atmiņai par 1945. gada traumu parādās pozitīvā atmiņa par vēsturisko triumfu 1989. gadā.

Cik vienoti par šo eiforisko Eiropas pagrieziena notikumu un tā novērtējumu, tik neskaidri joprojām esam par to, kā novērtējama un novietojama četrdesmitgadīgā VDR vēsture visvācu atmiņā. Šī atmiņa sākās tikai pakāpeniski un aizvien vēl attīstās. Vietas, kur likts pamats šai atmiņai, ir piemiņas vietas, kas dokumentē VDR valsts terora topogrāfiju. Tūdaļ pēc VDR dibināšanas 1949. gadā tika izveidota Valsts drošības ministrija kā slepenais dienests un slepenpolīcija. Tā bija būtiska režīma daļa, kas savu varu nostiprināja ar teroru, ilgstoši turot aizdomās savus iedzīvotājus, kriminalizējot tos, uzraugot, bez tiesas ieslogot un spīdzinot. Valsts izteiktā neuzticēšanās saviem pilsoņiem bija tās varas leģitīmācijas deficīta tiešas sekas, un šo varu bija iespējams saglabāt tikai ar vardarbību no augšas izspiegošanas un denuncēšanas formā.

Kādreizējais valsts drošības cietums Hoenšēnhauzenē vai Moriclaukuma piemiņas vieta Magdeburgā ir kļuvuši par atcerēšanās vietām, vienlaikus esot dokumentu un pierādījumu materiālu patvērumš. Tas bija liels Pilsoņu komitejas par *Stasi* aktivitāšu kontroli un izbeigšanu sasniegums, ka tā prata novērst Magdeburgā šo aktu un pierādījumu materiālu iznīcināšanas draudus. Jo tieši tas notiek pārrāvumos starp politisko sistēmu maiņu: brūkošais vardarbības režīms tūdaļ iznīcina pēdas, lai traucētu šīs vēstures pārstrādi. Piemēru tam sniedz Dienvidāfrika, kur apartheīda režīms pirms sava sabrukuma iznīcināja tonnām aktu materiāla, tāpēc upuru balsis bija tās, kas sniedza mutvārdu liecības par viņiem nodarīto varmācību. Arī Ēģiptē Iekšlietu ministrija, kur glabājās valsti apsūdzošie materiāli, pēc valdības gāšanas 2011. gada pavasarī tika aizdedzināta (un ne jau demonstranti to izdarīja). Magdeburgā pagrieziena moments, šī pāreja, ir pielīdzināma *Stasi* slepeno dokumentu publiskošanas aktam. Jau 1990. gadā 23 tūkstoši apmeklētāju sešas nedēļas izstādes ietvaros varēja apmeklēt šo vietu, lai uzzinātu, kā izturējās pret politīeslodzītājiem un viņu likteņiem. No šādiem burtiski revolucionāriem aktiem [kas tika iniciēti] no apakšas ir radušies daudzi piemiņas objekti, kuros VSVP režīma upuri enerģiski gādāja, lai viņu mocišanas vietas nepaliktu neievērotas un nenogrīmtu aizmirstībā.

Nostiprinot VDR pieminekļus un piemiņas vietas, radās zināma asimetrija. Pozitīvās atcerēšanās vietas guva lielu ievērību un bija ienesīgas

tūrisma tirgū, savukārt terora vietas – izņemot Valsts drošības ministrijas centrālo izmeklēšanas cietumu Berlīnes Hoenšēnhauzenē – izbālēja. Šai VDR terora topogrāfijai nav nacionāla līmeņa koncepta; pašiem upuriem nākas šīs vietas atsaukt vispārējā atmiņā. Tas, kas Magdeburgā, ierīkojot piemiņas vietu Moriclaukumā, izdevies kā paraugs – vieta, ko saglabāja tūdaļ pēc pagriezienu un ko izmanto kādreizējo ieslodzīto atbalstam, izglītošanai, izpētei un kā arhīvu –, citās pilsētās joprojām ir objekts cīņām un sīkstai konfrontācijai ar vietējo administrāciju. Leipciga ieguva divas pamanāmas piemiņas vietas – Nikolaja kolonnu kā pieminekli 1989. gada 9. oktobrim un federālo muzeju “Laikmetīgās vēstures forums” –, kas iesākumā draudēja atstāt ēnā Pilsone komitejas balstīto “*Stasi* muzeju Apaļajā stūrī\*”. Patlaban šīs komitejas darbu atbalsta ar valsts, federālās zemes un pilsētas līdzekļiem. Par to, ka kādreizējais Erfurtes *Stasi* cietums saglabāts un izveidots par piemiņas un izglītošanas vietu, arī var pateikties vien bijušo ieslodzīto uzstājībai. 2010. gada Jaungada dienā daži no viņiem brīvprātīgi okupēja savas kādreizējās kameras, lai izcīnītu tiesības piedalīties lemsana par šīs vietas izveidi.<sup>11</sup> Šīs autentiskās VDR terora topogrāfijas vietas, kas draud izbālēt VDR atmiņu kopainā, ir tik svarīgas tāpēc, ka šeit centrā atrodas režīma vajātie un viņi var piedzīvot savu stāstu sadzirdēšanu un piedzīvotās netaisnības atzīšanu.

Šīs piemiņas vietas transformē laika liecinieku komunikatīvo atmiņu par ilgstošu kultūras atmiņu, kas tagadējiem un nākamajiem šīs zemes iedzīvotājiem izgaismo viņu pašu vēsturi. Sistēmu maiņas transformācijas procesā šīm vietām ir atšķirīgas funkcijas. Pirmā funkcija ir noziegumu vēsturiskās evidences nodrošināšana, otrā ir upuru atzīšana, bet trešā – pārreģionālas atmiņas kultūras izveide. It visur, kur patlaban kādreizējās diktatūras tiek pārveidotas par demokrātijām, šā procesa sākumā ir slepeno arhīvu materiālu publiskošana, kas atsedz valsts terora mehānismus un ved pie vaininieku tiesiskas vajāšanas, upuru atzīšanas un atlīdzinājuma. Jau pašās kategorijās “vaininieks” un “upuris”, kas tiek izveidotas apvērsumā, manifestējas radikāla vērtību pārmaiņa. Taču tiesiskā sodīšana nekad nevar aptvert visu sabiedrību, tā skar tikai atsevišķus individuus, kas simboliski reprezentē netaisnības režīmu, tāpēc sabiedrības pārmaiņai ir vajadzīgi citi papildu pasākumi. Pie tiem pieder upura tiesības uz sabiedrisku atzīšanu, informāciju un



konsultācijām. Piemiņas vietu svarīgais uzdevums ir saglabāt aculiecinieku liecības un izveidot šīs iedzīvotāju grupas arhīvu. Taču akti vien nevar atspoguļot šo vēsturisko pieredzi, tie jāpapildina ar citiem dokumentiem. Tāpēc svarīga nozīme ir izstādēm, priekšlasījumiem un publiskām diskusijām, jo tie izceļ VDR upuru vajāšanu no viņu privātuma, novieto jaunos kontekstos un šādi sniedz sabiedrībai materiālu uztverei un diskusijām. Še jāmin arī tādi mediji kā literatūra un filmas, kas ataino vajāto skatu no [notikumu] iekšpuses un šādi papildina vēsturnieku zināšanas ar svarīgo pieredzes perspektīvas dimensiju. Tas viss var paplašināt šo vēstures pieredzi vispārējā sabiedrības apziņā un veidoties tā, ka VDR diktatūra tiek pārņemta no pieredzes atmiņas un kļūst par daļu no nacionālās atmiņas.

### *VDR atmiņas eiropizēšana*

VDR vēsture nacionālajā atmiņā tiek noglabāta kā diktatūra, turklāt, vērsot skatu uz institūcijām, vaininieku perspektīvai kopumā ļauj palikt anonīmai, bet upuru perspektīva tiek privatizēta. Daži upuri, protams, ir guvuši publisku atzīšanu un nozīmi. Jo īpaši tas attiecas uz prominentajiem Mūra upuriem. Taču aizvien vēl ir problēma, kā padarīt uzskatāmu visu valsts terora plašumu un ikdienišķumu un kā to var iekļaut vēsturiskajā atmiņā. Vācu meinstrīmā pastāvošajā attieksmē pret šiem upuriem joprojām valda vienaldzība. Taču tieši šīs upuru grupas tā vai citādi īstenoja pretošanos un uzsāka to procesu, kas beigu beigās ar demonstrācijām un atbrīvošanās kustībām noveda pie mierīgās revolūcijas vēsturiskā panākuma. Vēsturnieks Volfgangs Šullers rakstā “Vispirms netaisnība, tad nepateicība” norāda: “Pie pretestības pārstāvjiem pieder arī politiskās slodzes – arī tad un tieši tad, ja nodarījumi, par kuriem viņi tika notiesāti, nemaz nav veikti vai civilizētās valstīs par tiem nesoda.” Fakts, ka VDR valsts formas būtība bija “represijas, padara sodītos par pretestības pārstāvjiem pat tad, ja viņu pašu nolūks nepavisam nebija pretestība”<sup>12</sup>.

Pienācis laiks, lai komunistisko upuru atmiņa, kas Vācijā lielākoties ir fragmentēta un privatizēta, iegūst arī Eiropas līmeņa nozīmīgumu. Nacionālā atmiņa par VSVP upuriem ir iekļaujama kopējā Eiropas atmiņā. Šai miljonkārtīgajai pieredzei, kas gadu desmitiem 20. gadsimtā

un vēl ilgi pēc Otrā pasaules kara ir terorizējusi un traumatizējusi cilvēkus, pienākas vieta Eiropas atmiņā līdzās holokausta atmiņai. Runa nepavisam nav par šo pieredzi pielīdzināšanu, un atšķirīgas ir arī šīs atcerēšanās formas, kā jau to uzsvēru ar apzīmējumiem “pagātnes saglabāšana” un “pagātnes pievarēšana”. Starp valsts terora un genocīda pieredzi pastāv uzkrītoša atmiņas politikas asimetrija. Pretstatā holokaustam staļinisma un komunisma trauma nav kļuvusi par transnacionālu atmiņu, jo to aizvien caurauž selektivitāte un konkurence. Daļēji tā (daudzās Austrumbloka valstīs) ir simboliski noslogota kā nacionālā upuru atmiņa, daļēji tā (kā Vācijā) atrodas nacionālajā vaininieku atmiņas ēnā, bet daļēji (kā Krievijā) tā ir palikusi neoficiāla ģimenes atmiņa. Taču visas Eiropas atmiņa par transnacionālo eiropiešu komunisma pieredzi varētu uzrādīt citu 20. gadsimta traumatiskās vardarbības vēstures dimensiju un padarīt šo pieredzi par pašrefleksīvas prevencijas priekšmetu. Antisemitisms un rasisms ir Eiropas briesmas, pret kurām holokausta atmiņa tiek piedāvāta kā imunizēšanas stratēģija. Taču mēs nevaram būt droši, ka kreisā totalitārisma kārdinājumi ir pārvarēti. Turklāt atmiņa par komunisma vardarbīgo vēsturi ir jāatsvabina no aukstā kara laiku ienaidnieka tēla stereotipa un jānovieto uz tā upuru konkrētās pieredzes vēstures pamatiem. Memoriālā kultūra, kas staļinisko/komunistisko upuru pieredzi saista ar holokausta atmiņu, varētu stiprināt Eiropas cilvēktiesību *credo* un pasargāt eiropiešus no atkrišanas vardarbības glorificēšanā un autokrātiskās struktūrās.

## 5. Atcerēšanās migrācijsabiedrībā

Ieceļotāju integrēšanai sabiedrībā ir nepastarpinātas sekas memoriālajā kultūrā. Daži nacionālās memoriālās kultūras pastāvēšanu uzskata par integrācijas blokādi un šķērsli ceļā uz kosmopolitisku multikulturālu ieceļotāju sabiedrību. Viņi iestājas par postnacionālu identitāti vai runā par “postsuverēnām sabiedrībām”, kas “vairs nekonstituējas kā homogēnas atmiņas kopības ar kopīgu valodu un kopīgu vēsturi”. Ņemot vērā milzīgo sarežģītības un pluralitātes kāpinājumu, šīs sabiedrības patlaban “sastopoties ar izaicinājumu meklēt jaunas integrācijas un kopības formas, kas, pastāvot maksimālai brīvības

garantijai, vēl spēj radīt tik daudz sasaistes, cik nepieciešams”<sup>1</sup>. Šī analīze noved pie tēzes, ka globalizācijas dinamikas apstākļos minimālistisks sabiedriskais līgums ir praktiskāks par nacionālu naratīvu, kurā imigranti jau tā nevar sevi atrast. Tāpēc tāda normatīvā pagātnes projekta kā holokausta atmiņa nostiprināšana šādā pasaulē šķiet neizmantojama un disfunkcionāla.

Nākotne rādīs, vai globalizācijas, kultūras pārnese un migrācijas laikos vācu memoriālā kultūra kļūs progresa šķērslis, no kura vācu sabiedrībai atkal būs jāatbrīvojas. Taču pilnīgi droši, ka šādos apstākļos vācu memoriālā kultūra mainās. Raugoties no politiķu perspektīvas, holokausta atmiņa Vācijā nepavisam nav pie beigām, tā vēl joprojām ir drošu nākotnes prognožu priekšmets. Kad Ziemeļreinas-Vestfāles ministru prezidente Hannelore Krafta 2011. gada marta sākumā devās uz Izraēlu, atbildot uz jautājumiem par tēmu “Atmiņas nākotne”, viņa teica: “Es piederu pie paaudzes, kas uzaugusi krietni pēc kara beigām un kam vairs nav nekādas saistības ar nacisma sistēmu. Tomēr joprojām saglabājas pienākums uzturēt īpašas attiecības ar Izraēlu. To darīs arī tagadējā jaunā paaudze, pat ja tās pārstāvjus sauc Seraps un Murats.”<sup>2</sup>

Apsolījuma formā Hannelore Krafta skārusi jautājumu par jaunās migrantu paaudzes iekļaušanu vācu memoriālajā kultūrā, un tas ir kļuvis par atsevišķa diskursa tēmu. Turklāt iekļaušana var būt divējāda. Kā šo jauno iedzīvotāju grupu, kas uzaugusi un socializēta Vācijā, iesaistīt holokausta atmiņā? Un kā jāmaina šī atmiņa, lai tai atvērtu jaunas pieejas? Citiem vārdiem, kā atmiņa par holokaustu mainīsies, Vācijai transformējoties par ieceļotāju sabiedrību? Pirms pievērsamies šai aktuālajai tēmai, visupirms aplūkosim vispārējos priekšnosacījumus jautājumam par atmiņu un migrāciju.

### *Negatīvā atmiņa kā pilsoņtiesības?*

Ilgu laiku tādā tradicionālā ieceļotāju zemē kā ASV vadījās pēc tā, ka aizmiršana ir vislabākais pamats veiksmīgai imigrācijas politikai. Lai radikāli spētu pārorientēties uz jauno sabiedrību un kultūru, ieceļotājiem vajadzēja iekšēji no sevis atšķelt un atstāt savu izcelsmes pasauli. Pilnīga *tabula rasa*, protams, jaunam sākumam nav iespējama, tomēr mērķis bija pakāpeniska kultūrcilmes izbalēšana, pārņemot jauno identitāti.

Raugoties no šīs ievirzes, atmiņas, ko migranti ņēma sev līdzi, tika uzskatītas par problemātisku šķērsli naturalizācijas procesā. Šķirošo atmiņu vietā vajadzēja stāties orientācijai uz kopīgo nākotni. Kas bija gatavs atstāt aiz sevis savu vēsturi – un tam daudzi vajātie un ciešanu mocītie ieceļotāji bija gatavi –, tam bija lielas izredzes sākt savu dzīvi vēlreiz no sākuma. Šajā nozīmē amerikāņu literatūrkritiķis Leslijs Fidleris ir uzsvēris, ka amerikāņus atšķirībā no eiropiešiem satur nevis kopīga vēsture, bet gan kopīgs sapnis.<sup>3</sup> Ieceļotājiem viņu atmiņas gan nevarēja atņemt tik viegli kā bagāžu, kurā paslēpti nelegālie labumi, tomēr kausēšanas tīģeļa (*melting pot*) asimilācijas politikā varēja piestrādāt pie atšķirību nogludināšanas un sakausēšanas.

Kopš 80. gadiem arī šajā jomā uzsvars tika radikāli pārvirzīts. Ar jauno kolektīvo identitāšu nozīmi arī šeit atkal parādījās tik rūpīgi nogludinātās atšķirības un kontūras. Kopš šā brīža paštēlam kultūrā absolūti galvenais bija turēšanās pie savām atmiņām, veidojot pamatu piederībai pie atšķirīgajām identitātēm. 1982. gadā Kanādā pieņemtais “*Multiculturalism Act*” nodrošināja imigrantiem tiesības saglabāt savu kultūras identitāti un kopt savu mantojumu.<sup>4</sup> Taču arī Kanādas valsts maina savu paštēlu. Valdība sāka ar to, ka uzsāka “nožēlošanas politiku” un izveidoja patiesības komisiju, lai izmeklētu koloniālās vēstures noziegumus. Ar šo pagriezieni šīs zemes iedzīvotāju apziņā atgriezās aizmirstā koloniālās apspiešanas un beztiesiskuma vēsture. Šādi modificēto nacionālo vēsturi – un tas ir izšķirīgais – nākotnē jāpārņem arī ieceļotājiem un jāklūst par tās nesējiem. Tādējādi ieceļotāji nevis vienkārši tikai iekļāvās zemes atvērtajā nākotnē, bet līdzi ar savu valstisko pilsonību uzņēmās arī pagātnes slogu. Patlaban Kanādā imigrācija norisinās uz šīs jaunās paškritiskās vēstures ainas fona. “Valstiskā pilsonība,” tā tika sacīts runā, kas tika noturēta Vankūverā, piešķirot pilsonību jaunajiem pilsoņiem, “nav pašapkalpošanās bufete. Nevienam no mums nevar izraudzīties tīkamos gabaliņus un izvairīties no pārējā. Ar Kanādas pilsonību, protams, ir saistītas labas un sliktas lietas. Dodot zvērestu par Kanādas pilsonību, jūs mantojat visu Kanādas vēstures un pilsoņtiesību paketi. Kopš šā brīža jūs esat līdzatbildīgi ne tikai par labām lietām, bet arī par visām kļūdām un visu slikto, ko esam izdarījuši. [...] Tā ir daļa no paketes. Varbūt jūs uzskatāt, ka tas ir netaisni, bet kurš saka, ka tas ir taisni? Tā ir daļa no pilsoņu tiesībām.”<sup>5</sup>

Patlaban arī Austrālijā norisinās karstas diskusijas par jautājumu, vai ieceļotāju pilsoņtiesībās jāietver arī negatīvās epizodes no koloniālās vēstures. Kādreiz nokļuva zemēs bez pagātnes ar neierobežotu nākotni, patlaban jaunatnācēji tiek konfrontēti ar viņu līdzdalību zemes sliktajā pagātnē. Šādi imigrācija, kā izsakās austrāliešu antropologs Hasans Heidžs, ir kļuvusi par “vainu inducējošu procesu” (*a guilt-inducing process*).<sup>6</sup>

Šī prakse ir tieši saistīta ar nacionālā paštēla maiņu pēc holokausta un koloniālās vēstures. Jaunās cilvēktiesību paradigmas ietvaros vairs nebija iespējams ar aizmiršanu automātiski atsavināties no vēsturiskajām šausmām un noziegumiem pret cilvēci. Tie kļuva par jaunās uzmanības, jauno aculiecinieku liecību, jauno debašu, jauno atmiņu priekšmetu. Šī nožēlošanas politika attiecas uz to cietušo iezemiešu (upuru) traumām, kuru vēsturei vēl nebija izredžu tikt sadzirdētai. Pa šo laiku izveidojusies apziņa, ka kolonizatoru ignorētā, bet kolonizētajiem traumatiskā pagātne vienkārši nepaiet, tā turpina iedarboties piemeklētības formā. Atceroties vēsturisko vainu, nacionālā apziņa pirmo reizi atveras upuru vēstures atzišanai, restitūcijas aktiem un atmiņas praksēm, kam jāveicina šo upuru integrācija sabiedrībā.

### *Etniskais paradokss un nacionālās atmiņas pluralizācija*

Kopš 90. gadiem Vācijas nacionālsociālistiskās pagātnes atcerēšanās ir kļuvusi par obligātu nacionālās atmiņas sastāvdaļu. Kad ap 2000. gadu sākās diskusija par Vācijas kā ieceļotājzemes statusu, sākās arī tikko izveidotās negatīvās nacionālās atmiņas kritika. Līdz pat 90. gadiem vadījās pēc tā, ka tā sauktie viesstrādnieki tad, kad būs beidzies viņu darba līgums, atkal atgriezīsies savā izcelsmes zemē. Tas mainījās, kad 1998. gadā valdības koalīcija – Vācijas Sociāldemokrātiskā partija (VSDP, SPD) un Zaļie – apstiprināja Vācijas kā ieceļotājzemes statusu un reformēja pilsoņtiesību piešķiršanu. Šādi radās jauni jautājumi par nacionālo paštēlu un savu vēsturi. Vai zemei līdz ar šo pārmaiņu jāpārveido savs nacionālais naratīvs par labu jaunam plurālistiskam paštēlam, vai arī runa ir par to, ka jaunie imigranti būtu jāorientē uz negatīvo nacionālo atmiņu?

Šie jautājumi kļuva par ilgstoši kontroversiālu risinājumu priekšmetu. Piemēram, Hanno Lēvi, Hoenemsas Ebreju muzeja

direktors, vērsās pret alternatīvu – vai nu uzspiest migrantiem vainas atmiņu vai arī izslēgt viņus no atceršanās kopības. Atmiņas jautājumi, tā Lēvi, nedrīkstētu iegūt robežkontroles formu, kas migrantus izslēdz no pilntiesīgas dalības vācu sabiedrībā.<sup>7</sup> Vēsturnieks Rauls Hilbergs reiz izteicās, ka holokausts Vācijā ir ģimenes vēsture. Bija vajadzīgs ilgs laiks, līdz vācieši nokļuva līdz šim ieskatam un holokausts tika “internalizēts”. Atzīstot šo ieskatu, nokļuva pie jaunās savas vēstures etnizēšanas problēmas. Arī Dans Diners\* ir norādījis uz vāciešu nacionālās atmiņas etnisko raksturu: “Par vācieti tiek uzskatīts tas, kurš savu piederību pie nācijas definē ar novēršanos no nacistiskās pagātnes. Turku izcelsmes vācu pilsonim ir grūti iegūt pilntiesīgu dalību šādā kolektīvā. Viņš nevar iekļūt kopīgajā “Mēs” ar norādi uz aptraipīto pagātni. (Neraugoties uz *ius solis* ieviešanu,) noteicošā identitātes pazīme paliek *ius sanguinis*, ko (nemanāmi) pagarina ar atceršanās un pieminēšanas rituāliem.”<sup>8</sup>

Vairāki kritiķi šo problēmu ir nodēvējuši par “etnisko paradoksu”: uzsverot vēsturisko vainu kā vāciešu identitātes pazīmi, tiek problemātiski etnizēta vācu nācija, jo tā bērņus un bērņubērņus saista ar viņu priekštečiem, bet tos, kam ir cita ģimenes vēsture, izslēdz no relevantas saistības ar šo vēsturi.<sup>9</sup>

“Etniskais paradokss” vācu memoriālajā kultūrā ir problēma arī medijiem un skolas izglītībai. To vēlreiz parādīja ZDF epos “Mūsu mātes, mūsu tēvi”, inscenējot vācu vēsturi kā ģimenes vēsturi. Federācijas vācu dzīvokļos vajadzēja vēlreiz runāt “par savas ģimenes vēsturi dažādām paaudzēm”, vajadzēja rosināt “runāt par aizlaisto, izstumto un neizrunājamo”<sup>10</sup>. No šādas līdzdalības automātiski tika izslēgtas imigrantu ģimenes. Tāpēc kritiķi liek aizdomāties par to, ka pedagoģija, kas vērsta uz vainu, ir netaisna prasība skolēniem ar citu izcelsmi. Katrā ziņā Haralds Velcers uzsver, ka šādiem skolēniem “jau viņu ģimeniskās vai nacionālās izcelsmes dēļ nacionālsociālismam un ebreju iznīcināšanai vispār nav nekādas nozīmes. Šie jaunieši nokļūst dīvainā situācija, viņiem jājūtas saistītiem un gataviem nožēlot, kaut arī viņi to tā neizjūt.”<sup>11</sup>

Ja jau bija gana grūti otrajai un trešajai vāciešu paaudzei uzņemties pienākumu par nacionālo vainas atmiņu, tad šķiet pilnīgi neiespējami pavērst ieceļotājus no pavisam citiem pasaules reģioniem uz šo negatīvo

vācu atmiņu. Gluži pretēji, tā Velcers, spēja integrēties sabiedrībā esot atkarīga no viņu atmiņas denacionalizēšanas resp. deetniskošanas.

Nemiers par etnisko paradoksu man šķiet nedaudz pārspīlēts brīdī, kad trešā un ceturtā paaudze šajā zemē nemaz vairs sevi neidentificē ar vācu vēsturi, izmantojot vainas naratīvu. Nožēlošanas gatavības un grēkošanas lepnības vietā jau sen stājušās zināšanas par noziegumiem to vēsturiskajā kopsakarībā un atbildība memoriālā kultūrā, kas orientēta uz upuriem un pamatojas cilvēktiesībās. Šī atmiņas pedagogija, kas vairs nav saistīta ne ar kādu personīgās vainas afektu, var vienlīdz vērsties pie nākamajām vācu un citas izcelsmes paaudzēm. Migranti var paši atrast savu ceļu uz holokausta atmiņu. Viņi, piemēram, varētu būt lepmi, ka Turcija sniedza patvērumu no Vācijas bēgošajiem ebrejiem, vai arī viņi varētu identificēties ar diskriminētajiem un ierobežotajiem ebrejiem.

Empīriski pētījumi apstiprina, ka skolēni ar migrācijas izcelsmi bieži vien atrod paši savu ceļu uz holokausta atcerēšanu. Violas Georgi pētījums par jauniem cilvēkiem no ieceļotāju ģimenēm ir parādījis, ka viņu attieksmei pret vācu vēsturi ir plašs spektrs: tā sniedzas no svešas pagātnes atvairīšanas līdz dalībai ētiskajā atmiņas kopībā, kas apņēmusies neatkārtot šo vēsturi.<sup>12</sup> Katrā ziņā īpaši izplatīta ir trešā pozīcija, proti, identificēšanās ar ebrejupuriem. Jaunie cilvēki no ieceļotāju ģimenēm pietiekami bieži paši ir guvuši pieredzi par rasismu, atstumšanu un diskriminēšanu, kas viņiem nodrošina identificēšanos ar ebrejupuriem. Šādi viņi līdztekus “upurorientētai” atmiņai daudz spēcīgāk veido “upuridentificējošo” atmiņu. (Vismaz šajā punktā kļūst skaidrs, cik nepieciešami diskursā par memoriālo kultūru ir jēdzieniskie diferencējumi!) Upuridentificējošās atmiņas zīmē, kā vēlāk to parādīsim vēl precīzāk, var savstarpēji “saistīt” ļoti atšķirīgus vēsturisko ciešanu pieredzējumus, neizdzēšot šo vēsturu atšķirību; taču pārsteidzīgā analogijā tā var kļūt par politisku ieroci un vainagoties ar vienkāršu tēzi: “Turki ir jaunie ebreji!” No šā piemēra kļūst skaidrs, ka nacionālais atmiņas ietvars tiek pārveidots pēc to vajadzībām, kas tajā iekļaujas.

Šo jauno memoriālās kultūras pozīciju un opciju gaismā laikam īstais brīdis noteikt attiecības starp nacionālo valsti un atmiņu atvērtāk, daudzveidīgāk un ne tik ģeoloģiski. Pirmām kārtām svarīga ir atminēšanās prakšu atvērtība, vairāk rēķinoties ar pieaugošo šīs zemes iedzīvotāju kultūras diversitāti.<sup>13</sup> Vienlaikus, transformējot memoriālo

kultūru saistībā ar ieceļotāju zemes situāciju, runa nav tikai par to, lai ieceļotājus vienpusēji padarītu par nacionālās pedagoģijas objektu, bet arī par to, lai spēcīgāk sabiedrībā komunicētu viņu pieredzējumus un tos nostiprinātu kopīgajā atmiņā. Šis svarīgais punkts tika minēts arī ieceļotāju ceremonijā Kanādā.

“Labi, ka vairums no jums ir jaunpieņacēji. Tieši tāpēc jums ir iespēja palīdzēt šai zemei atrast savu ceļu cauri smagajai pagātnei. Fakts, ka jūs tolaik te nebijāt, var nozīmēt, ka atnesīsiet jaunas idejas, kā varām uzlabot sadzīvošanu ar iedzimtajiem iedzīvotājiem. Mēs tiešām pateicamies mūsu jaunajiem ieceļotājiem par daudziem pagātnes problēmu atrisinājumiem.”<sup>14</sup>

#### 2011. gada 4. novembra šoks

2011. gada 4. novembrī vācu sabiedrība piedzīvoja skarbu atmodu. Šajā dienā, ko es vērtēju kā robežzīmi vācu atmiņas vēsturē, pēc divu labējo radikāļu pašslepkavības noslēdzās slepkavību sērija vienpadsmit gadu garumā: viņi mērķtiecīgi bija nošāvuši desmit cilvēkus un daudzus ievainojuši divos naglu bumbu atentātos.<sup>15</sup> Pēc *NSU* slepkavību\* izmeklēšanas sabiedrībai, kura sevi uzskatīja par pilsonisku un apgaismotu, nācās atzīt, ka tajā desmit gadus netraucēti tika sistemātiski un mērķtiecīgi slepkavots, taču trauksmes zvans neatskanēja. Iestāžu vilcināšanās un nekompetence bija krasā pretrunā ar ik svētdienas vakaru piedāvāto “*Tatort-Krimi*”\*. Vāciešiem vairāk par visu patīk simpātiskie komisāri un komisāres, kas nedēļu pēc nedēļas veic savu lielisko darbu. Lai kas arī notiktu, pēc 90 ētera laika minūtēm ikreiz garantēts skaidrs un korekts rezultāts. Varbūt televīzijas komisāru *know-how* vajadzētu izmantot arī īstajā dzīvē! Taču vācu realitātē tā vietā, lai citu pēc citas atrisinātu kriminālās miklas, tika uzkrāta kumulatīva problēma, kas pamatīgi bojāja mūsu sabiedrības civilizēto paštēlu. Garāmejot var atzīmēt, ka reiz pat uz dažām sekundēm realitātes un fikcijas ceļi krustojās. 2001. gadā vienā no *ARD* seriāla epizodēm “Bestijas” darbība norisinājās Ķelnē, un meklēšanā izsludināto fotogrāfijās bija redzams labējais ekstrēmists, *NSU* terorists Uve Mundlozs. Kāda praktikante bija izgriezusi fotogrāfiju un ielimējusi kā fiktīvu seksuālo noziedznieku neīstās Federālās kriminālizmeklēšanas pārvaldes aktīs.



Slepkavību sērija sākās 2000. gada 9. septembrī pie izvedceļa Nirnbergas austrumos ar astoņiem šāvieniem uz ziedu pārdevēju Enveru Simseku.<sup>16</sup> Slepkavību virkni veicināja neaptverama izmeklēšanas novilcināšana. Sava nozīme ir trim priekšnosacījumiem, kas cits citu pastiprināja. Pirmkārt, nolaidība un nepietiekama modrība, otrkārt, vispārējas aizdomas, ka upuris pats vainojams savā liktenī, un visbeidzot, treškārt, drošības iestāžu iespējamā saistība ar slepkavu un viņu palīgu tīklu. Šī mistrojuma rezultāts bija tāds, ka policija, sekojot ļoti rasistiskiem aizspriedumiem, vainīgos gribēja meklēt par “svešiem” nodēvēto migrantu grupā, bet vācu sabiedrību īpaši neskāra šo “svešo” slepkavību sērija. Tas, kas notika un turpināja notikt, daudzu skatījumā bija mafioza aina no tā sauktās paralēlās sabiedrības, kurā ārzemnieki vadās pēc savām haotiskajām normām un paši par to arī maksā. Šādu ainu lielākoties izplatīja mediji. Šis situācijas skaidrojums savijās ar netiešu vēstījumu iedzīvotājiem: tas neattiecas uz mums, tas attiecas uz citiem, mēs tajā neiesaistāties. Lai norise kļūtu par notikumu, iesākumā to jānoformē vārdiski un jāpiešķir tai naratīvs, kas ietver kā interpretāciju, tā novērtējumu. Šajā gadījumā apzīmējums “kebabu slepkavība” netieši veicināja vācu iedzīvotāju distancēšanos no šā notikuma. Apzīmējums, kā izteicās kāda upura meita, “mazināja” nevainīgā upura kā no skaidrām debesīm nākušo brutālo slepkavību. Bet vācu sabiedrības vairākumam tas nozīmēja: tā nav visas sabiedrības problēma, runa ir nevis par mani, bet citiem, kuri ir citādi un kuriem ir savas problēmas. Atklājot slepkavību aizkulises, kļuva šokējoši skaidrs, ka šādi iesavināta noziedznieku valoda, kuri saviem uzbrukumiem bija piešķīruši kodēto apzīmējumu “Kebabu iesmu akcija”. Tomēr saīsinājums “kebabu slepkavība” – ar un bez pēdiņām – vēl nedēļām ilgi saglabājās mediju ziņās.<sup>17</sup>

Noskaidrojot noziegumus, 2011. gada novembrī pirmo reizi publiski tika atzīts, ka terors Vācijā draud ne tikai no kreisiem, kā tas bija RAF gadījumā, vai islāmistiskām apvienībām, bet arī no labējiem. 2011. gada 13. novembrī iekšlietu ministrs Frīdrihs pirmo reizi runāja par “jaunu labēji ekstrēmistiskā terorisma formu”<sup>18</sup>. Uzsākot jaunu izmeklēšanu, ar šausmām konstatēja, ka konstitūcijas aizsardzība un sodīšanas iestādes bija daļa no problēmas, nevis daļa no atrisinājuma. NSU skandāls bija stresa tests, kuru demokrātiskās institūcijas laikam

nespēja paveikt, tāpēc steigšus nācās tās uzlabot. Taču ar atlaišanu un jaundibinājumiem problēma nav atrisināma, jo tā skar visu sabiedrību.

### *Ar grupām saistītais cilvēknaidīgums*

Jautājums par attiecībām starp memoriālo kultūru un politisko izglītību kļūst aizvien asāks. Kas ļauj abas šīs tēmas saistīt? Nekādā gadījumā nevaram rīkoties tik vienkārši, ka “atcerēšanās jau pastāv veiksmīgai audzināšanai demokrātijas un cilvēktiesību garā”. Folkhards Knige, kurš paudis šo brīdinājumu, skaidri arī iezīmējis “nākotnes pilsoniskās vēstures” svarīgās tēmas. Runa ir par “cilvēku savstarpējās pamatsolidaritātes stabilizēšanas resp. destabilizēšanas politiskajām un sociokulturālajām formām; bailes izraisošiem sabiedriskajiem cēloņiem, to sekām un pārvarēšanu; cieņu, pašcieņu un līdzdalību; sociālās un kulturālās izslēgšanas un iekļaušanas struktūrām un dinamiku; uzticēšanos un vardarbību”<sup>19</sup>.

Ar *NSU* veiktajām slepkavībām var konkrēti parādīt, kā savijas memoriālā kultūra un vēsturiska izglītošana. Tās saista Kniges formulēto premisu nozīmē veicamā audzināšana cilvēktiesību garā. Pastāv izplatīts un noturīgs pārpratums, ka atcerēšanās ir atpakaļvērsta nostāja, kas neatlaižas no pagātnes un deformē nākotni. Jo pie mūsu sabiedrības aktuālajiem nākotnes jautājumiem patlaban pieder migrācijas tematika, kā arī pieaugošais naidīgums pret svešajiem un viņu vēsturiskais mantojums.<sup>20</sup> Tāpēc memoriālā kultūra, politiskā izglītība un pilsoniskā sabiedrība ir cieši saistītas.

Šajā zemē mums ir īpaši dramatiska pieredze tam, cik ātri var aizmirst pamatsolidaritāti starp cilvēkiem un sabiedrība sadalīties grupā, kas skaitās – tie esam “mēs”, un grupā, kas neskaitās – tie ir “citi”. Vācijā mums ir darīšana ar rasisma atkārtojumu, senā modeļa variantu, kas aizvien vēl latenti pastāv. “Nacionālsociālistiskā pagrīde” [*NSU*], kā sevi dēvēja labējā teroristiskā šūniņa, sevi izprata kā eksplīcitu nacionālsociālistisko pārliecību turpinātāju, eksplozīvi iejaucoties mūsu tagadnē ar savu “bezvārdu rīcību”. *NSU* – vēl nesen šie burti asociējās ar Nekārzulmā ražotiem divriteņiem un automašīnām. Kopš labējo radikāļu slepkavību sērijas šis saīsinājums zaudējis savu nevainību un kļuvis par signālu, ka izstumtais vai iedomāti pārvarētais atgriežas.

Teroristiskā šūniņa viennozīmīgi ir saistīta ar nacionālsociālistisko pagātņi, bet kas šo pagātņi vēl saista ar mums? Pedagoģe Astrīda Meseršmite redz ciešu saistību starp vēsturisko un politisko izglītošanas darbu, jo spriež pēc ilgstošām negatīvām ietekmēm sabiedrībā, kurām bijuši pieredzējumi ar koloniālo vēsturi vai nacionālsociālistisko ideoloģiju. Šīs rasistiskās ideoloģijas, tā Meseršmite, joprojām latenti ietekmē šo sabiedrību tēlus par sevi un svešajiem. Raugoties no viņas sociālp psiholoģiskās un pedagoģiskās perspektīvas, nepastāv pilnīga drošība, ka esam nokļuvuši “postnacionālsociālistiskā sabiedrībā” un šo pagātņi esam galīgi atstājuši aiz sevis. Meseršmite šajā sakarībā runā par “iesaistošiem izglītošanas procesiem”, kas iekļauj vēsturiskajā procesā.<sup>21</sup> Šī nostāja paredz vēsturiskās apziņas modrību un paškritisku atvērtību, lai “jautātu par to, kas nav integrējams un tāpēc turpina iedarboties”<sup>22</sup>.

Cita sociālp psiholoģiskā tēze pauž, ka aizspriedumu modelis turas ļoti ilgi, jo elastīgi reaģē uz jaunām situācijām un pārorientējas uz jauniem uzbrukuma mērķiem. Rasistiskais pamatmodelis, kas diktē citu devalvēšanu, nepastarpināti kalpo pašvērtības palielināšanai un sava statusa nodrošināšanai. Bīlefeldes politologs Vilhelms Heitmeiers tam ir piedāvājis jaunu terminu – “ar grupām saistītais cilvēknaidīgums”. Šis jēdziens līdztekus etniskajām atšķirībām ietver arī tādas sociālas novirzes kā homoseksualitāte, galēja nabadzība un fiziski ierobežojumi. Jaunos vēsturiskos apstākļos signālmodelis atkal var atdzīvoties, pārvietojoties no ebrejiem uz citām etniskām un sociālām minoritātēm.<sup>23</sup>

Starp veco un jauno rasismu var uzrādīt dažas paralēles. Pasaules iedalīšanai divos cilvēku tipos ir svarīgas konsekvences. Vardarbībai gatavos indivīdos, tādiem kā *NSU* slepkavām, tā atceļ ierobežojumus darbībām cilvēku savstarpējās attiecībās; tiek pārvarētas noteiktas emocionālās un kultūras blokādes, kad cits vairs netiek atzīts par tādas pašas sugas būtni. Plašākā sabiedrībā šī devalvācijas radītā šķelšanās manifestējas kā *selektīva empātija*, kas tos, kurus izņem no prosociālās uzmanības, cieņas un jūtām, neuzskata par līdzvērtīgiem.

Taču pastāv arī skaidras atšķirības starp toreizējo un tagadējo. Ar grupām saistītais cilvēknaidīgums patlaban vairs automātiski nesavijas ar spēcīgāku pašmīlestību saistībā ar grupu. Vāciešiem aizvien vēl ir grūti ar pašmīlestību saistībā ar grupu – lasi: nacionālo identitāti. Vismaz nākotnes neskaidrības un finanšu krīzes laikos mums drīzāk

ir darīšana ar pašmīlestību, kas saistīta ar sevi. Heitmeiers runā par “raupju pilsonīgumu” un domā par eksistences formu, kad negantiem līdzekļiem seko savām interesēm. Šī nostāja ir saistīta ar izstāšanos no sabiedrības solidaritātes kopības. Tā atveidojas necivilizēta un neizglītota pilsoņa tipā, kurš ir pateicīgs populistiskās retorikas patērētājs, kā arī brutāla uzņēmēja tipā, kurš savas darbības centrā liek tikai savu privilēģiju nodrošināšanu.

Patlaban šī desolidarizācijas un šķelšanās tendence izpaužas ne tikai dažādās nācijās, bet arī Eiropas līmenī. Tas ir tas pats centrālās spēks, kas aizvien vairāk attālina Eiropas nācijas. Labējais populisms, raksta Navids Kermani\*, “kā antieuropeiska, ksenofobiska, antiegalitāra politiskā kustība principiālajās iezīmēs nav nekas cits kā 19. un agrīnā 20. gadsimta nacionālisms”<sup>24</sup>. Vīziju par Eiropas projektu un tās solidāro uzticēšanos ir aizstājis “eiroskepticisms”, kas aizvien vairāk izpaužas arī nacionālajā lepnumā un ksenofobijā.

Demokrātisko vērtību konsenss un ar to saistītā politiskā un vēsturiskā sensibilitāte aizvien no jauna tiek apšaubīti un vairāk vai mazāk eksplicīti var tikt noliegti. Mums patlaban ir daudz piemēru tam, kā tas notiek. Socioloģiskie pētījumi, skatot publisko debašu un sabiedrības vērtību jautājumu likumsakarības, uzrāda trīspakāpju procesu, kas sagrauj demokrātiskas sabiedrības vērtību konsensu.<sup>25</sup> Pirmā pakāpe ir *diagnoze*. Šajā līmenī tiek veidoti tēmu lauki, detalizēti aprakstot kaitējumus, kas patlaban tiek nodarīti sabiedrībai vai kas tai draud pārskatāmā laikā. Šīs kritiskās sabiedrības diagnoze tiek pastiprināta ar divām emocionalizējošām stratēģijām. Pirmkārt, problēmas tiek atainotas kā tabuizētas un cenzētas, t. i., kā kaut kas tāds, ko jebkurš vienkāršs vīrietis vai vienkārša sieviete tāpat redz, bet ko diskursa varas uzspiestā politikorektuma aizplīvurošanas diskursa dēļ nedrīkst paust atklāti. Otrkārt, tiek gatavoti draudu scenāriji, kas iziet tālu ārpus šābrīža realitātes un reaktīvē iedzīvotājos ilgstoši veidotu neapzināto baiļu modeli un aizspriedumu struktūras. Otrā pakāpe ir *prognoze*, piedāvājot piemērotus atrisinājumus konstatētajai problēmai; trešā pakāpe ir *mobilizācija*, publiski aicinot valdību un iedzīvotājus īstenot piedāvātos atrisinājumus. Starp šīm trim pakāpēm pastāv skaidri izteikta atšķirība. Pirmā diagnostikas pakāpe ir pamatīgi izstrādāta, prominenti viedokļu veidotāji to izplata vadošajos medijos, dziļi un izvērsti nostiprinot (var

atcerēties kaut vai Tilo Saracina\* grāmatu “Vācija pašlikvidējas”), savukārt prognozes un mobilizācijas līmenī atbilstīgi zīmīgi pasākumi netiek veikti, jo nokļūtu acimredzamā konfliktā ar konstitūciju un demokrātisko konsensu. Viedokļu brīvība ir liels demokrātijas labums, kas par laimi automātiski neved pie tās pašlikvidēšanās. Jautājums par īstenošanu paliek labējā terorisma ziņā. Cvikavas *NSU* trio savu programmu, savus projektus un savus uzbrukumus prezentēja DVD formā, ko izsūtīja kā draudus musulmaņu institūcijām un publiskām personām. Šajā video ir teksts ar šādu pašatainojumu: “Biedru tīmekļa pamatprincips – rīcība, nevis vārdi. Kamēr nenotiks fundamentālas pārmaiņas politikā, presē un saistībā ar viedokļu brīvību, aktivitātes turpināsies.” No diskursīva protesta, kā šē redzams, var rasties spēcīgs terorisms.

