

Hidas Zoltán

Az emlékezés kultúrája és a felejtés rendszere

Mióta a történetiség a hétköznapi és az elméleti tudatba is beáradt, utóbbi új és új kísérleteket tesz az időhöz való viszonyulásunk elvi megragadására. Az alábbiakban a történeti tudat újkori megváltozásának rövid bemutatását két gyökerelesen eltérő idő- és emlékezetfelfogás tárgyalása követi, amelyek egyforma következetességgel igyekeznek megragadni lehetőségeinket az idő távlatainak kimérésére. Mindkettő a jelenből indul ki, de abban eltérő szerepet tulajdonít a múltnak: súlypontját tekintve az egyik a történetek felejtése, a másik azok emlékezete felé szerveződik. Az időhöz való viszonyulás körében egy harmadik elvi lehetőség is visszatérően megjelenik, de az már – emlékekre közömbösen – radikális kilépést keres a történések súlytalannak tűnő káoszából.

A „NYEREGKOR” TÖRTÉNETI TUDATVÁLTOZÁSA: IDŐCSUSZAMLÁS ÉS A JELEN FELÉRTÉKELŐDÉSE

A végtelenbe sokasodó különbségek korában, amelyek a külső és a belső emberi világot egymástól egyre függetlenedő életterületekre tagolják, megújuló erővel merül fel a töréseken átívelő folytonosságnak és a részek összetartozásának az igénye – de legalábbis kérdése. Az esetlegesség, „széttöredezettség” vagy éppen „cseppfolyósság” élményvilágában,¹ amelyek egy társadalmilag és szellemileg egyformán mozgásba jött idő horizontján érik a történések minden tartalmi meghatározás nélkül „újkornak” nevezett korszakát, az eligazodás keresése a jelen és a múlt között ingadozik, hogy távlatot nyerjen az immár nyitottnak látott jövő számára.² Ám sem az állandó mozgásban lévő jelen, sem a kimeríthetetlennek látott múlt nem kínál többé kétségbevonhatatlan eligazodási pontokat.

Mindez persze csak egy olyan világviszony számára okozhatott a legközvetlenebbül életbe vágó problémát, amely úgyszólván az időben akart berendezkedni. A mértékadó görög antikvitás változhatatlanul örök és ezért utánzásra méltó minták – „ideák” és „formák” – felé törekedett, hogy azokat valósítsa meg az illanó időben. Az isteni gondviselés keresztény gondolata – zsidó előzmények alapján – egyes pontokon üdvtörténetté szakralizálta ugyan a világbeli történéseket, de döntően a „semmi sem történhet Isten akarata nélkül” hite jegyében

¹ Vö. Frisby 1986; Bauman 2000.

² Ehhez alapvető Koselleck 2003, aki az 1800 körüli évtizedekre vezette be a „nyeregkor” elnevezést.

tulajdonított nekik vallási jelentőséget. A korai keresztény számára a Római Birodalom léte jobbára érdektelen esetlegesség: az „égi város” a belső ember ügye.³ A birodalmi közeg fennálló rendjének teológiai jelentőségére a kor emberének nincs kifejtett érzéke, ahogy az új vallás terjedésének szociológiai feltételeként a tágas történelmi horizont és a nagy befogadókészségű társadalmi talaj gondolata sem volt a hit számára mérvadó felismerés. A várakozások az „idők végének” eszkatologikusan elővételezhető és a fennálló egyházban is intézményesen képviselt jelenlétéhez igazodnak; az emlékezés legfőbb iránypontjai pedig az Isten által vezérelt zsidóság évezredes sorsának a Jézus utolsó életeseeményeire – mint beteljesült ígéretekre – vonatkoztatásával adódnak.

Ahogy a nyugati világ – egyrészt saját immanens törekvései, másrészt fokozódó vallási jóváhagyás alapján – felszabadul tisztán világi megközelítések számára, sokáig az időben vél érvényes támpontokat találni a világalakításhoz: egy kezdetleges, de jól beazonosítható múlttól egy eleve kijelölt értékes közeljövő felé tartó pályán haladva a fejlődés magaslatain látja magát. Az újkor történelemfilozófiai programjai bontakoztatják ki azt a nagyívű egységet, amely a világ önálló elvek szerint működő szféráit továbbra is összefogja: a világgazdasági gyarapodás, a világpolitikai egységesülés az emberiség egyetemes világtörténelmi kiteljesedésében éri el a humanitás általánosnak akart eszméit. Az egyes számban értett 'történelem' mint a különálló történetek sokaságán túli egység gondolata az emberiség értelemmel teli horizontjaként tud kiépülni.⁴

A szellemi „újkor” születése tisztán formális szempontból – vagyis földrajzi, történelmi, gazdasági és eszmei tartalmakon túl – alighanem a szigorú értelemben vett temporalitásnak a felfedezésével kezdődik: valami soha nem voltak az élménye és várakozása jegyében a jövő immár múlttól kötetlennek vélt és akart tettekkel tölthető meg.⁵ Ennek a gondolatnak a következetes alapja és egyben filozófiatörténeti záróköve az emberlét eredendő időbeliségének a felfogása. Kifejtett alakját mindez az élethalakító döntést követelő „pillanatok” és a személyes „élettervek” egzisztencialista programjaiban éri el, a „világba belevetett” ember feladataként.

A történeti tudat eluralkodása persze a kultúra jelenségeit is állandóan keletkezésben és pusztulóban lévőnek láttatja. Az általánosan érvényesnek a keresését mindig újból gyanúba keveri a mindig lehetséges kritika, amely az észet mint legfőbbnek szánt fórumot saját maga részéről éri. Herder öntudatos intése egyidős a legnagyobb szabású világtörténelmi programokkal: „bizonyos értelemben minden emberi tökéletesség nemzeti, szekuláris, és közelebbről tekintve individuális”.⁶ A 'lényegre' vonatkozó kérdéseket így felváltja a 'keletkezésre' vonatkozó kérdés: a metafizika szemléleti elsőségét széles fronton a genealógia veszi át. Az egység és a feltétlenség akarását azóta újra és újra alámoossa a történeti forgandóság örvénye. Az elvi gondolkodás általánosságát is elérte a végtelenbe

³ Ágoston 2009: XVII–XVIII. könyv.

⁴ Lásd Koselleck 2003: főként 41. skk.

⁵ Koselleck 2003: 345. skk.

⁶ Herder 1891: 509.

fokozódó „reflexió”, amelynek rafináltsága végül – a kifejezés legközvetlenebb jelentéséhez híven – mindent mindenben tükrözni képes: az ész egykor vélt egysege racionalitások változatosságára bomlik – amely méltó tárgya marad az észszerű belátás megújuló törekvéseinek.⁷

A történezként világtörténelmi elmélkedésekbe bocsátkozó Jacob Burckhardt egy évszázados rezignált formuláját már csak időnként írják felül tudományos köntösben kínált történelemvíziók: „a história, vagyis a koordináció nem filozófia, és a filozófia, vagyis a szubordináció nem történelem”.⁸ Az időből való e világi kiemelkedés, más szóval a totális áttekintés lehetetlensége a valósághoz való hozzáférést közvetítésekre utalja, a történetek megismerését lezárhatatlanná teszi. Az ismeretelmélethez, vagyis az ész voltaképpen képeségeinek tisztázásához fűződött, metafizikai vagy éppen „posztmetafizikai” igényekről lemondva teret nyer az értelmezés művészetközeli mestersége. A gondolkodásról való gondolkodás előrehaladó folyamatában a világ egykori és mai látványai „világképekként” jelennek meg. Tények és értelmezések viszonya mindinkább megfordul: a legkövetkezetesebb megfogalmazás szerint „nincsenek tiszta tények”, minden tény eleve értelmezés.⁹ Az előrehaladón kibontakozó világértés a történetivé váló ész számára következetesen bizonyul mindig megújuló világértelmezésnek. A források sem beszélnek maguktól, hanem a jelen mindig sajátos szólítására várnak. A perspektívát a *saját* jelentőségek kínálják: belőlük kiindulva ölt alakot az önmagában tagolatlan végtelen esemény sokaság. A múlthoz való viszony mindig a jelenből szerveződik, ami a kettő teljes elhatárolását a mai tudat számára elvi okokból ellehetetleníti. Ha egyszer nem maga a múlt, a „tiszta”, megismerés előtti múlt az, ami a mindenkori jelen számára fennmarad, akkor az idő „rejtélye” a mindent beteljesítő történelemfilozófiai jövő helyett a jelenbe összpontosul.

