

Emlékezés, felejtés, nemzet

1.1. Ian Hacking (Foucault-t értelmezve) egy helyütt¹ fontos megállapítást tesz: az emlékezetre vonatkozó kiterjedt reflexivitás a modernitásban helyettesíti a lélek értelmezését. Pontosabban, a lélekre utaló hagyományos érdekeltséget *felváltják* az emlékezetre utaló tudásformák. Más szavakkal élve, a modern emlékezet genealógiája feltárja a lélek és az emlékezet metamorfózisát. Ez a tény pedig magában foglalja a tendenciát, miszerint az emlékezetre vonatkozó modern összpontosításnak nem kisebb feladat jut osztályrészéül, mint a szekularizáció előremozdítása. Nos, e fejlemény következményterhes tendenciákat juttatott napvilágra, így, pl. a lélekre utaló spirituális reflexivitás helyett a pozitivisták tudományokban az emlékezetre utaló ténykonfigurációk jelentek meg, ami lehetővé tette az emlékezet tudományos igényű tárgyávé tételét megannyi diszciplínában. Vagyis, az emlékezet és a tudás újfajta egybekapcsolódását, az emlékezetre vonatkozó módosult tudásrezsimek (emlékezet-technológiák) kialakulását érhetjük tetten. Témánk szempontjából fontos tendencia, hogy az emlékezet megváltozott pozíciója az azonosságtapasztalat, a létrejövő szubjektivitás keretrendszerében nyert helyet, így a személyes azonosság jelentésköre az emlékezet kapcsán jutott kifejezésre.

Hozzátehetjük, immáron Hackingtól eltávolodva, hogy a lélek és az emlékezet viszonylatának módosulását beágyazhatjuk egy hatalmas, szerteágazó tradíció áramkörébe. Hiszen e hagyományban megtalálhatjuk az emlékezet és a lélek között fonódó szoros kötelékeket; az elődökre, a mértékadó múltra

¹ I. Hacking, *Memory Sciences, Memory Politics*, in P. Anzette and M. Lambek (eds.) *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, London, Routledge, 1995, 67–88. Majd I. Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, 1995, 73. és különösen a 15. fejezet.

vonatkozó emlékezeti kultuszban, a hagiografikus beállítottságokban ott leljük a lélek jelentéskörének roppant nagy szerepét. Nem véletlen, hogy a lélek különösképpen releváns az emlékezetben rejlő elkötelezettség gyakorlásában, mi sem jellegzetesebb, mint hogy például, a platóni hagyományban „az emlékezet lehetőségét és képességét” a lélekben helyezik el.² Az a tény sem tekinthető véletlennek, hogy a spiritualitás és az emlékezet összefonódottságának környezetében az emlékezetet a kardinális erényekhez sorolták, az emlékezet fegyelme e spirituális diszciplína nélkül aligha volt elképzelhető a léleknek a transzcendenciához vezető útja. A szenvedésre vonatkozó emlékezet, megemlékezés, a múlthoz való visszatérés szertartásai, a múlt őrzésének energiája, hogy még egy példát említsek, a kereszténység egyik legszembeszökőbb dimenziója.

Az emlékezet révén visszafordulunk az időben, eseményeket metszünk ki az idő folyásából, átszakítjuk az idő automatikus mozgássémáját, elébe megyünk a mulandóságnak, belenyúlunk a holtak és az élők cseréjének a rendjébe. Ezenkívül, az ember emlékezteti magát archívumok segítségével, azaz „emlékeztetőül épít a halandóságnál maradandóbbat. A halhatatlanság ösztöne szorosan összefügg az emlékezettel”.³ Az elmúlt szenvedéshez kapcsolódó, valójában az emlékezetből sarjadó tanulás, amely átörökíthető nemzedékeken, korszakokon keresztül, az európai történelmi tudat meghatározó aspektusának bizonyult.⁴ Mindenképpen ki kell emelni, hogy az európai hagyományt mélyen befolyásoló görög episztemológiai keretben az emlékezet etimológiailag az igazságra mutat, az aletheia (Platón és Heidegger kulcsszava), az ógörög igazság a *feledésnélküliséget*, a nem-feledést jelöli.

1.2. Az emlékezet, ahogy e hangsúlyozottan rövidre szabott bemutatás alapján látható, kivételes súllyal rendelkezett a hagyományban: a múlthoz, az ahhoz, „ami már nem létezik” való lojalitás normatív horizontja fontosságot kölcsönzött az emlékezetnek. Az emlékezet-hagyomány szálainak újraszövése helyett azonban e helyütt az emlékezet, a múlt, jelen és jövő csereviszonyai jelentéseinek történelmi meghatározottságát hangsúlyozzuk. Az „Ember” (a foucault-i értelemben), aki emlékezik, és akire emlékeznek, modern fejle-

² E hagyományról, és különösképpen a neoplatonizmus kisugárzásáról is, (valamint az emlékezet mai konjunkturális jelenségeiről), B. Mistal, *The Sacralization of Memory*, *European Journal of Social Theory*, 2004, 7(1): 67–84.

³ J. Taubes, *Nyugati eszkatológia*, Atlantis, Budapest (ford. Mártonffy M. és Miklós T.), 2004, 23. Ezért lehetett az emlékezet „hívó érzület”. A halhatatlanságról és az emlékezetéről, H. Arendt, A történelem fogalma, in: *Múlt és jövő között*, Osiris, Budapest, 1995, 49–100.

⁴ J. Rüsen, Trauma und Leiden: Eine Vergessene Quelle des westlichen historischen Bewusstseins, in *Westlichen Geschichtsdenken: Eine Interkulturelle Debatte* (Hrsg. J. Rüsen), Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1999, 127–146.

mény. Vagyis itt csupán a modernitás kapcsán tehetünk fel kérdéseket, azaz végig kell gondolnunk, hogy milyen következmények adódnak az emlékezetnek a vallás autoritásától való eloldódásából.

A feljebb szóba hozott Foucault-ra támaszkodva az emlékezetet összefüggésbe hozzuk az azonossághoz tapadó *vallomástevés* gyakorlatával, amely (éppen Foucault állította ezt a szexualitás történetével foglalkozó művében) a XVIII. századtól a nyugati társadalmakban felsejülő széles körű praxisnak tekinthető. A vallomástevés *példájának* segítségével ugyanis lényeges mozzanatokat domboríthatunk ki. Mert a narráció vallomástevő formája, amely mindig egy múlt *re*-prezentációját, a jelenvalóságba való újraelhelyezését foglalja magában, kapcsolatban áll az igazság narrációjával, az igazság mondásának lehetőségköreivel. Voltaképpen ezzel máris rányitottunk arra a terepre, amelynek aspektusai elengedhetetlennek tűnnek az emlékezet további értelmezésében. Mert a vallomástevés tövében ott van a számvetés, „számot adni” vonatkozásrendszere: az emlékezet a legszorosabb relációban áll a felelősség gyakorlásával. Feleletet adni, felelettel tartozni a ránk háruló kérdésekre tetteink és szavaink kapcsán, emlékezni az adósságainkra, teljesítetlen ígéreteinkre: aligha tudjuk mellőzni e dimenziókat, különösen akkor, ha az emlékezet etikájára kérdezzük rá.⁵ Számot adni önmagunkról, abban az értelemben, hogy a múltunk eltéphetetlenül hozzánk tartozik, nem azt jelenti, hogy mechanikusan közvetítjük a már-eleve létező igazságot. Nem az önmagának áttetsző, önmagát birtokló tudat emlékezik; innen az a felismerés, amelyet, többek között, a *pszichoanalízis* mutat be erőteljes módon: az emlékezet kapcsán kihagyásokra, eltolódásokra, kifejezésnyomokra, újraértelmezésekre, a szubjektivitás töréspontjainak megnyilatkozásaira, apró tapasztalatok variációinak befolyásoló hatására kell számítani. A „számotadás” beszédhelyzete azt jelenti, hogy „elmondjuk” az igazságot⁶, ám mindig az emlékezet/tudás fennálló rendszerfeltételei közepette. Hiszen a tudáshasználat mindig meg-

⁵ Jellemző, hogy olyan radikálisan különböző gondolkodók, mint Locke és Nietzsche is a felelősség jelentéskörébe helyezték az emlékezetet. Locke-nál az emlékezet a felelősség alapja, erről É. Balibar, Introduction: Le traité lockien de l'identité, *Identité et différence: An Essay concerning Human Understanding II*, xxvii, *Of Identity and Diversity*, by John Locke, trans. É. Balibar, Éditions du Seuil, Paris, 1998, 87. Nietzsche esetében arról kell beszélni, hogy az emlékezetbe bele van írva a bűn képzele, függetlenül attól, hogy egy adott tapasztalati esetben mire emlékezünk. Ő, természetesen, azt hangsúlyozza, hogy a szuverén individuum nem tartozik számadással senkinek, a múltnak sem. Az emlékezet etikájáról, A. Margalit, *The ethics of memory*, Cambridge, Mass., Harvard Un. Press, 2002.