### *Empātija pret atšķirīgo un līdzīgo*

Gadu pēc slepkavību sērijas atklāšanas, 2012. gada 4. novembrī, 30 Vācijas pilsētās notika manifestācijas pret rasismu. Izveidojās “Savienība pret klusēšanu”, kas risina “strukturālā rasisma problēmu” un vedina ar to saistītās iestādes enerģiski veikt pašnoskaidrošanos. Runa šajā gadījumā ir ne tikai par individuālu kļūdišanos, kas būtu novēršama ar atkāpšanos, bet gan par visu sabiedrību skarošu problēmu. Ko mēs varam mācīties no šā gadījuma – tieši apzināta un kritiska atmiņas darba gaismā?

Pirmā atziņa ir tāda, ka pilsoniskā sabiedrība, kas mums jā saglabā, ir prekāra institūcija\*, nevis stabils īpašums; tā nav dota uz visiem laikiem, tā vienmēr no jauna jā pierāda, jā apstiprina un argumentatīvi jā īsteno. Pilsoniskās sabiedrības kodolā, kā uzsvēris Folkhards Knige, tiek stabilizēta pamatsolidaritāte starp tās locekļiem. Rasistiskie afekti, kā arī pieaugošais egoisms un sabiedrības vienaldzība finanšu krīzes laikā apšaubā šo pamatsolidaritāti. Pēdējās desmitgadēs labējā radikālisma terors vācu sabiedrībai bija satriecošs lakmusa tests. Tik svarīgās zīmes, solidarizējoties ar upuriem, nāca vēlu un bija retas. Pēdējo *NSU* slepkavu upuri, policisti Mišelu Kizeveteri, 2007. gada aprīlī pēdējā gaitā pavadīja ļoti daudzi (uz viņas apbedīšanu bija ieradušies vairāk nekā 1000 cilvēku), par pārējiem nogalinātajiem un ievainotajiem sabiedrība gandrīz nelikās ne zinīs. Kaselē 2011. gada decembrī notika piemiņas maršs un mītiņš ar

upuru piederīgo piedalīšanos. Kāda dalībniece, uzlūkojot garāmgājējus, kas steidzās pēc saviem Ziemassvētku pirkumiem, izteicās: “Žēl, ka tik maz vāciešu ir ar mums!”<sup>26</sup>

Gadiem ilgā slepkavību sērija atklāja centrālo mūsu sabiedrības vājo punktu: orientēšanos uz sevi un vienaldzību pret citiem, kuri no sāka gala izslēgti no relevanto un līdzvērtīgo citu grupas. Runa ir par to, ka pietrūkst empātijas, kas, neraugoties uz visām kultūras atšķirībām un sociālām diferencēm, uztur jēgu fundamentālajai līdzībai starp cilvēkiem un kuru aizvien no jauna jāapstiprina pilsoniskos cieņas apliecināšanas un atzišanas aktos. Empātija izpaužas sociālās atzišanas, emocionālās līdzdalības un politiskās solidaritātes formās. Liedzot cieņu un uzticēšanos, devalvēto vidē riešas nedrošība, viņu pašcieņa un cieņa tiek sagrauta, rodas izolācija un bailes.

Empātija nav sentimentāla jūtu izpausme, tā sākas ar apgaismību, informāciju un konkrētu zināšanu iesavināšanu. Centrā ir konkrētība, kas no abstraktiem un anonīmiem skaitļiem izveido cilvēkus ar vārdiem, seļām un vēsturi. Pārsteidzoši, cik spēcīgi mediji bija fokusēti uz slepkavām un viņu palīgiem un cik skopas bija ziņas par upuriem, kuri lielākoties pazuda konsolidētajā skaitlī “desmit mirušie”. Jo vairāk kas zināms par personu, jo vairāk cilvēki sliecas pārvarēt dotos klasifikācijas ierobežojumus un atzīt citu kā sev pašam līdzīgu. Pieņemot *NSU* upuru radniekus *Bellevue* pili 2013. gada 18. februārī, Vācijas prezidents Gauks teica: “Jūs visi esat piedzīvojuši, kā pēkšņi vienā dienā mainās visa dzīve. Jums bija vajadzīgs mierinājums un atbalsts. Tā vietā jūs kļūvāt aizdomīgi, jūs pazemoja, jūs atstāja vienus.”<sup>27</sup>

Filmas un grāmatas var sniegt svarīgu artavu vispārējā apzināšanās procesā un pilsoņu empātijas kāpināšanā. Gribu še norādīt uz māksliniecisko konfrontāciju ar *NSU* slepkavību tēmu, ko Kaselē iniciēja trīs sievietes – fotogrāfe Helēna Šeclē, socioloģe Liza Kellermane un aktiviste Antonija Heina. Viņas izraudzījās Halita Jozgata, pēdējā *NSU* “auslenderu” upura, slepkavību par impulsu izstādes projektam “Acis ciet”, kuru parādīja Kaseles *Documenta 13* ietvaros.<sup>28</sup> Viņu tēma bija nevis tieši terora 9. upuris, bet gan mēģinājums “padarīt redzamu un diskutablu latento un ikdienišķo rasismu un ļaut izteikties cilvēkiem, kuri mediju ziņojumos parādās reti vai nemaz”<sup>29</sup>. Izstādē ir montēti pilsētas skati kā potenciālās ikdienišķā rasisma izpausmes vietas ar

izteikumiem par diskriminācijas pieredzējumiem, kuri savākti intervijās un apkopoti audiokolāžā. Šā projekta centrā, kā uzskata izstādes autore, ir stāstījums un ieklausīšanās, “jo stāstīšanu var skatīt kā stāstošās personas refleksijas un pārstrādes formu, savukārt ieklausīšanās var funkcionēt ka empātijas un solidaritātes vieta”. Viņu mērķis bija nevis vēstīt *par* cilvēkiem ar diskriminācijas pieredzējumiem, bet gan sarunāties *ar* šiem cilvēkiem. Līdztekus fiziskai vardarbībai, kā top skaidrs no cietušo stāsta, tieši upuru simboliskā izslēgšana nodara dziļas sāpes visai turku kopienai. Vienā stāstā tas izskan šādi: “Un viņi vienmēr Halitu Jozgatu uzskatīs par turku, nevis kaselieti. Bet man vistuvāk sirdij būtu – noslepkavots kaselietis, nevis turks.”<sup>30</sup> Līdzības liegšanā, pārspilēti uzsverot atšķirību, mēs atkal atpazīstam ar grupu saistīto cilvēknaidīgumu.

Šajā vietā pārcelsimies no Kaseles uz Stambulu. Tur 2007. gada 19. janvārī Turcijas armēņu rakstnieks un redaktors Hrants Dinks krita par upuri rasistiski motivētai slepkavībai. Viņa apbedīšanas dienā tūkstošiem turku pulcējās sēru gājienā. Viņi nesa plakātus ar uzrakstu “Mēs visi esam Hrants Dinks!” resp. “Mēs visi esam armēņi!” Ar šo akciju viņi reaģēja pilnīgi citādi nekā Kaseles iedzīvotāji. Viņi apliecināja principiālo līdzību, kas savstarpēji saista atšķirīgu kultūru un reliģiju cilvēkus.

Trīs nedēļas pēc šā uzbrukuma es piedalījos Bella fonda konferencē “No pagātnes sloga uz sociālo mieru un demokrātiju”. Dinks vēl bija palīdzējis šo konferenci organizēt, kurā pats gan vairs nevarēja piedalīties. Viņa trūkums satrauca dalībniekus un dalībnieces un bija sāpīgi jūtams pasākumā. Toreiz savā referātā teicu: “Iedomājieties, ka pēc novembra pogroma 1938. gadā Vācijas pilsētu ielās būtu izgājuši tūkstošiem vāciešu neebreju ar plakātiem “Mēs visi esam ebreji!”. Pēc šāda nemiera un brīdinājuma Hitlera apmātība ar tā saukto galīgo atrisinājumu nevarētu īstenoties.” Tā vietā visā Vācijā tolaik valdīja klusēšana, iebiedēta, apjukusi, bet pirmām kārtām vienaldzīga klusēšana. Patlaban šādam solidarizēšanās aktam vairs nav vajadzīga īpaši liela pilsoniskā drosme, taču tam vajadzīga empātija. Jo ne tikai islāms pieder Vācijai\*, arī citas izcelsmes un reliģijas cilvēki pieder pie mūsu sabiedrības, tāpēc viņiem ir tādas pašas tiesības uz aizsardzību, apgādību un mūsu neierobežoto līdzcilvēcību.

Memoriālo kultūru un politisko izglītību saista kas vairāk, nekā tas šķiet pirmajā mirklī. Daudz kas no tā, ko mēs patlaban piedzīvojam, eksplicīti norāda no tagadnes uz pagātņi: teroristu pašapraksts – “nacionālsociālistiskā pagrīde”, kā arī izslēgšanas sabiedriskais modelis, kas sakņojas aizvien no jauna aktivētās vienaldzības aizspriedumu struktūrās un izturēšanās modeļos. Šādi *déjà vu* efekti liek mums skatīt pagātņi un tagadni vienkopus. Pēc 1945. gada bija vajadzīgas četras desmitgades, lai vācu sabiedrība “anamnētiskā solidaritātē” atcerētos par ebrejupuriem, taču ceļš līdz “empātiskai sabiedrībai” (Džeremijs Rifkins\*) vēl ir tāls. Šajā ceļā memoriālā kultūra un politiskā izglītība, pagātne un nākotne ir cieši saistītas, jo, kā uzsver Pols Rusesabadžina, genocīda liecinieks Ruandā: “Mēs nevaram mainīt pagātņi, taču mēs varam uzlabot nākotni.”<sup>31</sup>



## TRANSNACIONĀLĀS PERSPEKTĪVAS

Kaut arī neviens labprāt nav upuris tagadnē,  
daudzi labprāt būtu bijuši upuri pagātnē.

Cvetans Todorovs<sup>1</sup>

### 6. Upuru konkurence

Īgnums par memoriālo kultūru ir ne tikai vācu, bet arī transnacionāls fenomens. Amerikāņu vēsturnieks Čārlzs Maiers jau 1993. gadā runāja par “*memory industry*” [memorēšanas industriju] un pauda bažas par pārsvaru, kādu ASV ieguvis atmiņas jēdziens. Viņš domāja ne tik daudz par akadēmisko atmiņas diskursu, cik par balsīm, noskaņojumiem, kustībām un iniciatīvām amerikāņu sabiedrībā un politikā. Viņa kritikas iemesls bija Holokausta memoriālā muzeja izveide Nacionālajā alejā Vašingtonā. Atšķirīgo tradīciju un grupās sadrumstalotie amerikāņu ebreji ar šo muzeju ne tikai radīja kopīgu identitāti, tas sniedza arī amerikāņu kopumam vispārsaistošu nacionālo atmiņu. Tomēr Maiers nebija vienisprātis ar šo nācījas apvienošanas upuru pieminēšanā un spekulēja, ka šī centrālā atmiņas vieta varētu būt pārklājatmiņa citiem vēsturiskiem notikumiem, kuros amerikāņi bija nevis upuru, bet vaininieku pusē. Maiers šajā sakarībā izvirzīja vairākus “heiristiskus jautājumus”: “Kāpēc ne amerikāņu verdzības muzejs? Vai nebūtu piemērotāk izmantot valsts zemi un finanses, lai atcerētos noziegumus un uzskatāmi parādītu, par ko mūsu pašu zemē jāuzņemas atbildība [...] Kāpēc ne muzejs par indiāņu ciešanām – no bakām un slaktiņa pie Voundidnī\* līdz alkoholismam rezervātos? [...] Kāpēc šajā gadījumā atceras tieši par šo katastrofu, nevis par vergu tirgiem vai Endrū Džeksona čeroki etnisko tīrīšanu\*?”<sup>2</sup>

Pēdējos gadu desmitos skaidri izkristalizējušas divas politiskās memoriālās prakses iezīmes.

1. Pastāv skaidrs negatīvo notikumu pārsvars pār pozitīvajiem.
2. Pastāv skaidrs upuru atmiņu pārsvars salīdzinājumā ar vaininieku atmiņām.

Vienpusīgā koncentrēšanās uz negatīvajiem atskaites punktiem pagātnē lielākoties saistās ar upuru pieredzes privileģēšanu, aizstāvot

ciešanas kā vērtīgu īpašumu un svarīgu simbolisko kapitālu. Pievērstībā upuriem Maiers redzēja ne tikai minoritāšu izdzīvošanas un viņu apdraudētās identitātes aizsardzības stratēģiju, bet arī melanholiskā sastinguma un kolektīvās pašpmierinātības iezīmi. Atmiņa, kā viņš konstatēja, šādos apstākļos ir kļuvusi par drogām, radot jaunus atkarības fenomenus. Izplatoties iekārotās upura lomas pieņemšanai, esot radusies konkurence par šā upura statusa atzīšanu, kā arī upuru hierarhija, kurās konkurē atšķirīgas upuru grupas par saimnieciskiem resursiem un politisko varu. Tāpēc Maiera rezumējums skan šādi: pie tā ir vainojama atmiņas industrija, jo tā izraisa grupu atmiņu un identitātes politiku multiplicēšanos. Šādi tā saasina etniskās atšķirības, radot nepastarpinātas politiskās sekas nacionālajam konsensam.<sup>3</sup>

Maiera īgnums par memoriālo kultūru pirmām kārtām attiecas uz to, kā atmiņas identitātes politika izmanto minoritārās un apdalītās grupas, spēcinošas separātiskās tendences un šādi kaitējot ASV nacionālajai vienotībai. Taču, raugoties no upuru perspektīvas, apstākļi izskatās citādi. Tie, kas iestājas par minoritāšu un neprivileģēto grupu tiesībām, ir “spiesti organizēties, lai tiktu sadzirdēti”<sup>4</sup>. Abas pēdējās desmitgades ir uzskatāmi parādījušas, ka bez publiskuma un zināmas politiskas lobēšanas nav iespējamas sarunas, stingo atmiņas un varas formāciju atvēršana un mainīšana.

Maiera novērojumu par atmiņas fiksētību uz ciešanu pieredzējumiem var daudzējādā ziņā apstiprināt. Ciešanas un katastrofas tiešām iespiežas atmiņā visdziļāk. Cik sensibla un uzticama ir upuru atmiņa, tik nejutīga un neuzticama ir vaininieku atmiņa, kas neproducē noturīgus veidojumus. Atkarībā no situācijas, vai runa ir par upuru vai vaininieku atmiņu, tā svārstās starp atkarības vai abstinences tendenci. Šo asimetriju parocīgā atziņā paudis jau Niče:

“To es esmu izdarījis, saka mana atmiņa.

To neesmu es izdarījis, saka man lepnums un paliek nepielūdzams. Beigu beigās atmiņa padodas.”<sup>5</sup>

### *Ekskluzīvais un inkluzīvais upura diskurss*

Mūsdienu vēstures pētnieks Martins Sabrovs pārstāv tēzi par mūsu politiskās tagadnes kultūras radikālo pārmaiņu, “kura dažu desmitgažu

laikā uz nākotni orientēto progresu vadītālu nomainījusi uz pagātni orientētu atmiņas vadītālu”. Līdz ar šo pārmaiņu esot mainīti arī citi sabiedriskie vadītāli: “Mūsu tagadējās vēstures kultūras centrā ir nevis vairs varonis, bet gan upuris.”<sup>6</sup> Šo pāreju no heroizēšanas diskursa uz viktimizēšanas diskursu Sabrovs uzskata ne tikai par vācisku vai eiropisku, bet gan par rietumniecisku fenomenu. Kā Čārlzs Maiers upura konjunktūru asociē ar atšķirību, distanci un kolektīvo identitāšu pluralizēšanos, tā Sabrovs novēršanos no varoņiem un pievēršanos upuriem saista ar “atvadišanos no nācijas un tautas kā vēsturiska kolektīvā subjekta”<sup>7</sup>.

Sabrovs iezīmē šo pārmaiņu no varoņa uz upuri, detalizētāk aplūkojot vācu vēsturi 20. gadsimtā. Varonis rikojas autonomi saskaņā pats ar savām vērtībām, savukārt upuri raksturo ciešanu bezjēdzīgums. Izšķirīgās iezīmes ir subjekta statuss, pašnoteikšanās un aktivitāte, no vienas puses, bet, no otras, – objekta statuss, heteronomija un pasivitāte.

Cik parocīgs un pārlicinošs šis pretstatījums starp motivēto (lielākoties apbruņoto) cīnītāju un civilistu kā vardarbības mērķi, tik sarežģīts gan izrādās pats upura jēdziens, ja atbilstīgi avotiem to izmanto arī attiecībā pret 20. gadsimta vēstures pirmo fāzi. Jo Pirmajā un Otrajā pasaules karā mirušos taču arī dēvēja par upuriem un vienlaikus par varoņiem. Tāpēc Sabrovs raksta arī par “tragiskiem upuriem varoņiem”. Jebkurš semantiskais paaugstinājums nāvei karā un cīņā no upura izveido aktīvu varoni resp. mocekli, kurš sniedz pašnoteiktu upuri (*sacrificium*). Šī afirmatīvā retorika, kas ietvēra ne tikai karavīru, bet arī visas nācijas kolektīvo gatavību upurēties, pārstāja darboties pēc 1945. gada – gada, kad, kā uzskata Sabrovs, nostiprinājās “upura perspektīva” (precīzāk būtu runāt par upura semantikas maiņu). Šo ietvara maiņu no “*sacrifice*” uz “*victim*”, kad upura jēdziens iegūst jaunu pasīvās, pašneizraisītās ciešanas nozīmi, citā rakstā Sabrovs atvedina no Staļingradas kaujas: “Staļingrada raksturo pārejas fenomenu, kas 20. gadsimta pirmās puses varoņu diskursu transformē par otrās puses upura diskursu. Līdz ar “Trešā reihā” bojāeju, ko pārdzīvoja kā katastrofu, ciešanu upuris atraisījās no varoņa upura, un šādi Bonnas republika varēja konstituēties kā “upuru kopība”.”<sup>8</sup>

Šo semantisko pārkodēšanu Sabrovs dēvē par vāciešu “pašviktimizāciju”, nostāju, kad centrā novieto savas ciešanas un vienlaikus

novērš uzmanību no savas iesaistes netaisnības vēsturē. Šis pasīvais upura jēdziens ir ārkārtīgi paplašināms; tas aptver visus, kas cietuši no bēgšanas un padzišanas, bombardēšanas un izvarošanas, līdz pašam Hitleram, kurš filmā “Bojāēja” atainots kā sava neprāta upuris.

Sabrova vēsturiskais pārskats rekonstruē vāciešu nepārtraukto upuru vēsturi 20. gadsimtā, tā sniedzas no Langemarkas\* līdz tagadnes “memoriālajai kultūrai, identificējoties ar upuriem”. Viņa tēze ir tāda, ka “heroizēšana un viktimizēšana ir saistītas ciešāk, nekā iesākumā varētu šķist”<sup>9</sup>. Šis piemērs vēlreiz skaidri parāda, cik dažādīgs ir upura jēdziens un kā tas oscilē starp tādām pretējām nostājām kā aktivitāte un pasivitāte, lepnums un apātija, jēgas piešķiršana un izmisums. Tomēr Sabrova aprādītā dialektika par vāciešu pašheroizāciju un pašviktimizāciju kā vienas un tās pašas upura medaļas divām pusēm noslēpj vēl vienu svarīgu pārmaiņu upura semantikā, kas saistīta ar holokausta atcerēšanos. Šo vēsturisko notikumu patlaban atceras ne tikai izdzīvojušie un ebrejupuru piederīgie (upuridentificējošā) pašviktimizācijas modusā, bet jau sen aizvien kuplākā transnacionālā neebreju atcerēšanās kopība upuru empātijas modusā. Šis pārorientēšanās no vāciešu pašviktimizācijas uz empātiju pret ebreju un citiem vāciešu vadarbības politikas upuriem vienkārša noslēpšana ir nepieļaujama tēmas sašaurināšana. Jo šie pilnīgi acīmredzami sastop jaunu – trešo – upura kategoriju, kas nav mazāk svarīga par *varoņa upuri* un *ciešanu upuri*, proti, *savu noziegumu upuri* resp. *empātiski atzīto upuri*. Ņemot vērā šo milzīgo upura jēdziena izplešamību, noteikti nepieciešams to ikreiz precizēt, nevis atstāt kā brīvi peldošu signifikantu tā sugestīvajā pretrunīgumā un neskaidrībā. Tāpēc tādas frāzes kā “memoriālā kultūra, kas centrējas uz upuri” nepieciešams specificēt, lai vispār var saprast, par ko ir runa.

Vēsturisko ievainojumu nožēlošanas un atzīšanas politikas ietvaros dažādos kontekstos ir radusies jauna atcerēšanās par pašu vardarbības upuriem. Tomēr līdztekus šai empātijai pret upuriem kopš 90. gadiem upura lomas privileģēšana ir radījusi jaunas pašviktimizācijas un politiskās identitātes politikas formas. Polija un Īrija ir nācījas ar ilgu upura vēstures tradīciju; Austrija pēc 1945. gada definēja sevi kā “Hitlera pirmo upuri”. Valstis, kas pēc Austrumbloka sabrukšanas tika palaistas brīvībā, savu identitāti lielākoties balstīja upura identitātē

(izņēmums – VDR), padarot staļinisko represiju un padomju okupācijas traumatisko vardarbības vēsturi par pagātniskās orientācijas kolektīvo atskaites punktu. Jaunos nacionālajos muzejos uzskatāmi tiek izrādītas šīs upuru vēstures, vienlaikus pretestība pret šo apspiešanu celebrēta kā nācijas heroiskais dīgsts. Muzeju nosaukumi runā paši par sevi: “Terora nams” (Budapešta), Okupācijas muzejs (Rīga, Tallina), Genocīda upuru muzejs (Viļņa; domāti lietuviešu iedzīvotāji). Varoņu upuris un ciešanu upuris šajās jaunajās nacionālās identitātes konstrukcijās savijas. Traumatiskā vēsture, kas vēl dziļi sakņojas iedzīvotāju pieredzes atmiņā, tiek reprezentēta muzejos, mācību grāmatās un piemiņas kultūrā kā nacionālais naratīvs un gūst iedzīvotāju lielu piekrišanu.

Nacionālais paštēls kolektīvā ciešanu upura veidolā ir saistīts ar jaunām politiskām problēmām. Šādās nācijās tiek etnizētas ciešanas un rodas bīstama sabiedrības plurālistisko tendenču atvairīšana. Dži-Hjuns Lims\* šajā kontekstā raksta par “pārmantoto upura naratīvu” (*“hereditary victimhood”*).<sup>10</sup> Padarot pārmantoto ciešanu vēsturi par turpmāko paaudžu nacionālās identitātes kodolu, migrantiem un minoritātēm ir grūti sasniegt pilnīgu atzīšanu un līdzdalību sabiedrībā. Cita šīs atmiņas problēma ir tās vienpusīgums, mēs varam teikt arī tā: ar to saistītā selektīvā amnēzija. Kas kolektīvi sevi skata upura lomā, tas, piemēram, nav gatavs iekļaut šajā naratīvā arī epizodes par pašu noziegumiem, kolaborāciju ar fašistisko vācu okupāciju un līdzdalību ebreju slepkavošanā. Gluži pretēji, pasīvā upura identitāte izrādās komfortabla morālā pozīcija, ko var izmantot, lai atvairītu jebkuru līdzatbildību par vēsturiskiem vai jauniem noziegumiem. Pašviktimizācijas nācija līdz šim ir īpaši negribīgas un nespējīgas izstrādāt “nožēlošanas politiku”, kas nodrošina empātisku attieksmi pret pašu politikas upuriem.

Šie upuru naratīvi parasti nepavisam nav fiktīvi; tie sakņojas īstos vēsturiskos pieredzējumos un ilgstošās traumās. Tomēr vienlaikus tie ir arī daļa no politiskā pašinscenējuma un rada noteiktas problēmas. Ierastajā nacionālās identitātes loģikā upura loma kategoriski izslēdz vaininieka lomu. Upuru identitātes tiek veidotas tādējādi, ka ciešanu vēsturi padara par identitātes noteicošo kodolu un vienīgo kolektīvās atmiņas saturu. Kas nerod vietu šajā atmiņas ietvarā, tas ir izslēgts no publiskās komunikācijas. Nacionālās upura identitātes nostiprināšana

apgrūtina iespējas tuvoties, komunicēties un izlīgt ar ikreizējiem vaininiekiem un traucē atzīt mainīgās upuru un vaininieku konstelācijas.

Rietumvācijā pēc 1945. gada arī radās kolektīvā upura identitāte, kas bija dziļi iesakņota iedzīvotājos. Šī “pašviktimizācija” raksturo pēckara vāciešu nostāju, “kuri paši sevi inscenēja kā upurus un, uztverot sevi kā brūnā kārdinājuma, angļu un amerikāņu bombardēšanas un sovjetisko uzvarētāju patvaļas upuri, ļāva pazust pašu iesaistītībai”<sup>11</sup>. Tā atšķiras no jaunajām upuru identitātēm Centrāleiropā un Austrumeiropā gan ar to, ka neatveidojās valstiskajos simbolos; pastāvēja ģimenes un pieredzes atmiņas, kas bija pilnas ar vācu ciešanu vēsturēm, taču tolaik nepastāvēja atbilstīgi muzeji un pieminekļi, kas oficiāli pārstāvēja šo perspektīvu un komunicēja to uz āru. Izšķirīga virziena maiņa šajā “upuru sensibilītātē norisinājās 70. un 80. gados”, kad miljoniem vāciešu, kuri kļuva par Hitlera upuri, skatiens tika pārorientēts uz nacionālsociālistisko iznīcināšanas politiku, kurā “miljoni kļuva par vāciešu upuriem”<sup>12</sup>. Pēc atkalapvienošanās beidzot izveidojās oficiālais nacionālais vaininieku naratīvs, kas tika nostiprināts piemiņas vietu un kādreizējo koncentrācijas nometņu kopšanas nacionālajā programmā un ar centrālo holokausta memoriālu Berlīnē uzskatāmi izrādīts arī visiem ārzemju apmeklētājiem.

Taču šādi Vācijā sāka veidoties pretēja problēma salīdzinājumā ar postsovjetiskām nācijām. Tur dominē oficiālais upura naratīvs, kas izslēdz iespēju atzīt vaininieku perspektīvu, Vācijā dominē vaininieku naratīvs, kas laikam gluži tāpat izslēdz upura perspektīvas atzišanu. Kad jaunajā tūkstošgadē grāmatās, fotoalbumos un filmās atkal atdzīvojās atmiņas par bēgšanu un padzišanu, bombardēšanas karu un izvarošanām, tūdaļ pat atsākās normatīvais īgnuma diskurss, saskatot tajā atkrišanu 50. gadu vāciešu upuru identitātē un mēģinājumu atvairīt vaininieku perspektīvu. Šādā perspektīvā atmiņa, kas aizvien vēl bija dzīva un tika nodota ģimenes ietvaros, nevarēja tikt atzīta un empātiski integrēta vāciešu Otrā pasaules kara vēstures ainā. Tā vietā pret šīm atmiņām izturējās neuzticīgi distancēti kā pret pašviktimizācijas formu, tās nokļuva vispārējās aizdomās par vēstures revizionismu.

Pirmām kārtām tā bija [dokumentācijas darbgrupas] “Centrs pret padzišanu” uzstājīgā politizācija, kas šo atmiņu par diviem miljoniem mirušo – atmiņu, kura tik tikko bija atgriezies sabiedrībā, – daudziem

atkal pārvērta par neaplūkojamu tēmu. Īpaši jau šīs darbgrupas kareivīgās priekšsēdētājas Ērikas Šteinbahas iesaistīšanās Polijā radīja iespaidu par revizionistiskām pretenzijām un aptumšoja attiecības Eiropas iekšienē. Vācijā pamatotā vēlme pēc sabiedrības atbalstītas atmiņas par bēgšanu un padzišanu izvērtās neveiksmīgā diskursā par upuru konkurenci, kur centrā atradās nevis vairs upuru vēstures, bet galvenokārt rangs, kas šiem upuriem piešķirams. Miha Brumliks\*, piemēram, jutīgi reaģēja uz Centra pretenzijām un protestēja pret izteikto diferencēšanas trūkumu. Padzīto hartā, tā Brumliks, “pazudusi atšķirība starp holokausta, sinti un romu, kā arī miljoniem noslepkavoto poļu un padomju pilsoņu upuriem”. Viņš dedzīgi vērsās pret “noslepkavoto ebreju piemiņu imitējošas nacionālās piemiņas vietas ierīkošanu”, kas faktiski apšaubā holokausta savdabīgumu un centrālo vietu vāciešu praktizētajā pieminēšanā.<sup>13</sup> Upuru konkurences diskurss, ko izraisīja “Centra pret padzišanu” pretenzijas, līdz šim drīzāk traucējis, nevis veicinājis šo vēsturu atzišanu un emocionālu līdzdalību tajās. Bet kāpēc gan kategoriski vajadzētu izslēgt iespēju nacionālajā atmiņā iekļaut vaininieku *un* upuru perspektīvas, ja vāciešu agresīvā un iznīcinošā vardarbība Otrajā pasaules karā nepastarpināti saistīta arī ar pēc tam sekojošām viņu ciešanām? Kā raksta Brumliks, “arī vācu Otrā pasaules kara upuriem ir tiesības uz cieņpilnu pieminēšanu”. Šīs pieminēšanas problēma ir ne tikai upuru konkurence, bet tiklab fakts, ka šajās vēsturēs runa ir ne tikai par “nacionālsociālisma postošo ietekmi uz vācu iedzīvotājiem”, tajās vaininieku perspektīvā parādās arī Eiropas kaimiņi. Šī vienpusējā upuru atcerēšanās par noziegumiem kaimiņvalstīs, kura tur nacionālā upura naratīva dēļ izskausta no atmiņas, rada spēcīgu rīvēšanos Eiropas iekšienē, ko var pārvarēt tikai ar kopīgām transnacionālās atcerēšanās formām, balstoties savstarpējā cieņā un atjaunotā uzticībā.<sup>14</sup>

Historiogrāfijā ir vieta mainīgajām vaininieku un upuru konstelācijām, savukārt atmiņas konstrukcijās saskaņā ar pozitīvā paštēla saglabāšanas pamatvajadzību vienmēr “dabiski” notiek sašaurinājumi. Nīče šos izslēgšanas mehānismus un sašaurinājumus saistībā ar atmiņu un identitāti atvedināja no lepnuma un šajā sakarībā ieviesa horizonta jēdzienu: “Horizonts ir noslēgts un pabeigts, un nekas nespēj atgādāt, ka viņpus tā pastāv cilvēki, kaislības, mācības, mērķi.”<sup>15</sup> Atmiņa ir

principiāli perspektivistiska un tik vienkārši neatklāj jaunu informāciju. Tas attiecas ne tikai uz emocionālo spiedienu, kas lepnumu vai upura statusu padara par atmiņas durvjusargu, runa ir arī par atmiņas ietvaru normatīvo spiedienu. Tāpēc ir tik svarīgi šo ierobežojošo iezīmi, kas darbojas atmiņas procesos, iekļaut refleksijā, tematizēt to un pārlikt apzinātās savstarpējās atziņas un vienošanās formās. Turklāt mērķis ir nevis atmiņas ietvaru *aizstāšana*, bet *paplašināšana*, runa ir par “vai nu – vai arī” pārlikšanu “gan – gan” pozīcijā. Interese par konkrētiem atradumiem un svarīgiem ieskatiem vēsturisko pieredzējumu vispārzināmajā daudzveidībā un neviennozīmīgumā šādi noved arī pie svarīgas atmiņas un vēstures tuvināšanās.

Turpmāk tiks aplūkoti trīs upuru konkurences pārvarēšanas modeļi: inkluzīvā upura kategorija, Maikla Rotberga\* saistīto atmiņu (*multi-directional memories*) koncepts un mans piedāvājums par “dialogisko atcerēšanos”. Es sāksu ar inkluzīvo upura kategoriju, kas vispārina upura jēdzienu un aizvien vairāk apklusina jautājumu par vaininieku. Rūte Kligere\* ir asi kritizējusi kā pagātnes pseidopārvarēšanu šādu līdzjutību pret upuriem, kas vienlaikus ignorē vaininiekus un taisnīguma nozīmi attiecībā pret upuriem. Piemērs šādam inkluzīvam upura jēdzienam, kas beigu beigās izslēdz jautājumu par vainu un atbildību, ir piemiņas vieta “Jaunā sardze”, kuru Helmutš Kols pēc pavērsiena 1992. gadā ierīkoja Berlīnes centrā kā nacionālo memoriālu. Turklāt, un tas nav tik zināms, viņš saistījās ar Ādenauera ēras tradīciju. Ādenauers, vēl būdams savā amatā, uzskatīja par nepieciešamu izveidot pieminekli Otrā pasaules kara upuriem\*. Uz autobāņa pie Getingenes tas tiek reklamēts kā “memoriāls tiem, kas atgriezās”. Sekojot zīmei, uz zaļa pakalna pie Frīdlandes var ieraudzīt milzīgus smailus betona ķīlus, kas slejas pret debesīm, apakšdaļā tie aplikti ar uzrakstu plāksnēm. Viena no tām vēsta, ka memoriāls ierīkots 1967. gadā kā “pateicības zīme”. Citas plāksnes atgādina par 10 500 000 karagūstekņiem, kuru pēdējais ešelons atgriezās 1956. gadā, par 15 000 000 no dažādiem reģioniem padzītajiem, par 1 000 000 ar varu aizvestajiem, 2 000 000 upuru, kas miruši padzīšanas dēļ, un 9 340 900 karā kritušajiem, tostarp karavīriem un civilpersonām. Vēl cita plāksne vēsta par 50 miljoniem, kas zaudējuši dzīvību visos kontinentos un jūrās – “krituši, tikuši nonāvēti, miruši”. Piemineklis bija inkluzīvs gan tikai attiecībā pret Otrā pasaules



kara upuriem, jo “iespējamā ebreju organizāciju vai no nacionālsociālistiskās tirānijas cietušu citzemju upuru apvienību līdzdalība” vēl nebija apspriežams jautājums.<sup>16</sup> Tas savukārt saistīts ar vispārzināmo atmiņas sašaurinājumu: piemineklī fiksētā “tiem, kas atgriezās” upuru perspektīva tolaik vēl kategoriski izslēdza pašu vāciešu upuru pieminēšanu. Kad Kols pēc atkalapvienošanās plānoja “Jauno sardzi” izveidot kā jaunu nacionālo pieminekli, viņš vēlējās būt inkluzīvāks un tiešām ņemt vērā visas upuru grupas. Frīdlandes piemineklis ar savām daudzajām plāksnēm, skaitļiem un iedalījumiem tiecās pēc precīzas vācu upuru grupu grāmatvedības, Berlīnes piemineklis bija lakoniski un vispārīgi veltīts “Kara un tirānijas upuriem”. Tomēr šo inkluzīvi domāto formulu nepavisam nebija viegli izprast. Ebreju pilsonēm un pilsoņiem bija grūti savas atmiņas saistīt ar Kētes Kolvicās kristietisko *Pietà* skulptūru – gāzes kameras un nošaušanas komandas taču neatstāja sērojošās mātes. Viņi nepieņēma šo pieminēšanas piedāvājumu; šādi radās caurums, kuru tad aizpildīja holokausta memoriāla ierīkošana. Tātad, pretēji savai pašsaprotamībai, arī šis upuru piemineklis nebija inkluzīvs un turpināja Ādenauera Frīdlandes pieminekļa tradīciju.

Inkluzīvās upuru kategorijas it viegli nodzēs Vernera Konitcera norādītās atšķirības starp atcerēšanos, identificējoties ar upuriem, un atcerēšanos, orientējoties uz upuriem. Vienā gadījumā atmiņās redz sevi pašu upura lomā, otrā gadījumā atceras par upuriem, kurus radījuši pašu noziegumi. Jenss Kro\* ES Parlamenta centienos holokausta atmiņu saistīt ar atmiņu par staļiniskajiem noziegumiem saskata to pašu neveiksmīgo stratēģiju – radīt inkluzīvu upuru kopību, kurā vairs nav vaininieku. Šajā sakarībā Kro raksta par “pašviktimizācijas kultūru” Eiropā. “Atšķirībā no 20. gadsimta beigām vainas atmiņai Eiropā vairs nav transnacionālas memoriālo kultūru signatūras”, jo nacionālās atmiņas Eiropā “pa šo laiku pārorientētas uz “upura” kategoriju”.<sup>17</sup>

Apzīmējumam “pašviktimizācija” ir negatīvs skanējums, tas norāda uz pašinscenēšanas aktu, kam vienlaikus vajag aizklāt un aizplīvurot savu iesaisti un vainu. Šāda apraksta valoda šajā gadījumā apgrūtina vai pat padara neiespējamu piekļūšanu atmiņas emocionālajiem slāņiem. Šeit mums atkal ir darīšana ar subtilu vēstures moralizēšanu, kas sašaurina ikreiz akceptējamā ietvarus. Ciešanu vēsture, kas neiederas akceptējamos ievaros, tiek kritizēta vai aizracionalizēta. Tomēr šāda

aizbildniecība pār laika lieciniekiem un viņu pēctečiem no pārākās politiskā korektuma perspektīvas ir problemātiska, jo liedz cilvēktiesības uz savām atmiņām un ar tām saistītām jūtām, kā arī empātiju pret vēsturisko ciešanu pieredzi. Šādu domāšanu nosaka savstarpējās izstumšanas selekcijas loģika, kas joprojām valda pār atmiņas diskursu. Tā paredz, ka atmiņas par savām ciešanām automātiski izslēdz apziņu citu ciešanu uztverei. Iepretim šādam normatīvajam sašaurinājumam atmiņas patosam būtu piemērots ietvaru paplašinājums, piešķirot cilvēkam tiesības uz atšķirīgām atmiņām un ļaujoties, ka jautājumā par savām ciešanām viņš neatstās neievērotu taisnīgumu un citu ciešanas.

### *Eiropas sašķeltā atmiņa*

Eiropā aizvien pastāv atmiņas, kas nav savienojamas un šķeļ Eiropas atmiņu. Šo tēmu es gribu iesākt ar ikdienas pieredzes epizodi. Šim nolūkam es rekonstrēju sarunu, kuru varēju risināt ar poļu kolēģi, brokastojot Madrides studentu mitekļi. Viņš piedalījās matemātiķu konferencē, es biju ieradies uz atmiņai veltītu konferenci. “Atmiņa, kas tā ir?” – viņš vēlējās zināt. “Psiholoģija? Medicīna?” Es paskaidroju, ka patlaban vadāmies pēc tā, ka ne tikai indivīdi atceras, ka nu jau pastāv jauns izpētes lauks par to, kā grupas un nācijas izmanto atmiņu saistībā ar savu pagātņi. Kolēģim bija grūti to iztēloties, un viņš paskaidroja, ka viņa paaudzei, kas dzimusi ap 1970. gadu, vairs nav nekādas intereses par vēsturi. Taču mūsu sarunas gaitā viņš izrādījās ļoti zinošs par to, kas risinās aktuālajās poļu atmiņas – no Katiņas līdz Jedwabnei\* – debatēs. Viņš pat pievienoja detaļas par pēdējo atmiņas skandālu, ko bija izraisījis vēsturnieks Jans Tomašs Gross, rakstot par poļu centieniem izrakt zeltu Treblinkas un citu kādreizējo nāves noņemtu nāves laukos.<sup>18</sup> Mans sarunu biedrs pastāstīja, ka viņa tēvs, kas bija piedzimis tieši pēc Otrā pasaules kara, atšķirībā no viņa bija pilnīgi pārņemts ar vēsturisko atmiņu. Šī iemesla dēļ tēvs arī uzskata par neiespējamu vispār doties uz Vāciju. Tāpēc viņš esot arī dedzīgs ES pretinieks, kurā redz tikai jaunu senā vācu imperiālisma variantu.

Saruna kārtējo reizi man skaidri parādīja, kādā mērā aktuālo emocionālo nostāju un politisko pozīciju diktē pagātnes notikumi, kas risinājušies pirms attiecīgo indivīdu piedzimšanas. Vienlaikus,

balstoties uz atšķirīgo socializāciju un vēstures pieredzi, iezīmējas visnotaļ atšķirīgas paaudžu ievirzes: tēvs, kurš iemieso poļu nācības kolektīvo upura atmiņu un Eiropas partneros aizvien saskata kādreizējo ienaidnieku kontūras; dēls, kurš atbrīvojies no šīs vēstures un ar interesi seko jaunajām konfrontācijām par vaininieku perspektīvas integrēšanu nacionālajā atmiņā. Taču izšķirīgais ir tas, ka bijušajās Austrumbloka zemēs dominē pavisam cita vēstures atmiņa salīdzinājumā ar Rietumeiropas zemēm.

Tas viss tieši saistīts ar Eiropas vēsturi, jo īpaši ar 1945. gada 8. un 9. maiju. Kopš federālā prezidenta Riharda fon Veiczekera runas 1985. gada 8. maijā vācieši ir pieraduši atcerēties 1945. gada 8. maiju nevis kā “sakāves dienu”, bet aizvien vairāk un vairāk aptvert un svinēt kā “atbrīvošanas dienu”. Šādi viņi zināmā mērā ir pievienojušies Rietumeiropas uzvarētāju atmiņai, tomēr neizslēdzot vainas un atbildības perspektīvas. Vācija šādi iekļāvās Rietumeiropas memoriālajā kultūrā, vienlaikus tika marķēta skaidra robeža starp Eiropas rietumu un austrumu daļu, jo 1945. gada 9. maijā Austrumeiropas valstis nokļuva padomju okupācijā, kas pagarināja viņu ciešanu vēsturi par četriem gadu desmitiem. Šādi ne vien tika politiski bloķēti visi impulsi demokrātijas un nacionālās pašnoteikšanās virzienā, bet arī brutāli apspiesta jebkura atmiņa par piedzīvotajām ciešanām vajāšanās un iznīcināšanu Staļina nometnēs.