Az időhöz való legmodernebb viszonyunkat máig ható erővel elővételezik Szent Ágoston híres fejtegetései, amelyek nála még az Istennel közvetlen kapcsolatot tartó belső ember kiépülésének kontextusába illeszkednek:

„Tisztán és világosan látjuk immár, hogy sem a jövő, sem a múlt nem tényleges valóságok; szorosán véve tehát nem mondhatjuk, hogy háromféle idő van: múlt, jelen és jövő. Több igazsággal talán úgy mondhatnók, hogy háromfajta idő van: jelen a múltra, jelen a jelenre, jelen a jövőre vonatkozólag. A három idő csak a mi felfogásunkban van, máshol nem található; a léleknek van jelen emlékezete a múltakról, jelen szemlélete a jelenről, és van a jövőre vonatkozó jelen várakozása.”¹⁰

⁷ Lásd ehhez Herbert Schnädelbach fogalomtörténeti munkáját, Schnädelbach 2007: főként 137. skk.

⁸ Burckhardt 2001: 12.

⁹ A legszélsőségesebb elvi állásponthoz lásd – természetesen Nietzsche nyomába – Hayden White „történelem-poétikáját” (White 1997), mely szerint ugyanaz az eseménysor a legkülönbélebb műfajokban legitím módon elbeszélhető, a szatírától a tragédián és a komédián át a románcig.

¹⁰ Ágoston 2015: XI/20.

Múlt, jelen és jövő eszerint egy olyan *jelen* három aspektusa, amelyben önmagát illetően is *különbség* támadt. Ha az idő a „lélek kiterjedéseként” most már az ember belső ügye, akkor nincs elvi akadálya annak, hogy a „jelenre vonatkozó jelen” belső hasadéka egyre tovább mélyüljön – amit évszázadok gondolkodói munkája valóban el is ér. Az „elrendelt” és „betelt” idő előbb történések egyenlő ütemű ritmusává, majd örök-emberi „szemléleti formává” vált, amit mára az időnek mint emberi viszonylatok folyton alakuló mintájának, közös egyidejűségeink és nem egyidejűségeink jól tagolt szimbólumrendjének a gondolata tett még emberszabásúbbá.¹¹ Az egykor közvetlenül adottnak gondolt jelen így lesz a „kortárs világ (*Mitwelt*)” jelentésekkel felruházott jelene, a jelen számára való múlt pedig a nemzedéki láncolatban távolodó és jelentőségében folyton változó „elővilág (*Vorwelt*)”.¹² A múlthoz való viszony emberileg ápoltt ’kultúra’, a folyton változó idő kezelése pedig ’stratégia’. Eszerint a múlthoz való jelenbeli viszonyunkat illető legfőbb kérdés már nem a történeti tudás nézőpontfüggése, hanem – most már a világértelmezés körén belül – a jelen mindenkori súlya a megtörténtekekhez képest, és megfordítva, a történeti tudat jelenalakító ereje. Ezt a dilemmát elsőként Nietzsche élezte ki, ’emlékezés’ és ’felejtés’ közelebbről meghatározatlan ’egyensúlyában’ és ’szövetségében’ keresve megoldást – a közelebbről ugyancsak meghatározatlan eleven emberi ’élet’ számára.

AZ IDŐ KOHERENCIÁJA ÉS AZ EMLÉKEZÉS KULTÚRÁJA

A valaha készült legtágasabb filozófiai világtörténelem bevezetőjében Hegel áttekinti a történelemfeldolgozás elvi lehetőségeit. Eszerint a történetírás saját jelenükben feloldódó atyamestereinek naiv kezdetlegességén a „reflexív történelem” lép túl, amely a múltba visszahelyezkedő anakronizmustól *a múlt pragmatikus célú megjelenítésén* át egy adott életkörben *történelem belső rendjének és egységének felkutatásáig* terjed. A történelem legmagasabb fokára a filozófiai szemlélet az események ésszerű menetének a feltevésével lép fel, hogy előfeltevése az események és bemutatásuk összetartozó menetében bizonyuljon szükségszerűen igaznak.

A múlt tudományossá váló kezelése később, az abszolút lépték történetietlen méltánytalanságai és totalisztikus következményei láttán, mindinkább a történések világon belüli részösszefüggéseinek szentelte magát, és a „tisza tények” bővületében sokáig a „voltaképpen” események feltárását tartotta legfőbb feladatának. A különbségekre, törésekre és elhallgatásokra érzékenyebb tudományosság kimutatja a koherens egység értelemépítményeinek fikcionalitását. A kézzelfoghatóan fennmaradt emléknymok olvasása azonban az önmagáról elgondolkodó történeti tudat számára mindinkább a forrásokon végzett rekonstrukciós tevékenységnek bizonyult. A tudományosság absztrakciós gesztusai a hétköznapi

¹¹ Lásd Elias 1984.

¹² Schütz 2003: 110–139.

életvilág elsődleges konstrukcióiból indulnak ki, amelyekről a hétköznapi evidenciákban kételkedő vitaközösség a gyakorlati „érdektelenségben” való gyakorlottsága ellenére sem képes maradéktalanul elszakadni.¹³ Fogalmak és események megszakíthatatlan dialektikája miatt az általános igényű történetírás részben maga is az emlékező „múltfeldolgozás” hatókörében marad. A múlt semmilyen alakzatban való lerakódása nem lehet végérvényes letisztulás.

Ami a Hegel által felállított megismerési hierarchiát illeti, a történések közvetlen elérhetőségének és szükségyszerűségük egészes belátásának a pályái időközben egyformán elrekedtek. Ami szűkebben az emlékezés lehetőségeit illeti, két következetes eljárási alternatíva maradt: egyfelől a speciális – gazdasági, politikai, vallási vagy éppen művészi – részjelenekekre vonatkoztatott emlékek hatékonysága a mindenkori környezetben, másfelől a megemlékezett múltnak a jelenből újra és újra megvont értelemhorizontja. Bár mindkét program alkalmazza a történeti kritika műveleteit, az előbbi súlypontja a működőképességet biztosító aktualitás, az ehhez felesleges emlékek kirekesztésével; az utóbbi az őrzött és a rejtett múltak sokrétű jelenléte, a jövő valamilyen eredetből származtatása.¹⁴ Mindez természetesen nem független az önmagunkhoz való viszonyunk lehetőségeitől sem.

Vegyük először szemügyre a múlt tartalmi bőségéhez közelebb maradó, másodikként említett elvi lehetőséget. Ami a *történetek valamilyen belső rendjének és egységének* egyik jellegzetes mai változatát illeti, a „kulturális emlékezet” programja a megismerési lehetőségekről való gondolkodás legújabb – egyszerre transzcendentális és historikus – feltételei között, a jelen nézőpontjából íródik, miközben a jelenre való rálátást a hozzánk vezető időbeli utak bejárása biztosíthatja. Az önmagáért való feltétlen megismerésről lemondva a számunkra jelentős múltat tesszük saját szempontjaink szerint tárgyunkká. A kitüntetett tárgyakat a közösnek feltételezett érdeklődés választja ki a végtelen anyagmennyiségből. A minket körülvevő jelenségeket az előzményeikre tekintettel alakítjuk valamilyen egységgé. Az így feltártak a tudományos értelemvilágon kívüli világ emlékezetében is szerepet töltenek be, mégpedig a jelenbe épült történetként. Az emlékezés jelenbeli aktusai ebben a megközelítésben történelmi meghatározottságokat elevenítenek fel. Jan Assmann a „kulturális emlékezet” elvét a felejtés prezentizmusával állítja szembe: helyzetmeghatározásának ellenképlete az „egyidejűnek a nem-egyidejűsége”.¹⁵

A történeti folytonosság keresésének egyik előzménye a ’hagyomány’, azaz a megöröklötték őrzésének és továbbadásának fogalma. A ’műveltség’ mint a mindenoldalú önkibontakoztatás újkori programja a kultúrajelenségek lehető legtöbb regiszterének befogadását és a teremtő világalakítást egyszerre tűzi célul, a kettő

¹³ Vö. Schütz 2003: 245–259.