⁶ Az „igazmondás” problematikumát a kései Foucault dolgozta ki, *Fearless Speech*, Paris, Semiotext(e), 2001. Erről J. Miller, 'Truth-Telling in Foucault's 'Le gouvernement de soi et des autres' and Persius 1: The Subject, Rhetoric, and Power', *Parrhesia*, 2006, 1, July, 26.

határozott szabályok szerint történik, amelyek meghatározzák, hogy mit lehet mondani az igazság módján, mi számít az evidencia mértékének, és mi tekinthető bizonyítéknak, vagy érvenek. Ebben az értelemben beszélhetünk, Foucault-t követve, az *emlékezet diskurzusairól*, mert a diskurzusokat, ahogy ő mondja, az igazság normái szabályozzák, pontosabban, azok a normák, amelyek alapján napvilágra kerül, hogy egy adott korban *mit tekintenek igaznak és hamisnak*.

1.3. Minthogy ezeket az említett rendszerfeltételeket átszövi a történelem valósága, kétségtelen, hogy a hatalom különféle konfigurációira, eleven összefüggéseire számíthatunk az emlékezet diskurzusainak taglalásakor. Kritikai igényű beállítottságok, mint pl. az *ellenemlékezet* foucault-i gondolata szükségszerűen az emlékezet mélyén rejlő társadalmi gyakorlatra, a kizárások, befogadások praxisára nyitnak rá. Az emlékezet mindig kapcsolódik azokhoz a habitualizációkhoz, amelyek a jelenvalóságot szervezik, fűződik azokhoz a móduszokhoz, amelyek meghatározzák a jelennek a múltba való hatolását. A jelen sohasem pusztán elfogadja és befogadja a múltat, mert amikor „emlékek” nyomába eredünk, „emléknyomokat”⁷ kutatunk fel, akkor megkíséreljük a múltat a jelen szövetségesévé tenni, jelenbe fúródó rekonstrukciók támpontjává módosítani. Ezt a konstellációt igazolhatjuk akár W. Benjamin alapján, miszerint az emlékezet mindig a Most-tal kitöltött időben nyer formát, vagy akár Foucault alapján, akinek segítségével az emlékezetet a „jelen történelmének” szintagmájához köthetjük. Ezért bizonyulnak elfogadhatatlannak azok a kortárs (konjunkturális) törekvések, amelyek az emlékezet értelmezését úgy juttatják érvényre, hogy háttérbe szorítják, vagy mellőzik a hatalom, az ideológia, vagy az érdekek firtatását. A történelmi reflexivitás, az emlékezettörténet és a történelem dialektikája nélkül az emlékezettörténetek taglalása csak eltorlaszolná az utat a „jelen történelmének” megismerése előtt. Az emlékezet maga is történelmi folyamat, amely megakadhat, sőt, mi több, meg is szakadhat. Az emlékezettörténet tétje nem egyéb, mint a múlt *történelmi* artikulációja.

Az emlékezet gyakorlása nem valamilyen semleges pozícióból történik, és az emlékezeti diskurzusok a hatalmi szempontok távlatában sohasem valamilyen relikviákat idéznek, hiszen e diskurzusok az emlékezetet kovászként kezelik. Nem véletlen, hogy mindegyik ideológiai fellépés retorikája valamilyen módon összekapcsolja a múltat és a jelent, és válaszokat keres arra a kérdésre, hogy milyen módon jött létre a jelen a múltból. A jelen egy út végén helyezkedik el, a politikailag szervezett emlékezet a jövővel kapcsolatos

⁷ Az emléknyomokról és az emlékezettörténetről, J. Assman, *Mózes, az egyiptomi*, Osiris, Budapest, 2003, 31–32., valamint, J. Greisch, Trace and Forgetting: Between the Threat of Erasure and the Persistence of the Unerasable, *Diogenes*, 2004, 201: 77–97.

döntéseket ezen út értelmezéséből származtatja. Máris szembetalálkozunk a kérdéssel: milyen megnevezési gyakorlatok, piktorális és lexikai képek közepette bomlik ki az emlékezés/igazság folyamata? Hogyan érintkeznek a személyes és a kollektív emlékezeti formák az emlékezettörténetek etikai-politikai konstellációjában?

2.1. Mielőtt az emlékezet kollektív vonatkozásait értelmezném, ki kell térni a feledés dimenzióira is. A feledést hagyományosan átszövik a negatív kitételek: a feledés negatív elv, „bukás”, „halál”, az örökkévalóság nevében vívott harc ellentételezése, tévelygés, mulasztás, az ébrenlét hiánya.⁸ Vagy az igazság elrejtőjének szerepébe kényszerül a feledés. Gyakran a feledés és az emlékezet páros ellentétet jelentenek, amelyek kölcsönösen kizárják egymást, a feledés az emlékezet árnyoldala, amely csak azt bizonyítja, hogy nem tudunk úrrá lenni a múltból ránk háruuló sorscsapások felett.

A modernitás szóba hozott tendenciája azonban új megvilágításba helyezi a feledés és az emlékezet viszonyait is. Ismét csak a pszichoanalízis példáját idézhetném, amely a traumatikus élmények taglalásával központi szerepet szán a feledés kérdésének.⁹ A feledés mindig megérinti az emlékezetet, mert az emlékezet a feledés homályából bontakozik ki – az ilyen és hasonló elképzelések jellemzik az újfajta gondolkodást. Eltévesztjük a lényegét, amennyiben úgy gondolkodunk, hogy a lényeg kimerül abban, hogy az elfeledett múlt a bosszúszerű ismétlés formájában áramlik vissza ránk. A tapasztalatban *inherensen tanyázó feledés* gondolata jelenti azt a vonást, amely megérdemli figyelmünket.

⁸ Izraelben az emlékezet a férfiúi pólushoz tartozik, míg a feledés a női pólusnak felel meg, Taubes, *ibidem*, 21.

⁹ Azt is mondhatjuk, hogy a pszichoanalízis a feledés értelmezésével kezdődik (J. Mitchell, *Memory and Psychoanalysis*, in P. Fara and K. Patterson (eds.) *Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 100, Mistal, *ibidem*, 72.). Vagy azt is, hogy a tudatalatti, mint az elnyomott emlékek repozitóriumának gondolata szerint a feledés hatalma alól kivont vonatkozások konstitutív jellegűek az alanyiség szempontjából (Hacking, *ibidem*). Amikor a feledésről van szó, természetesen nem feledhető Nietzsche sajátos hozzájárulása sem. A XX. században Heidegger és Gadamer nevét emlegetik az emlékezet/felejtés kapcsán, nem mellőzhető azonban W. Benjamin kiérlelt gondolkodása sem, A történelem fogalmáról, in: *Angelus Novus*, Budapest, 1980, 962. Erről E. Cadava, *Words of Light, Theses on the Photography of History*, Princeton University Press, 1997. Benjaminszótól valóban meg lehet tanulni, hogy a múlt reaktualizációja sohasem arra vonatkozik, ami „volt valójában”, a felidézés, a Mosttal töltött múlt, nem valamilyen azonosság triviális visszatérése. Mert a múlt mindig lehetőségterhes, lehetőség-többlettel bír, valamint megvalósultságában hiányos, ami valójában megnyitja a múlt tevőleges felcitolását.

2.2. Különböztessünk meg többfajta feledést.¹⁰

Először is elfeledhetünk olyan aspektusokat, amelyek nem befolyásolják az azonosságunkat, és nem támasztanak túlzott követeléseket irányunkban. E tény valójában lényegtelené teszi a feledés ezen alakzatát számunkra.