Izsakoties vienkāršoti, var iedomāties Eiropas atmiņu kā elipsi ar diviem centriem. Viens pamatnotikums ir holokausts, savukārt otrs pamatnotikums ir staļiniskie masu nonāvēšanas noziegumi un spaidu darbi nometnēs. Runājot par transnacionālo atzišanu, patlaban starp abiem notikumiem joprojām pastāv uzkrītoša asimetrija, kas vēl aizvien nav atcelta saistāmas atmiņas stāvoklī un joprojām turpina šķelt Eiropu. Sāksim ar elipses pirmo centru, ar holokausta atmiņas kļūšanu par transnacionālu atmiņu un Eiropas pamatmītu. Aukstā kara laikmetā atmiņa par Otro pasaules karu aizvien vēl bija klātesoša vāciešu upurātmiņā, kā to apliecina Ādenauera memoriāls Frīdlandē; bija vajadzīgi gadu desmiti, lai aiz noklusēšanas un aizklātības pakāpeniski parādītos Eiropas ebreju noslepkavošana un šim noziegumam pret cilvēci tiktu ierādīta stabila vieta pasaules apziņā. 2000. gada janvārī Stokholmā notikusi holokausta konference, kurā piedalījās vairāk nekā 40 valstis,

noslēdzās ar kopīgu deklarāciju – pārlīkt šo notikumu transnacionālas atmiņas formā, atzīstot nepieciešamību cīnīties pret genocīdu, rasu naidu un naidīgumu pret svešiniekiem. Stokholmas konferencē dibinātā starptautiskā [organizācija] “*Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research*” (ITF)<sup>19</sup> ir praktiski veicinājusi Eiropas memoriālo kultūru, kas ir obligāta visām dalībvalstīm. Minētajai nevalstiskajai organizācijai ir divi mērķi:

- 1) pārejot jaunā tūkstošgadē, saglabāt atmiņu par holokaustu un transformēt to ilglaicīgā atmiņā, kas pārvar dzīvo laikmeta liecinieku laicisko atmiņas ierobežojumu, un
- 2) izplatīt atmiņu par holokaustu ārpus nacionālajām robežām un iedibināt transnacionālu Eiropas atmiņas kopību ar sazarotu institūciju, finanšu un tīklojumu infrastruktūru.

ITF atmiņas kopība patlaban aptver 31 valsti, un pie šīs kopības līdztekus ASV, Izraēlai un Argentīnai pieder tikai Eiropas zemes.

Uzskatāma šīs jaunās atmiņas politikas zīme bija jaunas piemiņas dienas ieviešana. 1996. gadā, jau pēc atkalapvienošanās, pēc Vācijas prezidenta Romana Hercoga iniciatīvas 1945. gada 27. janvāris – diena, kad Sarkanā armija atbrīvoja Aušvices koncentrācijas nometni, – tika noteikta kā jauna visvācu piemiņas diena. Četrus gadus vēlāk Hercogam sekoja Zviedrijas premjerministrs Jērans Pēšons, kurš šajā dienā Stokholmā sasauca starptautisku holokausta konferenci. Šādi attīstoties notikumiem, daudzās Eiropas zemēs 27. janvāris tika ieviests kā holokausta jaunā piemiņas diena. Piecus gadus pēc Stokholmas konferences arī Eiropas Parlaments Briselē pirmo reizi ar klusuma brīdi pieminēja Aušvices atbrīvošanu un pieņēma rezolūciju, ka “27. janvāris visā Eiropas Savienībā tiek pasludināts par Eiropas holokausta piemiņas dienu”<sup>20</sup>.

Kopš tā laika vairojās runas par holokaustu kā “Eiropas dibināšanas mītu”.<sup>21</sup> Interesantu komentāru par to ir sniedzis vēsturnieks Alons Konfino, kurš izvirzījis tēzi, ka Rietumu kultūrā Franču revolūcijas dibinātājnotikumu aizstājis resp. pārklājis holokausts.<sup>22</sup> Konfino konstatē, ka Franču revolūcijai bija centrālā fundējošā notikuma statuss, uz kura veidotas rietumu kultūras. Tas kļuva par sava veida “simbolisko rokasgrāmatu”, kuras gaismā rīkojās un atšifrēja vēstures jēgu. Šai rokasgrāmatai bija atšķirīgs lietojums: “Tā tika izmantota

dažādās politiskās un sociālās kustībās, tā inspirēja 19. un 20. gadsimta nacionālās, revolucionārās un antikoloniālās cīņas, lai kā sauktos to vadītāji – Madžini, Ļeņins, Roza Luksemburga, Simons Bolivars vai Neru”<sup>23</sup>. Konfīno salīdzina šīs abas Rietumu vēstures dibināšanas atmiņas un konstatē, ka Franču revolūcijas dibināšanas mīta starojums kopš 20. gadsimta 80. gadiem ir manāmi mazinājies, savukārt holokausta nozīme kopš tā laika ir nemitīgi palielinājusies. Rietumu saistošā dibināšanas atmiņa nu aizvien vairāk esot atmiņa par holokaustu, kas rada kopīgus kultūras ietvarus vēsturiskiem skaidrojumiem, ētiskām vērtībām, politiskām pretenzijām un jauniem pamatjēdzieniem. Šādi Konfīno apstiprina vērtību transformāciju no revolucionāriem varoņu tēliem uz pasīvā upura semantiku, no “triumfa” uz “traumu” (Bernhards Gīzens\*), no politiskiem mītiem uz cilvēktiesībām.

Tiesa, vispārīgi runājot par holokaustu kā “Eiropas dibināšanas mītu”, parasti nepamana, ka tikai Eiropas rietumos holokausts ir saglabājis šo saistošās atmiņas ikonas statusu. Eiropas austrumos dominē cita atmiņa. Pēc aukstā kara beigām un bipolāro politisko ietvaru uzlaušanas Eiropa piedzīvoja līdz tam apspiesto atmiņu lavīnveidīgu atgriešanos. Taču šīs atmiņas, kas fundamentāli mainīja Eiropas vēstures ainu, guva ļoti atšķirīgu virzienu Eiropas austrumos un rietumos. Austrumeiropā pēc Austrumbloka politiskās izšķīšanas nacionālās atmiņas centrā nokļuva komunistiskās okupācijas un Staļina noziegumu pieredze, savukārt nacionālsociālistu invāzijas pieredze un kolaboracionisms ar šo režīmu nokļuva perifērijā. Vienlaikus Eiropas rietumu nāciju apziņā līdz ar arhīvu atvēršanu pilnīgi no jauna parādījās atmiņa par kolaborāciju un iesaistību holokaustā. 90. gadu lielā memoriāli politiskā tēma bija starptautiskās debates par restitūciju; runa bija par atlīdzināšanu ebrejupuriem un materiālo kompensāciju piespiedu darbam pakļautajiem. Šī diskusija pārsviedās no Vācijas arī uz citām Eiropas valstīm un sašūpoja pozitīvo nacionālo paštēlu. Kompromitējošās atmiņas sita augstu vilni, par tām kaismīgi debatēja, apšaubot valdošo nacionālo naratīvu viennozīmīgumu un ekskluzivitāti. Ņemot vērā jauno informāciju par Viši un antisemitisma vēsturi Austrumvācijā, francūži un austrumvācieši vairs nebija ekskluzīvie pretestības kustības cīnītāji, pēc Valdheima\* un Jedvabnes Austrija un Polija vairs nebija tikai upuru nācijas, pat neitrālajai Šveicei nācās atklāt, ka tās bankas un robežas

pārvērtās nomācošās atmiņas vietās. Šādā veidā Eiropas rietumos pirmo reizi izplatījās arī vaininieku atmiņas saistībā ar holokaustu, pavērsiens, kas ticis skaidrots kā nepastarpināts fons Stokholmas konferences sasaukšanai un *ITF* izveidei.<sup>24</sup> Publiskā holokausta atmiņas atzīšana un tās institucionalizēšana šādā skatījumā bija atbilde uz mainīto vēsturisko sensibilitāti, kas savijās ar eiropeskās atbildības par šo noziegumu paplašināšanos.

Vienlaikus, kā jau atzīmēts, Eiropas austrumos nostiprinājās nacionālie paštēli, kas koncentrējās uz kolektīvo upura atmiņu par krievu okupāciju un komunisma diktatūru. Ar šādu upura statusa kultivēšanu bija saistītas jaunas politiskās problēmas: ebrejupuri, tie, kuri tika noslepkavoti šajos vēsturiskajos kontekstos, tika izslēgti vai marginalizēti; norisinājās ievērojama Austrumeiropas nāciju atvirzīšanās no viņu eiropeskās identitātes, tās kļuva nejutīgas pret citiem upuriem un daļēji pašas kļuva par apdraudējumu savām minoritātēm.

Vēsturnieki patlaban sekmīgi strādā pie spēcīgāk integrēta Austrumeiropas vardarbības vēstures tēla – atliek atcerēties Timotija Snaidera “*Bloodlands*” [Asinszemes] un Jerga Baberovska “*Verbrannte Erde*” [Izdedzinātā zeme], divas grāmatas, kas parāda Staļina terora kampaņu, Hitlera holokausta un bada kara Eiropas austrumos ciešo savīšanos, savukārt Eiropas atmiņā šie notikumi, kas ilgstoši bija pazuduši aiz dzelzs priekškara, pirmām kārtām ir kategoriski nošķirti un joprojām ir visasāko strīdu priekšmets. Janušs Reiters, kādreizējais Polijas vēstnieks Vācijā, rezultātu ir formulējis šādi: “Savā memoriālajā kultūrā apvienotā Eiropa joprojām ir sašķelts kontinents. Pēc paplašināšanās šķirtne ir pašā Eiropas Savienībā.”<sup>25</sup>

Eiropas atmiņas sašķeltība šē tiks ilustrētas ar divām galionfigūrām\* – rietumu holokausta atmiņu un austrumu staļinisma atmiņu.<sup>26</sup> Viena šāda figūra ir Simona Veila, kas pārdzīvojusi holokaustu, ir pārliecināta Eiropas [integrācijas] politiķe un kopš 2000. gada arī Francijas Šoa piemiņas fonda priekšsēdētāja. Savās publiskajās runās viņa atkārtoja tēzi “Šoa ir mūsu visu mantojums”, kas tika pasludināta par Rietumu civilizācijas bazālo atcerēšanās imperatīvu.<sup>27</sup> Otra ir gulagu pārdzīvojusi Sandra Kalniete\*, svarīga figūra Latvijas neatkarības cīņās 1990. gadā un kādreizējā ārlietu ministre. Savā runā Leipcigas grāmatu gadatirgus atklāšanā 2004. gada 24. martā viņa pievērsa uzmanību staļiniskajiem

upuriem, pie kuriem piederēja arī viņa pati un viņas ģimene: “..Nav tādas ģimenes Latvijā, kurai nebūtu sava stāsta par Sibīriju un par tuviniekiem, kuri tās aukstajos plašumos pazuda bez vēsts. Šie stāsti ir tik līdzīgi. Mainās tikai darbojošās personas, bet izsūtījuma laiks un vieta, mocības un beztiesiskums ir vieni un tie paši.”<sup>28</sup> Viņa noslēdza ar aicinājumu, ka arī uzvarētāju atmiņa nedrīkst ilgstoši imunizēt pret šiem noziegumiem, par kuriem atbildība pienākas tagadējai Krievijai. Cīņa pret fašismu un uzvara pār to “nevar kalpot par mūžīgu grēku atlaidi tiem, kas īstenoja masu represijas pret nevainīgiem cilvēkiem šķiru cīņas ideoloģijas vārdā”.

Eiropas rietumos ebreju genocīda un citu pret cilvēci vērsto noziegumu upuri ir guvuši atzišanu, taču šāds eiropieks pārvērtēšanas process vēl nav noticis attiecībā pret staļinisma upuriem. Atšķirībā no pēckara Vācijas Krievijā nav notikusi politiskā režīma maiņa un nav bijis arī ārējs spiediens, lai notiku vēsturiskās atbildības uzņemšanās. Gluži pretēji, Padomju Savienība kā uzvarētājvalsts līdz ar citiem sabiedrotajiem varēja iedomāties sevi morāli esam pareizajā pusē. Viņi visi karoja pret Hitleru kā ļaunumu un to arī uzveica, viņi visi lika pamatus Eiropas jaunajai kārtībai. Neraugoties uz dažādajiem impulsiem pārstrādāt staļiniskos noziegumus, kas aizsākās kopš Hruščova ēras, līdz šim šīs tumšās epizodes nav iekļāvušās Krievijas oficiālajā vēsturē un publiskajā atmiņā. Kamēr starp upuru un vaininieku pēctečiem nav izveidojušās atzīstošas attiecības par vēsturisko vainu, upuru atmiņa saglabāsies sakaitēta un – saskaņā ar atmiņas ekskluzīvo loģiku kā summārās nulles spēli – nepieļaus citas atmiņas. Tā vietā, lai rastos atmiņas konsenss un Eiropas atmiņā iekļautu abus noziegumus pret cilvēci, šis dubultās vēstures slogs politiskajā arēnā ir ieguvis ne tikai upuru konkurences, bet arī atmiņu cīņas formu.

Turklāt to veicinājusi pati Sandra Kalniete. Viņa ne tikai vedināja uz to, ka arī “zaudētāju vēsture ir jāuzraksta. Tā godam pelnījusi iekļauties Eiropas kopīgajā vēsturē”<sup>29</sup>, bet arī norādīja, ka bez šīs miljonkārtīgās pieredzes Eiropas atmiņa būs vienpusīga, nepilnīga un negodīga. Turklāt viņa uzsvēra, ka “abi totalitārie režīmi – nacisms un komunisms – bijuši vienlīdz noziedzīgi”. Ar šo izteikumu viņa izraisīja skandālu, kas ne tikai neveicināja viņas skartās tēmas risināšanu, bet tūdaļ pat to izgaisināja. Šeit mēs pieskaramies Eiropas normatīvās atmiņas ietvara punktam,

kas Rietumu zemēs veidots uz tēzes par holokausta singularitāti. Abu lielo Otrā pasaules kara noziegumu salīdzināšana un pielīdzināšana ir dziļi iesakņots tabu, ko netieši apliecināja skandalozā sensācija pēc Sandras Kalnietes runas. Šis tabu izpaužas arī aktuālajās debatēs, diskutējot par staļinisma upuru atmiņu iekļaušanu Eiropas atmiņā. Runa ir par tā saukto “totalitārisma tēzi”, kas tika pārstāvēta pēc Otrā pasaules kara. Tā aplūkoja fašismu un staļinismu kā viena un tā paša fenomena divus variantus. Apziņa par holokausta atšķirību un singularitāti izveidojās tikai turpmāko vēsturisko pētījumu gaitā un vēsturnieku strīdā tika nostiprināta ar singularitātes tēzes palīdzību. Kopš tā laika abu lielo 20. gadsimta noziegumu (par koloniālismu šajā sakarībā netiek runāts) pielīdzināšana tiek uzskatīta par tabu pārkāpšanu un atkrišanu vēsturiski pārvarēta apziņā, izraisot gandrīz tikpat spēcīgu morālo reakciju kā holokausta noliegšana.

Tāpēc joprojām visi ES centieni panākt Eiropā “totalitāro komunistisko režīmu noziegumu nosodišanu” un upuru ciešanu atzīšanu tiek pavadīti ar vislielāko īgnumu un neuzticēšanos.<sup>30</sup> Šis un citas iniciatīvas pārvarēt Eiropas sašķelto atmiņu patlaban cieš neveiksmi, jo tiek pārņemta nacionālsociālistiskā fašisma un staļiniskā terora pielīdzināšana. Jenss Kro, piemēram, ne tikai vērsas pret inkluzīvo konstrukciju “upuru Eiropa”, bet arī uzsvērti brīdina par “konkurējošo atmiņu samierināšanu Eiropā, izmantojot upuridentificējošas un totalitārisma teorētiskās perspektīvas”. Šādās iniciatīvās gan par pienākumu tiek uzlikts atzīt holokausta unikālo raksturu, taču faktiski “tiek apšaubīta Eiropas ebreju masveida slepkavības singularitāte, bez jebkādas vēsturiskās diferencēšanas vienā elpas vilcienā pieminot staļinismu, holodomoru\*, frankismu un Srebrenicu”.<sup>31</sup> Tikpat sparīgi Miha Brumliks noraida domas par atmiņas paplašināšanu, kas aptvertu Hitlera upurus un Staļina upurus kā viseiropas pieredzi galējību gadījumā. Arī viņš reklamē vēsturisko diferencēšanu totalitārisma tēzes ietvaros un uzsver ne tikai holokausta singularitāti, bet arī kategorisku atšķirību starp staļinismu un VDR. Tāpēc viņš iebilst pret “despotiskās policijas valsts un sociālās valsts VDR neprecīzo pielīdzināšanu staļinismam” un, pievienojoties Hannai Ārentei, argumentē, “ka totālā kundzība Krievijā beidzās ar Staļina nāvi ne mazākā mērā, kā Vācijā līdz ar Hitlera nāvi”.<sup>32</sup>



Brumliks gan pauz izpratni par vēlmi atrast Eiropā “kopīgu pieminēšanas kultūru 20. gadsimta šausmām un noziegumiem”, tomēr viņa skatījumā šo ceļu bloķē nošķiruma trūkums. Šo ceļu bloķē arī principiālā atšķirība starp vēsturiskā pētījuma un upura pieredzes perspektīvām. Vēsturnieks skata un vērtē visaptverošas attīstības kauzālās sakarības, savukārt “upuru skatījumā nav būtiski [...], kādi režīmi un kādu iemeslu dēļ laupījuši viņiem brīvību un likuši viņus spīdzināt un nogalināt”<sup>33</sup>.

Kā iespējams pārvarēt šīs grūtības un rast piemērotu pieminēšanu Eiropas līmenī, vienlaikus nepieļaujot svarīgo atšķirību nivelēšanu? Šajā punktā gribu vēlreiz norādīt uz Faulenbaha formulu, kura tika izdomāta saistībā ar Vācijas “abu diktatūru” atcerēšanās gadījumu, bet kura savu nozīmi var izvērst arī Eiropas līmenī. Šī zālamaniskā formula ļauj eksplīcīti vērsties pret abu masveida noziegumu pielīdzināšanu un padzīt relativēšanas rēgu. Atkārtošu to šeit vēlreiz.

1. Atmiņa par staļinismu nedrīkst relativēt atmiņu par holokaustu.

2. Atmiņa par holokaustu nedrīkst trivializēt atmiņu par staļinismu.

Ar atbilstīgu konsensu par atšķirībām un hierarhizēšanu varētu nesamierināmu, uz izstumšanu vērstu “vai nu – vai arī” transformēt par “gan – gan” un nodrošināt iekļaušanu kopīgā Eiropas atmiņā. Tomēr Austrumu perspektīvā joprojām tiek saglabāta distance pret holokausta atcerēšanos, savukārt Rietumu perspektīvā tiek ieturēta drošības distance pret gulaga atcerēšanos. Amerikāņu vēsturnieks Čārlzs Maiers izmantojis analogiju no kodolfizikas, lai izgaismotu atšķirību starp nacionālsociālisma un komunisma atmiņu: nacionālsociālisma “karstajai” atmiņai vēsturē gluži kā plutonijam ir ilgs pussabrukšanas laiks, savukārt komunisma “aukstajai” atmiņai gluži kā tritijam ir būtiski īsāks pussabrukšanas laiks.<sup>34</sup> Ungāru vēsturniece Eva Kovāča to komentēja šādi: “Cik varu spriest, postsociālistiskās valstīs ir gluži pretēji: atmiņa par komunismu kļūva par karsto toposu, kas var pat mobilizēt masas, savukārt nacionālsociālisma atmiņa ir saglabājusies auksta.”<sup>35</sup> No jauna izveidotie holokausta muzeji Centrāleiropā un Austrumeiropā nepavisam uzreiz nav šīs tēzes pretpierādījums. Tomēr šī atmiņa bieži ir iestīvēta sava veida geto, kamēr nacionālajā naratīvā ar to nav izveidoti saistošie punkti.

Taču jau sen vairs nav izprotams, kāpēc šīm abām atmiņām Eiropas atmiņā būtu vienai otra jāapdraud un vienai otru jāizstumj. Atmiņā,

kā jau redzējām, valda vispārzināms vietas trūkums. Tas izskaidro bailes no izstumšanas, kas pastāv starp abām Eiropas pamatatmiņām. Holokausta atmiņa pa šo laiku ir daudzējādā veidā institucionalizēta, to vairs nav tik vienkārši padarīt atgriezenisku. Tāpēc grūti izprast, kas turpina bloķēt abu atmiņu savietošanu. Klauss Legevijs\* uzsver: "Tikai abu totalitāro pagātņu, nacionālsociālisma un staļinisma valstisko noziegumu komemorācija uzspīdzina nacionālo referenču ietvarus. Antitotalitārai publikai jābūt eiropeiskai, ja grib izvairīties no aukstā kara ierakumiem."<sup>36</sup> Pastāvošo asimetriju nosaka vēl arī tas, uz ko intervijā norādījusi lietuviešu literatūrzinātniece Irēna Veisaite: "Tiešām nepieciešams runāt arī par gulagu un tā briesmīgajiem noziegumiem pret cilvēci. Taču Rietumu pasaule nav tam gatava. Cilvēku apziņā pastāv Aušvice kā holokausta simbols. Bet kur ir gulaga simbols? Tāda vēl nav."<sup>37</sup>

"Rietumos holokausta diskurss ir nostiprinājies, savukārt Austrumos tas kā konkurējošu un mainīgu naratīvu priekšmets ir svarīgs, taču šķirošs atskaites punkts."<sup>38</sup> Maskavā pastāv centrālais arhīvs un starptautiska pētniecības institūcija "Memoriāls", taču arhīvs nav simbols un nepavisam ne Eiropas atmiņa.<sup>39</sup> Krievijā atmiņa par staļiniskajiem noziegumiem, par spīti nopietnajām destāļinizācijas kustībām, vēl nav radījusi oficiālu un kopīgu atmiņu. Maskavas pilsētas ainavā velti meklēt pieminekļus un piemiņas plāksnes. Arī pētniecības institūcijai "Memoriāls", kas vāc un glabā nozieguma vēsturiskos materiālus, liecinieku ziņojumus, vajāto un noslepkavoto relikvijas, pašai nav drošas nākotnes autokrātiski represīvas nacionālistiskās politikas kontekstā. Drīzāk jau kuru brīdi šī institūcija var atkrist tajā neoficiālās pretatmiņas statusā, ar kuru reiz tā sākās.

Bet Briselē turpina domāt, "kā saistīt abas (holokausta un staļinisma) atmiņas un kā varētu iegūt transnacionālu eiropeisku perspektīvu uz šiem abiem notikumiem mūsu modernajai Eiropas identitātei"<sup>40</sup>. Eiropas Parlamenta plāns padarīt 23. augustu, Hitlera–Staļina (resp. Molotova–Ribentropa) pakta parakstīšanas dienu, par abu atmiņas kompleksu piemiņas dienu līdz šim nav izdevies, jo tas tiek uztverts kā pārlicīga vēsturiski atšķirīgo atmiņu nivelēšana un pielīdzināšana. Šādos apstākļos varbūt labāk būtu izraudzīties savu piemiņas datumu, kas automātiski netiktu pakļauts pārmetumam par nepatīkamo atmiņu konkurenci. ES paplašinoties uz austrumiem, eiropieši ir ieguvuši citas

atmiņas, kuras nemaz nav tik viegli integrēt. Šie “svešie radinieki Eiropas mājā” liek Eiropas valstīm savas atmiņas aplūkot jaunus ietvaros.<sup>41</sup>

### *Nožēlošanas politika*

Pastāv aizvien vairāk zīmīgu piemēru, kas atkāpjas no Ničes dabas likuma par apkaunojošo notikumu aizmiršanu. Visuzkrītošākais noteikti ir nožēlošanas politiskais rituāls, kas kopš 90. gadu beigām piesaista mediju uzmanību un izvēršas virsrakstos. Šajā rituālā augsta ranga amatu pārstāvji publiski atzīst vainu par seniem vai ne tik seniem vēsturiskiem notikumiem līdz šim cītīgi noklusētā savas zemes vai tās institūciju vēsturē. Globāli publiskās un vienlaikus augsti oficiālās atzišanās izraisa pēkšņas “atmiņas pārbīdes”, kas izšķirīgos punktos koriģē pastāvošo amata naratīvu. Džefrijs Olikss\* šajā sakarībā runā par “nožēlošanas (*regret*) politiku”; franču tekstos šim nolūkam tiek izmantots jaunais *repentance* jēdziens (nevis ierastais apzīmējums *pénitance*). Šis atvainošanās rituāls ir kaut kas vēsturiski pilnīgi jauns. Vainpilnā pagātne tiek atsaukta atmiņā un nožēlota, lai ievadītu vērtību maiņu jaunai perspektīvai uz savu vēsturi un darbību nākotnē. Šā rituāla iedarbīgums galu galā ir atkarīgs no mediju efekta: nožēlošanas un atvainošanās performatīvais akts norisinās uz globālās skatuves, bet adresāts un publika ir globālā pasaules sabiedrība. Anonīmie virtuālie skatītāji šādi vienlaikus kļūst par vēsturiskā notikuma lieciniekiem. Atšķirībā no katoļu grēksūdzes, kur indivīds atrodas iepretim vienīgi priesterim ar viņa klusēšanas pienākumu, šeit kolektīvs atzīstas visas pasaules priekšā.<sup>42</sup> Turklāt ne tikai atceras vēsturi, arī atcerēšanās akts veido vēsturi! Šāda atcerēšanās cienīga atmiņas akta iemiejums ir kanclera Vilija Branta nokrišana ceļos 1970. gada 7. decembrī pie pieminekļa, kas veltīts ebreju sacelšanās dalībniekiem Varšavas geto. Tiesa, tas vēl nebija nožēlošanas rituāls, tas bija spontāns žests ar milzīgu nozīmi viņa Austrumu politikas ietvaros, žests, kurš šādā formā nebija atkārojams. Atmiņas notikums nožēlošanas rituāla ietvaros kā performatīvs akts ir gan īsts, gan inscenēts, un šādi pazūd kategoriskā atšķirība starp patieso un aplamo īstenības reprezentāciju.<sup>43</sup>

Kaut arī šāda rituāla prakse aizvien vairāk nostiprinājās, daudziem novērotājiem tā bija mikla un sniedza arī daudzus iemeslus kritikai. Kā

indivīds var runāt par visu kopību un turklāt vēl uzņemties atbildību par notikumiem, kuros personīgi nav piedalījies? Bieži vien kritikas punkts ir šā rituāla liekulīgais raksturs. Runa, tā aizvien lasāms, ir tikai par tukšām frāzēm, simboliskiem žestiem, lai nodrošinātu savu šķietamo politisko leģitīmējumu, vai pārklājamīnām ar alibi funkciju, kas drīzāk traucē, nevis veicina iekšējās pārmaiņas procesu. Šo tukšo žestu vietā labāk būtu gādāt par vēsturisku apgaismošanu. Šāda pretstata konstruēšana neko īpaši nelīdz, jo pats rituāls taču ir jaunas vēsturiskās pašanalīzes un perspektīvas rezultāts. Lielākoties nožēlošanas rituāla kritika nesaskata arī emocionālo un politisko ieguldījumu, kas nepieciešams, lai pārvarētu savu lepnumu un vainotu sevi visas pasaules priekšā. Tāpēc šis žests principā ir dārgs signāls (“*a costly signal*”), runājot Čārlza Darvina vārdiem. Izšķirīgais jautājums ir nevis subjektīvais godīgums vai aukstais politiskais aprēķins, bet gan rituāla sekas vai to trūkums. Īpaši skaidri tas bija redzams Austrālijā, kur ministru prezidents Kevins Rads, stājoties amatā, savā pirmajā oficiālajā runā 2008. gada 13. februārī plkst. 9 no rīta publiski puda nožēlu par zemes koloniālo politiku no tās sākumiem līdz nesēnai pagātnei, eksplīcīti un empātiski runājot par vietējo iedzīvotāju ciešanām. Pēc šā paziņojuma, kuram ar lielām gaidām televīzijas tiešraidē sekoja visa nācija un kuru it visur Austrālijā atceras kā personisku atmiņas notikumu, sabiedrību pārņēma dziļa vilšanās, kad kļuva skaidrs, ka tam nesekos nekādi politiski, tiesiski vai ekonomiski akti. Neuzsākot politiskas pārmaiņas un neveicot principiālu sociālās vienlīdzības nodrošināšanu, šajā rituālā ietvertā transformējošā spēka potenciālu tiešām palaiž vējā un tikai frustrē sabiedrību.

Šo performatīvo rituālu jo īpaši izmantoja, ņemot vērā koloniālisma un verdzības vardarbīgās vēstures noziegumus. Abos gadījumos runa ir par vardarbības ekscēsiem un savas sabiedrības minoritāšu “vēsturiskajām brūcēm”, lai, atzīstot viņu ciešanas, censtos panākt izlīgumu un pilnīgu integrāciju sabiedrībā. Šo rituālu izmanto arī institūcijas, tiesa, tā īstenošana ne vienmēr atbilst augstu izvirzītajām cerībām. Piemēram, katoļu baznīcas gadījumā nožēlošanas rituāls ir pārvērties par pašattaisnošanos. Publiska vainas atzīšana ir kļuvusi par “apoloģiju” (attaisnojumu). Kādreizējais kardināls Jozefs Racingers būtiski piedalījās “*Mea culpa*” lūgšanas izveidē, kurā bija uzskaitīti visi baznīcas

noziegumi, sākot no krustakariem, inkvizīcijas, raganu sadedzināšanas līdz holokaustam, un kuru 2000. gada martā Pētera laukumā publiski nolasīja pāvests Jānis Pāvils II. Taču, kā daudzi kritizēja, ēna krita nevis uz nekļūdīgo baznīcas institūciju, bet tikai uz tās kļūdām pakļautajiem kalpotājiem. Pavisam blāva šajā lūgsnā bija atzišanās holokaustā. “Var jautāt,” tā skanēja lūgsnā, “vai tik nacionālsociālistu veikto ebreju vajāšanu neveicināja arī antiebrejiskie aizspriedumi, kas dzīvoja dažu kristiešu galvās un sirdīs.”<sup>44</sup> Pēc astoņiem gadiem Racingeram pašam kā pāvestam Benediktam bija iespēja Pasaules jauniešu dienā Sidnejā atvainoties par ļaunprātīgas izmantošanas gadījumiem katoļu baznīcā.

Zināmi arī citi gadījumi, kad atvainošanās rituāls drīzāk kalpo sevis attaisnošanai, nevis pilnīgai vēsturiskās atbildības pārņemšanai par izdarītajiem varas darbiem. Tīri retoriskais vingrinājums, protams, nav “dārgs signāls”. Piemēram, Serbijas prezidents Tomislavs Nikoličs 2013. gada maijā pirmo reizi atvainojās par vairāk nekā 7000 Bosnijas musulmaņu vīriešu un jaunekļu noslepkavošanu 1995. gada jūlijā. Televīzijas intervijā Bosnijas raidkanālā viņš teica: “Uz ceļiem lūdzu, lai Serbijai tiktu piedots par šo noziegumu Srebrenicā!” Skan iespaidīgi, taču upurus tas nepārliecināja. Jo Starptautiskā tiesa (ICC) šo slepkavību klasificē kā genocīdu. Tāpēc Srebrenicas māšu apvienības priekšsēdētāja reaģēja ar šādiem vārdiem: “Mēs gribam no serbu prezidenta un Serbijas izdzirdēt vārdu “genocīds!”<sup>45</sup>

Jaunais šajā rituālā – to nevajadzētu palaist garām, neraugoties uz žesta rituālo seklību, – ir tiešā saistībā ar cilvēktiesību akceptējamības un nepieciešamības izplatīšanos un padziļināšanos, tās Rietumu pasaulē nostiprinās aizvien vairāk līdztekus holokausta atmiņas *crecendo*. Pēcmodernajā laikmetā ir radies savdabīgs universālisms un globalizācija. Šajos ietvaros universālistisko cilvēktiesību principu patlaban aizvien vairāk pieprasa un īsteno globāla virtuālo liecinieku publika. Šī politiskas pamatvērtības un internacionālas kopības sasaiste, balstoties uz mediju satīklotību, ir politiski ārkārtīgi eksplozīva, jo mediju uzmanības centrā var nokļūt ne tikai augsti valsts reprezentanti, bet principā jebkurš anonīmais indivīds. Cilvēktiesību pēcmodernajā *credo* gaismā ir mainījušies politiskie atsvari, ļaujot atzīt līdz šim ignorētās vēsturiskās upuru grupas un liekot politiski atbildīgajiem atzīt savu vainu. Kopš 90. gadiem pastāv nožēlošanas politika, Starptautiskā tiesa

un patiesības komisijas, kurās kādreizējie netaisnības režīmi vēsturiski pārstrādā un publisko savus noziegumus. Šī pārstrāde ir novedusi pie savas vēstures pārrakstīšanas, kurā pirmo reizi tiek atzīti un godāti arī šīs vēstures upuri, kas iegūst savu vietu nacionālajā atmiņā. Šī jēgas transformācija nozīmē kvantu lēcieni memoriālajā praksē, jo pirmo reizi atmiņā tiek ietverti savas politikas upuri. Jaunā memoriālā kultūra ir neatgriezeniski mainījusi mūsu skatu uz (koloniālo) vēsturi. Mums ir darīšana ne tikai ar upuru konkurenci, kā to cenšas iedvest Čārlzs Maiers, bet ik pa laikam arī ar visnotaļ dialogiskām vaininieku un upuru atmiņu konstelācijām. Piemēri ir patiesības komisijas, kurām pārejas procesos pēc pilsoņu kariem jānovieto sabiedrības uz jauniem pamatiem, kā arī valstis un institūcijas, kuras neatkarīgi no šādas politiskās sistēmas maiņas ar nožēlošanas politikas aktiem publiski demonstrē iekšējās apziņas un vērtību maiņu. Pilnīgi ignorējot šo jauno attīstību, nemana epohālo notikumu, kas neatgriezeniski mainījis mūsu pasauli. To nemana arī tad, ja to vienkārši tikai kritizē. Tas, ka šis politiskais rituāls rada pats savas problēmas un savā īstenojumā liek vēl daudz ko vēlēties, tomēr neattaisno, ka tajā vienkārši saskata patoloģisku “Rietumu mazohisma simptomu”<sup>46</sup>. Šādām ciniskām runām pirmām kārtām ir acīmredzama funkcija pasargāt savu lepnumu no sen notikušās jēgas maiņas un traucēt ar to saistīto koloniālās atmiņas perspektīvu maiņu. Citi šo pamatnostāju, kas saistīta ar nožēlošanas politiku, denuncē kā morālā imperiālisma un vācu hegemonijas sekas Eiropas ietvaros. Tā vai citādi, raksta Ena Rignija\*, “nožēlošanas politika ir kļuvusi par vienu no visizplatītākajiem kultūras modeļiem, ar kuru (ne tikai) Eiropā pārstrādā bilaterālos konfliktus un – kaut arī lēni un vēl nekonsekventi – koloniālisma un verdzības mantojumu”. Un viņa piebilst: “Pat ja eiropieši nav atraduši kopīgu savas vēstures naratīvu, viņiem tomēr ir kopīga memoriālā kultūra.”<sup>47</sup>

### *Vēsturiskās brūces*

Lai parādītu, kādu nozīmi ir guvusi atmiņa koloniālisma un verdzības mantojuma pārstrādē, ieviesīšu jēdzienu “vēsturiskās brūces”. Dipešs Čakrabartijs\* ar to saprot “vēstures un atmiņas sajaukumu”<sup>48</sup>. Tā vietā, lai līdzīgi vairumam savu kolēģu turpinātu spekulēt par vēstures un

atmiņas pretstatu un nesavienojamību, indiešu vēsturnieks šajā gadījumā uzsver abu ciešo savijumu. Apziņa par vēsturiskajām brūcēm ir radusies nevis no historiogrāfijas, bet gan no atzišanas multikulturālās politikas. Zinātniskās historiogrāfijas prakse seko saviem objektivitātes likumiem un rūpīgi novērš visu, kas izskatās pēc iejaukšanās un partijiskuma, turpretim atzišanas politika, gluži pretēji, pamatojas uz kultūras identitāšu fundēšanu un apstiprināšanu. “Vēsturisko brūču” atzišana ir absolūta novitāte vēsturē, jo pirms tās pastāv gadsimtiem ilga politiski leģitimētās un par pašsaprotamu kļuvušās *neatzīšanas* prakses vēsture, kas svešinieku grupai liedz līdzvērtīgas cilvēkbušanas statusu.

Cilvēku savstarpējo attieksmi primāri nosaka tas, kā viņi cits citu saranžē. Turklāt galvenā loma ir skalai no augšas uz leju. Vēsturē ilgstoši sabiedrību un politiku noteica šādas hierarhiskas skalas – no augšas uz apakšu – nostiprināšana, vardarbīgi radot un uzturot īpašuma un apiešanās nevienlīdzības attiecības. Kari vienmēr no jauna atkārtō šīs nevienlīdzības attiecības, visupirms radot atšķirību starp draugu un ienaidnieku, bet tad – starp uzvarētājiem un zaudētājiem, un periodiski izšķiras, kas ir rīcībspējīgs un lemtspējīgs un kam šāda izšķiršanās liedzama. Taču cilvēkus šajā skalā no augšas uz apakšu izkārtō ne tikai kari un iekarojumi, bet arī diskursīvi akti, kultūras domas tradīcijas un ideoloģiski pieņēmumi. Līdztekus politiskai skalai, kas sakņojas drauga un ienaidnieka nošķiršanā un izvēršas kustīgā un maināmā varas attiecību konstelācijā, pastāv arī cits skalas ranžējums viņpus militārām konfrontācijām un politiskiem spēku samēriem. Tad runa ir nevis vairs par politisku, bet gan par kulturālu nevienlīdzību, kas rodas no tā, ka spēcīga grupa vienpusēji kādu grupu novērtē kā “bezsպēcīgu”. Šis ranžējums, ko šeit gribu definēt ka neatzišanas aktu, pamatojas uz atšķirību starp “cilvēks / necilvēks” resp. “līdzvērtīgs / nelīdzvērtīgs”. Lai kur tiktu veikts šāds ranžējums esenciālas savs / svešs robežas nozīmē, nelīdzvērtīgi ranžētajai grupai nav izredzu uz varas konstelāciju maiņu, savukārt spēcīgā grupa jūtas autorizēta atcelt viņu ierastos izturēšanās kodus un aiztures sliekšņus satiksmē ar šiem citiem. Šādi gradients starp spēku un bezspēku ar zināmu tendenci pārvirzās uz permanentumu un absolūtu. Šajā līmenī mums ir darīšana, tā teikt, ar permanentu izņēmuma stāvokli, kas tomēr zīmīgi atšķiras no situācijas, ko aprakstījis Karls Šmits\*. Viņš par izņēmuma stāvokli

dēvē laicisku attiecību un izturēšanās anomāliju, kas rodas pastāvošas politiskās kārtības atcelšanā. Turpretī permanentais izņēmuma stāvoklis, kas nostiprina robežas starp spēcīgajiem un bezspēcīgajiem, balstās uz kultūrprogrammēšanu un aizspriedumu struktūrām, kas pārlicību veidā tik dziļi socializētas un habitualizētas, ka vairs nav nepieciešams diskursīvs attaisnojums un var pastāvēt gadsimtiem ilgi.

Taču arī šie gadu simti un tūkstoši, turpinoties kultūras nevienlīdzības vēsturei, kas pamatojas uz atšķirību starp līdzvērtīgs/nelīdzvērtīgs, 20. gadsimta 80. gados ir nokļuvuši līdz robežai, kad vairs nav spēkā dažādās politiskās kārtības, vēsturiskās epistemoloģijas un kultūrontoloģijas. Šo epohālo pagrieziena izraisīja nevis revolūcija vai karš, bet gan apziņas pagrieziens vairākos laukos, kas savā iedarbībā savstarpēji satikās un pastiprinājās. Medijs bija kultūras revolūcija, kura gan vētraiņi nenoteica jauno kā Staļina vai Mao laikā, tā pastāvēja pašu vēstures un tās kultūrpamatu paškritiskā izgaismojumā. 80. gados tika satricināti Rietumu kultūru pamati, kad kristietības, koloniālās vēstures, kā arī antisemitisma un rasisma izplatīšanās imperiālie pamati pēkšņi kļuva par papildpētījumu un pašiztaujāšanas priekšmetu. Apkopojot šīs domas, var teikt, ka neatzišana ir nevis diskriminēšana kā individuāls akts, bet gan kā strukturāls fenomens. Kulturāli oderētā un politiski stabilizētā neatzišanas situācijā diskriminēšana kļūst par normālu stāvokli, kam vairs nav vajadzīgs skaidrojums un attaisnojums, jo tiesības no sākta gala pārvirzītas ne jau par labu bezspēcīgajiem. Tāpēc atzišanas politikas pirmais solis ir kritiska šā neatzišanas *status quo* tematizēšana, kas iet rokrokā ar vēstures pārperspektivēšanu un pārrakstīšanu.

Šādā fonā radās fenomens, ko Čakrabartijs apraksta kā “vēsturiskās brūces” un saista ar atzišanas kultūrpolitiku. Vēsturiskās brūces šādā nozīmē rodas vietējiem iedzīvotājiem, kam vajadzēja padoties koloniālai varai, verdzības upuriem un spaidu darba upuriem Staļina un Hitlera nometnēs, sabiedrībās, kurās pastāv rasu nošķirtība, apartheids un stingra kastu sistēma. Šajā ilgstoši ierobežoto un apspiesto minoritāšu un viņu vēsturisko brūču vēsturē holokausts neliekas kaut kas absolūti jauns, drīzāk jau tas šķiet visu šīs ilgās neatzišanas vēstures destruktīvo tendenču absolūts un nepārspējams kāpinājums.

Čakrabartijs savā rakstā veic nošķirumu starp “vēsturiskām brūcēm” un “vēsturiskiem faktiem”. Šādi viņš apkopo divu interešu grupu



naidīgumu un konfrontāciju, kas pastāv starp profesionālo vēsturnieku cunfti un grupām, kuras tiecas pēc jaunas identitātes politikas atzīšanas. Vēsturiskās brūces, kā viņš atkārtoti atzīmē, ir vēstures un atmiņas sajaukums, kuru tāpēc emfātiski apkaro vēsturnieki, kuri vēsturisko patiesību vārdā savā karogā ierakstījuši tieši šo abu elementu atjaukšanu. Vēsturnieki bieži vien nevar verificēt vēsturisko brūču faktisko evidenci, jo savu pētījumu balsta uz Rietumu arhīviem, kas tieši nevāc un neuzglabā neatzīšanas dokumentus. Taču tas nevar izslēgt to, ka vēsturisko brūču pamatā ir vēsturiska patiesība. Vēsturiskās brūces pārspēj empīriski verificējamus apstākļus jau tāpēc vien, ka pretstatā vēsturiskiem faktiem satur vispārinājumus, emocionālu sasaisti ar identitāti, tās ir naratīva daļa un atkarīgas no sociālās atzīšanas. Šo atšķirīgo ingredientu salikums izskaidro formulu par “vēstures un atmiņas sajaukumu”. Vēsturiskajām brūcēm, kas atvedināmas no cilvēciskā statusa neatzīšanas, vajadzīga ne tikai zinātniskā izpēte, bet arī papildu politiskā un sociālā atzīšana. Līdz ar to tām piemīt dialogisks raksturs, kas balstās līgumā. Atzīšanas dialogam jāizriet no vēsturisko brūču izraisītājiem; viņiem “nožēlošanas politikas” formā jāatzīst sava līdzdalība vēsturisko brūču pastāvēšanā. Publiskās atvainošanās sērija, kas ar isām atstarpēm norisinājās 90. gados, bija nepastarpināta reakcija uz šo apziņas pagriezieni un jaunās atzīšanas politikas performatīva izpausme. Tā kā vēsturiskās brūces sajūgtas ar dialogisko atzīšanu, tām ir ētiski sociāls raksturs un līdz ar to arī daudz nedrošāks statuss nekā vēsturiskajiem faktiem. Runa ir par kultūras formācijām ar “prekāru dzīvi”, jo to morālai nozīmībai jārada un jāuztur konsenss.<sup>49</sup>

Vēsturiskās brūces balstās uz dialogisku vaininieku un upuru vienošanos, kurā abas puses atzīst vēsturisko patiesību un šīs vēstures traumatisko pieredzi. Uz holokausta vēsturisko brūci attiecas tādi elementi kā upuru un izdzīvojušo liecību valorizācija, kā arī sekundārās (nelīdzdalīgo) trešo liecības, kuri labprātīgi uzņemas morālo pienākumu saglabāt atmiņā un neaizmirst vēsturiskās brūces. Tādējādi holokausts iegūst universālu dimensiju, kas šādā formā neattiecas uz citām vēsturiskām brūcēm.

