
AZ EMLÉKEZET ÉS FELEJTÉS DINAMIKÁJA GADAMER HERMENEUTIKÁJÁBAN

LOBOCZKY JÁNOS

Azzal a beismeréssel kell kezdenem, hogy tanulmányom címe némiképp megtévesztő. Legalábbis annyiban, hogy Gadamernek nincs külön kidolgozott elmélete az emlékezet témájáról, ugyanakkor filozófiai hermeneutikájának egésze több tekintetben is szorosan kapcsolódik ehhez. Olyan jellegzetes kategóriákra gondolok itt, mint a hagyomány, illetve hagyománytörténet, horizontösszeolvadás, tapasztalat és egyáltalán maga a történelem megértése és értelmezése.

Az *Igazság és módszer*ben az emlékezet és felejtés kérdése az esztétikai tapasztalattal foglalkozó első rész humanista vezérfogalmak alfejezetében, pontosabban a képzéssel (Bildung) kapcsolatban merül fel. A Bildung fogalmának értelmezése során Gadamer az *emlékezet* kategóriájához is fontos reflexiókat fűz. Helmholtzra hivatkozik, aki a szellemtudományok munkamódjáról írva művészi érzékről és tapintatról (rátapintani valamire) is beszél. Arról van szó, ahogyan bizonyos tapasztalatok „beáramlanak a történelem emlékezetébe”. Gadamer ezt nem valamiféle adottságnak, járulékos lelki képességnek tartja. Azt emeli ki, hogy a megőrzés, az elfelejtés és az újraemlékezés szorosan összetartoznak, és „az ember történetének és képzésének egy darabját alkotják”¹. Az emlékezetet is képezni kell, hogy képes legyen értelmesen szelektálni. A felejtés nem csupán hiány, hiszen „a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egységgé olvad össze az újonnan látottal”². Gadamer itt világos utalást tesz Nietzsche-re, aki a *Történelem hasznáról és káráról*³ című írásában radikálisan beszél arról, hogy a történelemmel való „túltöltekezés” (értsd a maximális emlékezet) megbénítja a cselekvő embert, s ezzel szemben a felejtés az, ami a cselekvő jogát ismeri el, aki számára nem a múlt, hanem a keletkezőnek a joga az érvényes. Ugyanakkor érdemes arra is figyelni, hogy nem egyszerűen emlékezetéről (Gedächtnis) ír itt Gadamer, hanem megőrzésről (Behalten) és újraemlékezésről (Widerer-

¹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (A továbbiakban IM). Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 35.

² Uo.

³ Lásd Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Akadémiai, Budapest, 1989. 29-36.

innern). A műalkotásokban és a hagyományban mindig valami maradandó örökdik meg, nem egyszerűen bevillan az emlékezetünkben. Nyilván Heidegger hatása is érezhető ebben a fogalomhasználatban, hiszen *A műalkotás eredetében* sem a műalkotások pusztá befogadásáról van szó, hanem megőrzéséről. A megőrzés, mint emlékezet sajátos összefüggésben áll az emlékezéssel (Erinnerung). Ahogy fogalmaz, „az emlékezet története nem az emlékezet gyakorlásának a története”⁴, tehát nem mnemotechnika, nem egyszerűen pragmatikus kérdés. Itt arra is utal, hogy az információk mérhetetlen tömege sokszor inkább blokkolja az összefüggések átlátását és megfogalmazását, rutinszerűvé teszi ítéleteinket. Ugyanakkor hadd jegyezzem meg, hogy Gadamer nem fordít igazán figyelmet arra az ellenkező előjelű problémára, ami a manipulatíván szelektív emlékezetből fakad. A volt szocialista országok rendszerváltó éveinek egyik tanulsága például éppen az, hogy a személyes érdekek mennyire befolyásolják, sokszor eltorzítják az emlékezet működését. Egyébként nagyon is az előbbihez hasonló játszódott le Németországban a faszizmus emlékeinek feldolgozásával, illetve fel nem dolgozásával a II. világháború után kb. a hatvanas évek végéig.