¹⁴ Az utóbbi gondolathoz lásd Marquard 2001: 361. skk.

¹⁵ Assmann 2002.

valamilyen egyensúlyát keresve.¹⁶ A filozófiai történelem számára, amely végül a múlt, a jelen és a jövő végső soron múlhatatlan időegységének megragadására tör, az „öntudatos eszesség” nem más, mint az ésszerű kibontakozás foglalatja, az „elmúltakon keresztülhaladó szent láncolat”. Az így felfogott hagyomány a közös anyagi és szellemi építményeken át elevenen árad egyre tovább.¹⁷ Ez a mégoly mozgó totalitás azonban az ember számára hordozhatatlannak bizonyult.

A ránk bízottak átvételének kétségei és az egyensúllyal kapcsolatos tartalmi kérdések ugyanis egyre sokasodnak, ha egyszer a megismerési műveletek megbízhatóságát maga a múltékonyság is a gyökereinél kezdi ki. A tudás megtisztításának, azaz általános megalapozásának újkori mozgalmi – az életvilágok közvetlenségéből való kilépés eredeti filozófiai hagyományába illeszkedve – éppen a régiség eredendő tekintélyét és a történeti alakulások magasabb érvényét vonják legelőször kétségbe, a régi rendek külső megroppanása közepette. A biztos megalapozás és egyben a szabad önmeghatározás alapművelete a kontextusoktól való egyre következetesebb elvonatkoztatás lesz. A „szerves kibontakozásnak” mondott alakuláshoz való ragaszkodás és a bizonytalanságoktól eluralkodó válságtudat azonban szinte ezzel egyidejűleg értékeli fel a hagyomány eszméjét. A történeti romantika ellenmozgalma idővel hagyományteremtésbe kezd, akár koholt hagyományoktól várva mesterséges stabilitást.¹⁸ A történetietlenítés következetessége végül aztán minden történeti összefüggésrendet mérő konstrukcióként leplezhet le.

A hermeneutika műfogásainak felértékelődésével születik meg az a filozófiává váló program, amely – a „magában való világ” elérhetetlenségével számot vetve – a közvetettség viszonyai között keres tudást. A világhoz való viszonyunk eredendő értelmezhettségének jegyében az értelemösszefüggések a történeti hagyományálmányt – és az abban tükrözött önmagát – értelmező ember kompetenciájába kerülnek. A hermeneutika többértelműséget feltételező művészete átfogó értelmezési kultúrává bontakozik. A sokféleségben való útkeresésnek az „idegenség” kerülőútján elérhető végállomása Gadamer számára még a „horizontok összeolvadása”: „még ott is, ahol az élet viharosan változik, minden dolgok állítólagos változásában sokkal több őrződik meg a régiből, mint bárki is gondolná, és új érvényességgé egyesül az újjal.”¹⁹ A nyugati világ szent szövegek terében kibontakozott hermeneutikai kultúrája, amely állandó fordításra utaltan valóságos életformává vált, elkerülhetetlennek mutatja a belekapcsolódást a hagyományok és hagyományozóik egyre gyarapodó sorába.²⁰ A történelem roppant hatalmát mutatja gondolkodásunk felett, hogy még az ész is előbb történetivé, majd nyelvévé válik.

¹⁶ Lásd például Friedrich Schiller leveleit a humanizmusról és az esztétikai nevelésről (Schiller 2009: különösen 13. levél).

¹⁷ Hegel 1979: 21.

¹⁸ Lásd például Hobsbawm 1983a, 1983b.

¹⁹ Gadamer 1990: 286.

²⁰ Vö. Reinhard 2009: 68. skk.

A jelen tájékozódásvesztését mindinkább 'elbeszélte' vagy éppen 'megemlékezett' múltak igyekeznek kompenzálni.²¹ Az egyre varázstalanodó egyes számú történelem jelentőségghordozó 'értelemtörténetekké' sokasodik. Eszerint az identitásnak is jövőt alapító történetekből kell a maga véges állagát merítenie – a fordíthatatlanság és az értelmezhetetlenség kockázatával szemközt. Az aggodalom és a gondoskodás egyszerre motiválja azt az elkötelezettségében is egyre lemondóbb világviszonyt, amely a kimeríthetetlen történésekben a vállalt keletkezetséget tekinti sajátjának. Az idő nem az ész állandó kategóriája, hanem az értelem változó ritmusú és sűrűségű formája, amelyet a szándékolt és nem szándékolt események háttere előtt a közös értelmezés alakít.²²

A koherencia emlékezeti paradigmája számára a múlthoz való adekvát viszony a megtörténtek felénk irányuló értelemösszefüggéseinek folyamatos rekonstrukciója. Maurice Halbwachs programadóvá lett emlékezetszociológiája szerint ezt a jelen szempontjából elengedhetetlen munkát csoportok mindenkori igényei vezérlik. Az egyáltalán társadalmilag megszülető időt a tagok közösen átélte és belakott jelene szervezi; így hullik ki belőle minden, ami a csoportélet aktuális vonatkoztatási keretei közt jelentőség híján nem telepszik meg. Az emlékezés ereje nem a múltból, hanem a valahova tartozás szükségletéből fakad. Az értelemközösségként születő emlékezésközösségben elnyert hely minden odatartozónak térbeli állapotot és időbeli tartamot biztosít.²³

A szemtől szemben zajló érintkezésbe ágyazódó múltat, a kommunikáció három nemzedékig belátható távlatait terjeszti ki Jan Assmann a „kultúra” egyáltalán elérhető legtagabb szituációjává.²⁴ A kulturális emlékezet jelene nemcsak a közvetlen társiaságban számon tartott közelmúltjához, hanem az emlékezetben őrzött – vagy éppen nem őrzött, mert időleg elfelejtett, kiszorított vagy elfojtott – „kútmélyi” múltjához is viszonyulhat.²⁵ Az élményszerűen átéltekről zajló beszélgetésekben részt vevők kihalásával megkezdődik az értelem üledésének soha le nem záruló folyamata: „Nem létezik eredeti emlékezés.”²⁶ A megformált alakzatokba telepített „objektív”, azaz kézzelfoghatóvá tárgyiasult és érzékletesen intézményesített kultúra – a filozófiai történelem „objektív szellemének” historizált utódja – nem egyértelmű üzenet, hanem szövevényesen sokrétű szimbólumvilág. A saját élet – a cselekedetek és tapasztalatok – szüntelenül változó értelmi horizontja új és új vonatkozásokba kerül a megtörténetekkel, hogy eredettörténetekből,

²¹ A kompenzáció gondolatához Ritter 1974: 105–140.

²² Lásd ehhez programszerűen Rüsen 1997. Ehhez kapcsolódik Assmann 1996: 11.

²³ Assmann Halbwachsról például Assmann 2000c. Halbwachs az időről: Halbwachs 1950: 3. fejezet.

²⁴ Utolsó idevágó könyvében ezt a kétezer évre kiterjedő lépést Halbwachs is megteszi: Halbwachs 1941.

²⁵ Assmann külön könyvet szentelt Thomas Mann valláselméleti „időkönyvének”, a *József és testvéreinek*: Assmann 2006. Lásd újabban Assmann 2015a.

²⁶ Assmann 2015b: 101. Hasonlóan Assmann 2013: 42., Hans Blumenberget idézve: „Az emlékezésnek nincsenek tiszta tényei.”

azaz emlékezéssel ’mítosszá’ vált történelemből táplálja a jelent. A mindenkori cselekvés és tapasztalás történelmi értelemvilágok mozgásban lévő keretei közt zajlik.