Majd a feledés olyan formáját kell szemügyre venni, amely az azonosságformákba vág, ám nem rendelkezik tudattal erről a fejleményről; az először lényegtelennek tűnő, majd később fontossá váló részletek homloktérbe kerülése példázza e lehetőséget. E feledésformának rendkívül fontos szerep juthat, noha nem tárgyalom bővebben.

A *harmadik* esetben megannyi indok áll fenn, hogy feledésre ítéljük a múlt valamilyen eseményét, amelynek emlékezete erős fájdalomtapasztalatot közvetít, és megbékélyozhatja a tapasztalatok elbeszélését és átdolgozását. A pszichoanalízis jut itt szóhoz, hiszen meggyőzően artikulálja a feledés és az emlékezet sajátos, ellentmondásokkal jellemezhető együttesét: „az alanyunk tudati és tudatalatti övezetekre való széthasadása biztosítja a felejtés el-nem felejtésének lehetőségét. A traumatikus tapasztalatoknak a tudatalatti szférákba való kerülésével elfelejtjük az adott tapasztalatokat. Ám miközben a tudatalattiban, mint repositóriumban összegyűlnek a trauma jelei, voltaképpen e jelek megőrződnek a tudatalatti emlékezet révén”.¹¹ Vagyis, a traumatikus nyomok latenciája állandó, a valamikori szenvedés tanúbizonyságának napvilágra jutó nyomai emlékeztetőt jelentenek, hogy hiábalónak bizonyult a felejtésre irányuló igény, a múltra vonatkozó ráutaltságtól való eloldozás. Az újra és újra előtörő emlékezet nem vonható a feledés hatalma alá, hiába kísérreljük meg elvágni a múlt fonalait, a múlt a jelenlétnek különféle formáiban jelenik meg. Mindez a tapasztalat és az azonosság kibékítésével való kísérletezésre, az emlékezet és feledés újfajta egyensúlyának esetleges, de lehetséges létrehozására sarkall. A múlt felidézése, narratív szerkezetekbe való tagolása pontosan ezt az igényt követi. Mert miközben a narráció összegyűjti, egybetömöríti a releváns emléknymokat, folyamatossággal rendelkező keretbe rendezi a múltból ránk maradt jelentéseket, lehetővé teszi, hogy elejét vegyünk a múltból adódó fenyegetéseknek. Amit nem lehet kibékíteni a valóságban, kibékítést nyer a narratív rekonstrukció révén. Másképpen mondva, a múlt elbeszélészerű artikulációja ablakot nyit arra a lehetőségre, hogy hatalmunkba kerítsük a múltat.

Csakhogy meg kell fontolnunk, hogy az elbeszélés lehetőségei határoknak ütköznek. Hiszen az életutak szegmentumainak, a kollektív élményeknek a rekonstrukciói egy adott „narratív rendhez”, e rend értelmi mintáihoz,

¹⁰ F. Ankersmit, The sublime dissociation of the past: on how to be(come) what one is no longer, *History and Theory*, 2001, October, 299.

¹¹ *Ibidem*, 300.

szabályaihoz kapcsolódnak. Mi történik azonban akkor, ha olyan élmények, tapasztalatok nyilatkoznak meg, amelyek *rend-kívüliek*, azaz nem illeszthetők bele az adott elbeszélési rendbe? Számolnunk kell azokkal a tapasztalatokkal, amelyek megvonják magukat a narráció rendjétől, vagyis, számolnunk kell az elbeszélhetetlennel.¹² Kérdéses továbbá, hogy a múlt egybefogó megragadása milyen akadályokba ütközik, hadd utaljak itt csupán Freud híres östörténetére, az alapító erőszakra, a parricidiumra. Megfigyelhetjük itt az elfojtás és a tudatalatti emlékezés sajátos korrelációját: a parricidiumot sohasem lehet teljesen elfelejteni, mert mindig fennmarad, mint egy traumatikus aspektus a társadalmi élet keretein belül. Tudniillik, a parricidium tényének megszüntetése, eltörlése veszélybe hozná a társadalmi rend (Freud valójában jogi rendről szól) pilléreit, hiszen az östörténet említett erőszakvonatkozása visszatekintő távlatból szemlélve a társadalmi rend teremtő dimenziójának bizonyul.

Nem lehet teljesen feledni ezt a történetet, amelyet Freud hoz szóba; e tény azt jelenti, *hogy nem lehet elfeledni azt, hogy feledjük az apagyilkosság történetét*. E kényszerűen nehézkes, ha úgy tetszik, ellentmondásos megfogalmazás mögött az rejlik, hogy nem pusztán a feledés ténye, hanem a felejtés *képessége* tesz szert különleges fontosságra. A pszichoanalízis ugyanis éppen ezzel a meg gondolással járulhat hozzá a tisztánlátáshoz: a feledés képességéből fakadó teljesítmények beépülnek az új azonosság kereteibe, a feledés képessége az új azonosság elengedhetetlen része, teremtő vonatkozása. Ezzel nem vágtuk el a múlt kötelekeit, sőt. Mert „a múlt vagyunk, amely képes arra, hogy felejtсен”.¹³ Az utóbbi érveléssorral azonban már túlléptük a harmadik feledésfogalom által meghatározott kereteket, azaz most az új rend felszínre jutása kapcsán felmerülő kérdések felé fordulhatunk.

Negyedszer ugyanis megfigyelhetjük a feledés problematikumának kibomlását a történelmi töréspontok/fordulópontok, a korszaktapasztalatok megnyilatkozása, az új rendformák létrejövése kapcsán. Az új történelmi korszakba való belépés, a réginek és az újnak a szétválása első bizonytalanságot, szilárd gravitációs pontok nélküli tapasztalatvilágot, határozatlan jövőt, elvárás-mozzanatokat és nem utolsósorban bizonytalan veszteségtapasztalatot jelenthet. Ráadásul, ahogy ezt az apagyilkosság freudi története is példázza, az új rendformák létrejövésében ott vannak az alapító erőszaknak a nyomai, az új létrehozásába beékelődő erőszakmozzanatok, amelyek halhatatlanul megnehezítik a kritikai visszaemlékezés feladatát. A „rendváltások”, történelmi fordulópontok nem pacifikálhatók, nem tisztíthatók meg az erőszak aspektusaitól. Hayden White gondolata, hogy a civilizációk halála in-

¹² Ezt a mozzanatot emeli ki B. Waldenfels Ricoeur-bírálatában, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2004, 50.

¹³ Ankersmit, *ibidem*, 308.

kább tekinthető öngyilkosságnak, mint természeti elmúlásnak, figyelmeztet bennünket a régeből az újba tartó átmenetben rejlő negativitás erejére.¹⁴

Kérdés, hogy azok a gravitációs aspektusok, amelyek az új rend kapcsán alakulnak ki, mennyire bizonyulnak stabilizálható irányítási pontoknak. Mint ahogy bizonytalanság fedi az új nevében előretörő változásokat, hiszen csupán a változások effektusainak mérlegelése után derül fény arra, hogy a változások ténylegesen a diszkontinuitást formálták-e meg. A tapasztalatszerzés a csalódással hozható összefüggésbe, ugyanezt a vonatkozást érhetjük tetten a régi és az új kapcsán kibomló történelemtapasztalat kapcsán, itt is a csalódásokon keresztül vezet az út a tapasztalatig.

Amennyiben az új érvényre jutása veszteségtapasztalattal párosul, úgy elkerülhetetlen, hogy a régiről való leválást hanyatlásként, egy nem akaratos elválásként tapasztaljuk meg. A korszakváltást övező határozatlan jövő kibontakozása a bizonytalanságba vonja a töréspont tapasztalatát. Kérdés tehát, hogy mennyire valósul meg a régítől való „elbúcsúztatás”, ami révén „a régi, mint elbúcsúztatott, mint levált, önmagában láthatóvá válik”, és hogy mennyire történik valóban „felismerés” ennek kapcsán.¹⁵ Hiszen, hogyan valósul meg ez a felismerésre vonatkozó igény, amennyiben a régi és az új szétválasztása fájdalomtapasztalatot mozgat? Lehetséges-e, hogy a múlttól való búcsúzás folytonosan elodázódik?

2.3. A történelmi töréspontok igénybe veszik az azonosságot, sőt, mi több, e váltások emlékeztetnek az azonosságok (személyi, kollektív) variábilis mi-voltára. Milyen módon befolyásolja a „régítől való búcsúztatás” folyamata az emlékezet és a felejtés viszonylatát? Két választ fogok itt megkülönböztetni.