Gadamer egyébként az IM idézett helyén ugyan csak egy lábjegyzet erejéig⁵, de külön utal Augustinusra, akinek szerepét az emlékezet és emlékezés értelmezésében döntőnek tartja saját felfogásának kialakításában, sőt fordulatot lát a püthagorászi-platóni hagyományhoz képest. Ezen a nyomon elindulva érdemes legalább röviden kitérni arra, amit Augustinus a *Vallomások* X. könyvében az emlékezetről mond. Először is érzékelés, emlékezés és gondolkodás összefüggését emeli ki: „Mindezt (tudniillik, amit érzékel – L.J.) befogadja az emlékezet roppant sátorába, s valami titokzatos, kimondhatatlan öböl-hálózata, hogy ha majd szükség lesz, előadja és ismét fölgörgesse. Minden a maga útján jut bele és ott elhelyezkedik. Ámde nem maguk a dolgok lépnek beléje, hanem csupán az érzékelt tárgyak képei, hogy a gondolkodás szolgálatára legyenek, ha a lélek majd emlékezik rájuk.”⁶ Emellett az emlékezet nem csupán az érzékelést és a gondolkodást kapcsolja össze, hanem az „emlékezet hatalma”, a „tudományok emlékezete” és a „tanulás” is elválaszthatatlan ebben az értelmezésben, hiszen a tanulás jelentése nem más, mint gondolkodással összegyűjteni az emlékezetünkben szétszórta lévő dolgokat⁷. A következő Augustinus-idézetet (*Az emlékezésre is emlékezünk* – X/XIII. f.) pedig némi túlzással úgy is felfoghatjuk, mint a gadameri hagyománytörténés működésének előképét a személyes emlékezetben: „Tehát arra

⁴ IM 402.

⁵ IM 402. (36. jegyzet)

⁶ Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Ford. Városi István. Gondolat, Budapest, 1987. 288.

⁷ I. m. 293.

is emlékezem: ezeket gyakran megértettem, s amit most megérttek és különböztetek, belerajtom az emlékezetembe, hogy a most történő megértésemre majd később emlékezzek. Emlékezem íme emlékezésemre, és ha utóbb majd emlékezem arra, hogy most emlékeztem, bizonyára emlékezetem erejével cselekszem.”⁸ A később még érintett történelem megértése és értelmezése kapcsán Gadamer azt hangsúlyozza, hogy egy történelmi esemény vagy személység jelenkori interpretációjába mindig beleépül, ahogyan azt a hagyománytörténés folyamatában újból és újból értelmezték. Emlékezet és felejtés (feledés) dialektikájára szintén eredeti módon világít rá Augustinus, amikor azt írja, hogy „a feledésnek is van emlékezete”⁹. A feledés fogalmát, tulajdonképpen fenomenológiáját, az abban rejlő ellentmondást igen plasztikusan fejezi ki: „Ha pedig a feledést emlitem és ugyanakkor értem is a kimondott dolgot, honnét érteném, ha nem emlékeznék reá? Nem a név csengését gondolom, hanem a névvel jelzett fogalmat. Ha ezt elfelejtettem volna, mit sem érne a hang, nem ismernék rá a fogalomra. Tehát ha az emlékezetre emlékezem, valóban maga az emlékezet van jelen magában. Ha pedig a feledésre emlékezem, jelen van az emlékezés és a feledés is. Az emlékezet, mert vele emlékezem, és a feledés, mivel reá emlékezem.”¹⁰

Értelmezésemben a *tapasztalat* működésének gadameri leírása szintén kapcsolódik az emlékezet kérdésköréhez. Jogosan veti fel, hogy a tapasztalat addigi elmélete szinte teljesen a tudomány felé orientálódott, s így eltekintett a tapasztalatszerzés folyamatának vizsgálatától. A természettudományok célja, hogy a maga kísérleti módszerével objektiválja a tapasztalatot: „a tapasztalat elmélete teljesen teleologikus módon az igazságszerzésre van vonatkoztatva, melyet a tapasztalatban elérünk.”¹¹ A hermeneutikai megközelítés ezzel szemben a tapasztalatot, mint *follyamatot* értelmezi. Ez utóbbi alapjában véve negatív, nem „típusszerű általánosságok töretlen kialakulása”. Amikor valamiről tapasztalatot „szerzünk”, akkor ez egyúttal hamis általánosításokat cáfol meg: „Ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s most már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet. A tapasztalat negativitásának tehát sajátosan produktív értelme van. Nem egyszerűen tévedés, melyet felismerünk s ennyiben helyesbítünk, hanem messze ható tudás, melyet megszerzünk.”¹²

A tapasztalat – e felfogás szerint – lényegi ellentétben áll az elméleti vagy technikai általános tudással. Alapvető jellemzője az új tapasztalatra való

⁸ I. m. 295.