Čakrabartijs detalizēti aplūko prasības, ko vēstures zinātnei izvirza vēsturisko brūču koncepts. Vēsturniekiem par problēmu kļūst atmiņas komponente, jo viņi personiskās pieredzes ceļū atmet kā nelegitīmu

pieeju vēsturei, argumentējot, ka tas kompromitē prasīto objektivitāti. Vēsturnieki vērsas arī pret pagātnes politizēto izmantošanu par ieroci tagadnē, savukārt tie, kuri nes vēsturiskās pieredzes un atmiņas smagu, kritizē viņu sašaurināto pieeju pagātnei. Šis strīds ir mainījis pašu vēstures zinātņi. Kopš 90. gadiem varam novērot atvēršanos jaunām vēstures atainošanas formām, kas neņem vērā vienkāršo robežu starp faktiem un fikcijām gluži tāpat kā robežu starp vēsturi un atmiņu. Jaunais ir tas, ka arī personiskā pieredze tika atzīta kā iespēja saprast vēstures jūtu dimensiju un citus svarīgus aspektus.<sup>50</sup> Historiogrāfijas metodikas atšķirība no atmiņas pastāv atšķirīgajā attieksmē pret tagadni un pagātņi. Profesionālajai cunftei jāpastāv uz striktu tagadnes un pagātnes nošķiršanu, tieši nošķirumā un distancē ir objektivitātes vērtības esence, savukārt atmiņa pārvar pārrāvumu starp pagātņi un tagadni, iekļaujot no pagājušā tagadnē to, ko persona vai grupa uzskata par izmantojumu sevis pašizpratnei vai nav vēl pārstrādājusi un tāpēc joprojām saista ar emocijām, pretenzijām vai orientācijām.

Abstraktais kolektīvais vienskaitlinieks "vēsture", kas 18. gadsimta beigās iedibināja jauno vēstures zinātnes profesiju, pa šo laiku ir šo to zaudējis no savas homogenitātes. Šajā universālējdzienā aplūsinātā un kontrolei pakļautā pluralitāte laikam atkal atdzīvojusies, atbrīvojoties no vēsturu perifērijām. Ar vēsturu daudzskaitlinieku atgriežas arī ieskaits vēsturu saistībā ar grupām, pieredzēm, perspektīvām un identitātēm. Patlaban ne tikai, kā uzsvēris Reinharts Kozeleks, katram individam ir cilvēktiesības pašam uz savu atmiņu, arī grupai ir kultūras tiesības pašai uz savu vēsturi. Taču šai vēsturei tikai tad ir svars, ja to atzīst citi un tā saistīta ar citām vēsturēm.

Postkoloniālajā un posttraumatiskajā laikmetā mēs patiešām esam piedzīvojuši, kā pašapzinīgo uzvarētāju meistarstāsti ir koriģējuši vēsturi un kā pārvirzījušies Rietumu vēstures stāstu uzsvari. Aizvien vairāk oficiālajā historiogrāfijā un nacionālajā atmiņā tiek integrēti vēstures upuru pieredzējumi un atmiņas. Šādā veidā sabiedrības rada vietu savu subkultūru un minoritāšu vēsturiskajiem pieredzējumiem, kas līdz ar to tiek sociāli un kulturāli atzīti un iekļauti hegemoniskās kultūras sociālajā audumā. Šī jaunā "nožēlošanas politika"<sup>51</sup> vēl nav izplatījusies viscaur, taču šis ētiskais pagrieziena marķē ephālu cezūru Rietumu apziņā.

Noturīgā upura jēdziena virulence visā pasaulē savijas ar militantas identitātes politikas formām un arī Eiropā ir izraisījusi konfliktus un konfrontācijas. Strīdīgas, nesavienojamas atmiņas veido politikas subtekstu un aizvien no jauna izlādējas nacionālo atmiņu kolīzijās (*clashes of memories*). Šīs problemātiskās tendences ir ļoti labi dokumentētas atmiņas pētījumos; pastāv neskaitāmas publikācijas ar tādiem (graujošiem) virsrakstiem kā “*Clashes of Memory*”, “*Memory Wars*” un tamlīdzīgi. Šie darbi prezentē aizvien jaunas nacionālās atmiņas konstelāciju situācijas, savukārt Maikla Rotberga grāmata, kura šeit tiks aplūkota detalizētāk, ir vērsta citā virzienā. Viņš par savas izpētes priekšmetu izraudzījies tieši īgnumu par šādu attīstību un izstrādājis analītisku jēdzienisko aparātu, kam jāizvada no upuru konkurences atmiņas lamatām. Rotberga tēzes un izpētes lauks attiecas uz holokausta atmiņu un koloniālisma atmiņu savienojamību. Viņa grāmatas apakšvirsraksts ir šāds: *Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Kļūst skaidrs, ka atmiņa par koloniālismu un verdzību dažādās Eiropas zemēs atsedz vēl vienu Eiropas atmiņas slāni. Taču šīs grāmatas svarīgās atziņas var attiecināt arī uz citiem vēsturiskiem vardarbības kompleksiem.

Rotberga metodiskais jauninājums ir zinātniskā atmiņas diskursa pārlikšana no nacionālā līmeņa uz transnacionālo. Ar “*multidirectional memories*” jēdzienu, ko viņš ieviesis atmiņas izpētē, ir jāspēj pārvarēt šķirošo upuru konkurences loģiku un apzināties līdz šim atcerēšanās procesā nepamanītos aspektus un potenciālus, kuriem praktiskajā atcerēšanās darbā ir arī pozitīvi efekti.

Nožēlošanas politikas kontekstā jau bija runa par atmiņu globalizēšanos. Nacionālo atmiņu konstrukcijas zaudē savu pašvērstību tādā mērā, kādā valsts galva globālajā mediju arēnā atzīst cilvēktiesību pārkāpumus, kas veikti viņa zemes vēsturē. Taču vienlaikus atcerēšanās globalizācija ir veicinājusi arī salīdzināšanu un palielinājusi konkurences slogu. Jaunās pašatainošanas iespējas arī grupām bez valstiskas infrastruktūras un spēcīgiem lobijiem ļāvušas pretendēt uz atzīšanu globālajā cīņā par resursiem un prestižu. Rotbergs savā grāmatā aplūko to pašu jautājumu, ko Čārlzs Maiers, taču nokļūst pie pavisam citiem secinājumiem. Viņš

citē jautājumu “Kāpēc šajā zemē Nacionālajā alejā Vašingtonā pastāv valsts finansēts holokausta muzejs?”, ko uzdevis literatūrkritiķis Valters Bennis Mihaelss, kurš šajā saistībā citē kāda melnā aktīvista viedokli: “Melnais holokausts bija simtkārt briesmīgāks par ebreju holokaustu. Jūs sakāt, ka esat zaudējuši sešus miljonus. Mēs esam zaudējuši 600 miljonus!”<sup>52</sup> Tonija Morisone savu romānu “*Beloved*” (1987) [Mīlotā], par kuru viņa 1993. gadā saņēma Nobela prēmiju, veltīja “*Sixty Million and more*” [proti, sešdesmit miljoniem un vēl vairāk]; Opra Vinfrija par šo romānu, kura ekranizācijā viņai pašai bija galvenā loma, teica: “*This is my Schindler’s List!*”<sup>53</sup> [Tas ir mans Šindlera saraksts.]

Rotbergs izraugās minētās atmiņu kolīzijas par iemeslu, lai detali-zētāk pētītu šādi izvērsto atziņas cīņu un ar to saistīto izstumšanas loģiku. Bet viņa paša jautājums skan: kā no atmiņu konfrontācijas var nokļūt pie to sadarbības? Viņa atbilde ir upuru atmiņu saistīšana, ko diskusijā izvirza kā dziedniecisku līdzekli pret pastāvošo savstarpējās noliegšanas un izstumšanas praksi. Es vairākkārt esmu runājusi par holokausta atmiņas *crescendo*, kas iestājās sešus gadu desmitus vēlāk pēc institucionāli un politiski iedibinātu atcerēšanās ietvaru nostiprināšanas. Šo holokausta atmiņas hegemoniju globalizētajā pasaulē, tā Rotbergs, nekādā ziņā nevajadzētu izprast kā citu vēsturisko traumu izstumšanu vai pat izdzēšanu, kā to iedvēš Mihaelsa argumentācija. Rotbergs kritizē šāda pieņēmuma priekšnosacījumus: atmiņas konstrukciju izveidē runa nav par nulles summas spēli, kurā viens vinnē, bet otrs – zaudē. Tā esot kļūma attīstība, kas nekādā gadījumā nepastāvēt pašas atcerēšanās iedabā, kura vienmēr saistīta arī ar ārējiem elementiem. Klaustrofobiska šaurība nacionālajā atmiņā rodas tikai līdz ar ārējo robežu slēgšanu. Tāpēc atcerēšanās, atmiņas un vardarbības apburtais loks jāpārtrauc un jāieskicē no jauna.

Rotberga jaunā koncepcija sākas ar pašas atmiņas izpētes pamatšūnu, attiecībām starp atmiņu un identitāti. Šeit nepastāvēt nedz dabiski dota vienvirziena saistība, nedz viennozīmīgas īpašumattiecības, pastāvēt naratīvi un reprezentācijas atvērtā darbības telpā ar atvērtām robežām. Holokausta atmiņa, tāda ir Rotberga tēze, neesot izstūmusi un anulējusi citas atmiņas, gluži pretēji, tā esot aprīkojusi ar valodu un jauniem sociāliem ietvariem. Holokausta atmiņa tiešām esot singulāra un īpaša, un tieši tāpēc arī kļuvusi par citu vēsturisko traumu paradigmu

un modeli, kur savu izveidi un politiskās pretenzijas orientē uz šo atmiņu. Šādi tā esot darbojusies, veicot iespējamo, nevis traucējoši, jo šo atmiņu – un tas ir izšķirīgais – asociatīvi un argumentatīvi aizvien no jauna varot saistīt ar citām atmiņām.

Rotberga metodiskās inovācijas pamatā ir vienkāršs princips: viņš redz līdzību tur, kur citi redz tikai atšķirību. Griba pēc identitātes taču ir arī griba pēc norobežošanās, kas nepieciešami izraisa konfrontāciju. Turpretim līdzību atklāšana norāda citā virzienā, kas atklāj empātijas un solidarizēšanās perspektīvas. Šādi rodas ambivalences tur, kur iepriekš valdīja viennozīmība, jo holokausta singularitātes tēze šādā gaismā vienlaikus ir tilts uz citām traumatiskām vardarbības atmiņām, kuras ar šo saistību beidzot tiešām atkal parādās un gūst nozīmīgumu. “Atmiņu neērtā konfrontācija ir arī vide, kurā jārodas jaunām solidaritātes un taisnīguma vīzijām.”<sup>54</sup> Tāda ir atmiņu savienojamības koncepta pamatideja. Tātad metaforiskajām runām par “*black holocaust*” nav jānozīmē tikai upuru konkurence, tās var rosināt arī uz upuru solidaritāti. Vācu (neglītais) vārds šādai sasaistei, lai no uzmanības trūkuma izrautu un izvērtētu savu traumatisko vēsturi, ir “holokaustizēšana”.<sup>55</sup> Pretenzija uz šā vēsturiskā notikuma vienreizīgumu paradoksālā kārtā ir izraisījusi paralēļu, metaforu un analogiju izveidi. Taču šādas paralēles obligāti neizraisa konfliktus, visupirms rodas vēsturisko notikumu saistības un līdz ar tiem, iespējams, “kompleksi solidaritātes akti, kuros vēsturiskā atmiņa kļūst par jauno sabiedrisko un politisko identitāšu mediju. [...] “*Multidirectional memory*” modelis saglabā drošības distanci pret ekskluzīvajām kultūras identitātes formām un rāda, ka atmiņa var gan saraut, gan saistīt atšķirīgas telpas, laikus un kultūras vietas.”<sup>56</sup>

## 7. Četri modeļi, kā apieties ar traumatisko pagātņi

### *Atcerēties vai aizmirst?*

Kopš nostiprinājies jēdziens “memoriālā kultūra”, mēs lielākoties pašsaprotami pieņemam, ka atcerēšanās ir pienākums un veikums, un līdz ar to – svarīgs sociāls un kultūras resurss. Pret šo konsensu ir iebildis Jans Filips Rēmtsma, kurš noraida pieņēmumu, ka atcerēšanās *eo ipso* esot kaut kas labs: “Ir jāatceras, atmiņai piemīt imperatīva semantika. Bet kas gan atmiņā lai būtu pozitīvs? Atcerēšanās un aizmirstāšana ir cilvēka īpašības, kas nav nedz labas, nedz sliktas, tās abas ļauj tikt galā ar dzīvi. [...] Atcerēšanās paredz aizmirstāšanu. Uzskatīt, ka atcerēšanās pati par sevi ir kaut kas labs, tā ir nevēlams.”<sup>1</sup>

Šajā ziņā Rēmtsmam noteikti ir taisnība. Tiešām, ir gana piemēru, kas liecina, ka atcerēšanās var kurināt naidu, nocietināt vai izraisīt depresiju. Tātad runa vienmēr ir par atcerēšanās saturu un ietvara nosacījumiem, un tikai tad var izšķirt, vai tajā ir vai nav kaut kas pozitīvs.

Atcerēties vai aizmirst? Pārdomājot šo problēmu, Izraēlas filozofs Avišajs Margalits grāmatā “*The Ethics of Memory*” abas šīs pozīcijas iztirzāja ar savu vecāku sacītajiem vārdiem.

“Māte mēdza teikt:

“Ebreji tika neatgriezeniski iznīcināti. Tas, kas palicis pāri no lielās ebreju tautas (šeit viņa domāja Eiropas ebrejus), ir nožēlojami maza daļiņa. Vienīgā godpilnā loma, kas atliek ebrejiem, ir veidot atcerēšanās kopības un veidot sevi par “dvēseles svecēm”, ko rituāli aizdedz mirušo piemiņai.”

Tēvs mēdza teikt:

“Mēs, palikušie ebreji, esam cilvēki, nevis svecēs. Šausmīgs liktenis cilvēkam, kas eksistē tikai kā mirušo pieminēšanas glabātājs. Šādu ceļu ir izvēlējušies armēņi un izdarijuši lielu kļūdu. Mums par katru cenu no tās jāizvairās. Labāk dibināt kopību, kas galvenokārt domā par nākotni un reaģē uz tagadni, nevis kopību, kuru pārvalda no masu kapiem.””<sup>2</sup>

Izraēlā šīs abas pozīcijas neizslēdz viena otru, tās laiciski seko viena otrai. Pēc 1945. gada iesākumā bija tēva pozīcija, kas tika plaši īstenota. Izraēlā tolaik tika realizēts jaunas valsts dibināšanas nacionālais projekts, jauns sākums izdzīvojušajiem un nākotnes atvēršana

nākamajām paaudzēm. Šādiem uzdevumiem bija vajadzīgi varoņi, kā arī spēcīgi cilvēki ar spēcīgu politisko pārlicību. Šādos apstākļos nebija iespējams rūpēties par holokaustā izdzīvojušo salauztajiem likteņiem, tāpēc iesākumā viņu balsīm un liecībām nebija vietas Izraēlas sabiedrībā. Taču pēc diviem un, vēl izteiktāk, pēc četriem gadu desmitiem aizvien skaidrāk nostiprinājās mātes pozīcija. Jeruzalemē notikušā Eihmana procesa laikā holokaustu pārdzīvojušajiem bija pirmā iespēja publiski runāt par savām ciešanām. Turklāt viņi kļuva kas vairāk par ierastiem tiesas lieciniekiem, viņi kļuva par tolaik vēl neuzrakstītas vēstures lieciniekiem. Pārdzīvojušie arvien spēcīgāk pievērsās savai pagātnei, kuru tik ilgi bija turējuši no sevis atstatu. Rasistiski motivētās genocīda vardarbības upuri nokļuva uzmanības un līdzcietības centrā. Pēc Sešu dienu kara (1967) un Salīdzināšanas dienas kara (1973) sāka nostiprināties mātes pozīcija, un Izraēlas sabiedrība aizvien vairāk pārvērtās par rituālu atmiņas kopību.

Margalits paradigmātiski pretstatījis divus pagātnes sloga problēmas risinājumus: atcerēšanās vai aizmirstāna, pagātnes saglabāšana vai orientēšanās uz nākotni.<sup>3</sup> Taču ar abiem risinājumiem vairs nepietiek diferencētai diskusijai par šo komplekso problēmu. Patlaban, atskatoties uz 20. gadsimta otro pusi, varam konstatēt, ka veidi, kā apieties ar traumatisko pagātnei, ir daudzkārt mainījušies. Dažādos laikposmos memoriālajai politikai ir bijuši ļoti atšķirīgi uzsvāri. Turpinājumā es gribētu nošķirt šādas četras fāzes un rekonstruēt atbilstīgās normas un mērķus:

- 1) dialogiskā aizmirstāna;
- 2) atcerēšanās, lai nekad neaizmirstu;
- 3) atcerēšanās, lai pārvarētu;
- 4) dialogiskā atcerēšanās.

### *Dialogiskā aizmirstāna*

Jautājumu “atcerēties vai aizmirst?” savā grāmatā “Prasība aizmirst un atcerēšanās nenoraidāmība” ir izvirzījis arī senās vēstures pētnieks Kristians Meiers. Tajā viņš aicina par kultūras sasniegumu uzskatīt nevis atcerēšanos, bet gan aizmirstānu, turklāt eksplīcīti piebilstot, ka Aušvice ir izņēmums šajā noteikumā.<sup>4</sup> Meiera tēze par aizmirstānas

svētību pa šo laiku ir kļuvusi par pastāvīgu tēmu katrā diskusijā par vācu memoriālo kultūru, tiesa, neņemot vērā ierobežojumu, ko autors fiksējis jau savas grāmatas virsrakstā. Meiera grāmata lielākoties gan netiek lasīta kā vēsturisks pētījums, to izmanto kā vēlamu, zinātniski atzītu standartargumentu pret vācu memoriālo kultūru.

Par ko tieši ir runa šajā grāmatā? Meiera izejas pozīcija ir pilsoņu kara situācija. Viņa pamattēze ir šāda: atcerēšanos vienmēr ataino kā līdzekli, kas traucē vardarbības atkārtošanos. Taču faktiski tieši atcerēšanās ir tā, kas iesaistīto prātos uztur destruktīvās enerģijas. No šīs premisas tad arī izriet nepieciešamais secinājums: ja atcerēšanās uztur naidu un atriebību, tad aizmīšana var samierināt konfliktējošās puses un šādi ievadīt izdzīvošanai tik svarīgo reintegrācijas fāzi. Valsts, protams, nekādi nevar ietekmēt savu pilsoņu personiskās atmiņas, taču ar sodiem tā var aizliegt publiskajā diskursā skart vecās rētas, lai, atjaunojot vecās sāpes un naidu, mobilizētu jaunus aizvainojumus un agresijas. Šāda nomierināšanas prakse veiksmīgi tika īstenota Atēnu polisā pēc Peloponēsas kara.<sup>5</sup> Tur šai aizmīšanas normai pat tika radīts jauns vārds. “*Mnēsikakein*” burtiski nozīmē ‘atcerēties slikto’, un Atēnu tiesiskajā valodā tas atbilst “atcerēšanās aizliegumam kā komunikācijas aizliegumam” un līdz ar to – publiskās cenzūras aktam labklājības vārdā. Ar šo grieķu vārdu ir domāts kaut kas pavisam specifisks: turpmāk vairs nedrīkst publiski runāt par netaisnību un ciešanām, ko viena puse nodarījusi otrai. Šādi jaunais likums novērš pašviktimizāciju un sava upura statusa emocionālu kultivēšanu, kas varētu raisīt atriebības vēlmi un atjaunot vardarbības ciklu.

Šī vecā politiskā gudrība, kā to pārliecinoši spēj parādīt Meiers, Eiropas vēsturē aizvien tikusi izmantota. Es šeit varētu norādīt arī uz Šekspīru, kurš vienā no savām vēsturiskajām drāmām isi un kodolīgi četros imperatīvos formulējis “svītras pavilkšanas politikas” principus: “*Forget, forgive; conclude and be agreed!*”<sup>6</sup> [Aizmirsti, piedod, secini un esi vienisprātis!] Meiers norāda arī uz nomierināšanas praksi pēc Trīsdesmitgadu kara. 1648. gada Minsteres–Osnabiskas miera līguma svarīgākais formulējums bija: *perpetua oblivio et amnestia* [mūžīgi aizmirst un piedot]. Vēsture liecina, ka pēc pilsoņu kariem devīze “Aizmirst un piedot” ne vienu reizi vien ir veicinājusi ātru politisko un sociālo integrāciju, jo masveida amnestija neitralizēja starp kādreizējām frontēm pastāvošā konflikta cēloni.



Pārliciecinājums Meiera piemērs ir Pirmais pasaules karš, ko vācieši (atšķirībā no saviem Eiropas kaimiņiem) pat pārāk labi saglabājuši atmiņā. Sistemātiski uzkurinot aizvainojumus, tika veidota netaisnības apziņa, kas mobilizēja agresiju un vāciešus taisnā ceļā iedzina Otrajā pasaules karā. Turpretim pēc Otrā pasaules kara aizmiršanas dziedinošā terapija kļuva par jaunās Eiropas pamatu. Ar piemēriem no grieķu, romiešu un Eiropas vēstures Meiers pamato savu tēzi, ka politisko kopību pēc vardarbības ekscesiem un pilsoņu kariem var atjaunot nevis ar atcerēšanos, bet gan ar aizmiršanas dziedinošo līdzekli, gluži tāpat kā samierināt konfliktējošās puses.

Aizmiršanas dziedinošais līdzeklis, uz kuru vairākkārt norāda Meiers, tiešām vēlreiz tika izmantots arī pēc Otrā pasaules kara, lai atkal izveidotu rietumvācu sabiedrību un nostiprinātu mieru Eiropā. Pēc īsās vadošo nacionālsociālistisko noziedznieku tiesiskās vajāšanas fāzes Nirnbergas procesa ietvaros vairums nacionālsociālistisko funkcionāru un līdzskrējēju tika rehabilitēti. Sabiedrotie pieļāva "brūno" kontinuitāti funkcionālajās elitēs, lai aukstā kara spēku bloku ietvaros palīdzētu ātri atjaunot rietumvācu sabiedrību. Pēc kara kolektīvā noklusēšana kļuva par starptautisku praksi. De Gollis un Ādenauers, piemēram, kopīgi pieņēma parādes un 1962. gadā piedalījās svinīgajā pasākumā Reimsas katedrālē\*. Šādi viņi pāri nacionālajām robežām signalizēja par piedošanu un izlīgšanu militāros un reliģiskos jautājumos. Turklāt vēsturiskās skatuves izvēle bija ārkārtīgi simboliska: Ziemeļfrancijas pilsētā Reimsā 1945. gada 7. maijā tika parakstīts Vācijas kapitulācijas akts, šeit atradās ģenerāļa Eizenhauera galvenais štābs. Reliģiskajam attīrīšanās rituālam bija svarīga politiska nozīme: ar "dialogisko aizmiršanu" tika paātrināta Rietumvācijas atkaluzņemšana Rietumeiropas savienībā. Šādā kontekstā 50. un 60. gados ar aizmiršanu tika mazināts resp. atsāpināts traumatiskās un vainpilnās pagātnes slogs.

Kolektīvās noklusēšanas starptautisko praksi detalizēti analizējis politologs Tonijs Džads. Aukstā kara laikā Eiropas nacionālā atmiņa tika iesaldēta, lai balstītu jaunās Rietumu un Austrumu alianses abpus dzelzs priekškaru. "Visa atbildība par karu, tā ciešanām un noziegumiem tika vāciešiem", savukārt citu noziegumi karā un pēc tā tika "atbilstīgi aizmirsti".<sup>7</sup> Rietumos un Austrumos gatavība aizmirst noturējās līdz pat aukstā kara beigām. Tomēr izšķirīgais bija tas, ka šī klusēšana nu

attiecās ne tikai uz ciešanām, kas nodarītas sev, bet pirmām kārtām uz tām, kas nodarītas citiem. Šādi Eiropas reintegrācija norisinājās uz kopīgā ebrejupuru “aizmiršanas” pamata.

Gatavība aizmirst īpaši skaidri atskanēja Vinstona Čērčila runā, ko viņš noturēja 1946. gada septembrī Cīrihē. Tā pausts, ka, raugoties no tobrīd jaunceļamās Eiropas mājas perspektīvas, Otrais pasaules karš tiek aplūkots kā pilsoņu karš starp nācijām, un tā sekas cer vēlreiz pārvarēt ar izseno aizmiršanas līdzekli. Čērčils iestājās par to, lai vāciešiem un tiem, kas sadarbojās ar Ass varām, vairs netiktu pārvesta viņu pagātne. Pēc tam, kad atbildīgie bija Nirnbergā sodīti, viņš pieprasīja “beigt norēķinu” un pasludināja:

“Mums visiem ir jāpagriež mugura pagātnes šausmām. Mums jālūkojas nākotnē. Mēs nevaram pieļaut, ka nākamajos gados paņemam līdzī pagātnes rētu un atriebes kāres radīto naidu. Ja Eiropa glābjama no bezgalīga posta un totālas bojāejas, tad tam pamatā mums jāliek akts par ticību Eiropas ģimenei un akts par visu noziegumu un maldu aizmiršanu.”<sup>8</sup>

50. gadu un 60. gadu pirmās puses sabiedrību raksturo tā dēvētā pagātnes pievēršana, kā to sauca tolaik, bet mūsdienās dēvē par svītras pavilkšanas politiku. 50. un 60. gados, raugoties no vācu perspektīvas, pagātne bija vaina, kas labojama ar dažādiem pasākumiem (piemēram, atlīdzināšanu, diplomātiskām attiecībām ar Izraēlu, akciju “Vainas zīme” un citām aktivitātēm), cerot, ka šādi to var izgaisināt vai vismaz atstāt pagātnē. Tolaik aizmiršana, kā nemitīgi uzsver Hermans Libe, tika nevis automātiski pielīdzināta “izstumšanai”, kā patlaban to darām, bet gan – atbilstoši tolaik saistošajai domāšanai progresa un modernizācijas garā – “atjaunotnei” un nākotnes atvērtībai. No nākotnes cerēja sagaidīt pozitīvas pārmaiņas un atjaunotni; tāda bija modernizācijas teorijas centrālā vērtību premisa, kuru pēc 1945. gada Rietumos un Austrumos kā saistošo vērtīborientāciju atzina visas Eiropas zemes.<sup>9</sup>

Emfātisko un noturīgo nākotnes apliecināšanu ilustrē arī kāda epizode 1966. gada maijā. Bijušais Vācijas kanclers Konrads Ādenauers tolaik atradās vizītē Izraēlā, Telavivā viņu pieņēma Izraēlas ministru prezidents Levijš Eškols. Eškols, izmantojot gadījumu, uzsvēra “Izraēlas tautas ilgo spēju atcerēties”. Tās esot sekas ilgajām vajāšanām. Viņa tauta pieminot kā savus ienaidniekus, tā savus draugus. Pie pēdējiem

piederot viesis, jo īpaši tāpēc, ka kopš 1952. gada darbojoties kā “atlidzināšanas līgumu arhitekts”. Ekskanclers atbildēja, ka viņš labi zina par “ebreju briesmīgo vajāšanu, ko veica nacionālsociālisti”, turklāt arī viņam pašam šausmu pilnajā laikā nācies daudz ciest. (Daudziem vāciešiem nebija zināms, ka viņš un arī viņa sieva kā nacionālsociālistiskā režīma politiski vajātie bijuši apcietināti “drošības nolūkā” – šausmīgs eifēmisms gestapo spīdzināšanas cietumam. Ādenauera sieva pēc šā apcietinājuma nomira.) Tāpēc, būdams kanclers, viņš bijis īpaši angažēts, lai panāktu “izlīgumu ar ebreju tautu un franču kaimiņiem”.

Tiktāl viss noritēja labi. Tomēr tās pašas dienas vakarā ministru prezidenta namā notika negaidīts incidents. Kad namatēvs savā *dinner speech* teica: “Izraēlas tauta gaida jaunas zīmes un pierādījumus tam, ka vācu tauta atzīst šausmīgo pagātnes slogu. Atlīdzināšana ir tikai simboliska kompensācija par asiņaino laupījumu. Šīm zvērībām nav izpirkuma, un mūsu sērām nav mierinājuma”, deviņdesmitgadīgais Ādenauers bija sašutis. Eškola uzbrukumū viņš uztvēra kā apvainojumu Vācijai un reaģēja uz to ar aicinājumu “pārvarēt šo zvērību laiku, ko nevar padarīt par nebijušu. To nu mums vajadzētu atstāt pagātnei. Es zinu, cik grūti ebreju tautai to pieņemt. Bet, ja labā griba netiek atzīta, no tā nekas labs nevar sanākt.”<sup>10</sup>

### *Atcerēties, lai nekad neaizmirstu*

Tomēr vienlaikus atskanēja arī citas balsis. Kā galveno jaunās memoriālās kultūras vēstnesi es gribētu šeit pieteikt Hannu Ārenti. Laikā, kad Čērčils un citi bija noskaņoti uz jaunu nākotnē vērstu aizmirstānas politiku, Hanna Ārente formulēja jaunu ētiskas memoriālās kultūras koncepciju. Piecus gadus pēc Vinstona Čērčila Cīrihes runas, kurā viņš aizstāvēja aizmirstānu, Hanna Ārente publicēja grāmatu “Totalitārisma izcelsme”. Priekšvārdā angļu izdevumam viņa uzrakstīja dažus teikumus, kuros vērsās pret aizmirstānu, un tos var uzskatīt par moto un ceļa rādītāju šai jaunajai memoriālajai kultūrai. Jaunās memoriālās kultūras ietvara kopumu veido četri viņas izteikumi.

1. Ņemot vērā Otrā pasaules kara šausmas, Ārente visupirms konstatē radikālu cezūru, kuru nodēvēja par vēstures dziļāko punktu, kur “nomirušas visas cerības”. Pilnīgā pretstatā svītras pavilkšanas

retorikai un cerību pilnajām gaidām uz jauno nākotni Ārente paziņoja, ka “visu civilizāciju pamatstruktūra ir sagrauta”, tāpēc nekādi nākotnes apsolījumi vairs nevar tik vienkārši palīdzēt tikt pāri šim sliekšnim.<sup>11</sup>

2. Ārente konstatēja, ka totalitārisma pēdējā fāzē atklājies “absolūts ļaunums”. Viņa runā par “absolūto”, jo šī norise “vairs nav izskaidrojama ar saprotamām cilvēcisku motīvu kategorijām”.<sup>12</sup> Tiem, kuri piedzīvoja šo ārkārtējo vardabību, šī *negatīvā atklāsme* marķē jaunas ēras sākumu: viņi ir nokļuvuši laikmetā, kurā iepazīna “patiesi radikālo ļaunuma iedabu”. Ebreju izcelsmes amerikāņu vēsturnieks Jozefs H. Jerušalmi un citi pēc Ārentes ir rakstījuši par šā notikuma metafizisko dabu, kad cilvēce jau otro reizi ir ēdusi no atziņas koka, šoreiz ar rūgtu pelnu piegāršu.<sup>13</sup> Ilgi pirms nosaukuma “holokausts” piešķiršanas šiem notikumiem un tā novērtējuma vēsturnieku strīdā Ārente ar šo Eiropas ebreju slepkavības interpretāciju izņēma to no atsevišķa vēstures notikuma līmeņa un pacēla universālās cilvēces vēstures līmeni.

3. Pēc Ārentes domām, negatīvā atklāsme pieprasa atbildi darbībā. Viņai šī atbilde nozīmē cilvēceņas nodrošināšanu politiskā, tiesiskā un universālā līmenī: “Cilvēka cieņai turpmāk vajadzīga jauna garantija, kam jāpastāv jaunā politiskā principā, no jauna uz šīs zemes izveidojamā likumā, kura nozīmei šajā gadījumā jāaptver visa cilvēce, turklāt autorizētai varai jābūt skaidri ierobežotai, sakņojoties no jauna definējamās teritoriālās vienībās, kas to kontrolē.”<sup>14</sup>

4. Līdztekus šai jaunajai cilvēktiesību politikas formai Ārente vedināja vēl plašāk atbildēt uz jauno transcendentu pieredzi un izstrādāja savu ētiski motivētās atcerēšanās konceptu:

“Mēs jau vairs nevaram izraudzīties tikai labo pagātnē un pieņemt kā savu mantojumu, bet slikto vienkārši ignorēt un uzlūkot kā mirušu balastu, ko laiks pats par sevi apglabās vispārējā aizmirstībā. Rietumu vēstures pazemes straume beidzot ir parādījusies virspusē un pārņēmusi mūsu tradīcijas cieņu. Un tāpēc velti ir visi centieni mesties no rūgtās tagadnes vēl neskartās pagātnes nostalgijā vai aizmirstībā, cerot uz labāku nākotni.”<sup>15</sup>

Ārentes četri punkti – civilizācijas sabrukuma cezūra, absolūtā ļaunuma negatīvā atklāsme, jaunas cilvēktiesību politikas nepieciešamība, ētiskās atcerēšanās koncepts – veido jaunās memoriālās kultūras garīgo pamatu. Taču tā tika izveidota nevis 1950. gadā, kad

tika uzrakstītas šīs tēzes, bet gan trīs līdz četrus gadu desmitus vēlāk – 80. un 90. gados. Jo tik ilgs laiks bija vajadzīgs, lai notiktu pārvirzes implicitā vērtību un laika orientācijā, izbālētu progresa stāsts un izveidotos vispārēja izpratne par to, ka tā patiešām ir “īstenība, kurā mēs dzīvojam”. Vardarbības gadsimta traumatiskā pagātne, tā šī viedā Kasandra, pati no sevis neizzudīs, gluži pretēji, tā prasīs vēl lielu retrospektīvo uzmanību: “Mums ir jānostājas pret pagātņi un jānes slogs, ko mums uzlicis mūsu gadsimts.”<sup>16</sup> Tas nozīmē, ka pagātņi vairs nevar skatīt tikai kā “mirušu balastu”, tā jāskata arī kā mirušo un viņiem nodarītās netaisnības smagums, kas aizvien izvirza pretenzijas tagadnei.

Kopš 20. gadsimta 60. gadiem tādi aizmiršanas politikas pamatjēdzieni kā “pagātnes pievarēšana” un “atļūdināšana” Federatīvajā republikā sastapa pieaugošu kritiku un pretestību. 60. gadu vidū sākās jauna ēra – terapeitiskā diskursa (Aleksandrs Mičerlihs un Zigmunda Freida institūta nodibināšana), Frankfurtes skolas kritiskās teorijas diskursa (Teodors V. Adorno, Makss Horkheimers un Valtera Benjamina darbu izdošanu izdevniecībā *Suhrkamp*), kā arī juridiskā diskursa (Frics Bauers kā ģenerālprokurors Frankfurtē notikušajā Aušvices procesā\*) ēra. Izšķirīgais bija tas, ka radikāli tika mainīts skatpunkts; vairs netika runāts un argumentēts no sabiedrības vairākuma perspektīvas, kas bija vēsta uz vaininieku cieņas saglabāšanu, bet gan no ebrejupuru perspektīvas, kurus valdošais pagātnes naratīvs līdz tam nebija iekļāvis. Šajā attīstībā šo skatījumu iesavināja tā pēckara paaudze, kura bija sevi pieteikusi 1968. gada protestos un vērsa to pret savu vecāku kara laika paaudzi un valsti. Turklāt, pārejot no vecās kultūras paradigmas uz jauno, atcerēšanās un aizmiršanas konotācijas mainīja savu nozīmi un vērtību. Eiropas kultūras vēstībā uz modernizāciju aizmiršana bija pozitīvi konotēta kā atjaunošanas un integrācijas stratēģija, savukārt tagad tā tika asociēta ar noliegšanu un izstumšanu. Turpretī atcerēšanās, ko iepriekš vērtēja negatīvi un kas bija saistīta ar retrospektīvo fiksāciju, naidu, atriebību, aizvainojumu un šķelšanos, nu tika novērtēta kā terapeitisks un ētisks pienākums.

1985. gads iezīmēja nozīmīgu pavērsienu vācu memoriālajā kultūrā. To ievadīja Helmuta Kola un Ronalda Reigana kopīgais karavīru kapsētas (tajā atdusas arī SS karavīri) apmeklējums 1985. gada 5. maijā kara beigu piemiņas svinību ietvaros Bitburgā. Šāda inkluzīva upuru

politika tika uztverta kā holokausta upuru aizmiršanas ceremonija, kas izraisīja starptautisku skandālu.<sup>17</sup> Riharda fon Veiczekera runa kara beigū 40. gadskārtā, nesankcionētie izrakumi topošajā [memoriālā] “Terora topogrāfijas” teritorijā Berlīnē un vēsturnieku strīds bija nākamie 80. gadu notikumi, kas Rietumvācijā aizmiršanas kultūrā un politikā pārlika ietvara nosacījumus uz atcerēšanās kultūru un politiku. Apzīmējums “memoriālā kultūra” aizstāja 50. un 60. gados dominējušos vecos jēdzienus “svītras pavilkšana”, “pagātnes pievarēšana” un “atlīdzināšana”, kas VFR bija pavadījuši (sev piedošanas un) aizmiršanas politiku.<sup>18</sup>

Jaunās memoriālās kultūras kodols bija holokausts. Šis notikums, kas izvērās “samudžinātajā laikā” – 1939.–1945. gadā –, vispārējā sabiedriskajā, nacionālajā un transnacionālajā apziņā nokļuva tikai četrus gadu desmitus pēc kara beigām. Pēc tam, kad vācu meganoziegums pret ebrejiem bija kļuvis par tiesas prāvu, vēstures un mediju izpētes priekšmetu, tas aizvien izteiktāk kļuva arī par politiskās un sabiedriskās atcerēšanās priekšmetu. Holokausta atmiņas nostabilizēšanās, balstoties uz ētisko atcerēšanās līgumu starp vāciešiem kā vaininieku pēctečiem un ebrejiem kā pārdzīvojušajiem un upuru pēctečiem, bija vēsturiski jauna atbilde uz savos apmēros un īstenojumā absolūti bezprecedento ebreju slepkavošanas noziegumu.

Noteiktos apstākļos aizmiršana ir dziedinošs līdzeklis pret pagātnes nastu, bet tā nekādā ziņā nav panaceja. Aizmiršana sevi attaisno galvenokārt pēc *simetriskām* vardarbības attiecībām vai īpašos politiskos apstākļos, kad jāveido jaunas alianses, tomēr tā nedarbojas, ja, lietojot ekstrēmu vardarbību, attiecības kļuvušas *asimetriskas*. Apstiprinājās, ka holokausta gadījumā jaunas attiecības ar izdzīvojušajiem un upuru pēctečiem bija sasniedzamas nevis ar svītras pavilkšanu, bet, gluži pretēji, tikai ar gatavību uz kopīgu atcerēšanos. Neatstājot upurus vienus ar savām atmiņām, bet vaininieku pēctečiem pārņemot šo perspektīvu “anamnētiskā solidaritātē” (Johans Batists Meccs), vēsturiskā trauma var kļūt par kopīgas nākotnes pamatu, precīzāk – pamatojumu. Tā kā šī atmiņa kā upuriem, tā vaininiekiem ir kļuvusi par neatņemamu viņu kolektīvā paštēla daļu, tad holokausts ieguva *normatīvas pagātnes* raksturu. Šī pagātnes saglabāšanas forma balstās uz ētisku atcerēšanās līgumu, kas vērstas uz nākotni un neierobežotu ilgmi: atcerēties, lai neaizmirstu.

## *Atcerēties, lai pārvarētu*

Pēdējās desmitgadēs esam piedzīvojuši, ka aizmiršanas kultūras ietvarosacījumi attiecībā arī pret citām traumatiskām pagātnēm (verdzību, koloniālismu, diktatūrām un pilsoņu kariem) ir pārorientēti uz atcerēšanās ietvarosacījumiem. Taču šeit mums atkal jānošķir divas atcerēšanās formas, kuras ieviešu saistībā ar abām vācu diktatūrām, – “pagātnes saglabāšana” un “pagātnes pievarēšana”. Pagātnes saglabāšana attiecas uz principā ētiski pamatotu memoriālo kultūru, kas traumatisku pagātni paceļ ilgstošā normatīvā instancē, ar kuru jāsamēro darbība tagadnē un kurai tāpēc vajadzētu ilgstoši kavēt aizmiršanu. Pagātnes pievarēšana, jēdziens, ko šeit atbrīvoju no vecām nevēlamajām asociācijām un atkal izmantoju kā neitrālu terminu, turpretim attiecas uz sociālterapeitiski pamatotu atcerēšanās formu, kas vērsta uz izlīgšanu, kā arī uz sociālo un nacionālo integrāciju. Šajā gadījumā atcerēšanās netiek pacelta līdz absolūtas normas līmenim, tā tiek izmantota kā līdzeklis šā mērķa sasniegšanai. Šajā nozīmē atcerēšanās ir svarīga performatīva darbība kritiskā pārejas situācijā, cerot uz tās terapeitisko, attīrošo un vienojošo iedarbību.

Kultūrā netrūkst šādu “tranzitīvās atcerēšanās” gadījumu. Kristīgajā grēksūdzē atceras, lai aizmirstu: vainu vajag uzskaitīt un izrunāt, pirms priesteris to absolūcijā var atlaist. Kaut kas līdzīgs ir ar katarses māksliniecisko procesu: reinscenējot sāpīgo notikumu uz teātra skatuves, vēlreiz var pārdzīvot pagātnes slogu un to pārvarēt. Aristotelis uzskatīja, ka grupa, kas ko tādu piedzīvojusi, pēc šīs pieredzes kļūst kolektīvi attīrīta un spēcīgāka. Aizmiršana atceroties principā ir arī Freida psihoanalīzes mērķis, tā nomācošo pagātni vēlreiz paceļ apziņā, lai jo labāk pēc tam to varētu atstāt aiz sevis. Līdzīgu terapeitisko funkciju atcerēšanās kā aizmiršanas līdzeklis gūst jaunajos sabiedriski politiskajos pasākumos: sāpīga patiesība tiek vēlreiz celta gaismā un publiskota, upurim jāļauj izstāstīt savas ciešanas, tās empātiski jāuzklausa un jāatzīst, lai beigu beigās tās izslēgtu no sociālās un politiskās atmiņas. Balstoties uz šādu principu, Dienvidāfrikā pēc apartheida režīma likvidēšanas (1990) arhibīskapa Tutu un Aleksa Borēna vadībā strādāja Patiesības un samierināšanas komisija, kuras darbībā savienojās tribunāla, katartiskas drāmas un kristīgās grēksūdzes rituāla iezīmes.

Patlaban pasaulē darbojas vairāk nekā 30 patiesības komisiju, turklāt to darbības noteikumus ikreiz nākas izdomāt no jauna. Kaut arī J komponente (*justice*) šajos politiskās sistēmas maiņas pārejas procesos nepavisam nav izslēgta, T komponentei (*truth*) tiek jauna revolucionāra nozīme. Šo atcerēšanās politikas formu nosaka nevis vēlme noslēpt un noklusēt, bet gan izrunāšana sociālā telpā, atzišanās un publiska ņemšana vērā. Tā kā šī forma ir vērsta uz izlīgšanu un integrāciju, varam to dēvēt par pilnīgi jaunu “pagātnes pievarēšanas” formu, kurai jāpalīdz pārvērst diktatūras un citus cilvēktiesību pārkāpjošus režīmus par demokrātijām.<sup>19</sup>

Patiesība ir tikusi dēvēta par jebkura kara pirmo upuri, un tas attiecas arī uz tādu asimetrisko vardarbību noziegumos pret cilvēci kā verdzība, koloniālisms, genocīds un staļiniskais terors. Vēsturiskā patiesība bieži vien ir vienīgais, ko vispār vēl var atjaunot pēc pazemošanas, ekspluatācijas, nīdēšanas un sistemātiskas iznīcināšanas gadiem, gadu desmitiem un nereti pat gadu simtiem. Līdztekus notiesāšanas, sodīšanas un restitūcijas tiesiskajiem līdzekļiem, kas laika distances dēļ bieži vien vairs nav piemērojami, īpašu nozīmi iegūst tieši tādi simboliskie līdzekļi kā publiska vainas atzišana un nožēlas apliecināšana. Traumatiski sašķeltās sabiedrībās ceļš uz tiesisku valsti un integrāciju patlaban ved caur atcerēšanas adatas aci masu noziegumu pārstrādes veidolā. Nožēlošanas politiskajos rituālos un sabiedrības empātijā pret upuru atmiņām jāmazina traumas smagums un jādeldē vainas slogs. Tad arī iespējams jauns sākums, ja vien traumatiskā vēsture ir kļuvusi par pagātni.