Az *első* válasz szerint a történelem erőteljesen meghatároz bennünket, és hiábavalóan kísérli meg bárki is túltenni magát a történelmen, hovatovább, a múlt nemcsak hogy nem foszlik szét a semmibe, de a jelen a múlt fejleményei hozadékának tekinthető. A múlt pótolhatatlan, és mindig átnő a jelenbe. A történelem mindig jelen van, a történelem mindig a jelenben-maradó, a

¹⁴ H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1973, 117. „Nincs olyan történelmi közösség, amelynek létrejövését nem kapcsolhatjuk az erőszakhoz”, P. Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000, 96. Legfeljebb csak érinthetem, hogy itt az eredet elbeszélésének kérdésköre merül fel.

¹⁵ A régítől való elbúcsúztatásról: „...amikor tudatosodik bennünk, hogy egy új korszak kezdődik, vagy a történelmi tapasztalat segítségével visszamenőleg úgy ítélünk meg egy eseményt, akkor ez nem egyszerűen azt jelenti, hogy a régít elfelejtjük, és az újat üdvözöljük, amíg az új ismét régivé nem válik és az elfelejtett régi meg nem újul. Amikor új korszak támad, sokkal inkább arról van szó, hogy búcsút veszünk a régítől. Ez nem felejtés, hanem inkább felismerés. Hiszen a búcsúban mindig megismerés történik”, Az üres és betöltött időről, in: H. G. Gadamer, *A szép aktualitása*, T-Twins Kiadó, Budapest, 1994, 103. A kérdés: milyen megismerés történik itt?

történelem jelentéskörnyezete taglalásra vár, az örökösen létező múlt reprezentációját igényli. A jelen azt tudatosítja velünk, hogy a történelem már előttünk elkezdődött, és mindig folytatódik is velünk. Dacára annak, hogy búcsúzunk a múlttól, annak ellenére, hogy fennáll az elbúcsúzás szükségszerűsége a régítől, mindig megőrződik a múltból adódó azonosságalkazatunk, ezt nem választhatjuk le magunkról. A történelmiség itt elbeszélés, az elbeszélés lévén megvalósuló megjelenítés, vagy a megismerés egy formája. Az emlékezet és az emlékezés meghatározó az öntudat szempontjából, olvassuk. Ez itt azt jelenti, hogy a búcsúzó az a „múlt, aki képes az emlékezetre”.¹⁶ Az itt kibontott válasz a historicizmusra hivatkozhat.

A *második válasz* irányulásának támpontja, hogy párosítja a búcsúzó alany történeti meghatározottságát a múlttal kapcsolatos disszociatív vonatkozásokkal. A történelem igazsága azonban nem a múlt tartozéka, ezen igazsághoz akkor lehet hozzáférni, ha felvállaljuk a történelem létrehozásának kockázatát. Ennélfogva a történelem nem adott, hanem *feladott*, a történelmet nem az állandó jelenlét, hanem éppenséggel egy folyamatos instabilitás jellemzi. Amennyiben ezt a gondolatmenetet összehasonlítjuk az iménti válasszal, úgy érvényes számunkra a következő kritikai megjegyzés: „a historicizmus *előfeltételezi* a történelmet, noha olyan vonatkozásokként kellene értelmeznie, amely gondolkodást igényel... éppen a történelem kezdete és alapítása, valamint a történelembe való belépés az, ami teremti a történelemre utaló gondolkodás magját”.¹⁷

E második válasz egyfajta performatívumot, nevezetesen *visszatekintő emlékezetből adódó performatívumot* társít a történelemhez. Mit jelent ez?

¹⁶ Néhány ponton követem Ankersmit érvelését, különösen amikor Hegelre hivatkozik, de bizonyos pontokon eltérek ettől, például akkor, amikor a reflexív vesztégtapasztalatról beszélek. Gondolatát a következőképpen foglalnám össze: a narráció révén, amely asszociatív sorokba rendezi a történelmet, kísérletet teszünk a múlt utalására; a traumatikus tapasztalatok (és a fenséges, de ezzel most nem foglalkozhatok) a disszociáció erejére utalnak a történelem során. Történelemtapasztalataink az asszociatív és a disszociatív aspektusok sűrítvényeiként jönnek létre.

¹⁷ J. L. Nancy, *Finite History*, in: *The States of Theory*, (ed. D. Carroll), New York, Columbia University Press, 1990, 152. Mármost, a történelem alakítása kívül esik a historiográfia hatókörén. „A múltból a jelenbe való átfordulás... afféle határt jelent, és nem vethető alá a historiográfiai kutatásnak”, F. R. Ankersmit, *The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology*, Amsterdam, 1989, 267. A historicizmusról, A. Megill, *Why was there a crisis of Historicism, History and Theory*, 1997, No. 36, No. 3, 416–429, F. R. Ankersmit, *A historicizmus, Aetas*, 2003, 3–4. A felfebb említett Nancy egyébiránt érdekes kísérletet tett arra, hogy egy nietschei problémára adjon választ, amely a történelemnek a narratív reflexió segítségével *versus* az élet révén történő teremtésével kapcsolatos.

A régi és az új között megannyi kapocs áll fenn, a régi meghatározott értelemben az új feltételét képezi. Ugyanakkor, a régi sohasem elegendő feltétele az újnak, mert az újban kell hogy tanyázzon valami idegenszerű, levezethetetlen a régihez képest. A régítől való búcsúzaskor fel kell adnunk azonosságunk meghatározott dimenzióit, azaz a régítől való megválás, a búcsúzás tudatosítása magában foglalja a veszteségtapasztalatot, annak a kérelhetetlen ténynek a tudatát, hogy „amik voltunk, azok már nem lehetünk”. Az elveszített, múltba rögzült lehetőségek meghatározzák jelenlegi *azonosságunkat*, azzá válunk, ellentmondással szólva, amik már nem lehetünk. Az elmúlt és a jelen között megjelenő veszteségtapasztalat tudata *konstitutív* erejű, amelyet semmilyen kompenzáció nem ellensúlyoz: a búcsúzás kapcsán felmerülő felismerés magában foglalja azt a tudatot, hogy a régi azonosság megmásíthatatlanul módosult. Tudnunk kell mi az, amit veszítünk, miközben hátat fordítunk a múltnak, méghozzá annak céljából, hogy az új kapui megnyíljonak előttünk. Lényeges itt, hogy a búcsúzó, tehát az, aki a régítől válik meg, felismeri régi azonosságát, ez a tudás, ismételten, konstitutív erejű. Éppen itt vetődik fel különös erővel az a kérdés, hogy milyen értelemben lehetünk „múlt, amely képessé válhat a felejtésre”?

Mit jelent az a gondolatsor, hogy az új azonosság létrejötte attól függ, hogy mit felejtünk el korábbi azonosságunkból? Az új rend létrehozása lehetetlen anélkül, hogy *egész* azonosságunkat el nem köteleznénk általa, itt nem lehet szó az azonosság részdimenzióiról: ebben az esetben a régítől való búcsúzás egy erős disszociatív vonatkozás, egy állandósult traumatikus tapasztalat jegyében valósul meg. Itt nem nyílik lehetőség a múlt elbeszélése és a fennálló azonosság közötti kibékítésre, ellenkezőleg, a múlt eseményeinek elbeszélése a traumatikus tapasztalatok *megformálását* eredményezi.

A veszteségtapasztalat említése azonban félreérthető lehet, akár az elszuhanó, tünékeny múlttal kapcsolatos nosztalgiát is hitelesítheti. Holott itt szó sincs valamilyen érzelgős állásponttól a múltra való vonatkozódásban. Szükséges tehát még egy lépést tennünk, hogy eljussunk a *reflexív veszteségtapasztalathoz*, amely egy új rend kialakulásánál munkál.