⁹ I. m. 299.

¹⁰ Uo.

¹¹ IM 244.

¹² IM 248.

vonatkozás: „... akit tapasztaltnak nevezünk, nem csupán tapasztalatok *révén* ilyené vált, hanem nyitott is az új tapasztalatok *íránt*. Tapasztalatának tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer és mindent jobban tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember radikálisan kerüli a dogmákat, s mivel már sok tapasztalatot szerzett, és a tapasztalatokból tanult, különösen képes arra, hogy újabb tapasztalatokat szerezzen, és tanuljon belőlük. A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül.”¹³

A tapasztalatnak ez a felfogása elvi jelentőséggel bír a történelem megértésével kapcsolatban is. Gadamer a historizmussal vitázva azt hangsúlyozza, hogy csupán redukált feladat történelmi szövegek, illetve szituációk esetében annak megértésére törekedni, amire a szerző vagy a történelmi személyiség gondolt. A megértés így egyfajta rekonstrukció, amellyel a természettudományok megismerés-ideálját követjük, amelynek lényege, hogy egy dolgot csak akkor értünk, ha mesterségesen elő tudjuk idézni. A történéssznek és a filológusnak viszont számolnia kell annak az értelemhorizontnak az elvi lezárhatatlanságával, amelyen belül megértése mozog: „A történelmi hagyományt csak úgy lehet megérteni, ha azt is tekintetbe vesszük, hogy a dolgok továbbhaladása révén szükségképp tovább folytatódik a meghatározása.”¹⁴ A hagyomány így az új aktualizálás, az eseményeket pedig a saját folytatódásuk valódi történésbe vonja be. A hermeneutikai tapasztalaton belül ezt nevezi Gadamer hatástörténelmi tudatnak. Ezzel függ össze a történelmi hermeneutikának az az alapvető szándéka, hogy feloldja a hagyomány és a történelmi ismeret, a történelem és a róla szóló tudás absztrakt ellentétét. A hagyománynak Gadamernél „névtelen autoritása” van, viselkedésünket nem pusztán az ésszel belátható, hanem a hagyomány tekintélye is befolyásolja. Ez különösképpen igaz erkölcsi értékek áthagyományozódására. A hagyományok átvétele azonban nem jelenti az ész szerepének a kiiktatását: „A hagyomány valójában mindig magának a *szabadságnak* és a történelemnek a mozzanata. A legvalódibb, legszolidabb hagyomány öröklődése sem a természeti folyamatok módján játszódik le az egyszer már meglevők tehetetlenségi erejénél fogva, hanem *igenlésre, megértésre és ápolásra* szorul. Lényege szerint megőrzés, mely egyébként minden történelmi változásban szerepet játszik. A megőrzés pedig az ész tette, persze olyan tette, melyet észrevétlenül hajt végre. Ez az oka, hogy csak az újítás, a tervbe vett látszik az ész cselekvésének és tétének. Ez azonban látszat. Még akkor is, amikor az élet viharosan átalakul, mint a forradalmi időkben, mikor úgy véljük, hogy minden dolog megválto-

¹³ IM 249.

¹⁴ IM 262.

zik, még akkor is sokkal több őrződik meg a régiből, mint bárki is gondolná, s új érvényességgé egyesül az újjal. Mindenesetre a megőrzés nem kevésbé szabad viselkedés, mint a hirtelen fordulat és az újítás.”¹⁵ A Közép- és Kelet-Európában élő ember számára különösen találónak látszik a rendszerváltás folyamatát figyelve ez a leírás a hagyományok továbbéléséről. Szociológusok, szociálpszichológusok elemzései is azt a közvetlenül tapasztalható jelenséget konstatálják, hogy Magyarországon, valamint a régió többi országában miként lépnek elő elmúlt koroknak például a viselkedésmintái. Elég talán arra utalnom, hogy a megkésett polgárosodásból fakadóan is mennyire jelen vannak nálunk a dzsentroid viselkedésformák, a személyes kapcsolatok túlzott szerepe a szakértelemmel szemben.

Az úgynevezett történeti tudat hermeneutikai felfogásában éppen ezért az a döntő mozzanat, hogy a történeti tudat tud a múlt másféleségéről, a múlt másságában nem valamely általános törvényszerűség esetét keresi, hanem valami történetileg egyszerit, amelyhez bizonyos értelemben személyes viszony fűzi, nem uralkodni akar a múlton.