Patiesības komisiju modelis tika izgudrots Dienvidamerikā, kad 80. un 90. gados tādas zemes kā Čīle, Urugvaja un Argentīna pārtapa no militārām diktatūrām par demokrātijām. Diktatūru upuri aktivizēja cilvēktiesību paradigmu un uz šīs vērtību bāzes izveidoja jaunus politiskos jēdzienus – “cilvēktiesību pārkāpumi” un “valsts terorisms”. Uz šīs bāzes tika izveidotas izmeklēšanas komisijas, no kurām vēlāk tapa patiesības komisijas. Tās balstījās uz vēsturiskās patiesības transformējošo spēku un aktīvās atcerēšanās darba nozīmi. “Atcerēties, lai neatkārtotos” (*nunca más* [precīzāk – nekad vairs]) it visur kļuva par politisku un kulturālu imperatīvu. Izmantojot cilvēktiesību diskursu, tika radīts jaunāks un ietekmīgāks upura diskurss, kas aizstāja



tradicionālos politiskos naratīvus par šķiru cīņu, nacionālajām revolūcijām un politiskajiem antagonismiem. Vērtību centrā tagad atradās universālā cilvēkcieņas vērtība personas fiziskās un sociālās integritātes nozīmē. Līdz ar šīm universālajām vērtībām radās jauna politiskā darba kārtība, kurā pirmo reizi varēja kritizēt arī citas valstiskās vardarbības formas, piemēram, rasu diskrimināciju, dzimumu diskrimināciju, kā arī iezemiešu apspiešanu. Šī vērtību maiņa kļuva par svarīgu simbolisku resursu, lai globālajā tiesiskajā apziņā iekļautu “noziegumus pret cilvēci”. Kas 19. gadsimtā bija transnacionālā kustība par verdzības atcelšanu, tas 20. gadsimta nogalē un 21. gadsimta sākumā ir pasaulplašā iestāšanās par vardarbības upuriem. Tiesa, ir kāda svarīga atšķirība – tagad paši upuri runā par sevi un pieprasa tiesības uz atzišanu un atcerēšanos globalizētajā pasaulē. Viņu balsu izplatīšanās un viņu publiskā redzamība un dzirdamība ir radījusi jaunu pasaules ētosu, kas nacionālo valstu politiskajai elitei vismaz apgrūtina iespējas uzturēt represīvo aizmiršanas un izstumšanas politiku.

Cilvēktiesību diskursa (kas kalpo par pamatu jaunai memoriālai kultūrai) globālās izplatīšanās virzienā norāda arī jau pieminētās publiskās nožēlas atzišanas akti, kad valsts vadītājs un citi augsti politiskie funkcionāri atvainojas upuriem par vardarbības gadījumiem, kas tikuši īstenoti viņu valstu vēsturē. Šādas 20. gadsimta 90. gados aizsāktās un vēl aizvien turpinātās prakses gaismā nacionālās valstis pirmo reizi globālajā arēnā sevi prezentē kā morāli aktori un atbildīgas kopības. Arī še mums ir darīšana ar jaunu memoriālās kultūras formu, kas cilvēktiesību paradigmas ietvaros no jauna konfrontējas ar vainu un tumšajām vardarbības epizodēm savā nacionālajā un, jo īpaši, koloniālajā vēsturē.

Sabiedrībās, kas pieredzējušas dikatātūru, atzišana un upuru ciešanu atcerēšanās ir svarīga sociālo pārmaiņu un izlīguma daļa, kam jāseko pēc politiskās sistēmas maiņas. Citiem vārdiem, politiskais *pārejas process* ir jāpapildina un jāpadziļina ar sabiedriskās *pārejas procesu*. Jaunajos kultūras ietvaros atcerēšanās prakses un rituāli ievadītu konfrontācijas procesu ar pagātnes noziegumiem un šādi virzītu uz šķiroši traumatiskās vēstures atzišanu un pārvarēšanu. Šādai praksei noder (šādā veidā no jauna piepildāmais) pagātnes pievarēšanas jēdziens: mērķis pirmām kārtām ir atstāt aiz sevis vardarbības vēsturi, lai iegūtu kopīgu nākotni.

## *Dialogiskā atceršanās*

Trešais modelis – atcerēties, lai pārvarētu – attiecas uz valstīm, kurās notikusi vai nu radikāla vērtību maiņa, vai arī politiska sistēmas maiņa, konfrontējoties ar problēmu atkal apvienot sašķeltos iedzīvotājus un noskaņot uz kopīgu vērtību konsensu. Mans ceturtais un pēdējais modelis attiecas uz situācijām, kad tiek pārkāpti nacionālie ietvari. Runa ir par memoriālo politiku starp divām vai vairākām valstīm, kuras saista kopīga vardarbības vēsture. Divas valstis, ja tās vienpusēji vai abpusēji atzīst savu līdzdalību otras puses traumatizētajā vēsturē, izstrādā dialogisku atceršanās modeli un empātiski iekļauj savā atmiņā otras nācijas ciešanas, kuras pati izraisījuši un par kurām atbildīga.

Tas gan ir milzīgs izaicinājums nacionālajai atmiņai, jo parasti tā ir organizēta monoloģiski; tā tika izveidota 19. gadsimtā, lai balstītu un celebrētu nacionālo identitāti. Tāpēc nacionālās atmiņas prizma nemitīgi ir tendēta uz to, lai vēsturi sašaurinātu līdz slavējamām, godināmām vai vismaz pieņemamām epizodēm. Attiecībā uz traumatisko pagātņi parasti vispār ir tikai trīs sankcionētās lomas, ko var akceptēt nacionālā atmiņa: uzvarētājs, kas pārvarējis ļauno; pretestības cīnītājs un mocekļis, kas cīnījies pret ļauno; un pasīvais upuris, kas cietis no ļaunā. Tas, kas atrodas viņpus šīm pozīcijām un to perspektīvām, vispār nevar vai tikai ar ļoti lielām grūtībām var kļūt par akceptēta naratīva priekšmetu un tāpēc oficiālajā līmenī tiek “aizmirsts”.

Kā jau to parādījis skats uz upuru konkurenci un atceršanās cīņas, nacionālās atmiņas loģiku nosaka vispārzināmais priekšstats par vietas trūkumu: paša ciešanas aizņem daudz vietas un neatstāj telpu ciešanām, kas nodarītas citiem. Šo nacionālās atmiņas monoloģisko raksturu jau 20. gadsimta 20. gados kritizēja Marks Bloks: “Mitēsimies beidzot mūžīgi ņemties ar vienu vai otru nacionālo vēsturi, necenšoties savstarpēji saprasties.” Viņš runāja par “vājdzirdīgo dialogu, kad uz citu jautājumiem atbild galīgi šķērsām”.<sup>20</sup> Taču nacionālās atmiņas Eiropā vairs nav izolētas, tās ir nešķirami saistītas ar citām nacionālām atmiņām. Tiešām, nepārtraukti apstiprinās, ka Eiropas integrācija nevar attīstīties tikmēr, kamēr turpina nostiprināties un konfliktēt dalībvalstu monoloģiskās atmiņas konstrukcijas. Uz šo situāciju atbild mans ceturtais modelis, “dialogiskā atceršanās”, ko līdztekus

inkluzīvajam upura jēdzienam un saistītās atmiņas (*multidirectional memory*) konceptam šeit gribētu piedāvāt kā trešo iespēju atmiņu kolīziju pārvarēšanai. Turklāt runa nepavisam vēl nav par kopīgi praktizētu formu, apejoties ar vardarbības vēsturi, runa ir par lielām kulturālām un politiskām izredzēm, kas tieši ietvertas projektā “Eiropa”.

Eiropas Komisija patlaban izsludina pētnieciskos projektus, kas vērsti uz skaidru politisko mērķi. Tiem “jāizstrādā idejas, kā stiprināt dialogu starp Eiropas pilsoņiem, ņemot vērā atšķirīgās atmiņas, un kā no tā var gūt vienotu skatījumu uz Eiropas pagātņi, tagadni un nākotni”<sup>21</sup>. Mans priekšlikums par šo tēmu ir ārkārtīgi vienkāršs. Es dialogisko atcerēšanos izprotu visnotaļ pragmatiski kā upuru un vaininieku konstelāciju savstarpēju atzišanu attiecībā pret kopīgo vardarbības vēsturi. Uzņemot otras puses traumatiskās atmiņas savā atmiņā, tiks salauztas kompaktās un vienotās atmiņas konstrukcijas, ko iezīmē nacionālās robežas.<sup>22</sup> Eiropas Savienības konstelācija piedāvā vienreizējus ietvarus, lai monoloģiskās atmiņas konstrukcijas pārbūvētu par dialogiskām. Psihoanalītiķis Aleksandrs Mičerlihs reiz runāja par “tik ilgi atlikto pagātnes pārstrādi atbilstīgi realitātes principam”, patlaban, Eiropas satuvināšanās apstākļos, to var forsēt.<sup>23</sup> Ričards Senets\* ir uzsvēris, ka vajadzīgas daudzas pretrunīgas atmiņas, lai atzītu netikamus vēstures faktus.<sup>24</sup> Tieši tas arī ir tas īpašais potenciāls, ko piedāvā Eiropas atmiņas ietvars un kas līdz šim tikai retumis ticis izmantots.

Eiropas Savienība pati ir Otrā pasaules kara rezultāts un atbilde uz to. Top arvien skaidrāks, ka šīs savstarpējīgās vadarbības vēstures traumatisko mantojumu vairs nav iespējams pārstrādāt tradicionālo nacionālo atmiņas konstrukciju ierobežotajā gramatikā. Šajā vēsturē ir daudz kā tāda, ko vēsturnieki zina, bet kas tomēr nav ieguvis vietu nacionālajā atmiņā, jo līdz šim trūcis iekšēja vai ārēja spiediena. Pie tiem pieder daudzi Otrā pasaules kara briesmu darbi, ko vācieši nodarījuši saviem kaimiņiem, kur tie vēl joprojām ir pietiekami spilgtā atmiņā. Starptautiskās memoriālās kultūras ietvaros ebrejupuri ir iekļuvuši vispārējā apziņā, taču jaunākās vācu paaudzes tikpat kā neko nezina par vācu militārās agresijas poļu vai krievu upuriem. Izstāde par Vērmahta noziegumiem sākas tikai ar karagājieni uz Krieviju 1941. gada jūnijā, ar cezūru, ko pārņēma arī *ZDF* seriāls “Mūsu mātes,

mūsu tēvi”. Uzbrukums Polijai un izdedzinātās zemes politika šajā iznīcināšanas karagājienā parasti šādā skatījumā ir paslaucīti zem galda – neapdomība, ko poļu kaimiņi nemaz tik labi neuztver. Konrads Šullers\*, izmantojot gadījumu, atkal atgādināja par aklo zonu vāciešu atmiņā: “Polija bija Hitlera pirmais upuris, tās okupēšana maksāja dzīvību sešiem miljoniem pilsoņu, puse no viņiem bija ebreji. Ja sastata ar iedzīvotāju skaitu, neviena cita zeme karā nezaudēja tik daudz cilvēkdzīvību. Varbūt vienīgi Izraēlā nakts murgi par mūsu mātēm un tēviem varētu būt vēl drūmāki.”<sup>25</sup> Turklāt ZDF eposā ir garas epizodes poļu valodā, kurās atainots poļu partizānu krasais antisemitisms, kas šajā gadījumā ir ne tikai neapdomība, bet arī vācu problēmas apšaubāma “eksternalizācija”, jo galvenajiem vācu personāžiem tas nav raksturīgs, un šādi tas vienkārši ir pārvirzīts otrpus robežai. Skaidrs, ka tas ir smags trieciens Donalds Tuska\* valdības īstenotajai dialoga politikai.

Eiropas dialoga iespējamība pilnībā ir atkarīga no zināšanām par savu līdzdalību citu traumu izraisīšanā. Drēzdenes bombardēšana patlaban ir stingri nostiprināta vācu nacionālajā atmiņā, taču Vācijā maz ko zina par vāciešu īstenoto Varšavas sagraušanu, sodot par Varšavas sacelšanos (1944), ko bieži sajauc ar sacelšanos Varšavas geto (1943), kas kļuvusi slavena saistībā ar Branta nokrišanu ceļos. Arī vērmahta realizētā Ļeņingradas blokāde (1941–1944), viena no visilgākajām un visdestruktīvākajām “aplenkšanām” jaunākajā vēsturē, kad bada nāvē nomira apmēram miljons krievu, nav radusi vietu vāciešu vēsturiskajā atmiņā.<sup>26</sup> Kāpēc to visu vajadzētu atcerēties? Šādi varētu uzvaicāt no Kristiana Meiera pozīcijām. Vai nebūtu labāk beigt runāt par visām šīm ciešanām un likties mierā? Atbilde uz šo jautājumu ir vienkārša: kamēr tie, kas bija traumatiskās vardarbības upuri, neaizmirst šos notikumus, bet, gluži pretēji, padarījuši tos par stingru atskaites punktu savā nacionālajā atmiņā, šīs ciešanas nevar pagaist vienkārši tāpēc, ka vaininieki tās vienpusēji ir aizmirsuši. Gluži pretēji, šādas vienpusējas atcerēšanās un aizmirstānas asimetriskās attiecības aizvien vēl veido pamatīgu pagātnes sloka daļu un turpina deformēt Eiropas iekšējo komunikāciju. Arī tās ir Eiropas *lieux de mémoire* [atmiņas vietas], taču par tām nemāca skolās, tās reti kad piemin diskursos un tās aizvien vēl lielākoties ir izslēgtas no simboliskās reprezentācijas publiskajā telpā.

Monoloģiskā atceršanās centrā izvirza savas ciešanas (atslēgvārds: pašviktimizācija), dialogiskā atceršanās ietver savā atmiņā kaimiņiem nodarītās ciešanas, turklāt tā paredz nevis uz ilgiem laikiem panāktu ētisku atceršanās līgumu, bet gan kopīgas vēsturiskās zināšanas par mainīgajām vaininieku un upuru konstelācijām kopīgajā traumatiskajā vardarbības vēsturē. Apvienotajai Eiropai ir vajadzīgs nevis vienveidīgs, bet savstarpēji savietojams priekšstats par Eiropas vēsturi. Runa nepavisam nav par apvienotu Eiropas paraugnaratīvu, bet gan tikai par dialogisku saistību un savstarpēju nacionālo vēstures priekšstatu atzišanu un iekļaušanu. Itāļu vēsturniece Luīza Paserīni šajā sakarībā ir ieviesusi svarīgu nošķirumu. Viņa runā par “*shared narratives*” (kopīgie naratīvi) un “*shareable narratives*” savstarpēji savietojamu naratīvu nozīmē.<sup>27</sup> Dialogiskā atceršanās sakņojas nacionālā atmiņā, taču transnacionālā perspektīvā pārkāpj nāciju robežas. Tikai uz savstarpējas upuru un vaininieku atzišanas pamata var atklāties skats uz kopīgu nākotni. Kamēr dominēs sašaurināti nacionālās vēstures priekšstati, Eiropā turpinās valdīt “vājdzirdīgo dialogs”, lai neteiktu – gruzdošs “atmiņu pilsoņkarš”. No heroisko mītu un upuru konkurences strupceļa, runājot Pētera Esterhāzi\* vārdiem, izved tikai “kopīgas Eiropas zināšanas par mums pašiem kā vaininiekiem un upuriem”<sup>28</sup>. Eiropas transnacionālās dialogiskās atceršanās principu precīzi ir formulējis cits ungāru rakstnieks, proti, Ģerģs Konrāds: “Ir labi, ka apmaināmies ar atmiņām un uzzinām, ko citi domā par mūsu vēsturēm. [...] Visa Eiropas vēsture ir acīmredzams kopīgais īpašums, kas ikvienam pieejams bez jebkādiem nacionāliem vai cita veida aizspriedumiem.”<sup>29</sup> Konrāds gan neaprapsta šābrīža stāvokli, taču viņš ir norādījis uz to īpašo potenciālu, ko ES kultūras ietvari nodrošina savām dalībvalstīm.

Izraēlas autors Amoss Ozs reiz rakstīja: “Ja tas būtu manā varā, tad visās miera sarunās – visviens, Vjē, Oslo vai kur citur – es skaņu tehniķiem dotu rikojumu izslēgt mikrofonu, kolīdz kāda no pusēm sāk runāt par pagātnei. Tām taču maksā par to, lai atrastu risinājumus tagadnei un nākotnei!”<sup>30</sup> Diemžēl ne vienmēr jautājumi par pagātnes pievarēšanu un spiedīgo nākotnes problēmu risinājumu ir tik skaidri nošķirami, kā tas šē paredzēts. Gluži pretēji, atceršanās formas patlaban visur pasaulē visciešākajā veidā ir saistītas ar jaunu politisko struktūru rašanos, kā arī tagadnes un nākotnes perspektīvu veidošanu.

68 gadus pēc Otrā pasaules kara beigām mēs redzam atšķirīgas pagātnes politikas fāzes un formas. Iesākumā pastāvēja klusēšana kā “dialogiska aizmiršana”. Pēc politiskās sistēmas maiņas prominentie kara noziedznieki gan tika saukti tiesas priekšā, īstenojot *transitional justice*,<sup>31</sup> tomēr (rietumvācu) sabiedrībā, turpinot ebreju pieredzes izslēgšanu, tika praktizēta piedošana un aizmiršana kā efektīva sociālās integrācijas stratēģija. Arī aukstā kara blokos Eiropas nācijas kopīgi turpināja aizmiršanu. Tas turpinājās līdz 80. gadiem, kad holokausts iznāca no Otrā pasaules kara ēnas un nokļuva (pasaules) apziņā kā 20. gadsimta centrālais noziegums pret cilvēci. Svītras pavilkšanas un klusēšanas politikai, kas derīga pēc simetriskām vardarbības attiecībām, piemēram, pilsoņu karos, jācieš neveiksme, ja runa ir par ekstrēma vardarbīguma radikāli asimetriskām attiecībām. Dialogiskā klusēšana ir stratēģija, kas balstās uz savstarpēju vienošanos, bet represīva klusēšana paildzina destruktīvās varas attiecības: tā saudzē vaininiekus un kaitē upuriem.

Otrais modelis, ilgstošā memorializēšana, ir vēsturiski jauna memoriālās kultūras un politikas forma, kas tika radīta saistībā ar holokaustu. Nevienas citas traumatiskās pagātnes gadījumā nav spēkā šāda absolūtuma imperatīvs “To nekad nedrīkst aizmirst!”. Šis imperatīvs, kas veido tiltu starp nāciju upuri un nāciju vaininieci, rada jaunu globālo liecinieku kopību. Šis ilgstošais pašpienākums atcerēties paceļ noteiktu vēstures laikmetu normatīvās “pagātnes” statusā, pielīdzinot to (civil)religiskam atzišanās aktam. Izveidojot holokausta atmiņu, aizmiršana politiski un sociālos ietvaros tiek pārorientēta uz atcerēšanos. Šī atcerēšanās ir globālos mērogos neatgriezeniski mainījusi politisko sensibilitāti. Uz ilgstamību ievirzītā un globāli izplatītā holokausta atmiņa, kā redzējām, gan ir kļuvusi par modeli citu upuru grupu pretenzijām, taču daudzos punktos principiāli atšķiras no to atmiņām.

Kopš 90. gadiem ir rasta vēl viena atcerēšanās forma, kuras politiskais un kultūras mērķis pirmām kārtām ir upuru atzišana un godāšana, nevis to iekļaušana piemiņā uz visiem laikiem. Šis trešais modelis iestājas par atcerēšanos, lai pārvarētu. Runa ir par traumatiskās pagātnes pārstrādi un iestrādi, procesu, kura beigās ir nevis atcerēšanās *per se*, bet valsts vardarbības transformēšana morālās atbildības struktūrās un veiksmīga upuru un vaininieku sociāla reintegrācija sabiedrībā. Piešķirot upuriem

balsi, nodrošinot viņu ciešanām atzišanu un empātiju, iekļaujot viņu vēstures versiju nacionālajā naratīvā un pāridarījumus simboliski un / vai materiāli kompensējot, pastāv cerība, ka tiks pārvarēta sabiedrību šķeļošā politiskā terora vardarbības vēsture (kā, piemēram, Argentīnā) vai hegemoniskā koloniālā vardarbība (kā, piemēram, Austrālijā). Šajā trešajā modeli runa ir nevis par ilgstošu “pagātnes saglabāšanu”, bet gan tieši par “pagātnes pievarēšanu”, t. i., par traumas pārvarēšanu, par izlīgšanu un atvērtību kopīgai nākotnei.

Visbeidzot, dialogiskā atcerēšanās, kas vēl tikai aizsākas un nav guvusi drošu memoriālās politikas praktizēšanas formu, atbilst tai vēsturiskajai realitātei, kad divu vai vairāku nāciju vēsturi cauraudusi kopīga vardarbība. Dialogiskai atmiņai ir īpašas izredzes tādā valstu savienībā kā Eiropa; šeit nākotnē varētu pastiprināties savstarpējas tuvināšanās un citiem nodarīto ciešanu atzišanas formas, lai padarītu vaļīgākus nacionālo atmiņu monoloģiskos ierobežojumus un ar diferencētākām un sarežģītākām atmiņas konstrukcijām stiprinātu transnacionālo integrāciju.

Te nu paveras svarīgs savstarpējas mācīšanās un vēsturiskās izglītības lauks. Tas, kas nebija iespējams pirmajai paaudzei un ko ignorēja otrā paaudze, trešajai paaudzei var vieglāk kļūt par savstarpēji izrunātu un empātiskas pieņemšanas priekšmetu. Zināšanas par sāpju pēdām un rētām, ko pašu nācija atstājusi Eiropas kaimiņiem, ir svarīgs pamats noturīgām, palāvivām attiecībām Eiropas ietvaros. Tās ved pie zināšanām un ieskata, kas rada jaunas un dziļākas saiknes ar mums apkārtesošām nācijām. Izpratne par kaimiņu traumām, jo īpaši tām, ko paši esam izraisījuši, – arī tā ir eiropiska izglītība. Jo dziļāk sniedzas šī izpratne, jo ne tik jutīga un neirotiska varētu būt Eiropas nāciju savstarpējā saskarsme. Grieķu izsmiekls, zīmējot Angelu Merkeli ar Hitlera ūsām, vai dziļā neuzticēšanās, ko briti turpina izjust pret vāciešiem pat pēc septiņiem gadu desmitiem, var nostiprināties stereotipos un tikt nodoti no paaudzes uz paaudzi; bet, uztverot nopietni, tos varētu arī pārstrādāt un pakāpeniski izšķīdināt, ja turpinātu dialogiskās atcerēšanās praksi.

## NOSLĒGUMS: JAUNĀS MEMORIĀLĀS KULTŪRAS PREMISAS

Vienkāršās dabas būtnes aizmirst un sāk no sākuma.

Bet mēs esam cilvēki un nekad nebūsim patiesīgi,  
ja acu priekšā nav tas, ko esam darijuši.

Karls Jaspers<sup>1</sup>

Jaunais atcerēšanās novērtējums ir principiāli mainījis mūsu attieksmi pret pagātni. Ar šo jauno ievirzi saistītās kultūras ietekmes var ietvert piecās premisās.

1. *Atcerēšanās – kā indivīda, tā grupas – ir antropoloģiska universālija.* Līdz ar to atcerēšanās ir galvenā forma, kā cilvēks pārliecinās par sevi un orientējas telpā un laikā. Šāds ieskats nekādā ziņā nav kaut kas jauns, gluži pretēji, tas ir izsens un vienmēr balstījies un virzījis kultūras prakses. Tas tikai uz laiku ir aizmirsts, dominējot modernajam laika režīmam, kas privileģēja nākotni un devalvēja pagātņi. Jo, kamēr vadījās pēc tā, ka pagātne neatgriezeniski pāriet un tāpēc vairs nav nekāds resurss tagadnei, cilvēka spējai atcerēties nevarēja piedēvēt īpaši lielu sociālo vai pat kultūrradošo nozīmi. Atcerēšanās antropoloģiskās, sociālās un kultūras nozīmes atkalatklāšana noveda pie nozīmīgas atcerēšanās jēdziena paplašināšanas – no indivīda pie grupām un no grupām pie kolektīviem aktoriem, un vienlaikus pie tā attiecināšanas uz medijiem, atmiņas tehnikām un institūcijām kultūras atmiņas ietvaros. Šī jaunā atcerēšanās jēdziena izpratne, kas balstīta uz antropoloģiskiem pamatiem un iekļauj tās psiholoģiskās, sociālās, politiskās un kultūras dimensijas, noved pie tā, ka kultūra tiek (atkal)atklāta kā atmiņa, kā to programmatiski ir formulējis Jurijs Lotmans un Boriss Uspenskis\*: kultūra ir “kolektīva nepārmantojamā atmiņa”<sup>2</sup>.

Memoriālās kultūras ietvaros indivīdiem, grupām un kultūrām tiek piešķirtas principiālās cilvēktiesības uz savu perspektīvu, pieredzi un “identitāti”. Tas gan nepavisam nenozīmē, ka jebkura atcerēšanās prakses forma tūdaļ tiek atzīta par leģitīmu. Līdztekus principiālajai atzīšanai pastāv jauna zinātniskā interese par individuālajām atmiņām, pārdzīvoto vēsturi, paaudzes pieredzi un bagātīgo pagātnes atceru kultūras formu repertuāru. Pavērsienu memoriālās kultūras virzienā pavada arī manāmi pieaugusi sabiedrības interese par individuālām



un neoficiālām atmiņām, piemēram, atsevišķiem likteņiem, ģimenes atmiņām, laika lieciniekiem, atstātajām dienasgrāmatām, vēstulēm un fotogrāfijām, kā arī par tālāknodešanas jautājumiem no paaudzes paaudzē.

2. *Atceršanās ir pagātnes tagadniskošana.* “Tagadniskošana” nozīmē [aktualizēšanu] tagadnē un tagadnei. Tikai tagadne ir tā vieta, no kurienes var uzrunāt kaut ko pagājušu, un šī tagadne vienlaikus ir konteksts, kurā tas no jauna tiek rekonstruēts. Šie akti norāda uz subjektu, kas ķeras pie pagājušā. Šā subjekta pozīcija ir perspektīvā nepieciešami ierobežota. Perspektīva var būt indivīda vai grupas perspektīva; runa var būt par paša piedzīvoto, kas tiek pārstrādāts atmiņā, vai par gadsimtiem senu pieredzi, kas tiek nodota tālāk attēlos, tekstos un stāstos. Tas, kas ikreiz atmiņā tiek izsaukts no pagātnes, ir ārkārtīgi selektīvs un vienmēr saistīts ar indivīda vai grupas aktuālajām vajadzībām un pretenzijām. Šādos apstākļos tagadniskošana – visnotaļ Ničes nozīmē – ir dzīva pagājušā atjaunošana, ar ko ikreizējie aktori pārlicinās par savu vēsturi, marķē savu savdabību, stiprina savu pašapziņu un gūst orientāciju uz nākotni. Atmiņā atsauktā pagātne nekad nedus pati sevī kā gemma medaljonā; atceršanās izraudzītais un atsauktais tieši iekļaujas tagadnē, lai konstruētu identitātes, izraisītu nostādnes, stimulētu motivācijas, darītu iespējamās darbības, ietekmētu lēmumus.

3. *Atceršanās [aktam] ir vajadzīgs atainojums.* Tā kā ontoloģiskā atšķirība starp to, kas ir, un to, kas bija, nav atceļama, pilnīgi izslēgta ir iespēja kaut ko vienkārši atgūt no pagājušā tagadnē. Šāda atgūšana ir iespējama tikai laika ceļojumos *science fiction* filmās; memoriālajā kultūrā mums nekad nav darīšana ar pagātnei pašu par sevi, mums ir darīšana ar tās reprezentācijām un mediju transformācijām, kas ar to saistītas. “Pagātnes fakti mūs sasniedz nevis kā izejviela, bet gan kā vēstures daļa.”<sup>3</sup> Redzētais tiek ietverts vārdos, pārdzīvotais tiek pārstrādāts stāstā, jūtas tiek pārliktas pieminekļi, vēsturisks notikums tiek atainots filmā, laikmets tiek prezentēts kā izstāde. “Atmiņas” kā reprezentācijas ir pārmantojamas un pārdodamas. Paaugstinātajai interesei par atmiņām atbilst augošs tirgus. Tās ir kļuvas par svarīgu tēmu publiskajiem medijiem (presei, grāmatniecībai, teātriem, radio, televīzijai, filmām un internetam, muzejiem un izstādēm). Turklāt trūkstošā, neredzamā un atrautā pagātne nemitīgi tiek aizstāta ar kaut

ko citu, kas ļauj ar to saistīties jutekliski. Šie simboliskie aizstājēji nekad nav vienkāršas kopijas, tie vienmēr jau ir tā modelējumi, interpretācijas, konstrukcijas, ar ko saistāmies. Tāpēc memoriālajām kultūrām ir ļoti liela saistība ar medijiem, atainojuma veidiem un formātiem. Līdz ar to mūsu uztveri veido reizē konstruktīvas un priekšmetu vienmēr ierobežojošas stāstījuma shēmu struktūras, prezentācijas paņēmieni, interpretācijas un jēgveides procesi. Īpaši bagātīga pieredze šajā ziņā ir māksliniekiem, kas refleksivi konfrontējas ar ikreizējā medija ietvarnosacījumu iespējām un robežām, patlaban viņiem ir jo īpaši svarīga loma pagātnes tagadniskošanā un refleksīvā sasaistē ar to.

4. *Jaunais memoriālajā kultūrā ir tās ētiskie ietvari.* Kamēr mēs atmiņas izprotam kā visu iespējamo aktīvistu laupījumu, lai sasniegtu savus mērķus, mums tām nebija jāizdomā jauns jēdziens. Nostalgiska un patvarīga ķeršanās pie pagātnes vienmēr ir pastāvējusi un pastāvēs arī turpmāk. Atcerēšanās ir antropoloģiska universālija, un tā pati par sevi jau nav kaut kas labs, jo to, kā uzsvēris Kristians Meiers, var arī izmantot, lai kurinātu naida jūtas, mobilizētu uz atriebību un bīkstītu uz agresiju. Tā pēc Pirmā pasaules kara vāciešu kolektīvā pašvērtējuma izjūtu bija dziļi skārusi sakāve un simboliskie pazemojumi. Tad nepavisam nedomāja par dziedinošo aizmiršanu, gluži pretēji, šīs ciešanas pārvērta par masu kustības un mobilizācijas pamatu. Pašsaistītā jēgas iekāre diktēja atcerēšanās un rīcības sasaisti: kritušie karavīri nevar būt miruši tāpat vien! Atceroties mirušos, radās nacionālais pienākums ar jaunu, jo lielāku sparū vērsties pret piedzīvoto netaisnību.

Vērtību saistījumiem, ar kuriem bija sajūgtas politiskās atmiņas, vēsturē nemitīgi piemītis šāds partikulārs, grupu specificējošs raksturs. Tiem – visnotaļ Ničes nozīmē, aizstāvot ierobežotu horizontu, – bija skaidra funkcija, lai darbībā orientētos pēc saviem mērķiem, lai stiprinātu savu paštēlu un legitimētu savas darbības. Tāpēc kolektīvo atmiņu konstrukciju līmenī nepieciešami valdija *clash of cultures*, pasauluzskatu konfrontācija: senie politeiskie dievi “izkāpa no saviem kapiem, tiecās pēc varas pār mūsu dzīvi un atkal uzsāka savstarpēju mūžīgo cīņu”<sup>4</sup>.

Tas viss nekādā ziņā nav pagājis, tas ir satraucoši aktuāli, kā to ik dienu varam lasīt avīzēs. Jaunais ir ētiskās premisas, kas atcerēšanos saista ar cilvēktiesību universālistisko vērtību un tāpēc piešķir pavisam jaunu kvalitāti pagātnes un tagadnes krustojumam. Turklāt būtībā

runa nepavisam nav par par skaļum skaļajām tagadnes pretenzijām, runa ir par tik tikko dzirdamām balsīm, kas žēlojas par vēl neatrisinātās pagātnes hipotēku. Šādu pretenziju konteksti ir vēsturē piedzīvotie ārkārtīgi smagie noziegumi pret cilvēci, kuru rezultātā upuru ciešanas un kaitējumi nav vienkārši pagaisuši, tie iesniedzas tagadnē un gaida uz atbildi un pārstrādi. Šī pagātne vēl nav pagājus, jo tā pretendē uz atzišanu, atlīdzināšanu, samierinājumu vai atcerēšanos.

Tas, ka vaininieki vai uzvarētāji pārņem upuru perspektīvu, ir absolūta novitāte vēsturē. Šīs jaunās memoriālās kultūras ietvaros, kas pastāv cilvēktiesību zīmē, aizvien lielāka loma ir ētiskajam imperatīvam. Prasība “Tev jāatceras!” ir spēkā tieši tur, kur nepastāv spontāns vai mobilizējošs, pašu grupu spēcinošais impulss atcerēties un kur – gluži pretēji – darbojas un valda spēcīgs imperatīvs aizmirst, solot atsavināt no kauna un vainas. Vārdam “*monere*”, ko latīņu valodā lielākoties lieto kā verbu “atcerēties”, sākotnējā nozīme ir “atgādināt”. Piemineklis ir saistīts ar atgādinājumu kaut ko neaizmirst ne tikai tāpēc, ka atmiņa vienmēr ir trausla, bet arī tāpēc, ka tā labprāt gribētu izvairīties no atcerēšanās sloga. Johans Heizinga domāja tieši par šo dimensiju, kad rakstīja: “Vēsture ir garīgā forma, kurā sabiedrība sniedz norēķinu par savu pagātni.”<sup>5</sup> Atcerēties to, ko labāk gribētu aizmirst, neatbilst nekādai antropoloģiskai vai identitāti nodrošinošai vajadzībai un tāpēc veido šīs pagātnes iesaistes ētisko raksturu. Pievēršanās pagātnei izved no šaurajām grupas saistībām uz līmeni, kas ir universālāks, kopīgāks: kopīgotām atmiņām, kas liek atzīt upuru ciešanas un iekļaut viņu vēsturi pieminēšanā. Uz šā ētiskā imperatīva bāzes 90. gados ir radusies jauna nožēlošanas politika. Še būtu norādāms uz “negatīvo atmiņu”, kas radusies savas vainas atzišanā, tā ir spēkā visur, kur valstis atzīst vēsturisko vainu un upuriem nodarīto ciešanu vēsturi.<sup>6</sup> Kopš tā laika atcerēšanās ir ne tikai individuālās vai kolektīvās pašapliecināšanās medijs; tā var ievadīt arī smago paškritikas procesu un palīdzēt dia-  
loģiskās, saistītās vai transnacionālās atmiņas ietvaros atjaunot cieņu grupām, kurām liegtas tiesības, un stiprināt sociālo uzticēšanos.

5. *Atcerēšanās diskurss kā kritiskas pašrefleksijas iespēja.* Kopš 90. gadiem līdztekus jaunajai memoriālajai kultūrai ir ievērojami pieaudzis starptautiskais un interdisciplinārais pētījumu atzars, kurš kā paškritiska dimensija vēro un kritiski pavada valstiskās un sabiedriskās

atceršanās aktivitātes. Daļēji šis zinātniskais diskurss ir kļuvis par izpētes lauku, skaidri norobežojoties no praktiskām sasaistēm un aktuālām debatēm, tomēr daļēji arī cieši saistījies ar tādiem atšķirīgiem prakses laukiem kā piemiņas vietas, vēstures muzeji, filmas u. tml., turklāt gan atbalstoši, leģitimējoši, gan dekonstruējoši, kā arī īstenojot kritisku intervenci. Krasā pretrunā ar 19. un 20. gadsimta sākuma situāciju konstatējams, ka atmiņas konstrukcijas ir zaudējušas savu pašsaprotamību un līdz ar to arī savu nevainību un patlaban tām jātiek skatītām zinātnības un transnacionālo salīdzinājumu kritiskajā gaismā.

Tā kā atceršanās un atmiņas “apriori nav nedz mieru stiprinošas, nedz morālas”, atmiņas pētījumu kritiskais potenciāls ir kā atmiņas konstrukciju destruktīvo aspektu, tā arī dziedinošo iespēju izpēte. “Vēsturiskā atceršanās vēsturē [...] vienmēr ir kalpojusi ārkārtīgi agresīviem mērķiem un turpina tiem kalpot, piemēram, izvietojot un nostiprinot ienaidnieka tēlus vai pamatojot un uzkurinot uz šķietami gaidāmo atreibību vai revanšu”, taču tāpēc tā ir nevis atmiņas izpētes aklās zonas, bet gan atmiņas izpētes priekšmets.<sup>7</sup> Tāpēc atmiņas diskurss ir divpusējs un ietver sevis pašnovērošanu. Turklāt mēs balstāmies arī uz normatīvām atmiņas konstrukcijām, par kurām zinām, ka to pamatā ir cilvēku vienošanās.

Pavērsiens no tradicionālās atceršanās prakses uz jauniem memoriālās kultūras ietvariem aizsākās 80. gados, kad aizvien vairāk pārvirzījās pagātnes, tagadnes un nākotnes koordinātes. Relatīvējot līdz tam vēsturiski varenās gaidas, ka jebkuru darbību varot balstīt uz aizvien jaunas nākotnes gaidām, pirmo reizi kļuva skaidrs, ka arī pagātne mums var izvirzīt pretenzijas, kuras nevaram tā vienkārši apiet. Tas jo īpaši ir spēkā tad, kad ar neatzišanu, ignorēšanu un aizmiršanu tiek paildzinātas represīvās hierarhijas un šādi upuriem tiek nodarīti nākamie kaitējumi. Šādā nozīmē memoriālās kultūras jēdziens nav nekas cits kā vispārinājums tam, ka Rietumu sabiedrību un valstu atbildības rādiuss ir ievērojami paplašinājies, ne tikai tām apzinoties savus pozitīvos pamatus, bet arī iekļaujot savas vēstures negatīvos notikumus savā kolektīvajā paštēlā. Šī pārorientācija savijas ar pavērsienu mūsu laikpiņā. Mēs esam atsvabinājušies no priekšstata, ka pagātne ir “vairs nav” sfēra, ko cilvēkam principā nav iespējams ietekmēt. Gluži pretēji, ir pieaugusi pārlicība, ka arī laiku izkārtojums pakļauts kulturālai

formēšanai un ka to, kas tiek uzskatīts par neatgriezeniski pagājušu, atrisinātu un atmestu, noteiktos apstākļos atkal var atgriezt tagadnes nozīmīguma un darbības telpā. Katrā ziņā patlaban ir pilnīgi skaidrs: traumatiskās vardarbības vēstures pēcdarbībā laiks viens pats neatrisina nevienu problēmu. Noziegumi pret cilvēci tāpat vien nepazūd, tie pieprasa atgriezenisku darbību, atzīstot upurus un uzņemoties atbildību. Pēdējais VDR Valsts Padomes priekšsēdētājs Ērihs Honekers savas publiskās runas mēdza noslēgt ar saukli: “Vienmēr uz priekšu – nekad atpakaļ!” Paļāvība, ka ceļā uz nākotni pagātnei var atstāt aiz sevis, ka to vajag izdarīt un ka tas jāizdara, bija modernizācijas *credo* viņpus un šaipus Mūrim. Eliass Kaneti, vērsdamies pret šādu laika orientāciju, ir formulējis veto ļoti precīzā teikumā: “Pāri nav garām.” Ar šo pārlicību memoriālās kultūras ietvaros sākusies jauna laika skaitīšana.

## PĒCVĀRDI

### **Ignorējot kopīgu nākotni? Par atmiņu un iekļaušanu Latvijā**

*Deniss Hanovs*

Katru gadu Latvijas iedzīvotājus sadala, sašķiro un novieto telpā, kas tiek pasludināta par slēgtu, proti, etniskās kopienas atmiņu telpā. Tas notiek vismaz divreiz – 16. martā un 9. maijā. Sadalīšana etniskajās atmiņu kopienās notiek publiski un neskaitāmas reizes sadzīvē, visu politisko nometņu izplatītajos vēstījumos. Mēs, Latvijas iedzīvotāji, latvieši un nelatvieši, pilsoņi un nepilsoņi, šajā sadalījumā labprāt piedalāmies un, kā ar augošu satraukumu konstatēju, sākam piemēroties, pierast iekārtoties sadalītajās telpās. Mēs sākam ticēt, ka telpas tiešām ir divas un starp tām nav ne durvju, ne gaiteņu, lai nokļūtu pie citas grupas. Tā mēs turpinām uzturēt un atjaunot būtiskāko risku Latvijas nākotnei – etniski vēsturisko kopienu plaisu. Ko var darīt, lai šo risku novērstu? Manuprāt, ir jāveido kritisks pilsoniskās sabiedrības spēks, spiediens, kas ierobežotu plaisas atjaunošanos politikajā kultūrā, – atcerēsimies, ka politiķi ir mūsu domāšanas produkts. Kā varētu sākt mainīt situāciju apstākļos, kad, šķiet, bez etnicizētas pagātnes plaisas Saeimā iestātos neērts, bet ieildzis klusums, jo citu tēmu gandrīz nav?

Vācu pētniece Aleida Asmane savā pētījumā norāda, ka ir iespējama atšķirīga atmiņu politika, kas orientēta uz Citādā iekļaušanu un etnisko atmiņu hierarhiju atcelšanu, uz dialogu, uz horizontālu dalību, kurā Citādā atmiņas tiek atzītas par daļu no sabiedrībā pastāvošām vēstures versijām, ar kurām ir iespējams dialogs. Asmanes pētījums “Jaunais īgnums pret memoriālo kultūru” ir nonācis pie Latvijas lasītāja pēc ilgstošiem mēģinājumiem ieinteresēt izdevējus publicēt grāmatas tulkojumu. Brīžiem man šķita, ka Latvijas sabiedrību vairāk interesē Semjuela Hantingtona fantāzijas par civilizāciju sadursmi, nevis kritiskā analizē balstītas versijas par globālo neskaidrību, identitāšu sajaukumu, par visu to, kas izsprūk cauri stabilitātei, noturīgumam, nemainīgumam, visam tam, kas ierobežo, uzliek tradīcijas rāmjus, kas tāpat ir tikai konkrētā laikā balstīts pieņēmums par realitāti, nāciju, ģimeni, kopienām. Latvijā nav tulkots neviens Kornela Universitātes profesora Benedikta Andersona (1936–2015) darbs, kas apšaubā nācijas

“mūžīgo” dabu, parāda šā jēdziena neseno (kopš 18. gs. beigām) izcelsmi. Šādu grāmatu, tulkojumu un debašu neesamība ir simptoms Latvijas sabiedrības nespējai pieņemt viedokļu dažādību attiecībā uz kādā vēstures posmā tapušu fenomenu, piemēram, nāciju.