Hegel érvel úgy, hogy a halálra készülő Szókratész fellépése határpont a görögség történetében, hiszen napvilágra hozza az adott korszakváltás drámáját. A görögök szembesülnek mindazzal, amit Freud alapján az elveszett tárgy, itt pedig az eltűnő rend kapcsán hámozhatunk ki. Egy új rend esetében, láttuk, ott van a bizonytalanság keltette érzület, a megzavart bizonyosság, az életpályákat belengő szorongás. Szembeszökő azonban, hogy Hegel azt mondja: az új rend meghonosítása *felismerést* igényel, méghozzá annak a megmásíthatatlan ténynek a felismerését, hogy a Szókratész által felszínre hozott irányulás valamilyen módon *már* előzően jelen volt tendenciaként a görögség világában. Ez a *már* itt meghatározó jellegű, és nem más,

mint egy visszatekintő felismerés fejleménye, ami a múlt és a jelen viszonylatáról újraalkotott tudást feltételez. Mert a visszatekintés révén a régi és az új másfajta módon kapcsolódik össze. Semmiképpen sem arra gondolunk, hogy Szókratész nem hozott semmi újat, ellenkezőleg, az ő fellépése tette lehetővé ennek a *már*-távlatnak az előretörését.

Az érvelés azonban itt nem áll meg, hanem tovább bonyolódik. Mert azt a lehetőséget kell végiggondolni, hogy a görögök felismerésének további része az is, hogy a korábbi szokásokkal övezett rendet is bizonytalanságok, negatív tendenciák terhelték, hogy a korábbi korban kivetített harmónia képe a *kezdetből fogva* illúziókon alapult. Ez a reflexív veszteségtapasztalat, a visszatekintő nézés¹⁸ *summája*: a pszichoanalízis ezt úgy fejezi ki, hogy az ember a visszatekintő felismerés, az emlékezés révén belátást nyer arról, hogy elveszítettük azt, amit sohasem birtokoltunk. *Hogy híján voltunk annak, amit elveszítettünk*. Hegel okfejtése egyúttal megálljt parancsol bármilyen kísérletnek, amely arra irányul, hogy átugorjunk valamilyen lépcsőfokot a visszatekintés történetében (miért ne lehetne, kérdezhetné valaki naivan, rögvest tudatosítani, hogy illúzióink vannak és megszabadulni ezektől, miért kell bejárni az emlékezetnek ezt a rögös útját?). Hiszen, mondja Hegel nem is egyszer, az igazság út, amely a csalódásokon, illúziókon vezet keresztül, márpedig ez az út nem takarítható meg. Mindenesetre a reflexív veszteségtapasztalat e jelentésköre nem tekinthető egyedi jelenségnek, ellenkezőleg, kiterjeszhető. (Nem analogikus tapasztalatokat írhatunk-e le, mondjuk, 1989 fordulópontja, a bolsevik szocializmusnak a kapitalizmusba való átalakulása kapcsán? Amikor egyesek arra a felismerésre jutottak, hogy a reális szocializmust már eleve, mindig-már létező antagonizmusok feszítették belülről, vagy mások azt tudatosították magukban, hogy a párt elveszítette a nép bizalmát, amellyel sohasem rendelkezett, megint mások pedig azt tapasztalták, hogy a „rendszerváltók” egységét érdekellentétek szabdalták szét, azaz elveszítették azt az egységet, amivel sohasem rendelkeztek stb.?)

Ezek után lezárhatjuk a feljebb jelzett második válasszal kapcsolatos gondolatmenetet. A visszatekintő performativitás alatt azt értettük, hogy általa az értelmezett múlt *történelmi jellegűvé* válik, természetesen mindig a jelen távlatában, azaz, követve a jelenből adódó igényeket. Hiszen a jelenre mindig az a feladat hárul, hogy önnön történelmiségét artikulálja. Az emlékezet/feledés nem az események valamilyen másodlagos, utólagos feldolgozása

¹⁸ Nem véletlenül használom a „nézés” fogalmát, a történelem és a nézés/látás között szoros a kapocs: „mint az a szó, amely a megismerésre utal (*eidénaí*), a *historia*-szót az id-gyökekből vezetjük le, ami azt jelenti, »látni«. A *histor* a szemtanú szerepét játssza, annak a szerepét, aki látott.”, G. Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, London, Verso, 1993, 94.

gyanánt jelenik meg, hanem tevőleges résztvevő az adott politikai közösség képzeteké, a rekonstruktív képzeteknek a teremtésében.

3.1. Az emlékezetre/feledésre vonatkozó munkák visszajáró témája az egyéni és a kollektív szintek relációja. Meghatározott álláspontok szerint¹⁹ csak az egyének rendelkezhetnek emlékezettel, csupán az egyén kapcsán tárgyalható az elfojtás, a traumatikus tapasztalat feldolgozásának a feladata. A kollektívumok nem sajátíthatnak ki emlékezetet, legfeljebb arról beszélhetünk, hogy az adott egyének által közösen elsajátított emlékezetek beíródnak a kollektivitás reprezentatív tereibe.

Ráadásul, ez a nézetrendszer kapcsolatban áll azzal a véleménnyel, hogy míg a történelmet kollektivitásszintekhez, addig az emlékezetet az egyéni habitualizációs mintákhoz csatolhatjuk. Ezenkívül, az emlékezet mindig dinamikus jellegű, és az idő előrehaladtával újfajta jelentésekkel gazdagodik. Az emlékezet formái sokszor a személyes öngazolás pecsétjét viselik magukon; a bolsevik szocializmus utáni kibomló kor kiterjedt viktimizációs tendenciái ezt a tényt példázzák, hiszen az újfajta azonosságformákhoz való eljutás az áldozati státus érvényre juttatásával vált lehetővé. A személyes mártírológia hangoztatása ilyenkor a kollektivitáshoz való lojalitás perdöntő bizonyítéka kívánt lenni. Végül is: míg a történelem egybefüggő, egybetömörített jelentéshalmaz, addig az emlékezet plurális jellegű, és verifikáció előtti állapotban található.

3.2. Ugyanakkor, látnunk kell, hogy az emlékezet gyakorlása belemerül az interszubjektív terekbe, az emlékezet nem az önmagába záruló alany teljesítménye, mindig fennállnak valamilyen közösségalakzatok az emlékezet praxisában, és a kollektív emlékezet nem tekinthető az egyéni emlékezetek aggregátumának.²⁰ Az egyének megannyi esetben mások emlékezetének közvetítésével jutnak emlékezethez, vagyis, az emlékezet/feledés azoknak a cselekedeteknek a kereszteződéséből alakul ki, melyek révén az ember másokkal való viszonyait rendezi. Az egyének tanúbizonysága egy eseményről

¹⁹ W. Kansteiner, Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies, *History and Theory*, 2002, 41(May), 187. J. Bourke, War and Violence, *Thesis Eleven*, 2006, Number 86, August, 33.

²⁰ Benjamin szerint „ami feledésre jut... sosem kizárólag individuális”, *ibidem* 807. Ez érvényesíthető az emlékezet kapcsán is. Az utóbbi időben egy egész sor könyv foglalkozik a kollektív emlékezettel, pl. E. Zerubavel, *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Univ. of Chicago, 2003, 28. G. R. Edgerton and P. C. Rollins (eds.), *Television Histories: Shaping Collective Memory in the Media Age* Lexington, University Press of Kentucky, 2001, 5. Olyan fogalmakat ismertünk meg, mint „társadalmi emlékezet”, „nemzedéki emlékezet” stb. Margalit (*ibidem*) különbséget tesz a közös és a mindenki által elfogadott emlékezet között, e fogalmak használatáról, T. Ashuri, The nation remembers: national identity and shared memory in television documentaries, *Nations and Nationalism*, 2005, 11. 425.

sohasem egyszerűsíthető a szóban forgó esemény és az adott egyén viszonyára. Amikor, mondjuk, azt tapasztaljuk, hogy a fiatalabb nemzedékek az idősebb generációk tapasztalatát saját emlékezetként élik meg (például nemzeti traumák esetében), akkor egy olyan mimetikus folyamatról van szó, amely fényt derít az emlékezet társadalmi meghatározottságára.