A legősbibb csoportok rítusokban tartósított és nyelvi formulákban rögzített emlékezete az átélteket alig néhány közvetítő láncszemmel az alapító mitikus ősidőhöz kapcsolta, így teremtve meg és tartva fenn kötelekeiket és kötelezettségeiket.²⁷ Ünnepi összefüggések kölcsönöznek a jelentőségelt, mert közös eseményeknek mindig visszatérő ritmust. Valódi mélységet csak majd az írás kölcsönöz az időnek, amely így egyre kevésbé a mindenek örök-változatlan ismétlődése jegyében telik. A szó szerinti emlékezésben érdekelt dalnokkal szemben az írástudó hűsége nem a recitáltak elvéthetlenségéhez, hanem az írottak valamilyen értelméhez ragaszkodik. Illékony szavak helyett újraolvasható írások tartalmazzák az egyénekből szövődő csoportok számára az egyre tágasabbra bontakozó értelemkinccset: a feleleveníthető, azaz elevennek akart tartalmakat. Az alighanem mindennapi tárolásra született igazgatási eszköz a saját világgal azonosított világegészen való eligazodás eszközüvé, azaz a kulturális emlékezésként felfogott kultúra foglalatává válik. Így öltheti magára az írás a mindennapokon túli ünnepélyesség szentségét.

Ami az időhöz való új viszonyt illeti, az írások újrafelvétele, folytathatósága vagy éppen elmerülése persze változást gerjeszt – és érzékenyebbé tesz a változásra. A kibontakozó íráskultúrában szövegek valóságos folyama indul a szakadatlan át-, újra- és továbbírásban áradásnak. Miközben a rögzítettek távolodása lehetővé teszi a közvetlen kötelekekből való kilépést, mozdíthatatlan és sérthetetlen kánonokat is szentesít, azaz minden kulturális gyakorlat számára kötelező érvényű vonatkoztatási pontokat is kijelöl – amelyeket aztán, a keletkezési közeg elmúlása miatti félelemtől is hajtva, a mozgó jelen igényeihez szabott értelemápoló tevékenység vesz kezelésbe. A szellemi térben meghúzott határok élessége leginkább a saját kultúra külső vagy belső fenyegetettségének intenzitásával, törések tapasztalatával függ össze. A valóságos konfliktusok és a kielezett megkülönböztetések fokozódó mértékben egymásra vetülhetnek. Ha pedig megindul a történelem időbelivé válása, az ellenfogalmakkal is kirekesztett ellenvalóságok kizárólag a múlthoz tartozónak minősülhetnek, ami időről időre a jelenből való tettleges kizárásukig fajul.²⁸ Az időben távolodó tartalmak újrafelvételének alapja a görög poliszvilág talaján megszületett diskurzusforma, amely a mégoly tiszteletreméltó klasszikussal is az „előttem szólóhoz csatlakozás” (*hüpolépszisz*) módján lép párbeszédbe.²⁹

A megtörténtekekhez való viszonyról azonban végső soron nem az „írás szeleme” dönt. A változás megfékezése és lendületben tartása egyformán kulturális teljesítmény. Az egyiptomi királylisták annak bemutatására hivatottak, hogy az istenek korának letűnte óta évezredek leforgása alatt semmi érdemleges sem történt. Az uralom származtatási és megörökítési szükséglete rendkívüli támaszra találhat az emlékeztetés beavatott specialistáinak időtlenítő, vagy egyenesen a felejtést szolgáló feljegyzéseiben. A jelentőségeltinek tartott egyszerűségek és

²⁷ A következőkhöz Assmann 2000b, 2013.

²⁸ Utóbbi gondolathoz lásd Koselleck 2003a: 241–298.

²⁹ Assmann 2013: 280. skk.

alakulások ezzel szemben a mozgás intézményesítését ösztönzik: ez a voltaképeni történeti tudatnak alapul szolgáló szellemi tartás leginkább az elnyomott helyzet várakozásaihoz és reménykedéseihez köthető.

Emlékezés és identitás eredendő összefüggésének legújabb alakja önmagunknak a történeti időből merítése: a magunkba merülés egyben történetekbe való belemélyedés. A kultúra széles körben valóságos emlékezéskultúrává vált, amelyben az emlékezők önképét a velük megtörtént események és azok elbeszélései formálják. A történeti emlékezet az önállítás és az önmegettartás elsődleges fórumává lett, amely a – mindig rekonstrukcióra szoruló – történeti alakulásokat teszi bensővé. Nem egyszerűen „azok vagyunk, amire emlékezünk”, hanem – a történetiség eszméjének következetessége szerint – eredendő időbeliségünk miatt saját mivoltunkról mindenekelőtt történetek elmondásával igyekszünk tudomást szerezni. Elbeszélések rendjében bizonyosodunk meg mindig újra „saját gyökereinkről és céljainkról, igazságainkról és álmainkról”.³⁰

A tények és a rekonstrukciók között ilyen módon az értelemközösségekben hordozott történeti emlékezet hivatott közvetíteni: újraelolvasással megteremteni a közös tapasztalatok rendjét. A nagy elbeszélésekről lemondva az elbeszélhető történetekben igyekszik előre- és hátratekinteni, a mindig változó újraelbeszélés kényszerétől hajtva. A vitákban zajló emlékezetmunkába a maga eszközeivel ma már a történettudomány is bekapcsolódik, a folytonosság helyett a töresekre, az egység helyett a sokféleségre fogékonyabban.

A történelemnek ez a sajátos felértékelődése kultúrprotestáns előzményekhez kapcsolódik: a kultúrtörténetként felfogott kereszténység a történelem relativizáló erejével szemben történetileg akar megbizonyosodni saját feltétlenségéről: legyünk azzá, amivé a Nyugat termékeny erőiből lehetünk.³¹ Eminens emlékezéskultúránk távolabbi szociokulturális előzményei azonban – Assmann példaszzerű esettanulmánya szerint – a bibliai elbeszélésben keresendők: a történeti alapú emlékezéskultúra ősmódelje és alapító története az egyiptomi kivonulás története.³² Az idő értelmi formáját Izrael számára az Istennel való vándorlás jelentőségteli történései szabják meg. Az emlékezés antropológiai-kulturális állandóját itt nem egy kozmikus rend zártsága, hanem egy isteni irányítású folyamat tölti meg jelentőségteli tartalmakkal. A kultúra kompaktsága, amelyben elvileg elkülöníthetetlen egységgé kapcsolódik össze hatalom és üdvösség, igazság és igazságosság,³³ az ókori Izraelben feltörik. Az ókori egyiptomi életszabályozást a késő egyiptomi templomban viselkedési előírásokat rögzítő feliratok tömkelege óvja meg a változástól, az idegenség tapasztalatai és fenyegetései közepette.³⁴

³⁰ Assmann: 2015b: 10.

³¹ A historizmuson való történelmen belüli felülkerekedés egyik legelszántabb programjában a teológus Ernst Troeltsch a történelem egészének összehasonlító áttanulmányozásából véli kiolvashatni a keresztény „perszonalizmus” minden vitán felül álló magasrendűségét. A keresztény teológia ezen a ponton kultúratudománnyá válik. Vö. Troeltsch 1998; Graf–Ruddies 1986.

³² Assmann 2013: 199. skk., legújabban Assmann 2015b.

³³ Assmann 1990: 177. skk., Assmann 2008.

³⁴ Assmann 2013: 181. skk.