Uz maniem aicinājumiem piedāvāt citas grāmatas un idejas atsaucās Gētes institūts Latvijā un apgāds “Zinātne”, kas jau gadiem ilgi cenšas ar tulkojumu palīdzību atsvaidzināt Latvijas sastāvējušos gaisotni ar nemaz ne tik jaunām idejām par kultūru dažādību, ar Eiropas nāciju kritisku analīzi. Pēc Jirgena Hābermāsa tekstiem, kuru tulkojumus publicējusi “Zinātne”, ir pienācis laiks aplūkot, kas jauns notiek Eiropas memoriālās kultūras analīzē. A. Asmanes grāmata ir veltīta tieši šai tēmai, proti, tam, kas notiek atmiņu politikā un kam tajā būtu jāmainās?

Kāpēc vajadzēja tulkot tieši šo sacerējumu? Dzīvesbiedri Jans un Aleida Asmani ir labi zināmi Latvijas starpdisciplinārajā pētnieciskajā vidē kā kolektīvo atmiņu teorētiķi. Sākotnēji viņu zinātniskās intereses bija citas – arheoloģija (Jans Asmans ir eģiptologs) un angļu vēlinās renesanses literatūra (Aleida Asmane pētīja atriebības tēmu Šekspira vēsturiskajās drāmās). Jau 21. gs. sākumā, izstrādājot promocijas darbu, iepazinās ar abu pētnieku atziņām, bet sākotnēji tieši Jans Asmans sniedza konceptuāli svarīgo atzinumu par atmiņas saikni ar politisko vidi – komunikatīva atmiņa (ģimenes paaudžu dzīves cikla ietvaros) ir kultūras procesa saturs. Tādējādi atmiņas ir resurss, izejviela politiskās realitātes veidošanai un manipulatīvām praksēm. Atmiņas veido, pārveido priekšstatus par sevi un Citādo, pārzīmē kopienu robežas, nocietina traumas, izslēdz versijas – tāda ir mūsu pieredze 20. gadsimta Latvijā, kurā joprojām dzīvojam un vairāku iemeslu dēļ nevēlamies šķirties. Aleida Asmane savā pētījumā apgalvo un pierāda, ka var būt arī citādi – atmiņu dialogs, hierarhiju atcelšana spēj stiprināt demokrātiju, jo atceršanās process, būdams daļa no identitātes, ir būtisks piederības un Citādā atzišanas faktors. Manuprāt, svarīgākais grāmatas atzinums ir šāds: demokrātiskā sabiedrībā atmiņu kolektīvs nekad nav viendabīgs un katrs indivīds atrodas atmiņu kopienu krustpunktos.

Asmanei nevar pārņemt pētnieka mēģinājumu, pamatot akadēmisko «torni», izplatīt ideālistiskas tēzes par visu kopienu draudzīgu līdzspastāvēšanu ar viņu atmiņām. Tieši otrādi. Grāmatas vērtība slēpjas autores paustajās šaubās par saviem atzinumiem un dialogā ar

citiem autoriem, kuri kritizē viņai tuvas tēzes. Asmane ir subjektīva, bet subjektivitāte ir viņas politiskā pozīcija – sekojot Edvarda Saīda priekšstatam par zinātnieka iesaistīšanos politiskajā procesā, autore nav politiski vienaldzīga, viņa izvirza pretenzijas mūsdienu atmiņu politikai. Pētniece kritizē atmiņu pārveidošanu par izslēgšanas mehānismu sabiedrībā, kurā aktīva demokrātija primāri ir līdzdalība, tātad iekļaušana. Tādējādi nacionālā romantisma augošā popularitāte it visur Eiropā (būtu laiks šajā jomā noliegt Rietumu–Austrumu dihotomiju) veicina tieši pretējo – jo vairāk nācijas idejiskajā ietvarā parādās ar konkrētu etnicitāti (gan vairākumu, gan mazākumu) saistīti piederības kritēriji, jo mazāka ir iespēja iekļauties pilsoniski atšķirīgajam – sociālām, seksuālām, reliģiskām, reģionālām identitātēm.

Latvijas apstākļos, manuprāt, būtiskākā problēma ir Citādības kā tādās (neatkarīgi no variācijām) neatzišana par līdzvērtīgu vairākuma kultūrai. Citādaīs ir pirmām kārtām drauds, nedrošības, destabilizācijas avots. Vārgi definēta, situatīva, koalīcijas popularitātes meklējumos dzemdināta lojalitātes jēdziena nonākšana likumdošanā, Satversmes jaukšana ar romantisma literatūras paraugiem par folklorizēto senatnes gudrību ir šo baiļu spilgtākais apliecinājums. Jau Stambulas konvencijas ratificēšanas procesā Latvijas iedzīvotāji varēja pārliecināties, ka Tieslietu ministrija jauc senču kultu ar starptautisko pretdiskriminācijas likumdošanu, bet Latvijas Zinātņu akadēmijas konferences rīkotāji kopīgā rituālā piesauc Ceturtās atmodas garu un apspriež tā pamošanos konferences pētāmajā jautājumā. Robežas starp fantāziju un realitāti izzūd, toties spilgtākas un aizraujošākas kļūst fantāzijas par pagātņi. Mūsu fantāzijas. Mūsu it kā pareizās fantāzijas, kas nemaz nav fantāzijas, bet, lūk, jau gandrīz izskatās pēc senas patiesības – šī transformācija norisinās strauji, to grūti pat pamanīt... Situāciju Latvijā dažādības atzišanā, iespējams, visspilgtāk raksturo Ausekļa Baušķenieka glezna ar tajā atainotu protestētāju pūli, kur uz plakātiem lakoniski rakstīts, ka mūsu idejām ir “jā”, bet jūsu idejām, protams, “nē”.

Iepriekš aprakstītajā parādās neliela problēma – atšķirīgais ir un paliks Eiropas realitāte un to nevar paslēpt zem balta galdauta vai aiz Dziesmu svētku koru dalībnieku iespaidīgajiem skaitļiem. Citādam ir jābūt tiesībām uzlikt uz baltā galdauta savu ēdienu vai pie galda nolasīt savas vecmāmiņas versiju par to, kā viņa, pašasprāt, cēla vai



sargāja Latviju, kā ar viņu izrīkojās kāds no režīmiem. Būtiskais solis iekļaušanai ir atmiņu solidaritāte, un tas paredz sabiedrības vairākuma aktīvu (nevis formālu) spēju pieņemt atšķirīgas versijas un tikai konsensā, tātad procesā (nevis vienā normatīvā aktā par lojalitāti vai mūsdienu ierēdņu soda ekspedīcijās) atrast ceļu pie Eiropas vēstures versijas, kas nemaz nav tik tuvu «vidējā» latvieša versijai par savu vietu, notikumiem un atbildību 20. gs. briesmīgajā stāstā. Atmiņu dažādība ir jāsaista ar prasmi tajā saredzēt Citādā dalības vērtību tagadnē un, it sevišķi, veidojot ilgtspējīgu demokrātisku sabiedrību nākotnē. Lojalitāte kā piederības simboliska izpausme ir līdztiesīga piekrišana piederēt un līdzdarboties, bet priekšnoteikums piekrišanai ir savas patības, arī mnemoniskās (atmiņu) patības, brīva izpausme publiskajā telpā. Nav iespējams veicināt piederību, stigmatizējot Citādā vēsturisko pieredzi, kas formulējas un nogulsnējas individuā un izplatās kopienā. Jo publiskāka būs Citādā klātbūtne Latvijas kultūras telpā, jo efektīvāk norisināsies konsensa meklējumi par Latvijas traumatiskās vēstures kopīgu izpratni. Aleidas Asmanes ceļojums atmiņu tapšanas telpā aizveda pētnieci arī uz Latviju un Igauniju – grāmatā lasītāji atradīs kā autores satraukumu un kritiku, tā arī rosinājumus situācijas maiņai Baltijas valstīs.

## Jēgpilnu atceri meklējot

*Mārtiņš Kaprāns*

Aleidas Asmanes vārds ir labi pazīstams atmiņas pētnieku vidū, īpaši to pētnieku, kas interesējas par atmiņas sociālajiem un kulturālajiem avotiem. Morisu Halbvaksu pamatoti atzīstam par kolektīvās atmiņas pētniecības aizsācēju, savukārt Aleidu Asmani var tikpat droši uzskatīt par vienu no spilgtākajām šīs intelektuālās un pētnieciskās tradīcijas turpinātājām, kuru respektē kā literatūras pētnieki, tā politologi. Viņas konceptuālais ieguldījums ir ievērojami bagātinājis atmiņu studiju vārdu krājumu, palīdzot precīzāk aprakstīt atceres jeb memoriālo ekosistēmu un izskaidrot kopīgo un atšķirīgo dažādu atmiņas aģentu rīcībā.

Grāmata "Jaunais īgnums par memoriālo kultūru" iemieso Aleidas Asmanes galvenās konceptuālās idejas, kas tiek izmantotas Vācijas atceres kultūras analizē. Viņas postulētā četru atmiņu tipu (autobiogrāfiskā, politiskā, komunikatīvā un kultūras atmiņa) koncepcija strukturēti atsedz to, kā Vācijas sabiedrībā ir attīstīties un mainīties atceres diskurss par Otro pasaules karu, holokaustu un Vācijas Demokrātiskās Republikas komunistisko diktatūru. Tomēr konceptuālām pretenzijām grāmatā ir ierādīta otrā plāna loma, jo Asmani šajā gadījumā vada citi motīvi: izsekot intelektuāla un sociāla īgnuma ģenēzei attiecībā uz vācu atceres kultūru. Ar šo īgnumu vispirms tiek saprasts nemiers un apnikums, ko vācu sabiedrībā izraisījusi holokausta atceres smagā nasta, kurā, kā uzsver "īgnuma balsis", jēgu nereti aplāpē politiski ritualizētas piemiņas prakses, kā arī upuru, pāridarītāju, vainas un atbildības klišejas.

Holokausta atceres mantojumu Vācijā veido gan pēckara paaudzes vainas noliegums un amnēzija, gan 60. gadu paaudzes kritiska "klusēšanas kultūras" pārvarēšana un kolektīvās atbildības uzņemšanās, gan arī upuru un vācu nacionālās identitātes pārinterpretēšana, sākot ar 80. gadu vidu un beidzot ar ZDF kanālā pārraidīto trīsēriju filmu "Mūsu mātes, mūsu tēvi", kuras sižetu Asmane savā grāmatā vairākkārt problematizē. Holokausta daudzslāņainais atmiņu diskurss aktualizē tēmas, kas itin bieži nodarbina arī citas atmiņu kultūras pētniekus: traumatiskā pagātne un politikorektuma robežas, moralizēšanas un historizēšanas atšķirīgās pieejas vēsturiskuma apziņai, empātija un

atceres ritualizācija, internalizētā un eskternalizētā atmiņa. Taču Asmane gan grāmatā, gan publiskajās runās apliecina sevi ne tikai kā vērīgu pētnieci, bet arī kā atbildīgu intelektuāli, kas cenšas saprast, kā, mainoties paauzdēm, holokausta atceri saglabāt jēgpilnu.

Lai atšķetinātu īgnuma cēloņus un atšķirības starp holokausta un VDR režīma upuru atceres diskursiem, Asmane pārkāpj nacionālās robežas un savas refleksijas pārnes uz pēdējā desmitgadē daudz apspriesto Eiropas atmiņu telpu, kuras leģitimēšanā, iespējams, tieši Vācija ir devusi vislielāko ieguldījumu. Vēsturnieks Tonijs Džads, šķiet, viskodolīgāk ir raksturojis holokausta vietu Eiropas atmiņā, sakot, ka holokausta atzišana ir ieejas biļete Eiropā. Asmane, nenoliedzot holokausta singularitāti, tomēr atļaujas izaicināt šo atceri kā transnacionālās atmiņas prototipu. Viņa iesaistās politiski un morāli vēl aizvien jutīgajā diskusijā par holokausta un komunisma upuru salīdzināšanu, kur būtisku artavu ir devušas arī Latvijas augstākās amatpersonas (Sandra Kalniete, Vaira Viķe-Freiberga). Šī salīdzināšana bieži iedzen strupeļā sabiedrisko domu, kā arī Rietumeiropas un "asinszemju" naratīvus par Otro pasaules karu, par tā cēloņiem un sekām. Iedvesmojoties no Maikla Rotberga "daudzvirzienu atmiņas" jēdziena, kas sakņojas plurālistiskā un nehierarhizētā atceres koncepcijā, Asmane norāda uz morāli pamatoto, bet nacionālajām atceres kultūrām grūti pieņemamo izeju no šā strupeļa – holokausta un komunisma upuri nav vienādojami, taču tie ir sastatāmi Eiropas vardarbības vēstures kontekstā. Ļoti trāpīgas ir vēsturnieka Bernda Faulenbaha it kā pašsaprotamās tēzes, kuras Asmane principiāli aizstāv: atmiņa par staļinismu nedrīkst relativizēt atmiņu par holokaustu un atmiņa par holokaustu nedrīkst trivializēt atmiņu par staļinismu. Grāmatas pēdējā nodaļa liek domāt, ka tieši Eiropas atceres ietvarā šīs tēzes var iegūt savu piepildījumu. Par spīti kritiķiem (piemēram, Vulfs Kansteiners), Asmani pārliecina transnacionālās atmiņas iespējamība un tās potenciāls pārvarēt īgnumu, ko izraisa nacionālo atmiņu režīmu attiecības ar "vēstures brūcēm".

Faulenbaha tēzes ir ārkārtīgi aktuālas arī Latvijas atceres kultūrai. Otrais pasaules karš un upuru konkurence vēl aizvien uztur antagonismu mūsu sabiedrībā. Lasot šo Asmanes grāmatu, ik pa brīdim rodas spēcīgs kārdinājums vilkt paralēles ar Latvijas atceres kultūras procesiem. Īpaši aktuāli šķiet Asmanes piedāvātie četri

modeļi traumatiskās pagātnes pārvarēšanai. Latvijas publiskajā telpā attiecībā uz nacisma un komunisma noziegumu atceri ir vērojama asimetrija, kas sakņojas gan sociālās atmiņas iekšējās atšķirībās, gan arī atšķirīgajā atceres politikā. Komunisma noziegumu atceres ietvaros sacenšas divi modeļi: “atcerēšanās, lai neaizmirstu” un “atcerēšanās, lai pārvarētu”. Turpretī nacisma noziegumu un holokausta upuru atceri ilgu laiku faktiski raksturoja “dialogiskās aizmiršanas” modelis, bet pēdējos gados, lielā mērā pateicoties pilsoniskās sabiedrības aktivitātei, Latvijas sabiedriskajā domā aizvien vairāk iesakņojas “atcerēšanās, lai neaizmirstu” modelis. Lai rastos vienlīdzīga attieksme pret abām “vēstures brūcēm”, ir nepieciešami vairāki priekšnosacījumi. Taču, iespējams, vissvarīgākais priekšnosacījums un reizē vislielākais izaicinājums būs spēja iedzīvināt “dialogiskās atcerēšanās” modeli, ar kuru Asmane saprot “memoriālo politiku starp divām vai vairākām valstīm, kuras saista kopīga vardarbības vēsture”. Latvijas gadījumā tas nozīmētu, ka Krievija konsekventi atsakās attaisnot staļinisma noziegumus un nevairās no morālās līdzatbildības par komunisma noziegumiem, vienlaikus Latvijas politiskā elite un sabiedrība kopumā apzinās un uzņemas morālu līdzatbildību par Latvijā noslepkavotajiem ebrejiem – mūsu līdzpilsoņiem un līdzcilvēkiem.

## Meklējot paralēles

*Kaspars Zellis*

Aleida Asmane ir viena no redzamākajām mūsdienu kolektīvās atmiņas problemātikas teorētiķēm un pētniecēm, tālab viņas grāmatas iznākšana latviešu valodā ir nozīmīgs notikums. Asmanes darbi rakstīti lielākoties vācu valodā un veltīti Vācijas memoriālajai jeb atceres kultūrai, tomēr ar plašu eiropisko un starptautisko perspektīvu. Kolektīvās atmiņas pētniecībā Latvijā Aleidas Asmanes darbi tiek izmantoti jau sen, tādēļ skaidrot profesionāliem pētniekiem šā darba nozīmi nav lielas jēgas. Manuprāt, šī grāmata ir izmantojama ne tikai teorētisko zināšanu papildināšanai, bet ar tās saturu vajadzētu iepazīties arī tiem, kas tieši vai netieši veido Latvijas memoriālo kultūru – politiķiem, žurnālistiem, viedokļu līderiem.

Latviešu lasītājam piedāvātais Aleidas Asmanes darbs “Jaunais īgnums par memoriālo kultūru” salīdzinājumā ar citām viņas publikācijām ir vairāk polemisks nekā teorētisks vai analizējošs. Jautājumi, ko autore uzdod, ir balstīti problemātiskajās norisēs, kas skar šodienas Vācijas memoriālo kultūru un publiskos diskursus. Pēdējos trīsdesmit gadus Vācijā veidotā memoriālā kultūra, pēc autores domām, ir nonākusi savdabīgās krustcelēs. To izraisījusi gan paaudžu nomaiņa, Otrā pasaules kara aculiecinieku aiziešana mūžībā, gan tas, ka 1968. gada paaudze, kas veidoja pašreizējo Vācijas memoriālo kultūru, atbildību par to nodevusi jaunākai paaudzei; nozīme ir arī pārmaiņām kome-morācijas praksēs, ierastajos kolektīvās atmiņas translēšanas veidos, kā arī daudziem citiem faktoriem.

Tomēr es ceru, ka arī latviešu lasītājs šajā vācu autores pētījumā atradīs ne vienu vien pārdomas raisošu problēmjautājumu, kas spēs rosināt kvalitatīvi jaunas refleksijas arī par Latvijas memoriālās kultūras jautājumiem. Vēlēšanās aizmirst traumatisko vēsturi, “skatīties nākotnē”, meklēt “pozitīvu identitāti”, strīdi par “politikorektumu” utt. nereti parādās arī Latvijas publiskajos diskursos, kas liecina par mūsu sabiedrībā esošo “īgnuma” potenciālu par memoriālo kultūru. Turklāt, ja ņemam vērā, ka ikviena jauna paaudze pārskata pagātnes atmiņas, pie mums ierasto atmiņu prakšu revīzija var iestāties visai drīz, kad “atmodas laika” atmiņu politikas radītie priekšstati un komemorācijas

prakses var tikt pakļautas kritikai un pārmaiņām. Kuras no ierastajām praksēm transformēsies, kuras paliks nemainīgas – šie jautājumi būs jārisina ne tikai politiķiem, pētniekiem, bet arī pilsoniskajai sabiedrībai. Aleidas Asmanes grāmata ļauj mums palūkoties nedaudz uz priekšu un iepazīties ar tiem diskursiem un izaicinājumiem, kuri skar šodienas Vāciju un, visticamāk skars arī rītdienas Latviju.

Aktuālas problēmas varam saskatīt arī dažādās Vācijas atmiņu sadursmju vietās. Latvija piedzīvoja divas totalitāru diktatūru okupācijas, un šo periodu atceres prakses nebūt nav vienādas ne satura, ne arī intensitātes ziņā. Vācija pagātnē ir piedzīvojusi, gan nacistu diktatūru, gan Vācijas Sociālistiskās vienības partijas (*SED*) īstenoto komunistisko diktatūru Vācijas Demokrātiskajā Republikā, un jautājumi par abu diktatūru un to upuru atmiņas izlīdzināšanu šodien ir svarīgi. Kā saistīt Austrumvācijas komunistisko pagātņi, kurai ir nacionāls raksturs, ar globālo holokausta atceri? Vai tas ir iespējams? Ja ir, tad kā? Kā vācu memoriālajā kultūrā iesaistīt tos, kuri tikai nesen ieradušies Vācijā ar atšķirīgām atmiņām? Tie ir tikai daži jautājumi, kas skarti grāmatā un kurus, domāju, ir iespējams izmantot arī Austrumeiropas un Baltijas atmiņu telpas problemātikas apjēgšanai.

Manuprāt, ļoti svarīgs memoriālās kultūras aspekts, par kuru reflektē Asmanes grāmata, ir jautājums par t. s. konkurējošajām upuru kultūrām, kas pēdējās desmitgadēs virknē nacionālo valstu – to skaitā arī Latvijā – ir aizstājušas ierastos varoņnaratīvus. Upuru un kolektīvo ciešanu padarīšana par nacionālās identitātes kodolu, raksta Asmane, no vienas puses, padara neiespējamu citu etnisko minoritāšu un migrantu kļūšanu par pilnvērtīgiem sabiedrības locekļiem. Bet, no otras puses, ja nācija sevī redz upuri, tad tai ir grūti savos nacionālajos naratīvos ierakstīt pašu noziegumu un kolaborācijas epizodes. Manuprāt, tas labi raksturo mūsu atmiņas metanaratīvus, kuros kopš tā sauktā Trešās atmodas laika ir spēcīgi nostiprinājies latviešu kā totalitāro okupācijas režīmu upuru tēls. Tas ir arī viens no iemesliem, kāpēc latviešu sabiedrībai ir grūti atzīt savas vēstures tumšās lappuses – jo pasīva upura loma ir ērta morālā pozīcija, kas palīdz atbrīvoties no atbildības par pašu veiktiem noziegumiem. Ir taču daudz vieglāk tos pārlīkt uz citu – bieži vien uz citu Latvijā dzīvojošo etnisko grupu – pleciem.

Pašviktimizācija neļauj izpausties “nožēlošanas politikai” attiecībā pret pašu valsts politikas upuriem, turklāt šiem naratīviem ir spēcīgs konfrontējošais potenciāls attiecībā pret citām valstīm, atzīmē Aleida Asmane. Lai arī vācu pētniece vairāk raksta par Eiropas valstu konkurējošajiem naratīviem, mēs varam apcerēt iespēju šos piemērus un ieteikumus adaptēt nacionālajā līmenī. Panākt to, lai Krievija atzīst Latvijai nodarītās vēsturiskās pārestības, domāju, ir savdabīga cīņa ar vējdzirnavām, – tiesa, cīņa, kurā gan politiķiem, gan arī zinātniekiem vai žurnālistiem ir iespējams pozicionēties kā nacionālās atmiņas aizstāvjiem. Tomēr tā ir veltīga laika un resursu šķiešana, ko iespējams nomainīt ar atbildīgu nacionālo atmiņas politiku un dialoga meklējumiem ar Latvijas t.s. krievvalodīgo atmiņu kopienu, kuru pagātnes pieredze un atcerēšanās prakse ir citāda. Autores piedāvātais dialogiskais atmiņas modelis, kurā kāda no pusēm vienpusēji vai divpusēji atzīst savu vainu, kas nodarīta citiem, ir solis pretim ne tikai tam, lai nacionālajai atmiņai radītu transnacionālu perspektīvu, bet arī patiesam mēģinājumam pārvarēt pretrunas, kas šķēļ pašu sabiedrību.

2017. gada 8. maijā Anglikāņu baznīcā notikušajā pasākumā “Vārdi pāri atmiņu plaisai” kulturologs Deniss Hanovs jautāja, kāds viņam kā krievam ir sakars ar 1940. gada Latvijas okupāciju? Šim jautājumam arī sekoja viņa paša atbilde: “Netiešs un pavisam tiešs – jo nakts vidū mājās iebrukušie zaldāti, NKVD virsnieki iznīcināja 20. gadsimta cilvēku atmiņas un sakropļoja dvēseles, krieviski izkļedzot pavēles, lamājoties, rakstot viltotus protokolus, liedzot brīvi domāt, cenzējot, bojājot zinātniskās karjeras, neļaujot izbraukt no valsts, publicēties. Kopš tā laika daudziem vārdi “krievs”, “krievu”, “Krievija” ir baiļu un naida sinonīmi. Man tas jāpieņem, jo tāda ir traumētas sabiedrības realitāte. [...] Es neesmu vainīgs, bet es jūtu atbildību – morālu un pilsonisku – par padomju okupāciju un tās sekām.” Protams, šie vārdi pagaisa 9. maija svinību gaidās aiz ierastajiem “kurlo monologiem”, kur latviešu un krievu kopienu publiskajos diskursos notika tradicionālā apmainīšanās ar šabloniskām apsūdzībām par traumām, ko vieni nodarījuši otriem.

Tikai tad, kad nācījas vai kopienas atzīs ne tikai savu upuru lomu, bet arī citas – noziedznieku, kolaboracionistu – lomas, būs iespējams pārvarēt pagātnes traumas un veidot dialogiskus naratīvus: ar saviem

līdzpilsoņiem, ar citām Eiropas valstīm. Kā atzīst Aleida Asmane, Eiropai nav vajadzīgs vienots pagātnes stāsts, bet dialogiski transnacionālā perspektīvā balstīti nacionālie vēstures stāsti. Mēs varētu arī atteikties no prasībām uz vienotu vēstures izpratni Latvijā, aizstājot to ar dialogā un abpusējā sapratnē veidotiem pagātnes naratīviem. Vai Latvijā šādi un citi līdzīgi scenāriji būtu iespējami, to rādīs laiks un mūsu vēlme tos realizēt. Aleidas Asmanes darbi liek par to domāt, diskutēt un saprast, ka varam savu kolektīvo atmiņu padarīt eiropeiskāku, atbildīgāku un vērstu nākotnē.



## Tuvās un tālās atmiņas

*Gustavs Strenga*

Kā vēsta šis grāmatas nosaukums, tās autore Aleida Asmane uzskata, ka šobrīd, 21. gadsimta sākumā, Eiropā valda nepatika pret pagātnes atmiņām. Lai gan grāmata ir sarakstīta pirms liktenīgā 2016. gada, kurā briti nolēma pamest Eiropas Savienību, ASV par prezidentu ievēlēja Trampu un sākās labējo populistu uzvaras gājiens Eiropā, tajā ir notverta sajūta, ka līdzšinējā attieksme pret noteiktām atmiņām mainās. Protams, nav jau tā, ka Eiropas sabiedrībām nepatīktu atmiņas vispār, jo ir taču arī labas atmiņas, bet netīksme, īgnums un neapmierinātība tiek vērstā pret neērtajām atmiņām, tām, kuras disonē ar labajām atmiņām par savas sociālās grupas, tautas, nācijas un valsts pagātni.

Šis grāmatas un arī mūsdienu Eiropas sabiedrību politisko diskusiju, refleksiju un piemiņas rituālu centrā ir kopīgās, kolektīvās atmiņas par traģiskajiem 20. gadsimta notikumiem. Tas savā veidā ir atmiņas tunelis, un šajā tunelī, vismaz tajā Eiropas daļā, kurā atrodas Latvija, atcerēšanās tiek saistīta ar Otro pasaules karu: okupāciju, padomju režīma represijām, nacistiskās Vācijas uzbrukumu Padomju Savienībai, nacistu režīma noziegumiem un holokaustu. Sekojot Jana Asmana kolektīvās atmiņas iedalījumam, tā ir komunikatīvā atmiņa, kura koncentrējas uz 40 līdz 80 gadus tāliem notikumiem, un tās nesēji – aculiecinieki – joprojām ir dzīvi. Tajā pašā laikā šīs atmiņas jau ir pārvērstas kanonizētā – atlasītā un “pierakstītā” – atmiņā, kas pārdzīvos aculieciniekus un viņu tiešos pēctečus ar grandiozu memoriālu un pieminekļu, filmu, romānu un vēsturisku pētījumu palīdzību. Šīs viena laika posma atmiņas publiskajā telpā Latvijā ar ikgadējām sākām, kas uznāk ap 16. martu, 9. maiju un 15. maiju, ir “nolaupījušas” kolektīvo atmiņu un liek domāt, ka citu pagātnes atmiņu nemaz nav un visa vēsture ir “vienvienīgi” ulmaņlaiki, okupācija, holokausts un izsūtīšanas. Šis 20. gadsimta atmiņas zināmā veidā nodzēš visu pārējo pagātni, un tā kļūst mazvērtīga un nenozīmīga.

Aleides Asmanes grāmata, no vienas puses – gluži tāpat kā mūsu kolektīvā atmiņa –, koncentrējas uz 20. gadsimtu un tā traumatiskajām norisēm. No otras puses, instrumenti, ar kuriem Asmane analizē mūsdienu sabiedrību nogurumu no memoriālās kultūras, nāk no

disciplinām, kuru pētījumu objekti ir atmiņas un kultūras procesi pirms modernās sabiedrības. Svarīga Asmanes instrumentārijā ir Jana Asmana kultūratmiņas teorija, kura balstīta uz Senās Ēģiptes atmiņu kultūras izpēti. Citos viņas darbos, piemēram, grāmatā “Atmiņu telpas. Kultūratmiņas formas un pārmaiņas” (*Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, 1999) var redzēt Asmanes metožu, kā arī uzrunāto tēmu un fenomenu plašumu, kuri ietver sevi kā Ahileja un Hugo no Svētā Viktora abatijas, tā Šekspīra un Deivida Hjūma laikmetus.

Lai gan grāmatā “Jaunais īgnums par memoriālo kultūru” Asmane raksta gandrīz par mūsdienām, tagadnes kolektīvo, 20. gadsimta sarežģīto pagātni refleksējošo atmiņu, viņa to aplūko Eiropas kultūrvēstures kontekstā. Darba nobeigumā viņa raksta: “Atcerēšanās ir pagātnes tagadniskošana (*Vergegenwärtigung*). “Tagadniskošana” nozīmē [aktualizēšanu] tagadnē un tagadnei.” Būtībā tā ir viena no svarīgākajām kolektīvās atmiņas premisām, kas vijas no antīkā laikmeta, caur viduslaikiem un agrīnajai modernitātei līdz pat šodienai. Kopīgā atcerēšanās ir atkalpārdzīvojums, kas tiek ietērpts katram laikmetam raksturīgā formā, bet tā jēga ir viena un tā pati – likt pagājušajam notikt tagad (vismaz mūsu iztēlē), saglabāt to atmiņā un kodificēt tā, lai to varētu atcerēties arī pēc mums.

Rakstot pēcvārdu šai grāmatai, esmu ārkārtīgi priecīgs par kulturologa Denisa Hanova sarūpēto iespēju latviski lasošajiem kļūt par daļu no plašākas diskusijas par sarežģītajām 20. gadsimta atmiņām. Grāmatā aprakstītie fenomeni – piemēram, “upuru sacensība” vai vēlme aizmirst smagās atmiņas – tieši skar Latvijas sabiedrību 21. gadsimtā un ir daļa no mūsu ikdienas vēstures un atmiņu naratīviem. Aleidas Asmanes grāmata var kalpot par svarīgu atbalstu kritiskai refleksijai par mūsu pašu memoriālo kultūru.

## Par vēsturisko perspektīvu vairošanu

*Ineta Lipša*

Jēdzieniem un tēmām, kurus izmantojam, izsakot viedokļus un vērtējumus, bieži piemīt kritikas vērtīgais potenciāls, un tāpēc Aleidas Asmanes grāmatas galvenais uzdevums ir izanalizēt un precizēt to jēdzienisko aparātu un tematisko klāstu, kas ticis un joprojām tiek izmantots diskusijās, paužot neapmierinātību ar memoriālo kultūru. Jo svarīgāka šī problēma ir tāpēc, ka memoriālā kultūra ir pilsoniskās sabiedrības pamata balsts.

Autore sāk pētījumu ar pamatlietu atkārtošānu – ar to, ka kolektīvā vēsture ir reprezentatīva dubultā nozīmē. Tā reprezentē kolektīvam nozīmīgu pagātnes fragmentu, un tā ir reprezentatīva attiecībā pret individuālu likteni, parādot to kā vēstures daļu. Turklāt jautājums ir divdaļīgs: ko nepieciešams atcerēties un ko drīkst arī aizmirst? Īstenība ir tāda, ka lielākoties tikai tas, kas ir eksponēts muzejos, iemiesots pieminekļos un iekļūvis mācību grāmatās, iegūst varbūtību tikt nodotam nākamajām paaudzēm.

Šis pozicionējums rezonē Latvijas vēstures kontekstā, un tāds var izvērsties arī grāmatas lasījums, ja Aleidas Asmanes vērojumus un idejas attiecina uz situāciju Latvijas memoriālajā kultūrā un kolektīvajā vēsturē. Abu pamata tēmu – atmiņu par holokaustu un par Vācijas Sociālistiskās vienības partijas (VSVP) režīma noziegumiem – nesaudzīgais iztirzājums, sākot ar ģenēzi kolektīvajā atmiņā un turpinot ar to savstarpējās hierarhijas problemātiku Vācijas memoriālajā kultūrā, manuprāt, ir aizraujošs. Dažviet ir grūti saglabāt emocionālo distanci – izvairīties no kaut kāda reakcijas automātisma lasījumā aizviedot VSVP ar Padomju Savienības Komunistisko partiju un tās organizāciju Latvijā un akceptēt Aleidas Asmanes secinājumus, attiecinot tos jau uz Latvijas kontekstu. Vārdu sakot, lasītāja rīcībā ir nonākušas specifiskas zināšanas ar acumirkliģa lietojuma potenciālu un intrigu, pie kādām pārdomām tās varētu novest, jo stāsti, visticamāk, atšķirsies katra lasītāja gadījumā atkarībā no jautājumiem, kas viņam šķiet jautāšanas vērti.

Manas pārdomas saistītas ar memoriālās kultūras nākotni, kas pētījumā ir īsumā iezīmēta. Aleida Asmane raksta, ka svarīgi ir paplašināt

nācijas atmiņas emocionālo spektru – pievērst pastiprinātu uzmanību vēstures pozitīvajiem aspektiem – un ka izeja no šaurās upuru atmiņas un noziedznieku atmiņas perspektīvas pastāv vēsturisko perspektīvu pluralizācijā. Caur pagātņi ir iespējams iepazīt, atzīt un saprast citādo. Tāda pagātnes uztvere paplašina atmiņas robežas, ļaujot uzlūkot pagātņi no vairākiem skatpunktiem un veicinot iecietību pret dažādiem uzskatiem. Tādējādi memoriālās kultūras morālais pamats kļūst daudzslāņaināks un sarežģītāks.

Aleida Asmane atgādina arī vēsturnieka Reinharta Kozeleka atziņu, ka mūsdienās tiesības uz savu atmiņu ir ne tikai katram cilvēkam, bet arī sociālam kolektīvam, tomēr sociāla kolektīva vēsture ir nozīmīga tikai tad, kad citi to atzīst un kad tā ir iesaistīta citās vēsturēs. Rietumos oficiālā historiogrāfija un nācijas atmiņa arvien vairāk vietas ierāda savu subkultūru un sociālo mazākumu vēsturiskajai pieredzei, kas tādējādi tiek kulturāli un sociāli atzītas un integrētas dominējošās kultūras sociālajā tīklojumā. Vieta tiek ierādīta arī cilvēktiesību pārkāpšanas upuriem, kuru cilvēcisko cieņu personības fiziskās neaizskaramības un sociālās integritātes nozīmē ir vardarbīgi liegusi valsts vara.

Cilvēktiesību pārkāpums ir arī homoseksuāļu notiesāšana ar brīvības atņemšanu un ieslodzījumu cietumā tikai par to, ka viņi atļāvās dzīvot seksuālo dzīvi. Latvijas PSR no 1945. gada līdz 1991. gadam, piemērojot attiecīgo Kriminālkodeksa pantu, tautas tiesās par konsensuālām homoseksuālām attiecībām ir notiesāti apmēram 200 vīrieši. Šķiet, viņiem pagātne varētu arī nebūt beigusies, jo tiesības uz pārdzīvoto ciešanu atzīšanu un kompensāciju, samierināšanās un tiesības uz atmiņu nav īstenotas.

Tomēr homoseksuāļu kā sociālas grupas vēsture vienlaikus ietver arī pozitīvo kā izeju no vienpusīgās upuru atmiņas. Šajā kontekstā Rietumos ir bijušas svarīgas kopš 70. gadiem ārpus akadēmiskajām institūcijām darbojošos neprofesionālu sarakstītās vēstures, jo tās veidoja alternatīvas zināšanas par pagātņi un radīja kontrvēsturi (*counter-history*), kas apstrīdēja noklusējumu oficiālajā naratīvā par nācijas pagātņi. Vēsturnieks Džefrijs Vikss raksta, ka savukārt mutvārdu vēstures avotu ienākšana akadēmiskajā aprītē ir palīdzējusi jaunās seksuālās vēstures pētniekiem konstruēt alternatīvas zināšanas, kas ļāvušas runāt kontratmiņai (*counter-memory*), un tā ir saistīta ne tikai ar

traumu un ciešanām, bet arī ar triumfu pār apstākļiem.<sup>1</sup> Kontratmiņa nostiprina ideju, ka nav vienas vienīgas patiesības, ka var pastāvēt daudzas patiesības. Alternatīvās vēstures ne tikai izceļ dienasgaismā reiz apraktu pagātnei. Konstruējot alternatīvas emociju krātuves un nodrošinot balsis sen aizmirstām sajūtām un pieredzēm, tās rada un pārveido atmiņas, piešķirot lielāku nozīmi tagadnei.

Latvijā pagaidām nav tapusi neviena šāda neprofesionāla uzrakstīta homoseksuāļu vēsture. Toties ir unikāls avots – dienasgrāmata, kurā tās autors fiksējis savus vērojumus un romantiskos piedzīvojumus visa padomju perioda garumā, sākot regulārus ierakstus dažas nedēļas pirms padomju okupācijas 1940. gadā un beidzot dažas dienas pirms nāves 1996. gadā. Homoseksuāļa Kaspara Aleksandra Irbes (1906–1996) dienasgrāmata ir apliecinājums tam, ka līdzās upuru atmiņai, ko iemūžina valsts terora topogrāfija, vienlaikus pastāv atmiņa par citādo dzīves daudzveidību.<sup>2</sup> “Gulēju skaistā pozā kā nimfa jūras malā.”<sup>3</sup> Tā 1950. gadā Irbe, tobrīd 43 gadus vecs, ierakstīja dienasgrāmatā pēc homoseksuāļu pludmales apmeklējuma Buļļos pie Lielupes. Varas terora topogrāfija savukārt ir tas, ar ko Latvijas kolektīvajā atmiņā tiek asociēts staļinisma periods. Citādības kontratmiņa, kā redzams, piedāvātu paplašinošu skatījumu uz pagātnei.<sup>4</sup>

Sociologs Kens Plammers raksta, ka cilvēki ir stāstus stāstoši, vēsturiski, politiski, ētiski, simboliski, iztēles bagāti, atmiņas iemūžinoši (*memorializing*) seksuāli dzīvnieki, un ja kāds pēta seksualitāti, neņemot vērā šo milzīgo sarežģītību ( kaut vai to, ka jebkurā brīdī seksuālo veido vismaz piecas dzīvo paaudzes, kam aiz muguras leģioniem mirušās), viņš pēta seklas pasaules.<sup>5</sup> Sociologus, kas uzskata, ka pastāv seksuālā norma, viņš nosauc par tādiem, kas dzīvo iedomu pasaulē. Jo, protams, cilvēki izgudro normālo, un pastāv visaptverošs sociālais process, kurā reālās dzīves tiek samērotas ar normu, – ik dienas notiek normālā izgudrošana, bet dzīvā sociālā dzīve saistās ar slēptajām tradīcijām (*subterranean traditions*).<sup>6</sup>

Koncepts “slēptās tradīcijas” šķiet pārbaudes vērts, īpaši attiecībā uz Latviju, kur vērojami mēģinājumi konstruēt jaunu ģimenes ideoloģiju, atmiņas politikā izmantojot nesen izgudrotus netradicionālo un tradicionālo seksuālo attiecību jēdzienus ar mērķi neielaiest Latvijas kolektīvajā atmiņā ne memoriālajā kultūrā citādo. Aleidas Asmanes

pētījums mudina arī uz pārdomām par bīstamību, ko var radīt politika, kuras rezultāts ir tamlīdzīga nācijas atmiņas spektra sašaurināšana.

- 
- 1 Weeks J. *What is Sexual History?* Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016, p. 120.
  - 2 Lipša I. Romantisko dēku dienasgrāmata. *Rīgas Laiks*, 2018, Februāris, 48.–62. lpp.
  - 3 Irbe K. A. Dienasgrāmata. Npublicēta. A. Radovica privātais arhīvs, 18.08.1950.
  - 4 Pirmie mēģinājumi iekļaut homoseksuāļu kontratmiņu Latvijas literatūrzinātnē un publiskajā vēsturē ir notikuši. Sk.: Vērdiņš K. Homofilā aktiera tēla ģenēze gadsimtu mijas literārajā kultūrā. No: Kalnačs B. u. c. *Fin de siècle literārā kultūra Latvijā: Apceres par literatūras sociālo vēsturi*. Rīga: LFMI, 2017, 342. lpp.; Lipša I. *LGBTI vēsture Latvijā pēdējos 100 gados*. Rīga: LGBT un viņu draugu apvienība “Mozaika”, 2018, 52.–53., 56., 67., 75. lpp.
  - 5 Plummer K. Generational sexualities, subterranean traditions, and the hauntings of the sexual world: Some preliminary remarks. *Symbolic Interaction*, Vol. 33, No. 2, 2010, p. 164.
  - 6 Turpat, 169. lpp.

## Piezīmes

### IEVADS

- 1 Freud S. Das Unbehagen in der Kultur (1930). In: Freud S. *Kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt/M., 1974, S. 191–270, šeit 218., 260. lpp. [Freids Z. *Kultūra un sabiedrība*, I. Rīga, 2016, 198. lpp.]
- 2 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche: Zur Renovierung der deutschen Erinnerungskultur*. Hamburg, 2012, 166; norādīts tiek uz: Radkau J. *Natur und Macht: Eine Weltgeschichte der Umwelt*. München, 2002, 164 ff.
- 3 Sk.: Assmann A. *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall der Zeitregimes der Moderne*. München, 2013.
- 4 Lübke H. *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger: Über Beschwingende und Historisierte Vergangenheit*. München, 2007, S. 132.
- 5 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 73.
- 6 Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: Nietzsche F. *Werke in drei Bänden*. Hrsg. von K. Schlechta. München, 1962. Bd. I, S. 229–230.
- 7 Assmann A., Frevert U. *Geschichtvergessenheit – Geschichtversessenheit: Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart, 1999.

## AIZMIRŠANA, NOKLUSĒŠANA, ATCERĒŠANĀS

### I. Atmiņas izpētes problēmas

- 1 Todorov Tzv. *Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century*. Princeton, 2003, p. 3.
- 2 Koselleck R. Gibt es ein kollektives Gedächtnis? Runa starptautiskā konferencē “Pjērs Norā: Atcerēšanās vietas un tagadnes konstrukcija” Sofijā 2003. gada 6. decembrī. Pati biju klāt, kad Kozeleks teica šo runu franču kolēģa Pjēra Norā klātbūtnē, kuram šī konference bija veltīta. Kozeleks izmantoja izdevību, lai paustu savu noraidošou attieksmi pret atmiņas izpēti. (Citēju pēc ieraksta atšifrējuma, ko internetā uzgājusi kolēģe no Tallinas un draudzīgi man norādījusi.)
- 3 Halbwachs M. *Das Gedächtnis und seine sozialen Rahmenbedingungen*. Frankfurt/M., 1975.
- 4 Mrozek B. Zur Frage des kollektiven Erinnerns: Die Semantik der Memoria. *Merkur*, 66 (Mai 2012), 411–419, šeit 412. lpp.
- 5 Hamburgas Sociālo pētījumu institūta vēsturniece Ulrike Jureite faktiski piedēvē vāciešiem to, ka viņi noliedz šo robežu vai apzināti notušē. Pie viņas tēzes mēs vēl atgriezīsimies.
- 6 Koselleck R. Gibt es ein kollektives Gedächtnis?, S. 4.
- 7 Ibid., S. 6.
- 8 Ibid.
- 9 Ibid., S. 5.
- 10 Düringer H. Die Vergangenheit ist nicht abgeschlossen: Religiöse Aspekte des Erinnerns. In: Fröhlich M., Jureit U., Schneider Chr. (Hrsg.). *Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*. Frankfurt/M., 2012, S. 55–66, šeit 59. lpp.