Mindez nem azt a tényt jelenti, hogy egybemosnánk a kollektív és az egyéni szinteket, vagy, hogy nem látnánk az egyéni emlékezettörténetek saját voltát. Az egyének életpályájából adódó mikroemlékezetformák, függetlenül attól, hogy beleágyazódnak az adott társadalmi összefüggésekbe, nem valamilyen rendszer egészét idézik meg, hanem a személyes élet narratív kontinuitásának a részét képezik, mert: „az egyének nem valamilyen sűrített rendszerkoordinátákat jelölnek, és nem is képezik a rendszer biográfiáját. A rendszereknek nincs életrajzuk”.²¹ Az egyéni szinten megnyilatkozó emlékeztörténetek nem választhatók le arról az igényről, hogy az egyének visszatekintő következetességet és koherenciát keresnek életrajzukban. Ezenkívül, az egyénekben *leüledett emlékezet* és a nyilvánosan formába öntött szertartásokban, nyilvános dokumentumokban testet öltött kollektív emlékezet között szakadék tátonghat.²²

Mégis, az egyéni emlékezeti megnyilatkozás leegyszerűsítő hangsúlyozása helyett, az egyéni és a kollektív szintek közötti *cseréformákat* domborítom ki. Az emlékezetet a továbbiakban a kommunikáció *módusának* tekintem, és ebben az értelemben lehetségesnek tartom, hogy az emlékezet *transzindividuális* formáiról beszéljünk. A leüledett emlékezet *nem-akaratlagos jellegű*, vonatkozásában nem beszélhetünk az emlékezet politikájáról, viszont akkor, ha az emlékezet a kommunikáció formája, úgy számítanunk kell az *akaratlagos és nem akaratlagos emlékezet kereszteződéseire*.

²¹ W. Bialas, Historische Erinnerung und gesellschaftlicher Umbruch. Die DDR im Diktaturvergleich, Berliner Debatte, *Initial* 9, 1988, No. 6. 29. Ráadásul, szerepet játszik, hogy a meghatározott társadalmi szituáció mennyire összetett. Bialas szerint az egypárti diktatúrák sokkal egyszerűbbek az emlékezet szempontjából, mint a többpárti demokráciák.

²² Erről ad hírt N. Adler, aki a Gulág-szigetcsoportról visszatért foglyok individuális emlékezete és a kollektív orosz emlékezet közötti hiátust vizsgálta. Adler az *oral history* módszerét használta, hogy a politikai rendszert tegye tárgyának, *The Gulag Survivor – Beyond the Soviet System*, New Brunswick, London, 2004. A tanúbizonyosság és a historiográfia közötti ellentétéről, D. Laub, Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening, in *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, ed. S. Felman and D. Laub, New York, Routledge, 1992, 59–60. A tanúbizonyossággal kapcsolatos legradikálisabb elemzés G. Agambenhez fűződik. Híres *Muselman*-ja a koncentrációs táborok pusztá életre, valamilyen abszolút nulla-pontra lemeztelenített „jelensége”, kvázi-alanya, a borzalom abszolút tanúja, aki számára lehetetlenné válik a tanúsítás.

4.1. Hogyan tekinthetünk a nemzet és a nemzetállam pozíciójára a kortárs társadalmi dinamika, a globalizáció hektikus tendenciái, a nemzetköziesedő anyag-, pénz- és tudásáramok, a mediatizálódás közepette? Kétségbevonhatatlan, hogy ebben a kontextusban a nemzeti szint viszonylagosodásnak rendelődik alá, megszűnik kiemelt metszetté válni. Egyszóval, a hatalmi rétegzettségnek, valamint a többszörös identitás létesülésének vagyunk tanúi, ami átírja a nemzet és az állam összefüggésrendszerét. A modernizáció előrenyomulása kihívás elé állítja a nemzetállamokat, és hisztérikus magatartásokat válthat ki a nemzeti létezés horizontján belül maradó beállítottáság síkján. Ám a nemzet az állampolgárság, az identitás és a történelem metszéspontjaiban áll, valamint olyan kollektív praxist bont ki, amely variábilis módon íródik bele a társadalom hatalmi szöveteibe. A nemzet ugyanis történelmi forma, amely nem szűnik meg változni a gazdasági, kulturális és politikai folyamatok dinamikája okán. A nemzetentitások létezését ugyan megingatták a transznacionális gazdasági, politikai, kulturális mozgások, ami újraértelmezésre sarkallja a vonatkozó teóriákat, ám ez a tény nem igazolja a nemzet végére vonatkozó differenciálatlan előjelzéseket, csupán azt a felismerést erősíti, hogy a nemzetet és legitimációs módozatait a *változó azonosság* távlatában vizsgáljuk.

A nemzetállamot érintő mély változásokat adottságként kezelem, és ismereteselek azok a kizárólagosság/kizárás-történetek, amelyek a nemzeti formának az állami apparátusokban megvalósuló történelmi kiteljesedéseit fémjelzték. Ugyanakkor az a tény, hogy a nemzetállam immáron nem élvezheti az evidencia bizonyosságát, nem jelenti, hogy a nemzetállam elutasításának vagy igenlésének alternatívájában gondolkodom. Tapasztalható, hogy sokan a nacionális/posztnacionális kiélezett alternatíváját minősítik mérvadónak, ami az előlegezett pozitív fejlemény esetében a múlt kínjaitól való megszabadulást ígéri. A nemzet és az állam kapcsolata nem értelmezhető úgy, hogy elképzeljük az induló történelmi feltételeket, és leszűrjük az egyértelmű következményeket, ahol a folyamatnak van eleje és vége, mármint a nemzetállam és/vagy a nemzet alkonya. Nem, azt hiszem, hogy az említett kapcsolatot inkább afféle *mozgó történelmi konstellációként* kell elképzelni, amely nem valamilyen történetfilozófiai logikának rendelődik alá, inkább szociológiai, antropológiai látásmódot stb. igényel. És azt sem hiszem, hogy a nemzeti dinamika hatalmi története feloldható lenne egy anticipált eszményi kivetítéssel, mint pl. az Európai Unióban megtestesülő posztnacionális föderáció. A nemzeti forma különböző tendenciák sűrítményeiként jelentkezik, amelyekben különféle ideológiai, gazdasági folyamatok, ezenkívül a mindennapi habitualizáció formái kombinálódnak, valamint az állam adminisztratív és szimbolikus funkciói artikulálódnak. A nemzeti formában találkoznak a munkamegosztás, a migráció folyamatai, a szolidaritás alakzatainak konfigu-

rációi, márpedig mindez ellentmondásos processzusokat, különböző skálájú eseményeket foglal magában, amelyek nem hüvelyezhetők ki a nemzetforma valamilyen állandósult szerkezetéből.

4.2. Nem lehet félretenni a régi figyelmeztetést, hogy a nemzet illuzórikus közösség, csakhogy nem ajánlatos mellőzni egy másik tapasztalatot sem: a nemzetforma a *közösségi emlékezet effektusait* teremti.²³

Az emlékezet/feledés kérdésköre tehát nem mellékhajtása a nemzet etika-politikai önértelmezésének, hanem elengedhetetlen vonása annak, hogy a nemzet tagjai helyzetüket, mint közös szituációt éljék meg. A nemzet azonosságának létesülései elválaszthatatlanok az önértelmezés szempontjából „szakrális helyek” emlékezetétől, emlékünnepektől, mítoszoktól, legendáktól, amelyeket nem tekinthetjük a naiv felvilágosodás módján pusztán észellenes képződményeknek. Az emlékezet azonossággeneráló hatása párhuzamos az „emlékezet szakralizálódásának” folyamatával. Ez a tendencia egybevág azzal az irányulással, hogy a nemzetállam elsajátítja a „durkheimi hagyományban szentnek nevezett szférákat” (Balibar). A nemzeti történeszek kimagasló, már-már szertartásos szerepet kapnak az oratorikus-ünnepi megnyilvánulásokban, ők azok, akik az említett szentség jeleivel vannak különös, meghitt kapcsolatban, sőt, mi több, alkalomadtán ezek a történeszek (Michelet a XIX. században kiváló példa erre) a nemzet megtestesült emlékezeteként lépnek fel. Mindenesetre az emlékezés „szakralizálódásának” (kommemorációs események, autobiográfiák sokszorozódása, az amnéziával szembeni szisztematikus fellépés, a szenvedéstörténetek kultiválása, a szenvedés elismeréséért vívott kemény harc stb.) jelenségei hatványozottan megfigyelhetők a nemzet emlékezetpolitikájában.