A hagyomány igazi értelmét semmisíti meg az, „aki kireflektálja magát a hagyományhoz fűződő életviszonyából.”¹⁶ A hatástörténeti tudat értelmezésében egyébként egy 1985-ös írásában (Fenomenológia és dialektika között – önkritika-kísérlet)¹⁷ egyfajta finomítással találkozhatunk Gadamer-nél: itt azt hangsúlyozza, hogy a hatástörténeti tudatban a tudat hatástörténet általi korlátozását kell felismerni, amelyben mindannyian benne állunk. A hatástörténet olyasmi, amin sosem tudunk teljesen áthatolni. Inkább lét, mint tudat.

Emlékezet és történelem összefüggésrendszerével kapcsolatban röviden szeretnék utalnék egy 1972-es Gadamer-írásra (*Welt ohne Geschichte*¹⁸), amelyben Cicero egyik gondolatát idézi, mely szerint a „történelem az élet emlékezete.”¹⁹ A történelem nem az elmúltnak valamiféle második világa a bennünket körülvevő „természetes” világhoz képest, hanem a világoknak egy egészen kimeríthetetlen rendszere. Jelentősége éppen abban van, hogy az emberi lét nyitottságát lehetővé teszi, amennyiben nem korlátozódunk csupán arra, amit mi magunk tudunk vagy vélünk többek között a személyes emlékezetünk révén. Az emlékezés kultúrája pedig minden közösségben a múlthoz való viszony formáin alapul.

¹⁵ IM 201.

¹⁶ IM 253.

¹⁷ H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika között – önkritika-kísérlet*. Ford. Tiszóczy Tamás. Vulgo, 2000. 3-4-5. 4-19.

¹⁸ H.-G. Gadamer: *Welt ohne Geschichte?* In: Uő: *Gesammelte Werke* 10. k. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995. 317-323.

¹⁹ I. m. 323.

A következőkben egy olyan vita lényegét foglalom össze, amely R. Koselleck (Gadamer tanítványa) és Gadamer között zajlott le 1986-ban, *Historik und Hermeneutik*²⁰ címmel. Koselleck a történelem hermeneutikai értelmezése kapcsán Heideggerhez visszanyúlva az emberi lét történetiségének leírására öt kategóriapárt javasol, amelyekkel a heideggeri *Geworfenheit – Vorlaufen zum Tode* fogalompárt ki lehetne egészíteni. Ezek a következők: Az emberölés képességéből következően a háború és a béke alternatívája; barát és ellenség; a belső és a külső, amely a történelmi térbeliséget konstituálja (ez a heideggeri In-der-Welt-Sein-hez kapcsolódik), s amellyel a nyitottság és a titok ellentéte is rokonságban áll; a heideggeri *Geworfenheit*hez kapcsolódóan a nemzedékek egymáshoz való viszonya és a nemzedékváltás; valamint az úr és szolga ellentéte mint a fent és a lent vagy másképp az erős és a gyenge viszonya. Gadamer hermeneutikájával kapcsolatban tulajdonképpen azt hiányolja, hogy az előbb felsorolt vagy azokhoz hasonló, az emberi történelem antropológiáját értelmező alapviszonyokat meg sem kísérli leírni. Holott szerinte a hermeneutikának történelemontológiai rangja van, amelynek a nyelviség a belső megvalósítási módja. Gadamer válaszában (*Historik und Sprache*²¹ címmel) azt hangsúlyozza, hogy a nyelviség, amelyet a hermeneutika a középpontba állít, nem csupán a szövegekhez kötődik, hanem minden emberi tevékenység és alkotás feltétele. A *Hermeneutika és historizmus* című tanulmányában ezt más aspektusból így fogalmazza meg: „A gondolatok nem az írásosság, mint olyan miatt szorulnak értelmezésre, hanem nyelviségük, tehát az értelem általánossága az, ami mint következményt lehetővé teszi az írásos feljegyzést.”²² A nyelviség tehát nem valamilyen pótléka, kiegészítése alapvetőnek tekintett emberi viszonyoknak, hanem az ember alapvetően más viszonyát jelenti az időhöz, a jövőhöz és a halálhoz más élőlények, pl. állatok környezethez való viszonyulásához képest. A történelem azért őrizhető meg, mert elmesélhető/elbeszélhető. A történelem értelme – hasonlóan a műalkotáshoz – az újrafelismerés. Újrafelismerése önmagunknak, mert magunkat ismerjük fel a másik emberben és a másik történetben. Ez azokra a kategóriapárookra is érvényes, amelyeket Koselleck fejtett ki. Nem azért van szükségünk a történelemre, hogy iskolai példatárként tanuljunk belőle, hanem azért, hogy mindenkor intsen (figyelmeztessen) bennünket. Gadamer szerint Koselleck úgy bontja ki az említett kategóriákat, hogy ezek egy tárgyi világ és ezek megismerésén belül maradnak. Ez alapvetően különbözik a heideggeri