- 11 Rüssen J. Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer Art, über Geschichte nachzudenken. In: Rüssen J. *Historische Orientierung: Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurecht zu finden*. Köln, 1994, S. 211–234.
- 12 Reemtsma J. Ph. Wozu Gedenkstätten? *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 25–26 (2010), 3–9, šeit 3. lpp.
- 13 Giesecke D., Welzer D. *Das Menschenmögliche*, S. 16.
- 14 *Ibid.*, S. 75.
- 15 Reemtsma J. Ph. Wozu Gedenkstätten?, S. 9.
- 16 Koselleck R. Gibt es ein kollektives Gedächtnis?, S. 3.
- 17 Mrozek B. Zur Frage des kollektiven Erinnerens, S. 419.
- 18 Reemtsma J. Ph. Wozu Gedenkstätten?, S. 7.
- 19 Kattermann V. Endlich fertig erinnert? Ein psychoanalytischer Beitrag zur Diskussion kollektiver Vergangenheitarbeit. *Merkur*, 66 (Mai 2012), 459–465, šeit 463. lpp.
- 20 Knigge V. Zur Zukunft der Erinnerung. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 25–26 (2010), 10–16, šeit 10. lpp. Ar strikto nošķirumu starp “labo kritisko vēstures zinātni” un “slikto memoriālo kultūru” resp. “individualizāciju” un “kolektīvizāciju” Knigi var uzskatīt par Kozeleka pozīcijas pārstāvi.
- 21 *Ibid.*
- 22 *Ibid.*

## 2. Darbs pie vācu ģimenes vēstures – bezgalīga vēsture?

- 1 *Der Spiegel*, 25.03.2013., S. 134.
- 2 Buss Chr. ZDF-Weltkriegsepos: Glaube, Liebe, Hitler. *Spiegel Online*, 13.03.2013.
- 3 *Der Spiegel*. 25.03.2013., S. 134.
- 4 *Ibid.*, S. 144.
- 5 *Ibid.*
- 6 Buss Chr. ZDF-Weltkriegsepos.
- 7 Michal W. Wunschtraumata der Kinder. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.03.2013., S. 43.
- 8 Kamann M. Grenzen der Erinnerung. *Welt am Sonntag*, 24.03.2013., S. 43.
- 9 Herbert U. Die Nazis sind immer die anderen. *tageszeitung*, 21.02.2013., <http://www.taz.de/113239> (skatīts 23.07.2013.).
- 10 Fuchs A. *After the Dresden Bombing: Pathways of Memory, 1945 to the Present*. Houndmills, 2012, pp. 9–15.
- 11 Šie teikumi ir no intervijas, ko kino un televīzijas režisors Dominiks Grafs risināja ar rakstnieku un televīzijas režisoru Oliveru Štorcu (1929–2011). Štorcs pieder pie pēdējās paaudzes, kas vēl tika iesaistīta Otrajā pasaules karā. Kopš 60. gadu sākuma viņš veidoja televīzijas filmas publikai, kurai šis laiks vēl bija dzīvā atmiņā. Viņa filmu permanentā tēma bija nacionālsociālisma laiks un šajā laikā veiktie noziegumi. Štorcs piederēja pie tiem, kas mēģināja aizvien no jauna pārtraukt pēckara klusēšanu un šim nolūkam izmantoja tolaik vēl eksperimentālo, topošu masu mediju – televīziju, lai šī tēma ienāktu vāciešu mājās.
- 12 Lübbe H. *Vom Parteigenossen*.
- 13 Sk. par to tagad: Herwig M. *Die Flakhelfer. Wie aus Hitlers jüngsten Parteimitgliedern Deutschlands führende Demokraten wurden*. München, 2013. Es esmu izveidojusi dokumentālo filmu par šo paaudzi: *Anfang aus dem Ende: Die Flakhelfergeneration* [Sākums no beigām: Gaisa spēku izpalīgu paaudze] (2013).



- 14 Lübke H. *Vom Parteigenossen*, S. 18 f. Lidzīgi izteicās Elizabete Nelle-Neumane: "Tādi ir viedokļi, izturēšanās veidi, kas jāisteno vai jārāda publiskajā jomā, ja negribi tikt izolēts." Donsbach W. Die Theorie der Schweigespirale. In: Schenk M. (Hrsg.). *Medienwirkungsforschung*. Tübingen, 1987, S. 324–343, šeit 327. lpp.; Noelle-Neumann E. *Öffentliche Meinung: Die Entdeckung der Schweigespirale*. Erw. Ausgabe. Berlin, 1996 [1982].
- 15 König H. Das Erbe der Diktatur: Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der Bundesrepublik. In: König H. et al. (Hrsg.). *Vertuschte Vergangenheit: Der Fall Schwerte und die NS-Vergangenheit der deutschen Hochschulen*. München, 1997, S. 308.
- 16 Lübke H. *Vom Parteigenossen*, S. 69.
- 17 Ibid., S. 95.
- 18 Die Normalität des Unnormalen. Hermann Lübke im Gespräch mit Stephan Sattler. *Focus*, 3.9.2007.
- 19 Šo jēdzianu esmu pārņēmusi no Kristiana Šneidera. Sk.: Schneider Chr. Der Holocaust als Generationsobjekt. Generationsgeschichtliche Anmerkungen zu einer deutschen Identitätsproblematik. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Repräsentationen des Holocaust im Gedächtnis der Generationen: Zur Gegenwartsbedeutung des Holocaust in Israel und Deutschland*. Frankfurt/M., 2004, S. 234–253.
- 20 Šo tēzi saistībā ar Mūra būvēšanu 1961. gada augustā Ginters Grass un Voldemārs Šnurre vērsa pret VDR Rakstnieku savienību. Taču tā pauž arī ievirzi pret nacionālsociālistiskās pagātnes noklusēšanu, kuru Grass pārtrauca tikai 45 gadus vēlāk, atklājot savu dalību SS karaspēkā.
- 21 Intervija ar Peteru Sloterdajku: Matussek M. *Wir Deutschen: Warum uns die anderen gern haben können*. Frankfurt/M., 2006, S. 204.
- 22 Aly G. *Unser Kampf: 1968 – ein irritierter Blick zurück*. Frankfurt/M., 2008.
- 23 Lepsius M. R. Das Erbe des Nationalsozialismus und die politische Kultur der Nachfolgestaaten des "Grossdeutschen Reiches". In: Haller M. et al. (Hrsg.). *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt/M., 1989, S. 247–264.
- 24 Schmid H. Das Unbehagen in der Erinnerungskultur: Eine Annäherung an aktuelle Deutungsmuster. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 161–181.
- 25 Schneider Chr. Generation im Abtritt: Vom Schicksal historischer Gegenidentifizierung. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 85–100, šeit 89. lpp.
- 26 Jureit U., Schneider Chr. *Gefühlte Opfer: Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*. Stuttgart, 2010; Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*.
- 27 Jureit U. Normative Verunsicherungen. Die Besichtigung einer erinnerungspolitischen Zäsur In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 21–36, šeit 31. lpp.
- 28 Par atšķirību starp memoriālo kultūru, kurā identificējas ar upuriem, un tādu kurā orientējas uz upuriem, sk.: Konitzer W. Opferorientierung und Opferidentifizierung: Überlegungen zu einer begrifflichen Unterscheidung. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 119–127.
- 29 Lübke H. *Vom Parteigenossen*, S. 32.
- 30 Ibid., S. 79–80.
- 31 Ibid., S. 11.
- 32 Giesecke D., Welzer H.. *Das Menschenmögliche*, S. 7.
- 33 Lübke H. *Vom Parteigenossen*, S. 20.

### 3. Problēmas ar vācu memoriālo kultūru

- 1 Torpey J. *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*. New York, 2003, p. 3.
- 2 Jureit U., Schneider Chr. *Gefühlte Opfer*. Turpmāk atsaukos uz Ulrikes Jureites sarakstīto nodaļu.
- 3 Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 21–36, 85–100.
- 4 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*.
- 5 Westhalb erinners? *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*. Heft 2, Juni 2012.
- 6 Jureit U., Schneider Chr. *Gefühlte Opfer*, S. 84.
- 7 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 49.
- 8 Es ist nie vorbei: Ein Interview mit dem Filmproduzent Nico Hofmann. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.03.2013., S. 27.
- 9 Lübke H. *Vom Parteigenossen*, S. 345.
- 10 Jureit U., Schneider Chr. *Gefühlte Opfer*, S. 25.
- 11 Koselleck R. Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses. In: Knigge V., Frei N. *Verbrechen erinnern: Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*. München, 2002, S. 21–32, šeit 28. lpp.
- 12 Jureit U., Schneider Chr. *Gefühlte Opfer*, S. 33, 95ff.
- 13 Konitzer W. Opferorientierung und Opferidentifizierung. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.), *Das Unbehagen*, S. 120 f.
- 14 *Ibid.*, S. 124.
- 15 Jureit U., Schneider Chr. *Gefühlte Opfer*, S. 85.
- 16 Jureit U. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 10, 27.
- 17 Šo stāstu pati esmu dzirdējusi no Ignaca Bubja, kuru viņš 90. gadu vidū pauda savā runā Konstancas Universitātes Lielajā aulā.
- 18 Schmid H. Das Unbehagen in der Erinnerungskultur: Eine Annäherung an aktuelle Deutungsmuster. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 169.
- 19 *Ibid.*, S. 177.
- 20 Lübke H. *Vom Parteigenossen*, S. 90.
- 21 Tāds ir Veras Kattermanes esejas virsraksts: Kattermann V. Endlich fertig erinnert? Ein psychoanalytischer Beitrag zur Diskussion kollektiver Vergangenheitsarbeit. *Merkur*, 66 (Mai 2012), 459–465.
- 22 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*. Turpmāk atsaukos tikai uz Haralda Velcera sarakstīto nodaļu un tāpēc minēšu tikai viņu.
- 23 *Ibid.*, S. 20.
- 24 *Ibid.*, S. 23.
- 25 Bravourös bewältigt: Interview mit Hans-Ulrich Wehler. *Welt am Sonntag*, 08.05.2005. Arī Libe uzsver: "Praktiska atbilde uz pieredzējumiem ar nacionālsociālismu bija Bundesrepublika. Tieši tāpēc, ka tās dibināšana noritēja sekmīgi, nacionālsociālismam vajadzēja noslēgties ar pilnīgu tā historizēšanu." Sk.: Die Normalität des Unnormalen. Hermann Lübke im Gespräch mit Stephan Sattler, *Focus*, 03.09.2007.
- 26 *Ibid.*
- 27 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 21.
- 28 *Ibid.*, S. 25.
- 29 Torpey J. *Politics and the Past*, p. 26.
- 30 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 18.

- 31 Jarausch K. H. Nightmares of Daydreams? A Postscript on the Europeanisation of Memories. In: Pakier M., Strath B. (eds.). *A European Memory? Contestad Histories and Politics of Remembrances*. Oxford, 2010, pp. 309–320, šeit 314. lpp.
- 32 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 98–99.
- 33 Sk.: Joas H. Gewalt und Menschenwürde. Wie aus Erfahrungen Rechte werden (manuskripts, 2009), kā arī: Winter J. Foreword: Rememberance as Human Right. In: Assmann A., Shortt L. (eds.). *Memory and Political Change*. Basingstoke, 2011, pp. vii–xi.
- 34 Habermas J., Derrida J. February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning at the Core of Europe. *Constellations*, 10, 3 (2003), 291–297; Derrida J. A Europe of Hope. *Epoché*, 10, 2 (2006), 407–412.
- 35 <http://www.tagesschau.de/ausland/friedensnobelpreise-euroohtml> (sk. 03.04.2013.).
- 36 Jureit U., Schneider Chr. *Gefühlte Opfer*, S. 34.
- 37 Douglas M. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Frankfurt/M., 1986.
- 38 17. jūnijam, kuru federālais prezidents Libke 1963. gadā, desmit gadus pēc VDR notikūšās sacelšanās, pasludināja par nacionālās piemiņas dienu, agrīnās Bundesrepublikas politiskajā pieminēšanā bija pilsoņiem sveša, no augšas noteikta rituāla vērtība. Jauniešiem atgādināja pienākumu atcerēties “pienācīgā pieminēšanā”. Tolaik tika pieteikti lāpu gājieni.
- 39 Wesel R. Gedenken als Ritual: Zum politischen Sinn “sinnentleerter Rituale”. In: Bergem W. (Hrsg.). *Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs*. Opladen, 2003, S. 17.
- 40 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 21.
- 41 Schüle Chr. *Deutschlandsvermessung: Abrechnungen eines Mittdreissigers*. München, 2006, S. 100.
- 42 Wieviorka A. *L'ère du témoin*. Paris, 1998.
- 43 Lübbe H. Vom Parteigenossen, S. 93.
- 44 Lübbe H. Correctness: Über Morals als Mittel der Meinungskontrolle, 01.06.2006., 1–20, šeit 1. lpp. ([http://www.bund-freiheit-der-wissenschaft.de/downloads/texte/vt\\_010606\\_luebbe.pdf](http://www.bund-freiheit-der-wissenschaft.de/downloads/texte/vt_010606_luebbe.pdf)).
- 45 Ibid., S. 3.
- 46 Ibid., S. 16.
- 47 Jureit U., Schneider Chr. *Gefühlte Opfer*, S. 34–35.
- 48 Lübbe H. Correctness, S. 15–16.
- 49 Sadigh P. Wer hat sich mehr blamiert? *Zeit Online*, 11.10.2007., <http://www.zeit.de/online/2007/42/presseschau-eva-herman-kerner/seite-2> (skatīts 12.06.2013.).
- 50 Hoffmann A. *Der Fall Eva Herman: Hexenjagd in den Medien*. Grevenbroich, 2007.
- 51 Sadigh P. Wer hat sich mehr blamiert?
- 52 Flaig E. Das Unvergleichliche, hier wird's Eriegoignis. Reflexion über die moralisch erzwungene Verdummung. *Merkur*, 701 (Oktober 2007), 978–981.
- 53 Lübbe H. Vom Parteigenossen, S. 73.
- 54 Brockhaus G. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 112.
- 55 Lübbe H. Correctness, S. 13, 15.
- 56 Brockhaus G. Op. cit., S. 113.
- 57 Schieder R. Die Zukunft der Religion, S. 17; citēts pēc referāta manuskripta, kurš nolasīts Konstančas Universitātē 2013. gada 14. janvārī.
- 58 Ibid.

- 59 Mākslas jomā tabuizēšanas noteikumi neiejauca. Gluži pretēji, var teikt, ka robežu pārkāpšana – arī holokausta atainojumā – ir galvenais mākslinieciskās kreativitātes impulss.
- 60 Schieder R. Op. cit., S. 18–19.
- 61 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 9.
- 62 Intervēja Johens Franks: *Frankfurter Rundschau*, 16./17.05.2012., S. 32.
- 63 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 100.
- 64 Jureit U. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 84.
- 65 Ibid.
- 66 Badiou A. *Le siècle* (2005), citēts pēc vācu izdevuma: *Das Jahrhundert*. Zürich, 2006, S. 17–18. Par jauno “darināšanas kultūru”, kā arī priekšstatiem par disciplinēšanu, sagatavošanu un iedresēšanu īpaši sk. nodaļu “Jaunais cilvēks”: Baberowski J. *Verbrannte Erde: Stalins Herrschaft der Gewalt*. München, 2012, S. 132–154.
- 67 Hunt L. *Inventing Human Rights: A History*. New York, 2007, pp. 204–205.
- 68 Jureit H. In: Fröhlich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 31.
- 69 Jaworski R. Alte und neue Gedächtnisorte in Osteuropa nach dem Sturz des Kommunismus. In: Jaworski R., Kusber J., Steindoff L. (Hrsg.). *Gedächtnisorte in Osteuropa: Vergangenheiten auf dem Prüfstand*. Frankfurt/M., 2003, S. 11–25.
- 70 Borst A. Barbarossas Erwachen: Zur Geschichte der deutschen Identität. In: Marquard O., Stierle K. (Hrsg.). *Identität: Poetik und Hermeneutik*, VIII. München, 1979, S. 17–60, šeit 19. lpp.
- 71 Lübke H. *Vom Parteigenossen*, S. 132–133; Schirrmacher F. Historisierung – Nur noch ein Kapitel im Geschichtsbuch. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.03.2013, S. 3, 5.
- 72 Minhenes vēsturnieks Vinfrīds Šulce rakstā žurnālā “*Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*” (Heft 7/8 (2008), S. 364–381), sniedzot izgaismojošu atskatu uz Eiropas memoriālo politiku, to dēvē par “atmiņu pēc likuma”.
- 73 Koposov N. “Memory Laws” in Europe: A New Civil Religion? Referāts Džonsa Hopkinsa Universitātē 2013. gada 22. janvārī, sk: <http://uga.edu/news/article/noted-russian-to-lecture-on-memory-laws/>
- 74 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 49–50.
- 75 Ibid., S. 50, 52.
- 76 Ibid., S. 52.
- 77 Schüle Chr. *Deutschlandsvermessung*, S. 98.
- 78 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 77.
- 79 Torpey J. The Pursuit of the Past: A Polemical Perspective. In: Seixas P. (ed.). *Theorizing Historical Consciousness*. Toronto, 2005, pp. 25–265, šeit 251. lpp.
- 80 Torpey J. *Making Whole What Has Been Smashed: On Reparations Politics*. Harvard University Press, 2006, pp. 8–9.
- 81 Torpey J. The Pursuit of the Past, p. 251.
- 82 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 52.
- 83 Burckhardt J. Weltgeschichtliche Betrachtungen. In: Burckhardt J. *Gesamtausgabe*. Hrsg. von A. Oeri, E. Dürr. Berlin, 1929, Bd. 7, S. 6 f.
- 84 Reinhardt K. Die Klassische Philologie und das Klassische. In: Reinhardt K. *Vermächtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*. Göttingen, 1966, S. 334–360, šeit 336. lpp.
- 85 Sal.: Assmann A. *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Niedergang des Zeitregimes der Moderne*. München, 2013.

## VĀCU MEMORIĀLĀS KULTŪRAS PRAKSES LAUKI

- 1 Foer J. S. *Extrem laut und unglaublich nah*. Frankfurt/M., 2011, S. 105.
- 2 Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 20–21.

### 4. Atmiņa par divām vācu diktatūrām

- 1 Lepsius M. R. Das Erbe des Nationalsozialismus, S. 247–262.
- 2 Knigge V. Zweifache Schmerz. Speziallagererinnerung jenseits falscher Analogien und Retrodebatten. In: Haustein P. et al. (Hrsg.). *Instrumentalisierung, Verdrängung, Aufarbeitung: Die sowjetische Speziallager in in der gesellschaftlichen Wahrnehmung 1945 bis heute*. Göttingen, 2006, S. 250–264.
- 3 Gedenkstätten: Den doppelten Schmerz aushalten. Interview mit Volkhard Knigge. *Spiegel Online*, 25.04.2006., <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/gedenkstaetten-den-doppelten-schmerz-aushalten-a-412829.html> (sk. 14.06.2013.).
- 4 Oehmke Ph. Zwickmühle der Vergangenheit. *Der Spiegel*, 21 (2008), 166.
- 5 Göring-Eckhardt K. Kritisch Erinnern – Grüne Positionen zur Aufarbeitung der Vergangenheit. 2008, S. 1 (manuskripts).
- 6 Faulenbach B. Probleme des Umgangs mit der Vergangenheit im vereinten Deutschland. Zur Gegenwartsbedeutung der jüngsten Geschichte. In: Weidenfelds W. (Hrsg.). *Deutschland: Eine Nation – doppelte Geschichte. Materialien zum deutschen Selbstverständnis*. Köln, 1993, S. 190. Bundestāga nodibinātā VSVP diktatūras vēstures un seku pārstrādāšanas komisija sagatavoja darbu ar vairāk nekā 15 000 lappusēm. 1995. gadā tika izveidota vēl viena komisija.
- 7 Göring-Eckhardt K. Kritisch Erinnern, S. 15.
- 8 Ibid., S. 3.
- 9 Jesse E. Die zweiten Materialien einer Enquete-Kommission zur SED-Diktatur: kein Aufguss der ersten. In: *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung 2000/2001*. Berlin, 2001, S. 484–488.
- 10 Zum Schlussbericht der Enquete-Kommission “Deutsche Einheit” des Bundestages. Gemeinsame Erklärung des Parteivorstands und der Bundestagsgruppe der PDS vom 17.06.1998., [http://archiv2007.sozialisten.de/partei/geschichte/view\\_html?zid=3362&bs=41&n=48](http://archiv2007.sozialisten.de/partei/geschichte/view_html?zid=3362&bs=41&n=48) (sk. 07.02.2012.).
- 11 Müller C. P. Leerzellen der Geschichte. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 05.01.2010, S. 3.
- 12 Schuller W. Erst Unrecht, dann Undank. *Die Welt*, 12.02.2011. [http://www.welt.de/print/die\\_welt/vermishtes/article12515731/Erst-Unrecht-dann-Undank.html](http://www.welt.de/print/die_welt/vermishtes/article12515731/Erst-Unrecht-dann-Undank.html) (sk. 14.06.2013.).

### 5. Atcerēšanās migrācijsabiedrībā

- 1 Jureit U. In: Frölich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 36.
- 2 Kraft H. Rubrik Politik. *RP online*, [www.rp-online.de/politik/deutschland/Hannelore-Kraft-und-Christina-Rau-das-passt\\_aid\\_972730.html](http://www.rp-online.de/politik/deutschland/Hannelore-Kraft-und-Christina-Rau-das-passt_aid_972730.html) (sk. 08.03.2011.).
- 3 Fiedler L. Cross the Border, Close the Gap. In: Welsch W. (Hrsg.). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim, 1988, S. 57–74, seit 73. lpp.

- 4 Zeuner Chr. Citizenship Education in Canada: Zwischen Integration und Selektion. In: Forneck H. J. et al. (Hrsg.). *Teilhabe an der Erwachsenenbildung und gesellschaftliche Modernisierung*. Baltmannsweiler, 2006, S. 65–82.
- 5 Džona Relstona Soula runa Vankūverā, piešķirot pilsonību 2007. gada 1. martā: Some thoughts on Canadian citizenship, [http://www.johnralstonsaul.com/eng/articles\\_detail.php?id=72%E2%8C%A9=eng](http://www.johnralstonsaul.com/eng/articles_detail.php?id=72%E2%8C%A9=eng) (sk. 2012. okt.). Pateicos Mišam Garbovičam par norādi.
- 6 Hage G. *Against Paranoid: Searching for Hope in a Shrinking Society*. Annandale, 2003, p. 100.
- 7 Loewy H. *Taxi nach Auschwitz*: Feuilletons. Berlin, 2000, S. 4, 3.
- 8 Diner D. Nation, Migration and Memory: On Historical Concepts of Citizenship. *Constellations*, 4, 3 (January 1998), 293–306, šeit 303. lpp.
- 9 Rothberg M., Yildiz Y. Memory Citizenship: Migrant Archives of Holocaust Remembrance in Contemporary Germany. *Parallax*, 17, 4 (2011), 32–48.
- 10 Michal W. Wunschtraumata der Kinder. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.03.2013., S. 43.
- 11 Welzer H. Weitgehend ohne Moral. *Frankfurter Rundschau*, 16./17.05.2012., S. 32.
- 12 Georgi V. B. *Entliehene Erinnerung: Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland*. Hamburg, 2003.
- 13 Motte J., Ohliger R. Geschichte und Gedächtnis in der Einwanderungsgesellschaft: Einführende Betrachtungen. In: Motte J., Ohliger R. (Hrsg.). *Geschichte und Gedächtnis in der Einwanderungsgesellschaft: Migration zwischen historischer Rekonstruktion und Erinnerungspolitik*. Essen, 2004, S. 7–16.
- 14 Saul R. Some thoughts on Canadian citizenship.
- 15 Weiland S. Zwickauer Zelle: Republik im Schockzustand. *Spiegel Online*, 13.11.2011.
- 16 Viņa meita Semija Simseka nesē ir publicējusi grāmatu par vienpadsmit neziņas gadu. Simsek S., Schwarz P. *Schmerzliche Heimat: Deutschland und der Mord an meinem Vater*. Berlin, 2013.
- 17 Sk.: Mordserie: Friedrich spricht erstmals von Rechtsterrorismus. *Welt Online*, 13.11.2011., <http://www.welt.de/politik/deutschland/article13714953/Friedrich-spricht-erstmals-von-Rechtsterrorismus.html> (sk. 14.06.2013.).
- 18 Koselleck R. Gibt es ein kollektives Gedächtnis?
- 19 Knigge V. Zur Zukunft der Erinnerung. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 25–26, 2010, S. 10, 15.
- 20 Velcers un Ģizeka nepiemīn šīs nākotnes tēmas. Velcers pat eksplicīti izslēdz neonacistu briesmas: “Draudi demokrātijai izriet ne tik daudz no izteiktiem demokrātijas pretiniekiem (piemēram, neonacistiem), cik no šķietami lietišķi piedāvātas normu atcelšanas – piemēram, bundesvēra iesaistīšanas iekšzemē, spīdzināšanas aizlieguma pārkāpšanas vai personības aizsardzības tiesību apšaubīšanas.” (Giesecke D., Welzer H. *Das Menschenmögliche*, S. 95.)
- 21 Messerschmidt A. *Weltbilder und Selbstbilder: Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte*. Frankfurt/M., 2009, S. 205.
- 22 Ibid.
- 23 Heitmeyer W. Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in einem entscherten Jahrzehnt. In: Heitmeyer W. (Hrsg.). *Deutsche Zustände*. Frankfurt/M., 2012, S. 15–41; Küpper B. Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland. Bericht aus einem Langzeitprojekt. In: *Die Abwertung der Anderen: Theorien, Praxis, Reflexionen*. Frankfurt/M., 2011, S. 6–9.

- 24 Kermani N. Lessing-Preis-Rede in Hamburg, 23.01.2011., S. 8 (manuskripts).
- 25 Zender H. Die Neue Rechte zwischen Konservatismus und Rechtsextremismus: Neurechte Deutungsmuster am Beispiel der Debatte um Thilo Sarrazin: Magisterarbeit. Universität Heidelberg, 2011.
- 26 Matiasa Deisa filma "Astoņi turki, grieķis un policiste – labējo teroristu upuri". 43 minūšu garo filmu kanālā WDR rādīja 2012. gada 12. martā (<http://www.youtube.com/watch?v=LrcYfw6vso>).
- 27 Bundespräsident trifft Hinterbliebene. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.02.2013., <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/rechtsextremismus/nsu-mordserie-bundespraesident-trifft-hinterbliebene-12084807.html> (sk. 2013.15.06.).
- 28 Iztāde, papildināta ar jauniem elementiem, tika demonstrēta Kaseles tiklorganizācijas "Paliec Hesene" birojā no 2012. gada novembra līdz 2013. gada februārim Kaseles Universitātē.
- 29 Projekta īsa apraksts. Pateicos māksliniecēm par sūtīto materiālu.
- 30 Citāts no izstādes: Augenzu, Fotomotel Kassel, Juni-September 2012.
- 31 Rusesabagina P. *An Ordinary Man: An Autobiography*. London, 2006, p. 190.

## TRANSNACIONĀLĀS PERSPEKTĪVAS

### 6. Upuru konkurence

- 1 Todorov Tzv. *Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century*. Princeton, 2003, pp. 142–143.
- 2 Maier Ch. S. A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial. *History and Memory*, 5, 2 (1993) 136–151, šeit 143, 146. lpp.
- 3 Ibid., p. 147.
- 4 Rothermund D. Rezension: Khaznadar I.-S. Aspects de la repentance. *H-Soz-u-Kult* (April 2013), <http://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=3893> (sk. 23.04.2013.).
- 5 Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse. In: Nietzsche F. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von G. Colli, M. Montinari. Berlin, 1988. Bd. 5, S. 86.
- 6 Sabrow M. Erinnerung als Pathosformel der Gegenwart. *Vorgänge: Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, 51, H. 2 (Juni 2012), 4–15, šeit 14., 10. lpp.
- 7 Sabrow M. Held und Opfer: Zum Subjektwandel deutscher Vergangenheitsverständigung im 20. Jahrhundert. In: Frölich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 46.
- 8 Ibid., S. 53.
- 9 Ibid., S. 54.
- 10 Lim J.-H. Victimhood Nationalism in Contested Memories: National Mourning and Accountability. In: Assmann A., Conrad S. (eds.). *Memory in a Global Age – Discourse, Practices and Trajectories*. Houndmills, 2010, pp. 138–162, šeit 139. lpp.
- 11 Sabrow M. Erinnerung als Pathosformel, S. 11.
- 12 Ibid.
- 13 Brumlik M. Bildung nach Auschwitz im Zeitalter der Globalisierung. *Vorgänge: Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, 51, H. 2 (Juni 2012), 41–50, šeit 45. lpp.

- 14 Jāatzīmē, ka starptautiskā līmenī šajā atšķirīgo vēstures ainu berzē problemātiska loma ir arī oficiālajai terminoloģijai. Noziegumu skalā pastāv skaidra hierarhija. Augšpusē atrodas jēdziens “genocīds”, kas pasaules apziņā nostiprinājies kā holokausts. Zemāk atrodas jēdziens “slaktiņš”. Kas atrodas vaininieka lomā, tas noteikti izvairīsies no genocīda jēdziena un labāk attiecinās uz sevi vārdu “slaktiņš”. Patlaban tas atbilst Turcijas oficiālajam kursam. Runājot par armēņu noslepkavošanu Pirmā pasaules kara laikā, ārzemēs parasti runā par genocīdu, bet Turcija tikai par slaktiņu. Bet, kas runā no upura pozīcijām, gluži pretēji, dos priekšroku nevis vārdam “slaktiņš”, bet “genocīds”. Par to liecina nesēnā krievu televīzijas moderatora reakcija uz ZDF seriālu “Mūsu mātes, mūsu tēvi”. Viņš pārmeta televīzijas filmai vēstures falsificēšanu. Filmā neesot parādīta vācu karavīru veiktā 22 miljonu krievu iznīcināšana. “Vācija mums uzbruka. Tas bija cilvēces vēsturē vislielākais genocīds pret krievu cilvēkiem! Bet visi runā tikai par holokaustu.” Sk.: Verkürzte Wahrheit, verfälschte Geschichte – Russische Medien und anti-westliche Propaganda am Beispiel “Unsere Mütter, unsere Väter”, *Deutschlandfunk*, 05.05.2013. Reporter: Thomas Franke.
- 15 Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: Nietzsche F. *Werke*. Hrsg. von K. Schlechta. München, 1962. Bd. I, S. 214.
- 16 Schwilling B. Gedenken im Nachkrieg. Die “Friedland-Gedächtnisstätte”. *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*, 5, 2 (2008), <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Schwilling-2-2008> (sk. 15.06.2013.).
- 17 Kroh J. Das erweiterte Europa auf dem Weg zu einem gemeinsamen Gedächtnis? In: Frölich M. et al. (Hrsg.). *Das Unbehagen*, S. 201–216, šeit 215.–216. lpp.
- 18 Sk.: Gross J. T., Grudzinska Gross I. *Golden Harvest; Events on the Periphery of the Holocaust*. Oxford, 2011.
- 19 Kopš 2012. gada nosaukums ir mainīts – *International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA)* (Starptautiskā Holokausta piemiņas alianse).
- 20 Holokausts, antisemitisms un rasisms: Eiropas Parlamenta rezolūcija par holokausta, antisemitisma un rasisma atceri, pieņemta 2005. gada 27. janvārī. *Eiropas Savienības Oficiālais Vēstnesis*, 2005, C 253E, 38.–39. lpp.
- 21 Diner D. *Gegenläufige Gedächtnisse: Über Geltung und Wirkung der Holocaust*. Göttingen, 2007.
- 22 Confino A. The Holocaust as a Symbolic Manual: The French Revolution, the Holocaust, and Global Memories. In: Hazan H., Goldberg A. (eds.). *Marking Evil: The Dialectic of Globalizing the Holocaust*. New York, 2013.
- 23 Ibid.
- 24 Kroh J. *Transnationale Erinnerung: Der Holocaust im Fokus geschichtspolitischer Initiativen*. Frankfurt/M., 2008; Kroh J. Der erweiterte Europa auf dem Weg zu einem gemeinsamen Gedächtnis?
- 25 Reiter J. Fremde Federn: Geteilte Erinnerung im vereinten Europa. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 07.05.2005., S. 8.
- 26 Droit E. Die Shoah: Von einem westeuropäischen zu einem transeuropäischen Erinnerungsort? In: Buchinger K., Gantet C., Vogel J. (Hrsg.). *Europäische Erinnerungsräume*. Frankfurt/M., 2009, S. 257–265.
- 27 Veilas holokausta biogrāfija ir publicēta arī vāciski: Veil S. *Und dennoch leben: Die Autobiographie der grossen Europäerin*. Berlin, 2009.



- 28 Originālā runa citēta no: [http://www.die-union.de/reden/altes\\_neues\\_europa.htm](http://www.die-union.de/reden/altes_neues_europa.htm) (sk. 14.06.2013.). [Latviešu tulkojumā citāts no: Kalniete S. *Cinitis*. Rīga, 286. lpp.] Sandra Kalniete par savu likteni ir izstāstījusi grāmatā: Kalniete S. *Mit Ballschuhen im sibirischen Schnee: Die Geschichte meiner Familie*. München, 2005 [Ar balles kurbēm Sibīrijas sniegos. Rīga, 2001].
- 29 No S. Kalnietes runas.
- 30 Entschliessung 1481 (2006). Sal.: Hammerstein K., Hofmann B. Europäische “Interventionen”. Resolutionen und Initiativen zum Umgang mit diktatorischer Vergangenheit. In: Hammerstein K. et al. (Hrsg.). *Aufarbeitung der Diktatur – Diktat der Aufarbeitung? Normierungsprozesse beim Umgang mit diktatorischer Vergangenheit*. Göttingen, 2008, S. 196–202.
- 31 Kroh J. Der erweiterte Europa auf dem Weg zu einem gemeinsamen Gedächtnis? S. 215, 214.
- 32 Brumlik M. Bildung nach Auschwitz im Zeitalter der Globalisierung, S. 46.
- 33 No bloga par 23. augustu kā jaunu piemiņas dienu (18.03.2013., 06: 35, goscho; *Spiegel Online*).
- 34 Maier Ch. S. Heisses und kaltes Gedächtnis: Über die politische Halbwertszeit von Nazismus und Kommunismus. *Transit*, 2 (Winter 2001/2002), 153–165.
- 35 Kovács E. Das Gedächtnis der Shoah als mémoire croisée der verschiedenen politischen Systeme. In: Eurozine (2007), [http://www.eurozine.com/articles/article\\_2007-04-18-kovacs-de.html](http://www.eurozine.com/articles/article_2007-04-18-kovacs-de.html) (sk. 04.03.2011.).
- 36 Leggewie C. *Der Kampf um die europäische Erinnerung: Ein Schlachtfeld wird besichtigt*. München, 2011, S. 11.
- 37 Veisaitė I. The Lessons of the Holocaust. In: Levinson J. (ed.). *The Shoah in Lithuania*. Vilnius, 2006, p. 494.
- 38 Blacker U., Etkind A. Introduction. In: Blacker U., Etkind A., Fedor J. (eds.). *Memory and Theory in Eastern Europe*. New York, 2013, p. 6.
- 39 Sk.: Bogumil Z. Stone, cross and mask: Searching for language of commemoration of the Gulag in the Russian Federation. *Polish Sociological Review*, 177, 1 (2011), 71–90 [pirmpublikācija: Богумил З. Кресты и камни: соловецкие символы в конструировании памяти о ГУЛАГе. Неприкосновенный запас, 71/3 (2010), 11–29.]
- 40 Citāts no Pāvela Tihela e-vēstules (07.03.2011.).
- 41 Blacker U., Etkind A. Introduction, p. 12.
- 42 Par jēdzieniem “international” vai “imagined super-community” sk.: Trouillot M.-R. Abortive rituals: Historical apologies in the global era. In: Olick J. et al. (eds.). *The Collective Memory Reader*. Oxford, 2011, pp. 458–468, šeit 462. lpp.
- 43 Osiel M. Mass Atrocity, Collective Memory, and Law. In: Olick J. et al. (eds.). *The Collective Memory Reader*, pp. 468–470, šeit 470. lpp.
- 44 Kalenderblatt: Vegebungsbitten im Petersdom. Verantwortlicher Redakteur: Peter Hertel, gesendet am 12.03.2010. im Deutschlandfunk; <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/kalenderblatt/1140262> (skatīts 14.06.2013.).
- 45 Martens M. Rednerische Irrfahrten. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.4.2013, S. 1.
- 46 Bruckner P. *La Tyrannie de la Pénitence: Essai sur le masochisme occidental*. Paris, 2006. Citēts no vācu izdevuma: Bruckner P. *Der Schuldkomplex: Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für Europa*. Berlin, 2008, S. 173.
- 47 Rigney A. Transforming Memory and the European Project. *New Literary History*, 43 (2012), 607–628, šeit 615. lpp.

- 48 Chakrabarty D. History and the Politics of Recognition. In: Jenkins K., Morgan S., Muslow A. (eds.). *Manifestos for History*. London, 2007, pp. 77–87.
- 49 Ibid., p. 79.
- 50 Ibid., p. 80. Sk. arī: Friedländer S. *Das Dritte Reich und die Juden*. Erster Band: Die Jahre der Verfolgung 1933–1939. München, 1998.
- 51 Olick J. et al. (eds.) *The Collective Memory Reader*; Torpey J. *The Pursuit of the Past*.
- 52 Rothberg M. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, 2009, p. 1.
- 53 Chakrabarty D. History and the Politics of Recognition, p. 82.
- 54 Rothberg M. *Multidirectional Memory*, p. 313.
- 55 Par “holokaustizēšanu”, piemēram, runā saistībā ar vergu atmiņu ASV un padzīto atmiņu Vācijā. Sk.: Hahn E. Über die Holocaustisierung des Vertreibungsdiskurses. In: *Jenseits von Steinbach: Zur Kontroverse um ein Vertreibungszentrum im Kontext des deutschen Opferdiskurses*. Hrsg. von Arbeitskreis geschichtspolitische Intervention. Berlin, 2010, S. 11–13.
- 56 Rothberg M. *Multidirectional Memory*, p. 11.

## 7. Četri modeļi, kā apieties ar traumatisko pagātni

- 1 Reemtsma J. Ph. Wozu Gedenkstätten?, S. 3.
- 2 Margalit A. *The Ethics of Memory*. Cambridge, 2003, pp. vii–ix.
- 3 Margalits nošķir *covering up* un *blotting out* un iestājas par pirmo formu. Negatīvās pieredzes izdzēšanu viņš neuzskata par izmantojamu opciju, taču pieļauj tās aizklāšanu, nerunāšanu par to.
- 4 Meier Ch. *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns: Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*. München, 2010.
- 5 Sk.: Loraux N. *La Cité divisée: L'oubli dans la Mémoire d'Athènes*. Paris, 1997; Emrich H., Smith G. (Hrsg.). *Vom Nutzen des Vergessens*. Berlin, 1996; Smith G., Margalit A. (Hrsg.). *Amnestie, oder Die Politik der Erinnerung*. Frankfurt/M., 1997.
- 6 Shakespeare W. Richard II (I, 1, 156). In: *The Complete Works of William Shakespeare*. Ed. by W. S. Churchill. London, 1948, p. 200. (Pateicos Marko Duranti par šo norādi.) [Latviešu izdevums: Šekspīrs V. Ričards II (I, 1). Tulk. K. Egle. Grām.: Šekspīrs V. *Kopoti raksti*, 5. sēj. Rīga, 1965, 112. lpp.
- 7 Judt T. The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe. *Daedalus*, 121, 1992, 83–118, šeit 89. lpp.
- 8 Churchill R. S. (ed.). *The Sinews of Peace: Post-War Speeches by Winston S. Churchill*. London, 1948, p. 200. (Pateicos Marko Duranti par norādi.)
- 9 Assmann A. *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Niedergang des Zeitregimes der Moderne*. München, 2013.
- 10 Ādenauera Telavivas apmeklējuma laikā žurnālists Hanss Ulrihs Kempsskis ir fiksējis šādus viņa izteikumus: “Nacisma laiks nogalinājis tikpat daudz vāciešus, cik ebrejus.. Mums nevajadzētu aizmirst šo laiku.” Adenauer K. *Die letzten Lebensjahre 1963–1967: Briefe und Aufzeichnungen, Gespräche, Interviews und Reden*. Bd. 2: September 1965 – April 1967. Bearb. von H. P. Mensing. Paderborn, 2009; Blasius R. *Akten zur Auswärtigen Politik der Bundesrepublik Deutschland, 1966*. München, 1997.

- 11 Arendt H. *The Origins of Totalitarianism* (1951); es citēju no vācu izdevuma: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. 9. Aufl. München, 2003, S. xxix. [Latviešu izdevums: *Totalitārisma izcelsme*. J. Baldunčika tulk. Rīga, 2000.]
- 12 Ibid. S. xxx. [*Totalitārisma izcelsme*: “..vairs nevar izsecināt no cilvēciski izprotamiem motīviem.” (11. lpp.)]
- 13 “No nāves noņemtu pelniem ir izaudzis grotesks jauns atziņas koks, un mēs visi esam iebaudījuši tā rūgtos augļus un zinām, ko nezināja mūsu priekšteči: ja tas ir iespējams, viss ir iespējams.” (Yerushalmi Y. H. *Diener von Königin und nicht von Dienern: Einige Aspekte der Geschichte der Juden*. München, 1995, S. 55.)
- 14 Arendt H. *Elemente und Ursprünge*, S. xxxi. [*Totalitārisma izcelsme*: “Cilvēka cieņai nepieciešama jauna garantija, kas rodama vienīgi jaunā politiskā principā, jaunā likumā zemes virsū, kura pamatotība šoreiz jāizprot visai cilvēcei, bet tā spēkam jāpaliek stingri ierobežotam, sakņotam jaunajos teritoriālajos veidojumos un to kontrolētam.” (11. lpp.)]
- 15 Ibid. [*Totalitārisma izcelsme*: “Mēs vairs nedrīkstam paņemt tikai to, kas pagātnē bijis labs, un saukt to par mantojumu, atmest sliktu un uzskatīt to par nevajadzīgu balastu, kuru laiks apglabās nebūtībā. Rietumu vēstures pazemes straume beidzot ir iznākusi virspusē un piesavinājusies mūsu tradīcijas godu. Tā ir realitāte, kurā mēs dzīvojam. Un tāpēc jebkuri centieni izbēgt no drūmās tagadnes un iegrimt nostalgijā pēc nesenās pagātnes vai labākas nākotnes priekšlaicīgā ignorēšanā ir veltīgi.” (11. lpp.)]
- 16 Ibid. [*Totalitārisma izcelsme*: “..jāizpēta un apzināti jānes nāsta, ko mums uzlicis šis gadsimts.” (10. lpp.)]
- 17 Hartman G. H. (ed.). *Bitburg in Moral and Political Perspective*. Bloomington, 1986.
- 18 Frei N. *Vergangenheitspolitik: Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*. München, 1997; Wolfrum E. *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland: Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerungen 1948-1990*. Darmstadt, 1999.
- 19 Pārskatu par šādām aktivitātēm, aplūkojot tainīguma problēmu pēc konfliktiem, sniedz Pjērs Hazans: Hazan P. Das neue Mantra der Gerechtigkeit: Vom beschränkten Erfolg verordneter Vergangenheitsbewältigung. *Der Überblick. Deutsche Zeitschrift für Entwicklungspolitik*, 43, Nr. 1 + 2, 2007, 10-22.
- 20 Bloch M. Für eine vergleichende Gesellschaftsbetrachtung in der europäischen Gesellschaft. In: Middell M., Sammler St. (Hrsg.). *Alles Gewordene hat Geschichte: Die Schule der Annales in ihren Texten 1929-1992*. Leipzig, 1994, S. 121-167, šeit 159. lpp.
- 21 Eiropas Komisija. Arbeitsprogramm 2009; Kooperations-thema 8: Wirtschafts- und Sozialwissenschaften und Geisteswissenschaften, Rev. 18, [http://es.europa.eu/atwork/planning-and-preparing/work-programme/index\\_de.htm](http://es.europa.eu/atwork/planning-and-preparing/work-programme/index_de.htm) (sk. 18.06.2013.).
- 22 Detalizētāk sk.: Assmann A. Europe: A Community of Memory? Twentieth Annual Lecture of the GHI, 16. November 2006. In: *GHI Bulletin* 40, 2007, 11-25.
- 23 Mitscherlich A., Mitscherlich M. Nachwort. In: Mitscherlich A., Mitscherlich M. *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München, 1977, S. 365.
- 24 Sennett R. Disturbing Memories. In: Fara P., Patterson K. (eds.). *Memory*. Cambridge, 1998, p. 14.
- 25 Schuller K. Sie schonen sich nicht. Polen debattiert “Unsere Mütter, unsere Väter”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.06.2013., S. 38. Šullers gan uzsver, ka 3, 7 miljoni poļu, kas filmu redzējuši Polijas televīzijā, arī ļoti atšķirīgi uztvēruši sašutumu raisošās epizodes.