4.3. Nem tekinthető véletlennek, hogy a nemzettel kapcsolatos vitákban rendszerszerű módon ott vannak az emlékezettel összefüggő kérdéskörök, ezek a nemzet- és emlékezetpolitika problematikumába vágnak. Példának okáért, a nemzet és az ethnosz viszonyát nagyon is az emlékezet távlatából ragadhatjuk meg. Vajon a nemzetállamnak a modernitás társadalmi mozgásrendjéből fakadó nacionalizmusalakzatok gerjesztette emlékezetaszpektusaira kell támaszkodnia, vagy a modernitást megelőző korokba nyúló ethnosz hosszú emlékezetét kell felcitolnia? A nacionalizmus modern doktrína, amely keretet ad a helyi társadalmak, rendi államok, tartományok, régiók sokaságát egyetlen politikai közösségbe való tömörítéséhez, ám szükségszerűen felmerül az a kérdés, hogy a nemzetet milyen genetikai-történelmi kontextusba

²³ Itt É. Balibar fontos könyvében található kifejezését parafrázeáltam, *Nous citoyens d'Europe...*, Paris, 2001. Ezzel foglalkoztam a Minoritási nemzetforma az egyén, az állam és a közösség fényében, in: *Egyén, állam, közösség*, Kolozsvár, (szerk. Demeter A.), 2004, 106–109. című tanulmányomban.

helyezzük; vajon a nemzetet megelőzően létezett-e egy olyan etnikai mag, amelynek értelmezési és tudáskészlete meghatározóvá vált a később létrejövő nemzetek szempontjából, mintegy biztosítva a folyamatosságot a pre-modern korok és a modernitás között (etnoszimbolisták), vagy a nemzet a nacionalizmus modernizációs fejleményének tekinthető-e?²⁴

4.4. Az emlékeztörténetek rekonstrukciói konfliktusközvetített jelenségeket foglalnak magukban. A nemzetértelmezés ugyanis rendet visz be a különféle emlékeztörténetek kaotikus örvénylésébe, nevezetesen, a nemzetpolitikához fűződő narrációs rend pilléreit erősíti meg. Nem véletlen, hogy a nemzetállam nem engedheti át az emlékezet gyakorlását a véletlen hatalmának, és a mindennapi élet topográfiáját (utcák, terek, temetők, múzeumok, heterotopikus aspektusok) is e narratíva jegyében alakítja. A nemzetállam ugyanis átveszi az emlékezet megszervezésének praxisát (valamint a nemzeti nyelv és kultúra meghatározását és normalizációját) az egyháztól, a családtól vagy klánoktól, korporációktól, és a mindennapi szinteken jelentkező legitimációs gyakorlat részévé teszi. Más szóval élve, a nemzetállam a mindennapok topográfiai-emlékezeti dimenzióiba vetíti ki szuverenitását, hegemoniáját a kommunikációs formaként előálló emlékezet kapcsán erősíti meg. Az emlékezet és a felejtés a nemzetek kohéziójának és reprodukciójának viszonylataiba illeszkedik bele. Ez a reprodukció, láttuk, nem természetes módon történik, a nemzetállam ténykedése nélkül nem képzelhető el. Ugyanakkor kérdés marad, hogy az emlékezet mennyire hajtható az akaratlagosság, a nemzetállami akarat hatalma alá, mert az emlékezet eseményyszerű vonásai valamilyen módon mindig ellenállnak az akarat fennhatóságának.

Továbbá, a nemzeti múlt történelmi artikulációja (amely mindig a nemzet jelenére irányuló retorikát őrzi magában), a történelmiség teremtése, ütközteti a nemzettörténelemre utaló produktivitást a kisebbségek ellenemlékezéssel, akik peremre kerültek a nemzetállam dinamikája okán, alárendelődtek a nemzettörténelemmel kapcsolatos tudásnak. A kisebbségi emlékezeti igazságosság az intézményesített történelmi tudást mint monopóliumot bírálja. Különösen akkor számolhatunk be erről, amikor a kisebbségek elfedett szenvedésnarratívákat tárnak fel, a múltban felsejlő egzisztenciális kiszolgáltatottságról írnak, a történelem földalatti dimenzióit hozzák szóba, amelyek történetiségük szerves dimenzióját jelentik. A kisebbségi szenvedésnyomok, a korábban öncenzúrázott tapasztalatalakzatok, amelyeket elfojt a nemzeti történelem alakítása és az önfenntartás imperatívusa, kérlelhetetlenül felszínre kerülnek, elnyomni őket egyre inkább lehetetlenségnek bizonyul.

²⁴ Csak néhány példa, J. A. Armstrong, Nations Before Nationalism, in J. Hutchinson and A. D. Smith, eds, *Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1994. D. Diner, Nation, Migration and Memory: On historical Concepts of Citizenship, *Constellations*, 1998/3.

Az emlékeztörténetek konfliktusa azonban nemcsak a többség-kisebbség tengely mentén figyelhető meg, és nemcsak a valamikor konfliktusban álló nemzetek önértelmezései között érhető tetten, hanem *intranacionális* szinteken is megjelenik. Ez történik abban az esetben, amikor egy adott nemzetállami keretben megjelennek pl. a regionális emlékeztörténetek füzerei. Európa, legalábbis ebből a távlatból, geokulturális, geopolitikai keretet jelent a pluralizálódott emlékezetek, a multiplikálódott posztkoloniális, nemzetállami, regionális, vagy egyéni csoportemlékezet-történetek számára.

Mindenesetre itt nem csupán korábban eltüntetett tények új megjelenéséről van szó, hanem a történelem és az emlékezet távlatainak átértelmezéséről. Mert nem becsülhető le a reflexivitás nehézsége abban az esetben, amikor hirtelen erővel tör elő egy tapasztalat, amely kihívást jelentett minden addigi, hallgatólagosan elfogadott előfeltétellel szemben. Megnyílik a kisebbségek elfojtott világa, olyan etnokulturális aspektusok konstellációja tárul elénk, amely a kognitív hozzáállás gyökeres megváltoztatását, és amint feljebb mondtam, az etnokulturális igazságosság tárgyá tételét igényli. Mihelyt mindeddig, helytelenül vagy helyesen, ismeretlennek vélt tapasztalatokra tesz szert valaki, a múltat is gyökeresen másnak kell értelmeznie.

4.4. A vége felé vessünk még néhány pillantást Renan híres okfejtésére: a feledés (Renan hozzászól: a történelmi tévedés) a nemzet létrejöttének konstitutív tényezője. A nemzet a közös mű (állandó plebiszcit, akarjuk-e a nemzetet?) és sors kötelekeiből tevődik össze, ám mit feltételez e közösség? A nemzeti együttlét és társasság felejtést, még hozzá *közös* felejtést igényel, a nemzet kommunális terei a felejtés topografikus jeleinek kivetülései. Renan a XIX. század hetvenes éveiben, természetesen, a francia történelemből meríti példáját (Szent Bertalan éjszakájának kívánatos, hovatovább, teremtő erejű felejtése), ám itt nem egyedi példáról, hanem az alapító erőszak kapcsán kibomló emlékezet/feledés sokkalta általánosabb problematikumáról van szó. Renan nem burkolja valamilyen metafizikai ködfelhőbe a nemzet létrejöttét, ellenkezőleg, kontingens fejleménynek tekinti. Ám a nemzet reprodukciója a történelmi különbség felejtését követeli. A felejtést Renan a nemzeti akarat kontextusába helyezi, viszont a felejtés akaratlagosságának maximájával a nemzeti akaratot az emlékezés/felejtés paradoxális helyévé módosítja. Vagyis Renan maximája az általunk már ismert fordulatot, a „*nem elfelejteni a felejtést*” citálja, ami feljogosít bennünket, hogy visszautaljunk mindazon aspektusokra, amelyeket feljebb mondtunk az emlékezet és a felejtés kapcsán. Figyelemre méltó, hogy Renan éppen attól óv legjobban, amit mi elfogadunk, nevezetesen az emlékezet és a történelem szövetségétől: hiszen az ő követelése a történelmi reflexió és az emlékezet szétválasztódására vonatkozik. A múlt felidézése a nemzeti-professzionális archívumkezelőknek, a filológiai aprómunkák hordozóinak legyen a kiváltsága, egyszóval a múlt felcitolása az

emlékezet *kockázatának* kiküszöbölését feltételezi. Marxot parafrázálva azt mondhatjuk, hogy Renan arra irányul, hogy az élők agyát megszabadítsa a holt nemzedékek visszajáró szellemeitől.