A kozmoszban lehorgonyzott közösséggel és annak végül ikonszerűen stabilizált önképével szemben a teremtett és teremtő időben kifejlődő folytonosság gondolata világtörténelmi horderejű vívmány. A bibliai redakció elbeszélő könyvei a saját mivolt és a helyes cselekvés irányzékeit nem valami történetetlen előidőből, hanem a datálható múltból merítik. Az emlékezés deuteronomikus parancsa az összetartozásnak a világon belüli történésekből – jelentőségteli időmítoszokból – merített paradigmája. Politikai hányattatások és történelmi traumák talaján, a régi értelmi rend keretfeltételeinek felbomlása nyomán idézik fel egy isteni szerződő féllal kötött, de időközben feledésbe merült szövetség emlékét.³⁵ Az egyiptomi ellenvilágból kivetett néphez Isten hűségese marad, az utódoknak szóló ígéret betartásával. A kétes történelmi hitelű beszámoló szerint a szövetségnek a felejtésből váratlanul felbukkanó könyve indítja a megrendült Jósiást a Jahvéhoz való visszatérésre. A bűnösség és a szabadulás hatalmas történetei szimbolikus emlékalakzatokká szerveződnek, amelyeket eredetileg a legitimációra törekvő királyság és egy szűk körű monoteista vallási mozgalom hordoz. A felejtés rettenetével szemben kell kidolgozni a szívbe véső emlékezés technológiáit.³⁶ A történelmet a szabadulás emlékezési alakzatainak ellentörténetei avatják teológiává. Az Isten és népe közti szövetségesemény szüntelen „szívbe vésésére, megbizonyosodásra és tanúsításra” szorul:³⁷ a próféták a sorsfordulatokat a hűtlenség következményeiként olvassák; a felelevenítő emlékezés hétköznapi rendjét a papság folytonos szerkesztői munkája kanonizálja.

Assmann ugyanakkor a sokszor felszín alatti, tudattalan vagy egyenesen elfojtott emléknymok visszavezetését is elvégzi a saját kultúra legelső megkülönböztetéseire. Így derül fény azok áldatlan következményeire is, amelyek megszakítására új és új szellemi kísérletek történtek, többek között egy ellentörténet felidézésével. A monoteista egységgel szembeállított kozmoteista egység nagy hatású ellenemléke, az „egyiptomi Mózes” alakja is mindig újból előkerül az emlékezetből,³⁸ amely ilyenkor az 'igaz' és a 'hamis' vallás mózesi megkülönböztetésénél tágasabb ökumenét keres. A monoteista kizárólagossági igényben benne rejlő szerkezeti intolerancia egy eltérő elvű – differenciálatlanul kompakt – ellenvilág kontrasztjából rajzolódik ki, amelynek komoly feltétele, hogy a meghódítottak hajlandók a funkciók szerint szerveződő istenvilágok megfeleltetésére.

A számunkra jelentőségteli történelemből való – időben visszafelé tett – elméleti kilépés egy gyökeresen más világba vezet, amelynek az időszerkezete is más mintát mutat. A bibliai világot megelőző és övező világ időrendje, vagyis az ókori Egyiptom hagyományos időtudata számára a jelen nem más, mint jelen lévő múlt.³⁹ Minden uralkodóban az elődök működése folytatódik, amennyiben az országot és a világ egészét lendületben tartja, a tegnaphoz kapcsolva a holnapot.

³⁵ Lásd például Weber 1992: 128–129.

³⁶ Vö. Yerushalmi 2000.

³⁷ Assmann 2015b: 117., vö. Assmann 2013: 220.

³⁸ Assmann 1998; 2003.

³⁹ Az alábbiakhoz lásd Assmann 2011: 261. skk.

Az egyes emberi élet a jövőnek mintegy háttal, a múlt felé tekintve zajlik: a jótéteményekért érzett hála kapcsolja a közösséghez, miközben tetteivel saját emlékművét építi. Az időben rejlő morál szerint a voltaképpeni bűn nem a jövőre vonatkozó ígéret megszegése, hanem a tegnap elfelejtése.⁴⁰ A mitikus ősképek korától való távolság az idő múlásával nem csökken. Szigorú értelemben vett múltat a megtörténekből csak az addigi épség váratlan megroppanása támaszt. A káosz betörését Egyiptom számára az asszír és perzsa idegen uralom jelenti.

Ami végül a bibliai veretű Nyugat kulturális emlékezetének időaspektusait illeti, a visszatekintés lezárhatatlansága egy mindig többes számban értendő múltat feltételez. A mítosz „minden változó jelennel együtt megújul, amely új jelentésárnyalatot nyer ki belőle”:⁴¹ emlékek és ellenemlékek változatainak gazdagságából nyeri a szakadatlan megújulását, mivel régi és új, közzétett és eltorlaszolt, épített és betemetett, kanonikus és apokrif, ortodox és heterodox feszül benne egymásnak.⁴² A bibliai szövegen magán is gyökeres kettősségek vonulnak végig: a pusztaság a várossal, Izrael Júdeával, az állam a vallással, a próféta a papsággal, a kivonulás exkluzivitása a teremtés univerzalitásával szemben. Ha a sokszor felszín alatti emlékezésnek része marad a felforgató és az éppen kirekesztett is, a „tudattalanból” előtörő tartalmak artikulációja és elbeszélte tartalmak háttérbe merülése soha nem ér véget. „Az új is mindig csak rekonstruált múlt formájában léphet fel.”⁴³ A jelennek kontrasztot vető alternatív múlt nem-egyidejűséget teremt, amelyben „üdvös” ellentörténetekkel forgatható ki sarkaiból az elsődleges jelen.⁴⁴

A túlságosan erős koherenciaigény ellenében tehát folyamatosan zajlik a közelítés és távolítás munkája: magunkat elbeszélve új és új történetekben tükröztetjük magunkat. Bár a „kulturális emlékezés” programja a történetekben bontakozó jelenét másokkal együtt élő emberről és neki szól, az érvényességeink mindig adott csoportokhoz és azok történetmondásaihoz kötődnek, ami az eredetüket is mindjárt bizonytalanságba meríti. Az eredet mint valami megszólítható és megszólítandó „másik” úgyszólván mindig fölöslegben áll rendelkezésre. Ebben a modellben ez az újdonság betörésének a legitim helye. A jövőre való nyitottság ellenére ez az emlékezés révén szerveződő jövő nem a haladás ígéreteinek, hanem a múltakat megjelenítő megidézésnek a jövője. A prezentizmus súlya itt a „múltra vonatkozó jelenen” nyugszik.

A kivonulás paradigmatis története persze a szabadság közös keresésének a nyugati története is.⁴⁵ Az „Egyiptom” szimbolikus teréből való kivonulás nem más, mint felkerekedés a szolgaság rossz rendjéből és belépés a szabadság rendjébe. Ez a bármikor elmondható forradalmi történet az önfelszabadítás

⁴⁰ Assmann 2008: 7. fejezet.

⁴¹ Assmann 2015b: 101.

⁴² Lásd Assmann 2000b: 38.

⁴³ Assmann 2013: 43.

⁴⁴ Vö. Assmann 2013: 80. skk. és 224. skk., utalással a protestáns teológus Gerd Theißen fogalomalkotására, a „kontraprezentikus emlékezésre”.

⁴⁵ Lásd Walzer 1985; Menke 2016.

hagyományokban gyökerező hagyománya. Az emlékezés a végességgel szemközt eredetvonalakat húz önmagán keresztül a tervei felé, ami az időkezelést tekintve a lassítás stratégiája.⁴⁶ A történeteket hordozó jelen persze bármikor túlterhelődhet: hol a múlt hatalmas kényszerével, hol fogódzóinak esetlegességével.

Szociológiai belátás szerint az egyes emberben egymást metsző csoportok szaporodásából fakadó gyorsulásérzet új ritmust visz a történések egykori és mai egymásutánjába. Az apokaliptikus szemlélet még a végidők kegyelmi betöréséhez kötötte az ígéretek beteljesülését, a történelem váratlan lerövidülését. Az önmagát gerjesztő gyorsulás újkori hajtóerői közt a világ célszerű alakíthatóságának haladáshite összefonódik a forgalom fokozódásával és az érintkezések sokasodásával. Az egy időegységre jutó tudattartalmak gyarapodása, a cselekvések és a társulások mintázatainak rohamos változása az „idegélet fokozódását” és egyáltalán az emberi idő gyökeres átalakulását hozta.⁴⁷ Az egyre gyorsulónak tapasztalt jelen szorításának sokszerű élménye mindenestre nagy erővel támad neki a folyamatos elbeszélésekből való tanulás hagyományának.⁴⁸ A történelem elveszti tanító-mesteri minőségét: a jövőt illető várakozások a szerzett tapasztalatokból levezet-hetetlennek tűnnek. Az új jelen – egy eluralkodóban lévő pragmatikus program szerint – a funkcionális hatékonyság szellemében válogatja ki a működés kellekeit, éppenséggel akár a távolabbi múltból is. Stratégiai időkezelésünk jól illeszkedik a világhoz való uralmi viszonyulás kereteibe, mígnem ember és idő szolgáltatási dialektikájában egyre nehezebb fogódzót találni. Az emlékhárító felejtés külső és belső erői pedig mindig készenlétben állnak.