- 26 Jahn P. 27 Millionen. *Zeit Online*, Nr. 25, 14.06.2007., <http://www.zeit.de/2007/26/27-Millionen-Tote> (sk. 18.06.2013.).
- 27 Passerini L. Shareable Narratives? Intersubjectivity, Life Stories and Reinterpreting the Past. *Berkeley Paper*, 11.–16. August 2002, pp. 5, 14; cit.: [bancroft.berkeley.edu/ROHO/education/docs/shareablenarratives.doc](http://bancroft.berkeley.edu/ROHO/education/docs/shareablenarratives.doc) (sk. 15.06.2013.).
- 28 Esterházy P. Alles Hände sind unsere Hände. *Süddeutsche Zeitung*, 11.10.2004., S. 16.
- 29 Konrád G. Aufruhr. Rede zur Eröffnung des 50-jährigen Bestehens der Aktion Sühnezeichen am 3. Mai 2008 im Haus der Kulturen der Welt in Berlin, [www.asf-ev.de/fileadmin/asf\\_upload/aktuelles/Jubiläum2008/gyoergy.pdf](http://www.asf-ev.de/fileadmin/asf_upload/aktuelles/Jubiläum2008/gyoergy.pdf).
- 30 Oz A. Israelis und Araber: Der Heilungsprozess. In: *Triolog der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung. Sinclair-Haus Gespräche*, 11. Gespräch, 5.–8. Dezember 1998, Herbert-Quandt-Stiftung, Bad Homburg v. d. Höhe, S. 82–89, seit 83. lpp.
- 31 Sk.: Reichel P. Der Nationalsozialismus vor Gericht und die Rückkehr zum Rechtsstaat. In: Reichel P., Schmid H., Steinbach P. (Hrsg.). *Der Nationalsozialismus – Die zweite Geschichte: Überwindung – Deutung – Erinnerung*. München, 2009, S. 22–61.

## NOSLĒGUMS: JAUNĀS MEMORIĀLĀS KULTŪRAS PREMISAS

- 1 Jaspers K. Wahrheit, Freiheit, Friede. Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, 1958, [http://www.friedens-preis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1958\\_jaspers.pdf](http://www.friedens-preis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1958_jaspers.pdf) (sk. 14.06.2013.).
- 2 Lotman J. M., Uspenskij B. A. *The Semiotics of Russian Culture*. Ann Arbor, 1984, p. 3.
- 3 Todorow Tzv. *Hope and Memory*, p. 142.
- 4 Weber M. Wissenschaft als Beruf (1919). In: Weber M. *Schriften 1894–1922*. Hrsg. von D. Kaesler. Stuttgart, 2002, S. 474–511, seit 502. lpp.
- 5 Huizinga J. *Im Schatten von morgen: Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit*. Bern, 1936, 9.
- 6 Torpey J. Politics and the Past, p. 3.
- 7 Knigge C. Zur Zukunft der Erinnerung, S. 10–11.

## Skaidrojumi

Oriģinālā *Erinneringskultur*. Latviešu valodā tapušos tekstos vērojama jēdzienu dažādība – memoriālā (atmiņas, atceres, piemiņas, atcerēšanās) kultūra, proti, apkopojot apzīmējumi, lai raksturotu atcerēšanās, pieminēšanas prakses saistībā ar memoriāliem u. tml. Vāciski *erinnern* nozīmē 'atgādināt', savukārt atmiņa – *Gedächtnis*. Ņemot vērā šo niansi un kontekstu, latviešu tulkojumā šeit lietots jēdziens "memorētā kultūra", lai rosinātu uzsvērt atšķirību starp piemiņas kultūru, kas attīstās un eksistē "no apakšas", un to, kas tiek veicināta un virzīta "no augšas". (8)

akribiski – grēcisms, 'precīzi, rūpīgi, detalizēti' (10).

"klupšanas akmeņi" – *Stolpersteine*, mākslinieka Guntera Demniga (dz. 1947) projekts, kas uzsākts 1992. gadā. Bruģi vai uz zemes iedarinātas piemiņas (atceres) plāksnes, atgādinot par nacionālsociālisma laikā nogalinātajiem, deportētajiem, vajātajiem un nāvē iedzītajiem. (11)

pirslis – *Pimpf* (vācu val.), ikdienas valodā lietots apzīmējums – no labsirdīgas līdz noniecinošai nozīmei – puīša (zēna) raksturošanai, galvenokārt lietots Austrijā; arī vulg. 'pirdiens'. Nacionālsociālistiskajā Vācijā *Pimpf* bija dienesta pakāpe (no 1933. g.) zēniem (vecumā no 10 līdz 14 gadiem), kuri ietilpa organizācijā "*Deutsche Jungvolk*" ("Vācu puiku (arī: jaunā) tauta"). (12)

Hermans Libe – *Lübbe*, dz. 1926, vācu filozofs. (12)

Haralds Velcers – *Welzer*, dz. 1958, vācu sociologs un sociālpshologs. (12)

Franks Širmahers – *Schirmacher*, 1959–2014, ietekmīgs vācu žurnālists, kurš no 1994. gada izdeva avīzi "*Frankfurter Allgemeine Zeitung*". (12)

1968. gada paaudze – principā runa ir par paaudzi, kuru simboliski raksturo 1968. gads, proti, studentu nemieru jeb revolūcijas gads. (13)

Martina Valzera runa 1998. gadā Frankfortes Pāvila baznīcā – 1998. gadā vācu rakstniekam Martinam Valzeram (*Walser*, dz. 1927) tiks piešķirta Vācu grāmatniecības Miera balva. Saistībā ar šo notikumu Valzers 1998. gada 11. oktobrī teica runu, bilstot pret holokausta instrumentalizēšanu. Pāvila baznīca – izstāžu, piemiņas un pulcēšanās vieta kādreizējā, pēc Otrā pasaules kara ārēji atjaunotā baznīcā. Pēc Valzera runas neaplaudēja tikai Vācijas ebreju centrālās padomes priekšsēdētājs Ignacs Bubis (*Bubis*, 1927–1999). (14)

LAN turnīri – datorspēļu turnīrs, kurā pie vietējā tīklā saslēgtām konsolēm vienlaikus spēlē vairāki dalībnieki. (15)

atcere – *Eingedenken*. Cita šā vācu vārda nozīme – 'iedomāšana'. (20)

Vera Katermane – *Kattermann*, vācu psihoterapeite un zinātnes žurnāliste, kuras uzmanības centrā ir sabiedrība un psihoanalīze. (25)

Doras darba nometne – *Mittelbau-Dora*. 1943. gadā ierīkota Buhenvaldes koncentrācijas nometnes filiāle – darba nometne jeb ārnometne. 1944. gadā nometne "Dora" kļuva patstāvīga un tika pārdēvēta par "*KZ Mittelbau*" (burt. 'līdzekļu ražošana'); nometnes uzdevums bija izveidot bruņojumu ražojošu rūpnīcu ("*Mittelwerk GmbH*") un nodrošināt tās funkcionēšanu. (30)

Folkhards Knige – *Knigge*, dz. 1954, vācu vēsturnieks un historiogrāfijas didaktiķis. No 1994. gada viņš vada Buhenvaldes un Doras memoriālu. (26)

Eižena Kogona grāmata par SS valsti (1946) .. – uzskaitījumā minēti darbi un notikumi, kuriem ir bijusi nozīmīga loma vācu memoriālās kultūras attīstībā. 1) Ebreju izcelsmes vācu vēsturnieka, žurnālista un politologa Eižena Kogona (*Kogon, 1903–1987*) grāmata “*Der SS-Stat: Das System der deutschen Konzentrationslager*” (München, Karl Alber, 1946; 2006. gadā nāca klajā šā darba 44. izdevums). 2) 1961. gadā Jeruzalemē tika tiesāts Ādolfs Eihmans (*Eichmann, 1906–1962*), viens no galvenajiem Otrā pasaules kara noziedzniekiem, kas bija atbildīgs par ebreju masveida iznīcināšanu; šai prāvai bija ļoti liela starptautiska rezonanse. 3) 1967. gadā tika publicēta vācu psihoanalītiķa Aleksandra Mičērliha (*Mitscherlich, 1908–1982*) un viņa sievas, psihoanalītiķes Margaretas Mičērlihas-Nilsenas (*Mitscherlich-Nielsen, 1917–2012*) grāmata “*Die Unfähigkeit zu trauern: Grundlagen kollektiven Verhaltens*”. 4) 1978. gada aprīlī amerikāņu NBC kanālā tika demonstrēts miniseriāls “*Holocaust*” (4 epizodes) ar Merilu Strīpu vienā no galvenajām sieviešu lomām. 1979. gadā teleseriālu parādīja VFR, tiek lēsts, ka to noskatījās aptuveni 20 miljoni VFR iedzīvotāju. 5) Stīvena Spilberga režisētā filma “*Schindler's List*” (1993) ir ieguvusi septiņas ASV Kinoakadēmijas balvas jeb *Oskarus*. 6) Vēsturnieku strīds (debates, kontrversija) VFR (1986/1987) par holokausta singularitāti un Vācijas vēstures iedibinājumu. Strīda izraisītājs ir vēsturnieka Ernsta Noltes (1923–2016) 1986. gada jūnijā publicētais raksts. Sk. debašu apkopojumu: *Historikerstreit.: Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, 1987. Sk. arī šīs grāmatas 80. lpp. 7) 1995. gada 5. martā Hamburgā tika atklāta pirmā izstāde par vērmahta noziegumiem (“*Vernichtungskrieg – Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944*”), ko bija sagatavojuši Hamburgas Sociālo pētījumu institūta darbinieki. Četrus gadus laikā izstāde apceļoja 33 Vācijas un Austrijas pilsētas, tā tika plaši apspriesta sabiedrībā un politiķu aprindās. 8) Ebreju izcelsmes amerikāņu sociologa un politologa Daniela Goldhāgena (*Goldhagen, dz. 1959*) pretrunīgi vērtētā grāmata “*Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*” (1996), izraisīja plašas debates Vācijā, zināmā mērā turpinot 80. gadu vidū aizsākušos vēsturnieku strīdu. (28–29)

Ervins Rommels – *Rommel*, 1891–1944, ģenerālfeldmaršals nacionālsociālisma laikā. “Rommela mīts” tiek uzturēts gan nacistiskajā Vācijā, gan vēlāk, jo pēc atentāta pret Hitleru Rommels, visticamāk, izdarījis pašnāvību. (29)

Alberts Špērs – *Speer*, 1905–1981, vācu arhitekts un funkcionārs nacistiskajā Vācijā. Nirnbergas procesā kā kara noziedznieks notiesāts uz 20 gadiem cietumā. (29)

Geecs Ali – *Ali*, dz. 1947, vācu vēsturnieks un publicists, pētījis dažādus nacionālsociālisma aspektus un holokaustu. (35)

*mea culpa* – mana (paša) vaina (no latīņu val.). (35)

*Persilschein* apliecība – denificācijas laikā apliecinājums, ka attiecīgā persona ir brīva no saistības ar nacionālsociālismu. Apzīmējums ietver norādi uz mazgāšanas līdzekli “*Persil*”. Apzīmējums radies agrāk par nacionālsociālismu, lai raksturotu sava veida “brīvbiļeti” (atļauju) noteiktu darbību veikšanai. (37)

Helmuts Šelskis – *Schelsky*, 1912–1984, vācu sociologs. 1932. gadā iestājās SA jeb brūnkreklos – nacistu partijas paramilitārā organizācijā, vēlāk kļuva arī par nacistu partijas biedru. 1939.–1942. gadā karoja Polijā un Krievijā, tad atgriezās universitātes docētāja darbā. (38)

Helmuts Plesners – *Plessner*, 1892–1985, vācu filosofs un sociologs. Viņa tēvs bija ebreju izcelsmes, tādēļ dēls – Ķelnes Universitātes profesors – nacistu valdīšanas laikā tika atbrīvots no darba augstskolā un bija spiests emigrēt. (38)

Žans Amerī – *Jean Améry*, 1912–1978, sākotnēji Hanss Haimss Maiers, austriešu literāts. Viņa tēvs bija ebrejs, kurš kritis Pirmajā pasaules karā, un zēns tika audzināts katoliskās tradīcijās. Otrā pasaules kara gados iesaistījās pretošanās kustībā, tika nosūtīts uz Aušvici, vēlāk uz Buhenvaldi un Bergenbelzenes nometni. Darbos, kas tapuši 60. gados un vēlāk, atspoguļojis nacistu nometnēs pārdzīvoto. (38)

Ralfs Džordāno – *Giordano*, 1923–2014, vācu rakstnieks un žurnālists. Runa ir par darbu “Otrā vaina jeb Slogs būt vācietim” (1987). (41)

Peters Sloterdajks – *Sloterdijk*, dz. 1947, vācu filosofs, kulturologs. (41)

Bādera-Meinhofas krīze – 1970. gadā Andreass Bādērs (*Baader*, 1943–1977), Gudruna Enslina (*Ensslin*, 1940–1977), Ulrike Meinhofa (*Meinhof*, 1934–1976) u. c. nodibināja kreisi radikālu teroristisku organizāciju “Sarkanās armijas frakcija” (“*Rote Armee Fraktion*”, *RAF*). Runa ir par teroristiskiem uzbrukumiem 1977. gadā, kurus dēvē arī par “Ofensīva 77” vai par VFR krīzi, kas vēlāk ieguva apzīmējumu “Vācu rudens”. (41)

Mario Rainers Lepsius – parasti parakstījās kā *M. Rainer Lepsius*, 1928–2014, vācu sociologs. (42)

DIN norma – T. G. Ešs metaforiski asociē atmiņu ierobežošanu ar stingrajām Vācijas standartizācijas institūta (*Deutsches Institut für Normung – DIN*) noteiktajām normām jeb standartiem. (48)

Dana Gizeke – *Giesecke*, dz. 1974, vācu sociālpsihologe un socioloģe. (49)

*BDM – Bund deutscher Mädel* (Vācu meiteņu savienība), nacionālsociālistiska jauniešu organizācija, kurā iekļāva meitenes vecumā no 10 līdz 21 gadam. (51)

vienu paaudzi pārsniedzošam – oriģinālā autore lieto jēdzienu “*transgenerationale*”. (53)

Johans Batists Mecs – *Metz*, dz. 1928, vācu katoļu teologs, tiek uzskatīts par jaunās politiskās teoloģijas pamatlicēju (šādi tiek iezīmēta norobežošanās no Karla Šmita, sk. skaidrojumu 135.–136. lpp.). Mecs raksta arī par anamnētisko prātu, kultūru u. tml. (54)

Katiņa – Katiņas slaktiņš jeb noziegums (*zbrodnia katyńska*), simbolisks apzīmējums Polijas iedzīvotāju masveida iznīcināšanai 1940. gadā, kas notika pēc PSRS iebrukuma Polijā. Nosaukums pēc Katiņas meža netālu no Smoļenskas Krievijā, kur tika nošauti vairāki tūkstoši poļu virsnieku. (54)

justējums – vācu *Justierung*, proti, ‘regulējums, korekcija, sakārtojums, nolīdzināšana’ (55).

Hartmuts fon Hentigs un Hanss-Johens Fogels – Hartmuts fon Hentigs (*von Hentig*, dz. 1925) ir vācu reformpedagoģijas pārstāvis un publicists; Hanss Johens Fogels (*Vogel*, dz. 1926) – vācu politiķis, *SPD* jeb Vācijas sociāldemokrātiskās partijas funkcionārs (55)

Hanss Ulrihs Vēlers – *Wehler*, 1931–2014, ietekmīgs vācu vēsturnieks, aktīvi iesaistījās 80. gadu Vēsturnieku strīdā. (59)

*Neue Wache* – Jaunā sardze. Pēc arhitekta Šinkela projekta uzbūvēta (1816–1818) karaļa apsardzei domāta sardzes ēka, ko visai drīz sāka uzskatīt par atbrīvošanās cīņu piemiņas zīmi. 20. gs. 90. gadu sākumā celtne tika rekonstruēta un kļuva par Otrā pasaules kara un Vācijas abu diktatūru upuru atceres vietu. (56)

Džons Torpejs – *Torpey*, dz. 1959, amerikāņu sociologs un vēsturnieks. (48)

Konrads Jaraušs – *Jarausch*, dz. 1941, vācu un amerikāņu vēsturnieks, dzimis Vācijā, kopš 1959. gada dzīvo ASV. Savulaik bijis Laikmetīgās vēstures izpētes centra (Potsdama) vadītājs. (60)

Benedikts Andersons – *Anderson*, 1936–2015, politologs un vēsturnieks, īpaši pētījis nacionālisma rašanos. (64)

Henriks M. Broders – *Broder*, dz. 1946, ievērojams vācu publicists un grāmatu autors. (69)

Egons Flaigs – *Flaig*, dz. 1949, vācu vēsturnieks, senvēstures pētnieks. (70)

Džūdita Batlere – *Butler*, dz. 1956, amerikāņu filosofe. (72)

Jakobs Augšsteins – *Augstein*, dz. 1967, vācu žurnālists un izdevējs. (72)

Alēns Badjū – *Badiou*, dz. 1937, marksistiski orientēts franču filozofs, matemātiķis. (76)

*damnatio memoriae* – sodītā (nolādētā) piemiņa (no lat. val.). (79)

Rūdolfs Javorskis – *Jaworski*, dz. 1944, vācu vēsturnieks. (79)

Arno Borsts – *Borst*, 1925–2007, vācu vēsturnieks medievists. (80)

Kristians Šīle – *Schüle*, dz. 1970, vācu publicists. (92)

1953. gada 17. jūnijs, “vācu vienotības diena” – sk. 38. piezīmi 187. lappusē. 1953. gada 16. jūnijā celtniecībā nodarbinātie Austrumberlīnes strādnieki uzsāka streiku. Nākamajā dienā streiks pārauga plašos nemieros, kas aptvēra vairāk nekā 700 apdzīvoto vietu un ap miljonu iedzīvotāju. Cilvēki pauda neapmierinātību ar VDR valdību un pastāvošo režīmu. Sacelšanās apspiešanā iesaistījās VDR dislocētās PSRS militārās vienības. (83)

Jakobs Burkharts – *Burckhardt*, 1818–1897, šveiciešu mākslas un kultūras vēsturnieks. (83)

Pēc vēsturnieku strīda Stokholmā 2000. gadā notika pārnacionāla konference – sk. 123.–124. lappusē. (84)

27 ES dalībvalstis – minētie skaitļi atspoguļo situāciju pirms 2013. gada 1. jūlija, kad par 28. Eiropas Savienības dalībvalsti kļuva Horvātija. (88)

VSVP – *Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (SED)*, 1946–1989), Vācijas Sociālistiskā vien(ot)ības partija. (88)

VDR kā netaisnības valsts – vācu apzīmējums (*Unrechtsstaat*) nozīmē arī “beztiesiskuma valsts”. (89)

Solomons Korns – *Korn*, dz. 1943, arhitekts, Vācijas ebreju centrālās padomes viceprezidents. (90)



Riharda fon Veiczekera runa – *Weizsäcker*, 1920–2015, vācu politiķis, VFR un apvienotās Vācijas prezidents (1984–1994). 1985. gada 8. maijā viņš noturēja runu, kurā 1945. gada 8. maiju nodēvēja par atbrīvošanas dienu (*Tag der Befreiung*). Asmane lieto vārdu “*Erlösung*”, kas nozīmē arī “atpestīšana”, ne tikai “atbrīvošana” vai “atsvabināšana”. (93)

Ekards Jese – *Jesse*, dz. 1948, vācu politologs. (93)

Apālais stūris – *Runde Ecke*, proti, iecirkņa pārvaldes ēka Leipcigā. 1989. gada 4. decembrī to ieņēma “Pirmdienas demonstrāciju” pārstāvji. Koš 1990. gada ēkā darbojas patstāvīga ekspozīcija “*Stasi* – vara un banalitāte”. *Stasi* – saīsinājums no *Staatssicherheitsdienst*: valsts drošības dienests (VDR). (96)

Dans Diners – *Diner*, dz. 1946, vācu vēsturnieks un rakstnieks. (102)

NSU slepkavības – vācu *Nationalsozialistischer Untergrund*, teroristiskās organizācijas “Nacionālsociālistiskā pagrīde” veiktās slepkavības (1999–2011). NSU – arī velosipēdu un autobūves kopmānija (1873), markas zīme (1892); no vietvārda *Neckarsulm* – Nekārzulme. (104)

“*Tatort-Krimi*” – *Tatort*; burt.: vieta, kur kaut kas paveikts. (104)

Navids Kermani – *Kermani*, dz. 1967, vācu rakstnieks, publicists, orientālists. (108)

Tilo Saracins – *Sarrazin*, dz. 1945, vācu uzņēmējs, autors, ilgu laiku darbojies arī politikā (*SPD*). (109)

prekāra institūcija – apzīmējuma sākotnējā nozīme: ‘lūdzējs’ (fr.: *précaire*; lat.: *precarious*). Jēdziens “prekariāts” tiek attiecināts uz grupām, kuras raksturo nedrošība, nepatstāvība vai pat nožēlojamība un kurām nepieciešama aprūpe, apgādība. (109)

Islāms pieder Vācijai – “*Der Islam gehört zu Deutschland*”, slēpts citāts no Vācijas prezidenta (2010–2012) Kristiana Vulfa runas 2010. gada 3. oktobrī. (111)

Džeremijš Rifkins – *Rifkin*, dz 1945, amerikāņu ekonomists, sociālais teorētiķis, rakstnieks, aktīvists. (112)

Slaktiņš pie Voundidnī – 1890. gada 29. decembrī indiāņu rezervātā Dienviddakotā pie Voundidnī (*Wounded Knee*) strauta izcēlās sadursme starp ASV armijas spēkiem un indiāņiem, kā rezultātā gāja bojā vairāk nekā 150 indiāņu. (113)

Endrū Džeksna [istenotā] čeroki etniskā tīrīšana – 1830. gada 28. maijā stājās spēkā ASV Kongresa pieņemtais un prezidenta Endrū Džonsona parakstītais Likums par indiāņu pārvietošanu. Tas paredzēja pārvietot indiāņus no dienvidaustrumu štatiem uz neapdzīvotām zemēm rietumos no Misisipi upes. Šī piespiedu brīvprātīgā pārvietošana ieguva nosaukumu “asaru ceļš”, un tajā bojā gāja tūkstošiem indiāņu. Ļoti lielus zaudējumus cieta čeroki cilts. (113)

Langemarka – runa ir par Langemarkas kauju, vācieši gan šo kauju (16.–18.08.1917.) tradicionāli (un plašāk) dēvē par Trešo Flandrijas kauju (31.07–06.11.1917.). (116)

Dži-Hjuns Lims – *Jie-Hyun Lim*, dz. 1959, korejiešu (Korejas Republika) vēsturnieks. (117)

Ērika Šteinbaha – *Steinbach*, dz. 1943, politiķe, “Padzīto apvienības” (*Bund der Vertriebenen*) prezidente (1998–2014). Sk. viņas grāmatu: *Die Macht der Erinnerung*. 2. Aufl. München, 2011. (119)

Miha Brumliks – *Brumlik*, dz. 1947, šveiciešu pedagoģijas profesors, publicists, holokausta pētnieks. (119)

Maikls Rotbergs – *Rothberg*, Kalifornijas Universitātes Losandželosā (*UCLA*) profesors, holokausta pētnieks; *multidirectional memories* – Maikla Rotberga ieviests termins, latviešu valodā ierasti tulkots kā ‘daudzvirzienu atmiņas’. Autore vācu izdevumā lieto terminu ‘saistītās atmiņas’ (*verknupfte Erinnerungungen*), tā tas lietots arī latviešu tulkojumā. (120)

Rūte Kligere – *Klüger*, dz. 1931, austriešu-amerikāņu literatūrzinātniece, rakstniece, pieredzējusi holokaustu. (120)

pieminekļis Otrā pasaules kara upuriem – t. s. Ādenauera memoriāls Fridlandē, pieminekļis “Tiem, kas atgriezās” (*Adenauers Heimkehrer-Denkmal bei Friedland*). Memoriāls (*Gedächtnisstätte*) tiem, kas padzīti no dzimtenes un atgriezušies, kā arī bojāgājušajiem. Ierīkots 1966.–1967. gadā netālu no Getingenes. Iniciatīva šā pieminekļa izveidei nāca no Vācijas toreizējā kanclera Ādenauera, viņš arī 1966. gada 15. maijā, vairs jau nebūdam kanclers, lika memoriāla pamatakmeni. Memoriālu veido četras milzīgas stēlas, uz to skaldnēm izvietotas 12 plāksnes ar uzrakstiem. (120)

Jenss Kro – *Kroh*, dz. 1977, vācu politologs, pētījis holokaustu. (121)

Jedwabne – pēc “ietekmju zonu” sadalīšanas 1939. gadā šī Austrumpolijas pilsēta tika iekļauta Padomju Savienībā, aizsākās represijas, bet 1941. gada 10. jūlijā pēc nacistu okupācijas tur notika pogroms jeb grautiņš (*pogrom w Jedwabnem*) – ebreju slepkavošana. Strīdu par slaktiņa dalībniekiem un noslepkavotajiem no jauna uzjundījusi poļu izcelsmes ASV vēsturnieka Jana Tomaša Grosa (dz. 1947) grāmata “Kaimiņi” (*Neighbors: The Destruction of Jewish Community in Jedwabne*), 2001). (122)

Bernhards Ģizens – *Giesen*, dz. 1948, vācu sociologs, makrosocioloģijas pārstāvis. 90. gados vadīja pētījumu “Memoriālās kultūras” (*Erinnerungskulturen*), 1997–1999). Apspēlēts viņa grāmatas “*Triumph and Trauma*” (Boulder, 2004) nosaukums. (125)

Valdheims – Kurts Valdheims (*Waldheim*, 1918–2007) – austriešu diplomāts un politiķis, ANO ģenerālsēkretārs (1972–1981), Austrijas prezidents (1986–1992). Laikā, kad 80. gadu vidū Austrijā norisinājās prezidenta vēlēšanu kampaņa, plaši tika apspriesta Valdheima iespējamā līdzdalība nacistiskajos kara noziegumos. (125)

galionfigūras – lielākoties koka figūras kuģa priekšgalā. Pārnestā nozīmē apzīmējums tiek attiecināts uz kādas grupas vai apvienības publisko vai virzošo personu. (126)

Sandra Kalniete – latviešu politiķe, diplomāte, rakstniece un mākslas vēsturniece; kopš 1988. gada viena no līderiem cīņā par Latvijas neatkarību. (126)

holodomors – ukrainisms; golodomors (kr.: голодомор, морить голодом – mērdēt badā). 1932.–1933. gadā izraisīts bads Ukrainā; apzīmējums aptver arī plašāku laiku, raksturojot padomju politiku. (128)

Klauss Legevijs – *Leggewie*, dz. 1950, vācu politologs. Esenes kultūrzinātnes institūta direktors (2007–2017), izdevuma “*Blätter für deutsche und internationale Politik*” līdzizdevējs. Legevijs pats sevi dēvē par 68. gada paaudzes pārstāvi; viena no viņa izpētes tēmām ir memoriālā kultūra, sk.: *Multi Kulti* (1990), *Die 89er: Portrait einer Generation* (1995). Piezīmēs minētās grāmatas (“Cīņa par atcerēšanos Eiropā”) līdzautore ir Anne Langa. (130)

Džefrijs Olicks – *Olick*, dz. 1964, amerikāņu kultūrsociologs, kolektīvās atmiņas (*collective, collected memory*) pētnieks. Viņa grāmata: *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. New York, 2007. (131)

Ena Rignija – *Rigney*, Utrehtas Universitātes salīdzinošās literatūrzinātnes profesore, pētījusi atmiņas problemātiku. (134)

Dipešs Čakrabartijs – *Chakrabarty*, dz. 1948, vēsturnieks, Čikāgas Universitātes profesors. (134)

Karls Šmits – *Schmitt*, 1888–1985, vācu jurists, politiskās teoloģijas koncepcijas izstrādātājs, īpašu nozīmi ierādīja izņēmuma stāvokļa un drauga/ienaidnieka fenomenam. (135)

svinīgais pasākums Reimsā – Reimsas Dievmātes katedrālē 1962. gada 8. jūlijā notika mese, kurā demonstratīvi piedalījās Francijas prezidents Šarls de Golls (1890–1970) un Vācijas kanclers Konrads Ādenauers (1876–1967). (145)

Aušvices process – kopumā runa ir par sešiem procesiem (pirmais sākās 1963. gadā) Frankfurtē pie Mainas, kuros tiesāja Aušvices koncentrācijas un iznīcināšanas nometnes vaininiekus. Par Aušvices procesu tiek dēvēts arī Krakovā notikušais process (24.II.1047.). (149)

Ričards Senets – *Sennett*, dz. 1943, ievērojams mūsdienu sociologs, Londonas Ekonomikas skolas un Ņujorkas Universitātes profesors. (155)

Konrads Šullers – *Schuller*, dz. 1961, vācu žurnālists, vairāku grāmatu autors. (156)

Donalda Tuska valdība – Donalds Tusks (*Tusk*, dz. 1957) 2007.–2014. gadā bija Polijas premjerministrs, kopš 2014. gada – Eiropadomes prezidents. (156)

Pēters Esterhāzi – *Esterházy*, 1950–2016, ungāru rakstnieks. (157)

Jurijs Lotmans un Boriss Uspenskis – Jurijs Lotmans (Лотман, 1922–1993), ievērojams literatūrzinātnieks, semiotiķis, kultūrvēsturnieks, Tartu Universitātes profesors; Boriss Uspenskis (Успенский, dz. 1937), krievu filologs, lingvists, semiotiķis, bijis profesors vairākās ASV un Eiropas universitātēs. Lotmans un Uspenskis pārstāv Tartu un Maskavas kultūrsemiotikas skolu, sk.: *Kultūra. Teksts. Zīme*. Rīga, 1993. (160)

## Personu rādītājs

### A

Ādenauers Konrads (*Adenauer*) 40, 120, 121, 123, 145–147, 194, 202, 203  
Adorno Teodors (*Adorno*) 149  
Ali Gecs (*Aly*) 35  
Amerī Žans (*Améry*) 38  
Andersons Benedikts (*Anderson*) 64  
Ārente Hanna (*Arendt*) 128, 147, 148  
Augšsteins Jakobs (*Augstein*) 72  
Averbuha Marianne (*Averbuch*) 87

### B

Baberovskis Jergs (*Baberowski*) 126  
Bādērs Andreass (*Baader*) 41  
Badjū Alēns (*Badiou*) 76, 77  
Batlere Džūdita (*Butler*) 72  
Benjamins Valters (*Benjamin*) 20, 149  
Blaitone Enida (*Blyton*) 30  
Blokmarks (*Bloch*) 15, 154  
Bolivars Simons (*Bolívar*) 125  
Borēns Alekss (*Boraine*) 151  
Borst Arno (*Borst*) 80  
Brants Vilijs (*Brandt*) 131, 156  
Broders Henriks M. (*Broder*) 69  
Brokhauza Gudruna (*Brockhaus*) 71  
Brumliks Miha (*Brumlik*) 119, 128, 129  
Bubis Ignacs (*Bubis*) 56, 186, 197  
Burkharts Jakobs (*Burckhardt*) 83

### Č

Čakrabartijs Dipešs (*Chakrabarty*) 134, 136, 137  
Čērčils Vinstons (*Churchill*) 146, 147

### D

Darvins Čārlzs (*Darwin*) 132  
Deiss Matiass (*Deiß*) 191  
Deridā Žaks (*Derrida*) 61  
Dīners Dans (*Diner*) 102  
Dinks Hrants (*Dink*) 111  
Duglāsa Mērija (*Douglas*) 63  
Džads Tonijs (*Judt*) 171  
Džeksons Endrū (*Jackson*) 113, 201  
Džordano Ralfs (*Giordano*) 41

### E

Eihmans Ādolfs (*Eichmann*) 28, 45, 68, 143, 198  
Eizenhauers Dvaitis (*Eisenhower*) 145  
Esterhāzi Pēters (*Esterházy*) 157  
Eškols Levijs (*Eshkol*) 146, 147

### F

Faulenbahs Bernds (*Faulenbach*) 91, 129, 171  
Fidlers Leslijs (*Fiedler*) 100  
Fišers Joška (*Fisher*) 89  
Flaigs Egons (*Flaig*) 70, 71  
Foers Džonatans Safrans (*Foer*) 86  
Fogels Hanss Johens (*Vogel*) 55  
Freids Zigmunds (*Freud*) 10, 84, 149, 151  
Frīdrihs Hanss Peters (*Friedrich*) 105  
Fuksa Anne (*Fuchs*) 34

### G

Gartons Ešs Timotijs (*Carton*) 48  
Gauks Joahims (*Gauck*) 94  
Georgi Viola (*Georgi*) 103  
Gēringa-Ekarte Katrīna (*Göring-Eckardt*) 90–92  
Gīzeke Dana (*Giesecke*) 49, 58, 74, 190  
Gīzens Bernhards (*Giesen*) 125  
Goldhāgens Daniels (*Goldhagen*) 29, 198  
Golls Šarls de (*de Gaulle*) 145, 203  
Grafs Dominiks (*Graf*) 184  
Grass Ginters (*Grass*) 55, 72  
Gross Jans Tomašs (*Gross*) 78, 79, 185

### H

Hābermāss Jirgens (*Habermas*) 20, 55, 61, 81  
Heidžs Hasans (*Hage*) 101  
Heina Antonija (*Heyn*) 110  
Halbvakss Moriss (*Halbwachs*) 13, 17  
Heitmeiers Vilhelms (*Heitmeyer*) 107, 108  
Hentīgs Hartmuts fon (*Hentig*) 55  
Herberts Ulrihs (*Herbert*) 33  
Hercogs Romans (*Herzog*) 63, 124  
Hermane Eva (*Herman*) 69  
Hilbergs Rauls (*Hilberg*) 102

Hillgrübers Andreass (*Hillgruber*) 67  
Hitlers Ādolfs (*Hitler*) 29, 33, 41, 82, 111, 116,  
118, 126–128, 130, 136, 156, 159, 198  
Hofmans Niko (*Hofmann*) 30, 32, 35, 51, 72  
Horkheimers Makss (*Horkheimer*) 149  
Ho Ši Mins (*Ho Shi Minh*) 43  
Honekers Ērihs (*Honecker*) 165  
Hruščovs Ņikita (*Xpyučov*) 127

## J

Jānis Pāvils II 133  
Jaraušs Konrads (*Jarausch*) 60  
Javorskis Rūdolfs (*Jaworski*) 79  
Jerušalmi Jozefs Haims (*Jerushalmi*) 148  
Jese Ekards (*Jesse*) 93  
Jozgats Halits (*Yozgat*) 110, 111  
Jureite Ulrike (*Jureit*) 44, 45, 49–54, 67,  
78, 93, 183

## K

Kadelbahs Filips (*Kadelbach*) 32  
Kalniete Sandra 126–128, 193  
Kandels Eriks (*Kandel*) 22  
Kaneti Eliass (*Canetti*) 165  
Katermane Vera (*Kattermann*) 25  
Kellermane Liza (Kellermann) 110  
Kēlmeiers Mihaels (*Köhlmeier*) 68  
Kermani Navids (*Kermani*) 108  
Kerners Johaness B. (*Kerner*) 69  
Kizevetere Mišela (*Kiesewetter*) 109  
Klārsfelde Beāte (*Klarsfeld*) 94  
Klīgere Rūte (*Klüger*) 120  
Knige Folkhards (*Knigge*) 26–28, 64, 106,  
109, 184  
Knops Gvido (*Knopp*) 29  
Kogons Eižens (*Kogon*) 128, 196  
Koldics Stefans (*Kolditz*) 32  
Kols Helmutš (*Kohl*) 56, 120, 121, 149  
Kolvica Kēte (*Kollwitz*) 121  
Konfino Alons (*Confino*) 124, 125  
Konitcers Verners (*Konitzer*) 53, 121  
Konrāds Ģerģš (*Konrád*) 157  
Korns Salomons (*Korn*) 90  
Kovāča Eva (*Kovács*) 129  
Kozeleks Reinharts (*Koselleck*) 16–21, 23,  
25, 26, 52–54, 83, 138  
Krafta Hannelore (*Kraft*) 99  
Kro Jenss (*Kroh*) 121, 128

## L, Ļ

Langa Anne (*Langa*) 202  
Legevijs Klaušs (*Leggewie*) 130  
Lepsiuss Mario Rainers (*Lepsius*) 42, 44, 89  
Lēvi Hanno (*Loewy*), 101, 102  
Libe Hermans (*Lübbe*) 12, 35–40, 45–47, 51,  
67, 68, 70–72, 80, 93, 94, 146, 186  
Libke Heinrihs (*Lübke*) 187  
Lims Dži Hjuns (*Jie-Hyun Lim*) 117  
Lotmans Jurijs (*Лотман*) 160  
Lūmans Niklass (*Luhmann*) 73  
Luksemburga Roza (*Luxemburg*) 125  
Ļeņins Vladimirs (*Ленин*) 124

## M

Maiers Čārlzs (*Maier*) 113–115, 129, 134, 139  
Madzīni Džuzepe (*Mazzini*) 125  
Mao Dzeduns (*Mao Tse Tung*) 43, 136  
Margalits Avišajs (*Margalit*) 142, 143, 194  
Meiers Kristians (*Meier*) 143–145, 156, 162  
Meinhofa Ulrika (*Meinhof*) 41  
Merkele Angela (*Merkel*) 159  
Meseršmite Astrīda (*Messerschmidt*) 107  
Mecs Johans Baptists (*Metz*) 54, 150  
Mičerliha Margarete (*Mitscherlich*) 28,  
36, 50, 198  
Mičerlihs Aleksandrs (*Mitscherlich*) 28, 36,  
50, 149, 155, 198  
Mihaelss Valters Bennis (*Michaels*) 140  
Morisone Tonija (*Morrison*) 140  
Mundlozs Uve (*Mundlos*) 104

## N

Nelle-Neumane Elizabete  
(*Noelle-Neumann Elisabeth*) 185  
Neru Džavarhalals (*Nehru*) 125  
Neumans Bernds (*Neumann*) 90, 91  
Nīče Fridrihs (*Nietzsche*) 12, 27, 84, 114,  
119, 131, 161, 162  
Nikoličs Tomislavs (*Nikolić*) 133  
Nolte Ernsts (*Nolte*) 80, 198  
Norā Pjērs (*Nora*) 183

## O

Olands Fransuā (*Hollande*) 65  
Oliks Džefrijs (*Olick*) 131  
Orvels Džordžs (*Orwell*) 18  
Ozs Amoss (*Oz*) 157

## P

Pēšons Jērans (*Persson*) 124  
Plesners Helmuta (*Plessner*) 38

## R

Racingers Jozefs (*Ratzinger*) 132, 133  
Rads Kevins (*Rudd*) 133  
Reigans Ronalds (*Reagan*) 149  
Reinharts Karls (*Reinhardt*) 84  
Reiters Janušs (*Reiter*) 126  
Rēmtisma Jans Filips (*Reemtsma*) 21, 23, 25, 142  
Rifkins Džeremijs (*Rifkin*) 112  
Rignija Ena (*Rigney*) 134  
Rīzens Jerns (*Rūsen*) 21  
Rommels Ervins (*Rommel*) 29  
Rotbergs Maikls (*Rothberg*) 120, 139–141, 171  
Rusesabadžina Pols (*Rusesabagina*) 112

## S, Š

Sabrovs Martins (*Sabrow*) 114–116  
Saracins Tilo (*Sarracin*) 109  
Simseka Semija (*Šimšek*) 190  
Simseks Envers (*Šimšek*) 105  
Sloterdajks Peters (*Sloterdijk*) 41  
Snaiders Timotijs (*Snyder*) 126  
Staļins Josifs (*Сталин*) 123, 125, 126, 128, 136  
Šekspīrs Viljams (*Shakespeare*) 144  
Šelskis Helmuta (*Schelsky*) 38  
Šēnboms Jergs (*Schönbohm*) 90  
Šecle Helēna (*Schätzle*) 110  
Šīders Rolfs (*Schieder*) 72, 73  
Šīle Kristians (*Schüle*) 82  
Šīraks Žaks (*Chirac*) 65  
Šīrmahers Franks (*Schirmacher*) 12, 51  
Šmīds Haralds (*Schmid*) 69, 71  
Šmīds Haralds (*Schmidt*) 56, 57  
Šmits Karls (*Schmitt*) 135, 199  
Šneiders Kristians (*Schneider*) 43–45, 49, 50  
Šnurre Volfdītrihs (*Schnurre*) 185  
Špērs Alberts (*Speer*) 29  
Šteinbaha Ērika (*Steinbach*) 119  
Štorcs Olivērs (*Storz*) 35, 184  
Šullers Konrads (*Schuller*) 156, 195  
Šullers Volfgangs (*Schuller*) 97

## T

Torpejs Džons (*Torpey*) 48, 60, 83  
Todorovs Cvetans (*Todorov*) 14, 113  
Tusks Donalds (*Tusk*) 156  
Tutu Desmonds Mpilo (*Tutu*) 151

## U

Uspenskis Boriss (*Успенский*) 160

## V

Valdheims Kurts (*Waldheim*) 125  
Valzers Martins (*Walser*) 14, 71, 72, 197  
Veiczekers Rihards fon (*Weizsäcker*) 46, 93, 123, 150, 201  
Veila Simona (*Weil*) 126  
Veisaite Irēna (*Veisaitė*) 130  
Velcers Haralds (*Welzer*) 12, 47, 49, 58–61, 64, 74, 75, 82, 83, 86, 102, 103, 190  
Vēlers Hanss Ulrihs (*Wehler*) 59, 60  
Vellershofs Dīters (*Wellershoff*) 35  
Vilkomirskis Binjamīns, viņš arī Bruno Grošžans (*Wilkomirski*, arī *Grosjean*) 34, 52, 78  
Vinfrija Opra (*Winfrey*) 140  
Vivjorka Anete (*Wieviorka*) 65



**Aleida Assmann**  
**THE NEW DISCONTENT AT THE MEMORY CULTURE:**  
**AN INTERVENTION**  
“Zinātne” Publishers  
Rīga 2018

SIA Apgāds “Zinātne”  
Akadēmijas laukumā 1, Rīgā, LV-1050  
Reģistrācijas Nr. 40003576967

Iespiesta SIA “Jelgavas tipogrāfija”

[www.zinatnesgramatas.lv](http://www.zinatnesgramatas.lv)  
“Zinātnes” grāmatnīca  
Akadēmijas laukumā 1, Rīgā, LV-1050 (LZA augstceltnes 1. stāvā)  
Tāl. 67225767