Pontosan ezt a tendenciát, mármint az emlékezet lehűtését, az amnéziára támaszkodó professzionális „emlékezők” világát, „az elkényeztetett naplopókat a tudás kertjében” ítéli el Nietzsche, Renan képzeletbeli ellenfele.²⁵ Mindkettőjük alapján fontos érveket hüvelyezhetünk ki a historicizmus által megformált történelmi-nemzeti tudat ellen; egyikük sem éri be azzal, hogy a történelmi reflexivitást oksági kapcsolatokra egyszerűsítse; Nietzsche is a feledést javallja, de homlokegyenest ellenkező módon Renanhoz képest. A múlt túlfeszített ismerete, a pozitivitássá merevített történelem ismerethalmaza túlon túl ránk nehezedik, megbéklyózza az emlékezet kibomlását, ezzel hatalmas akadályokat görget az eddigiekhez képest másfajta történelemgondolás, lényegében a történelemteremtés előtt. Korábbi szavainkkal élve Nietzsche a történelmet az örökkévalóság szintjére helyező, lényegében megmerevítő magatartást rendeli kritika alá; vagyis az eleve stabilizált, eleve jelentésekkel bíró történelemképzetet vonja bíráló alá. A „történelem betegsége” itt az életbénító tendenciákra vonatkozik, a „nemzet” képtelenné válik arra, hogy felismerje a rá szabott lehetőségeket. Mert Nietzsche úgy gondolja, hogy a társadalom elveszítette érzékenységét saját instabilitásával, bevégtelenségével, tünékenységével kapcsolatban, *elfejtette feledni* az idolumok halálát; ezért olvassuk nála, hogy az említett érzékenység eltűnése egyúttal ama élet feledése is egyben, amely a történelem teremtésének alapfeltétele.

Nietzsche eszmefuttatása alapján a lehető legerőteljesebben helyezhetjük bíráló alá azt a történelemfelfogást, amely megelégszik a „hogyan volt valójában”-féle beállítottsággal. Ezenkívül azt a beállítottságot rendelhetjük kritika alá, amely egy múltbéli eseményben csak a mi jelenünk készülődését látja. Mert az iménti okfejtés azt sugallja, hogy a jövőre vonatkozó nyitottság csak akkor nyer értelmet, ha *megváltoztatjuk a múltat*. Nyilvánvaló, hogy ez a változtatás nem az aktuálisan létező múlt transzformációját jelenti, mert nem hozható kapcsolatba valamilyen önkényes és fantazmagórikus visszafordulással. A jövő megváltozása nem lehetséges a múlt *lehetőségeinek* átalakítása nélkül, a múlt nem pusztán a jelen előzetese, hanem lehetőségteremtő. Aligha kell külön ecsetelni, hogy ez a gondolat mennyire ellentételezi a szokványos múlt-képzetet, amely a visszafordíthatatlanságot csatolja a múlt eseményeihez. Ugyanakkor éppen ez a nietzschei gondolat

²⁵ A Renan *contra* Nietzsche esetről precízen beszél Castoriadis követője, St. Grguris, *Dream Nation – Enlightenment, Colonization and Institution of Modern Greece*, Stanford University Press, Stanford, 1996.

(noha nem csak nála jelentkezik²⁶) derít világosságot az emlékezet *retroaktív-konstitutív* szerepére.

4.5. Renan és Nietzsche kivetített vitájának továbbgondolása a jelenhez vezet bennünket. Az emlékezet pluralizációja a jelenlegi demokratikus feltételek közepette, az emlékezetek cseréje és ütköztetése, valamint az emlékezet és a tudás közötti feszültségek nem adnak helyet a kényelmes egyetértésnek. A túl kevés és a túl sok emlékezet közötti dilemma, amely próbára tesz bennünket, az *ars memorativa*, valamint az emlékezet ökonómiájának kérdése arra figyelmeztet, hogy nem rendelkezünk semleges mércével az emlékezet kapcsán. Hogyan lehetséges a közjó a szétrajzó emlékezetek sűrűjében? Az emlékezet/feledés mérlegelése a gyakorlati szintér fejleménye, és nem lehet leoldani a gyakorlati vonatkozású konszenzusok/disszenzusok összefüggéseiről, vagy a társadalomban létező szimbolikus erőszakvonatkozásokról.

Aki túlságosan a múlt felé fordul, hangzanak a bírálatok, könnyen a múlt fenntarthatóságának foglyává válik, a jövő kapui bezárulhatnak előtte.²⁷ Tévedés lenne azonban azt állítani, hogy az emlékezés/emlékeztetés szorgalmazása csupán azon nemzetideológusok sajátja, akik fonák módon arra irányulnak, hogy a fenyegetett nemzet ébrenlétet gyakoroljon, emlékezzen a múlt hőseinek tetteire és szavaira, keressen fénylő mércéket a múltban, hagyja maga mögött a szunnyadás állapotát, és vegyen erőt a bizonytalanságon. Az emlékezet *etikája* azt tudatosítja, hogy meghatározott események nem taszíthatók a feledés homályába, és az emlékezés bizonyos esetekben kötelességként fogalmazható meg, mert erkölcsi szabályok intenek bennünket a hagyomány alakjaira utaló megemlékezésre. Hiszen, mondtuk már, a „feledhetetlen” kapcsán létező áhítatos tisztelet mindig összefüggésben áll az igazmondás gyakorlásával. Ennek értelmében lehet beszélni a múlt iránti tartozásunkról. Az emlékezet etikája ugyanis azt állítja, hogy a múlt eseményei olyan ok-okozati összefüggéseket teremtettek, amelyek meghatároznak bennünket; ám, ha itt megállnánk, akkor az a benyomás támadhat, hogy az idevágó etika kimerül a múlt eseménysorozatainak elfogadásában, valamilyen pusztá passzivitásban, az emlékezet szertartásainak automatikus ismétlésében. Márpedig ebben az esetben nem lehetséges etikáról beszélni. Vagyis az emlékezet etikája valójában azt jelenti, hogy visszatekintő módon *elismerjük*, mely okok és okozatok determinálnak bennünket. Ezen a ponton érintkezik az emlékezet etikája és politikája.

²⁶ Hanem Benjaminból is levezethetjük. A múlt különféle jelentéseiről, így az aktuálisan létező múltról is, P. Ricoeur, *La marque du passé, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998, No. 1, 11. Ricoeur azt hangsúlyozza, hogy a hagyományos gondolkodás az emlékezés konzerváló szerepét emelte ki, amely számára a múlt a „már nem létezőt” jelentette. Ugyanakkor ez a beállítottság szűkösnek bizonyul.

²⁷ A halál és a múlt, a holtak és az élők cseréi az élők szolgálatában kell hogy álljanak, Th. Paine, *Rights of Man*, ed. H. Collins, Harmondsworth: Pelican, 1973, 64.

Az emlékezet *politikájába* vágó kérdés, hogy melyek azok a társadalmi feltételek, amelyek a valamikori szenvedés iránti közömbösséget teremtik újra, melyek azok az eleven társadalmi összefüggések, amelyek az elnyomás okozta sérülések és megszorítások, a valamikori elnyomás megszüntetéséért vívott harc kommerciális jellegű bagatellizációját, vagy a róluk szóló, egyúttal elkötelezettség híján lévő beszédmódokat reprodukálják. Innen adódnak bizonyos kritikai beállítottságú gondolkodók hangsúlyai az emlékezet normatív horizontjával kapcsolatban.²⁸ Mint ahogy az emlékezet*politika* jelentéseit idézi fel, hogy az emlékezet/feledés jelentései hogyan íródnak be a közösségi élet textusaiba, milyen módon transzformálják a társadalomban létező diszzenzusokat, és járulnak hozzá a közösségi élet formáinak alakításához.

²⁸ Hadd utaljak az emlékezetnek a frankfurti körben tetten érhető kimagasló szerepére. „Az emlékezet annak módja, hogy eltávolodjunk a tényektől, a közvetítés módusza, amely, igaz, rövid pillanatokra, de megszakítja a tények hatalmát”, H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied und Berlin, 1967, 117. De idézhetem Adornót is, aki meg volt győződve arról, hogy a demokrácia a múltra vonatkozó kritikai önreflexiót igényli, *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?*, Bericht über die Erzieherkonferenz am 6 und 7. November in Wiesbaden, Frankfurt/M, 196, 15. Minderről a frankfurti kör kései követője, aki szerint korunkban nem sikerült kinyitni a „múlt zárját”, D. Klaussen, *Grenzen der Aufklärung...*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M, 1994.