AZ IDŐ PRAGMATIKÁJA ÉS A FELEJTÉS RENDSZERE

A másik elvi úton, azaz a Hegel által *pragmatistának* nevezett szempont elméleti kidolgozása és egyúttal önreflexiója felé a legkövetkezetesebben Niklas Luhmann indult el differenciákra épülő rendszerszociológiájában. A rendszerműködéseket már semmilyen központi rendtervezet nem rendezi többé egyé. Luhmann programjában az identitás helyét egyre következetesebben a differencia veszi át: az elvont és paradox alapelv az „identitás és a differencia differenciája”.⁴⁹ A széttartó mozgások, amelyeket első észlelésüktől kezdve a „töredékesség”, a „cseppfolyóság” és a „mobilitás” metaforáiba foglaltak, ennek megfelelően „differenciálódásként” öltenek rendszerezett elméleti alakot. Luhmann szemében csak működésüket tekintve zárt rendszerek elmélete ragadhatja meg a hatékony funkcionális rendszerműködések világát. A mindinkább elkülönülő társadalmi rendszervilágok mindegyike egy sajátos megkülönböztetésre épül: egy-egy kétértékű kód szerint választják ki – pontosabban teremtik meg saját elemeiket, eseményeiket és hatá-

⁴⁶ Vö. Assmann, A. 1999.

⁴⁷ Lásd Rosa 2005: 243. skk.; Koselleck 2000: 150–202; Simmel 2004: 594. skk., 1973.

⁴⁸ Vö. Nyíri 1990; Rushkoff 2013.

⁴⁹ Lásd Luhmann 1984: 26.

raikat, a mérhetetlen környezetüktől való elkülönülésben. A tudomány az igazat, a gazdaság a rentábilisat, a vallás a transzcendenset választja a hamissal, a megfizethetetlenel és az immanenssel szemben – és így tovább a rendszervilág különféle rendjeiben. A magukba záródva működő, azaz „önrerenciális” rendszereket eközben a kommunikáció fogja át: a társadalmi világ határait a kommunikáció határai jelentik. Funkcionális felfogásban a kommunikáció nem más, mint három egymásra következő megkülönböztetés: *ennek* minden *mástól*, majd a közlendőnek a nem közölttől és végül a megértettnek a meg nem értettől való elkülönítése. Minden rendszerépítő megkülönböztetés önmaga folytonossá tételére hajlik, így állandósítva önmagát. Ha most már a folytonosság nem más, mint a rendszerek önmagukra vonatkozása, akkor a feladat az éppen zajló kommunikációs aktusok hozzákapcsolása a legutóbbiakhoz a saját rendszer fenntartása érdekében. Az új és új rendszereseményeket ismételten végrehajtott megkülönböztetések idézik elő.

A különbségek logikája természetesen a tudatos megfigyelőt – az események résztvevőjét és szemlélőjét – sem hagyja érintetlenül. Az egykori „ember” rendszerek sokaságának bizonyul: tudatának belső élete elvi alapon különül el a kommunikációs rendszerekben való társadalmi részvételétől. Csak kevésbé hatékony megkülönböztetésekre (fent/lent, mi/ők, ember/világ) épülő korok önértelmezése ragaszkodhatott emberek és csoportok egységes állagához és folytonos tartamához. Az önállóan számító, mert saját gondolatköreikben működő „pszichikai rendszerek” – az egykori „tudatok” – számára a különféle programokban való részvétel a sokféle jelen időbeli differenciáiban való berendezkedést egyre kezelhetlenebb feladattá teszi: a differenciálódás szétszóródásának feltartóztatása, vagyis a jelenek szinkronizálása a „pszichikai rendszert” próbára tevő kihívás. Mindannyian kommunikációs pozíciók sokaságában találjuk magunkat: általános érvényűen egyetemes perspektívák hiányában az egyén számára mindinkább a saját tudatának rendszeres belvilága lesz a meghittség egyedüli terepe. Az ember képtelen elhordozni a „világtársadalom” táguló kommunikáció terhet és a rendszerek összehangolásának feladatát. A lehetőségek sokféleségének és a bizonyosságá alakítandó bizonytalanságoknak az időaspektusát a bizonytalanság jellemzi: a mindig törekeny folytonosság „kontingenciája”.

A minden belső kapcsolat nélkül önállóvá bontakozó rendszerek úgyszólván a maguk külön idejét élik, ami a személyes világtapasztalat számára az életszférák egyéni és közös összehangolhatatlanságában mutatkozik meg. Az eleve is eltérő léptékű kozmikus világidő és személyes életidő közé különféle sebességű és ritmusú rendszeridők szerveződnek. Nem-egyidejű rendszerjelenek egyidejű sokasága verseng a kommunikáció résztvevőinek bevonásáért – azaz egyáltalán kommunikációs felekként való megteremtésükért. A központok és megkülönböztetések sokasága a személyes környezetünk sűrűsödését eredményezi – ez gerjeszti az örvénylő gyorsulás érzetét. A most már saját magukkal elfoglalt rendszerek egyre gyorsabb ütemben zajló megkülönböztetései a saját megfigyelői – az éppen megteendő minden elmulasztandótól megkülönböztető – pozíciókat mind erősebb választási nyomás

alá helyezi. „A nem-cselekvés elvesztegetett idő.”⁵⁰ A minden megkülönböztetéssel tovább épülő összetettség a jövőbe halaszthatónak mutatja az elmaradt választásokat. Csakhogy miközben a mindenkori jelenhez tartozó jövő így egyre nagyobb döntésmennyiséget hordozva úgyszólván utolérhetetlenné válik,⁵¹ az egyre bizonytalanabbá váló várakozások miatt egyre rövidebbre is zsugorodik. A variáció, szelekció és stabilizáció evolúciós folyamatlogikája ugyan időbeliséget feltételez, de a rendszerfenntartás nem tűr haladékot.

Az állandósult jelenben nemcsak a „jövő nem tud elkezdődni”,⁵² hanem a rendszerek továbbműködésének a folytonos kommunikációs bizonytalanságai a múlt státusát is elbizonytalanítják. Az „előbb” és az „utóbb” különbségében egyre rövidülő „most” a rendszerek számára egyfajta tartam nélküli, örök jelenidejűséget kölcsönöz: az elemek időtartamának pontszerűvé csökkentése – keletkezésében máris elmúlónak tekintése – az idő visszafordíthatatlanságához illő elemi érdek.⁵³ Ha a jelen immár a múlt és a jövő különbségének paradox egysége, az újdonság lehetséges keletkezési pontja,⁵⁴ akkor a működőképesség biztosítása számára a múlt egyre kevésbé mint megtörténtek jelenvalósága jelenik meg. A rendszer sajátjának választott – sokáig „hagyománynak” nevezett – múltja ilyen módon a jelenig érhet, de a tartalma, a mélysége és a sebessége az adott jelen igényei szerint folyton változik. A mindennapok ideje számára a történeti idő számontartását az adattárolás hovatovább felejtésképtelen – bár sebezhető – technológiája végzi, miközben a történelem bevonása alkalmi kérdéssé válik. A funkcionalitás elve számára a múlt történeti-oksági folytonossága csupán célszerűségi kérdés. Az oksági összefüggések kimeríthetlensége miatt az éppen most figyelembe veendő okok kiválasztása ráadásul a mindenkori megfigyelőre hárul.⁵⁵

Egy rövidebb, a világ szociológiai öntisztázásának körébe tartozó tanulmányában Luhmann a mítoszok gondolkodásbeli szerepét és a nagy elbeszélések jelentőségváltozását tárgyalja.⁵⁶ A legnagyobb szabású alapító mítoszok, amelyek a világ átfogó magyarázatát kínálják, a „meghitten ismerőt” különítik el az „elrejtettől”, egy másik világba utalva a „rettenetet”: gyökeres különbségeket rögzítenek. Az ismerős mind tömörebbé ülepszik, miközben a rejtettek analógiákkal válnak megközelíthetővé, nehogy belevezzünk a szörnyűségbe: így válik bevonhatóvá a mindennapi világba. Sokáig ilyen formákban zajlik a rend operacionális stabilizálása. Az elbeszélések hangsúlyosan időbeli egymásutániságban fejtették ki az alapvető különbségeket, az „előbb” és „utóbb” logikájába szervezve a sokféleség egységét. Káosz és kozmosz hihetetlen egységét az utóbbinak az előbbiből eredeztetése tette elfogadhatóvá. Fejlődéstörténetek oldották fel a meghitt ismeretlen

⁵⁰ Luhmann 1980: 280.

⁵¹ Luhmann 1984: 70. skk.

⁵² Luhmann 1976.

⁵³ Vö. Luhmann 1980: 242. skk., 296.

⁵⁴ Luhmann 1997: 1004. skk.

⁵⁵ Luhmann 1997: 1011.

⁵⁶ Luhmann 2009.

paradoxonát; eredetileg nem narratív viszonyok narratív alakot öltöttek; dichotómiák az időrend révén nyertek jelentést és kínáltak tájékozódást. Luhmann – a szempontjából következetesen – a teremtéstörténetet választja a nyugati kultúra alapító történetévé. A kettősségek logikájában szerveződő elbeszélés a legelső megkülönböztetéssel veszi kezdetét. Kezdetben Isten elkülöníti magától az eget és a földet, harmadikként zárva ki magát ebből a különbségből. Harmadik félként paradoxont jelentene a belépése: éppen ennek a paradoxonnak a kiküszöbölése az elbeszélés első lépése. Így válik lehetségessé, hogy az ember a földön éljen és nem az égben, szárazföldön és nem a vizeken, férfiként vagy nőként. Innentől kezdve a történet szinte automatikusan folytatódhat. Isten kívülről biztosítja az értelmet és a konzisztenciát; az ember pedig, e világ különbségeibe zárva, csak a hit módján viszonyulhat hozzá. A kizárt harmadik visszatérésének lehetőségét valósítja meg később a „megtestesülés” keresztény eszméje.

Ha az idő szorításában a jelen mindinkább kiterjedését veszti, hogyan alakul végül is az emlékezés mozgásteré? A sikeres tapasztalatok újrafelhasználása – vagyis a korábban választottak választása, a bevált megkülönböztetések megisméltése – kedvező környezeti körülmények között persze bármikor lehetséges lehet, amivel az önmagát szabályozó rendszer úgyszólván időt nyerhet. Az összetettség fokozódása azonban mindinkább ellehetetleníti a redundáns önteremtést. Az örökkévalóság nyugalma és a változások nyughatatlansága, egy mintaadó kezdet és bizonytalan alakulások megkülönböztetése helyett ezért – a rendszerelméleti tudásszociológia magyarázata szerint – az újkori történeti szemléletben megjelenik és kiteljesedik a társadalom temporalizált önleírása. Történelem, mint már tudjuk, „akkor keletkezik, ha társadalmilag fontos események megfigyelése az előbb és az utóbb különbségére tekintettel zajlik”.⁵⁷ A történeti tudat a jelent a múltból keletkezteti, az egyáltalán lehetséges identitást pedig – paradox módon – állandóan mozgó differenciákra alapozza. A térbeliség helyett az időbeliség fogalmisága jól illik a társadalmi világ funkcionális elvű differenciálódásához: a „dolgok” „lényege” helyett a „képződmények” és a hozzájuk vezető „folyamatok” iránti érzék, az „eredet” helyett az „eredetiség” lesz a jelen számára információvá. Az emlékezés nem egyszerűen a történeti egymásutániségban keres eligazodást, hanem a múlt egy olyan felfogása felé tart, amely a jelent „mozgástérként” teszi láthatóvá, amelyben az elmúlt újdonságokból megszülethet a jövő újdonsága. A mindenkori jelen problémái nem mások, mint a múlt és a jövő mindig sajátos különbségei. A múlt folyamatos újraírásának eredetiség-hajhászó igénye – a rendszerelmélet felől tekintve – az egykori evolúciós variációkban, azaz törésekben rejlő újdonság kereséséből fakad.

Mindezek után nem véletlen, hogy Luhmann az emlékezet tárgyalásával zárja a rendszerek voltaképpen időtlen evolúciós logikájának a bemutatását.⁵⁸ A rendszeremlékezeteknek a funkcionalitás jegyében érvényesülő prezentizmusa

⁵⁷ Luhmann 1997: 573.

⁵⁸ Luhmann 1997: 576. skk.

a végtelen anyagból a mindenkori rendszer működésére tekintettel válogat: mindent elfelejt, amire éppen most nincs szüksége, és mindig csak arra az egyvalamire emlékezik, ami a kommunikációt továbbblendíti. Az emlékezet legfőbb funkciója így lehet paradox módon a felejtés – még akkor is, ha a társadalom önleírása erről akár mindmáig téved. A tét nem az események koherenciája, hanem a rendszerek új ingerekre és zavarokra nyitott konzisztenciája, amit a társas világban olykor éppenséggel a 'történelmi koherencia' is szolgálhat. Korábbi eredmények 'identitássá' véglegesítése azonban a felejtés akadályozásával a rendszer pusztulásához vezet. Újabbán a 'kultúra' fogalma hivatott rá, hogy átfogó összehasonlítások horizontjaként – stabil identitás helyett – legalább hasonlóságot biztosítson, minden különbség dacára. A kultúrának önmagában formátlan edényként kellene magába fogadnia a világtartalmakat, de külső megfigyelésükkel legfeljebb a megkettőzésükre képes. A múlt mai 'kultúrája' a társadalmi rendszer emlékezte, amely persze már emlékezet mivoltával is tisztában van. Ez a kétszeres reflexió, a hagyományozottak hagyománynak tekintése rávilágít a saját múlt kétszeres esetlegességére: hogy másként is alakulhatott volna, és más is választható lenne sajátnak. A kultúra rendezett emlékezéssel – például történeti összehasonlítások irányításával – próbál alkalmazkodni az egyre összetettebb társadalmi rendszervilághoz. A rendszergondolkodás ehelyett már annak megfigyelésére hív fel, „ki milyen megkülönböztetéseket alkalmaz, hogy a múltját a jövője számára felkínálja.”⁵⁹

A mítoszok eredeti funkciója – azaz az elvi kettősségek paradoxontalanítása – újabbán, paradox viszonyok rendszervilágában, történetekkel nem látható el többé. A feladat tehát nem „mítoszokon végzett munka” (Hans Blumenberg), hanem paradoxonok kezelése. Szűkebb használatra megmarad ugyan a narratívák jelentősége, ám érvényességük sajátos tevékenységi körökre korlátozódik, más rendszerekre átvihetetlenül. A közös rend ellehetetlenülése nem jelenti az egésze való reflexió megszűnését: a megfigyelhetetlen megfigyelése, a bizonytalanság bizonyosságának és a lezárhatatlan lezárásának a kommunikációja tovább folyik, hogy válasz kerüljön a megválaszolhatatlanra. A tükröződések egyetlen közép-pontjának hiánya azonban kételyt és közömbösséget ébreszt – és új mítoszok sokszor manipulatív teremtését is gerjeszti, egyéni és közös használatra. Korunk azonban, 'örökkévalóság' nélkül, nem foglalható koherens történetekbe. Egy „kronometrikusan egalizált világidőben” nincs emberileg releváns kezdet és vég. A prezentizmus itt nem más, mint a rendszerműködések elvi időtlensége, amely a jövő elővételezett lehetőségeire és gyorsulására nyílik. A jelen: a mindenkori kiválasztott jövő múltja, egyre jobban elszakadva minden hagyománytól, a hatékony működés érdekében. Az elbeszélések magvaként, ahogy a teremtéstörténet példája szemléltette, a bináris kódolás funkcionális láncolata marad vissza.

⁵⁹ Luhmann 1995, 1997: 587. skk., idézet 593.

A kommunikációként felfogott társadalomban az emlékezés – személyes vagy csoportos – hordozói helyett annak médiumai lesznek fontosak.⁶⁰ A rítusok és formulák kötöttségére utalt szóbeli érintkezés szűk hatókörén, az ismétléses fenntartás lehetőségein az írás lép túl, amely hatalmas rögzítő erővel teszi valószínűvé a valószínűtlent, biztosítja az éppen kezdődő kommunikációs események kapcsolódását a megelőzőkhöz. Ha már nem szemtől szemben végrehajtottettek szervezik az időt, akkor a megelőző események a legtávolabbi múlthoz is köthetnek, feltéve, hogy írásos nyomuk maradt. A zajló és a befejezett, a pontszerű és a folytonos események kettősségében létrejövő, voltaképpen térbelinek tekintett *konkrét* időt fokozatosan felváltja az örökkévalóság és az időbeliség közti távolság *elvontsága*: a távolodó szövegek fokozódó érvényessége így alapít transzcendenciát. Annak nyomán azonban, hogy a hajdan rögzített tartalmak archívumokból való felelevenítése – azaz emlékezete – egyre függetlenebbé válik a születési körülményeiktől, nemcsak érinthetetlen kánonok épülnek ki, hanem a szakrális központoktól távolodva lehetővé válik az írottak tetszőleges alkalmazhatósága is. Ezt az írásban eleve benne rejlő lehetőséget újabban a tömegmédiumok egyre önállóbbá váló rendszerei teljesítik ki, az egyre nyitottabb hozzáférés körülményei között. Mivel minden, ami valaha történt és most történik, időtlen egyidejűségben bárki számára elérhető módon lehet jelen, ezért a múlt kizárólag re-prezentációként számít. A folyamatos jelenben élő közlések mindinkább az „újdonság” információját különböztetik meg a „régiség” redundanciájától, ezért egyre nehezebb bármilyen múlt leülepedése.

Az elsajátított múlton és az elővételezett jövőn kívüli lehetőségként újra és újra felmerül a változások esetlegességéből való kilépés vágya egy transzcendens időfelettségbe. Ám ez már egy egzisztencialista jövőbe vetülés minden világítól kötetlennek vélt programja, amely ezért minden időbeli elfelejtését követeli.⁶¹

HIVATKOZOTT IRODALOM

Ágoston 2009: *Isten városáról*. IV. kötet, Kairosz, Budapest.

Ágoston 2015: *Vallomások*. Szent István Társulat, Budapest.

Assmann, Aleida 1999: *Zeit und Traditon. Kulturelle Strategien der Dauer*. Böhlau, Köln–Weimar–Wien.

Assmann, Jan 1990: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. C. H. Beck, München.

Assmann, Jan 1996: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*. Fischer, München.

Assmann, Jan 1998: *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknymom megfejtése*. Osiris, Budapest.

⁶⁰ Az alábbiakhoz Luhmann 2008 és Esposito 2002.

⁶¹ Legkövetkezetesebben lásd Søren Kierkegaard gondolkodását, különösen Kierkegaard 1997, 1998.

- Assmann, Jan 2000a: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. C. H. Beck, München.
- Assmann, Jan 2000b: Was ist das „kulturelle Gedächtnis?“. In: uő: *Religion und kulturelles Gedächtnis*. C. H. Beck, München, 11–44.
- Assmann, Jan 2000c: Erinnern, um dazuzugehören. Schrift, Gedächtnis und Identität. In: uő: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, C. H. Beck, München, 101–123.
- Assmann, Jan 2002: Nachwort. In: Elena Esposito: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 400–414.
- Assmann, Jan 2003: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Hanser, München–Wien.
- Assmann, Jan 2006: *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*. C. H. Beck, München.
- Assmann, Jan 2008: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Atlantisz, Budapest.
- Assmann, Jan 2011: *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte*. Fink, München.
- Assmann, Jan 2013: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. 3. kiadás, Atlantisz, Budapest.
- Assmann, Jan 2015a: Ehnaton, Mózes és a monoteizmus. Elfojtott emlékek visszatérése. *Pannonhalmi Szemle* (23.) 4. 19–35.
- Assmann, Jan 2015b: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München, C. H. Beck.
- Bauman, Zygmunt 2000: *Liquid Modernity*. Polity Press, Cambridge.
- Burckhardt, Jacob 2001: *Világtörténelmi elmélkedések. Bevezetés a történelem tanulmányozásába*. Atlantisz, Budapest.
- Elias, Norbert 1984: *Über die Zeit*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Esposito, Elena 2002: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 400–414.
- Frisby, David 1986: *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*. MIT Press, Cambridge.
- Gadamer, Hans-Georg 1990: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Gesammelte Werke 1.) Mohr (Siebeck), Tübingen.
- Graf, Friedrich W. – Ruddies, Hartmut 1986: Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht. In: Josef Speck (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen*. (Philosophie der Neuzeit 4.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 128–164.
- Halbwachs, Maurice 1941: *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Halbwachs, Maurice 1950: *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. (Werke 18.) Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Herder, Johann Gottfried 1891: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774). In: uő: *Sämtliche Werke*. 5. kötet, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Hobsbawm, Eric 1983a: Inventing Traditions. In: Eric Hobsbawm – Terence Ranger (eds): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1–14.

- Hobsbawm, Eric 1983b: Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914. In: Eric Hobsbawm – Terence Ranger (eds): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 263–308.
- Kierkegaard, Søren 1997: *Filozófiai morzsák*. Göncöl, Budapest.
- Kierkegaard, Søren 1998: *A keresztény hit iskolája*. Atlantisz, Budapest.
- Koselleck, Reinhart 2000: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Koselleck, Reinhart 2003a: Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája. In: uő: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz, Budapest, 241–298.
- Koselleck, Reinhart 2003: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz, Budapest.
- Luhmann, Niklas 1976: The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society. *Social Research* (43.) 1. 130–152.
- Luhmann, Niklas 1980: Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe. In: uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. 1. kötet, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 235–300.
- Luhmann, Niklas 1984: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas 1995: Kultur als historischer Begriff. In: uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. 4. kötet, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas 2008: *A tömegmédiá valósága*. Gondolat, Budapest.
- Luhmann, Niklas 2009: Brauchen wir einen neuen Mythos? In: uő: *Soziologische Aufklärung*. 4. kötet, VS Verlag, Wiesbaden, 262–290.
- Marquard, Odo 2001: A holnap és a tegnapija. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest.
- Menke, Christoph 2016: Die Lehre des Exodus. Der Auszug aus der Knechtschaft. *Merkur* (70.) 1. 47–54.
- Nyíri Kristóf 1990: Történeti tudat az információ korában. *Holmi* (2.) 10. 1170–1179.
- Reinhard, Wolfgang 2009: Die hermeneutische Lebensform des Abendlandes. In: uő (Hg.): *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*. C. H. Beck, München.
- Ritter, Joachim 1974: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. In: uő: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Rosa, Hartmut 2005: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Rushkoff, Douglas 2013: *The Present Shock. When Everything Happens Now*. Current, New York.
- Rüsen, Jörn 1997: Was heißt: Sinn der Geschichte. In: Klaus E. Müller – Jörn Rüsen (Hg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 17–47.
- Schiller, Friedrich 2009: *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Schnädelbach, Herbert 2007: *Vernunft*. Reclam, Stuttgart.
- Schütz, Alfred 2003: *Strukturen der Lebenswelt*. UVK, Konstanz.

- Simmel, Georg 1973: A nagyváros és a szellemi élet. In: uő: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Gondolat, Budapest.
- Simmel, Georg 2004: *A pénz filozófiája*. Osiris, Budapest.
- Troeltsch, Ernst 1998: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. De Gruyter, Berlin–New York.
- Walzer, Michael 1985: *Exodus and Revolution*. Basic Books, New York.
- Weber, Max 1992: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* 2/1. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- White, Hayden 1997: *A történelem terhe*. Osiris, Budapest.
- Yerushalmi, Yoseph Hayim 2000: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Osiris–ORZSE, Budapest.