²⁰ Lásd Reinhart Koselleck: *Historik und Hermeneutik*. In Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Heidelberg, 1987. 9-28.

²¹ Lásd GW 10. k. i. m. 324-330.

²² IM 356.

kategóriáktól, amelyek a jelenvalólét történetiségét és nem a történelem struktúráit és azok megismerését kutatják.

Bizonyos értelemben szintén történelem és emlékezet viszonyához kapcsolódik az, amit Heller Ágnes a memoárról mond a *Bicikliző majomban*: „Nem fogjuk soha a történelmet úgy leírni, ahogyan ténylegesen megtörtént. Az autentikusság nem abban áll, hogy ugyanannak az eseménynek százféle szubjektív látását összegezzük, s abból valami közös trendet kreálunk, ahogy ezt a történészek összehasonlító-mérlegelő módszere teszi, hanem úgy kell őszintén ábrázolni a történelem egy-egy szakaszát, mozzanatát vagy fordulópontját, ahogyan akkor a szubjektum átélte. Az *akkorra* teszem a hangsúlyt. Nem szabad megváltoztatni semmit a mai álláspontom vagy érdekem szerint... Minden leírás-rögzítés fikció. A történetírás is az. A történelem csak a történetírásban létezik.”²³ Persze a történelem leírása annak a leírását jelenti, ami a szubjektum emlékezetében él.

Előadásom következő részében az emlékezés és a felejtés dilemmáinak néhány konkrét történelmi aspektusát vetem fel, amely legalábbis közvetetten kapcsolódik a gadameri kiindulópontokhoz. Történelmi tudat emlékezés nélkül nem lehetséges, a múlttal kapcsolatos elfojtások, a múlt „betemetése” súlyos traumákhoz vezet, amely időzített bombaként működik. Ebből az alapállásból az emlékezés jó, alapvetően pozitív konnotációkat hordoz, a felejtés pedig éppen történelmi szempontból rossz, gátolja a múlt feltárását. Vajon ennyire egyértelműen tisztázható az emlékezés és a felejtés valójában összetett viszonyrendszere? A már idézett Nietzsche-írásban például ezt olvashatjuk:

„A derű, a jó lelkiismeret, a vidám tett, az eljövendőbe vetett bizalom – mindez, az egyéné éppúgy, akár a népé, attól függ, van-e olyan határ, amely elválasztja az átláthatót és világosat a megvilágíthatatlantól és sötétől; hogy tudunk-e kellő időben feledni, ahogyan kellő időben emlékezni; hogy erős ösztönnel kiérezzük-e, mikor szükséges történetien, s mikor történetietlenül érzékelnünk ... a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez”.²⁴

Nietzsche mellett Ricoeur is az *Emlékezet, felejtés, történelem*²⁵ című tanulmányában fontos szempontokat vet fel e témával kapcsolatban. Koselleck (Az elmúlt jövő) két fogalmához – „tapasztalattér” és „elváráshorizont”²⁶ – kapcsolódva hangsúlyozza, hogy a történelmi tudás előképe a „jövőelvárás

²³ Heller Ágnes – Kőbányai János: *Bicikliző majom*. Múlt és jövő, Budapest, 1999. 392-393.

²⁴ Nietzsche: *I. m.* 32.

²⁵ Paul Ricoeur: *Emlékezet, felejtés, történelem*. Ford. Rózsahegyi Edit. In. Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet*. I. Osiris, Budapest. 2006. 108-122.

²⁶ Lásd Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz, Budapest, 2003.

felől újraértelmezett emlékezet.”²⁷ A tradíciók helyes kezelésének problémájaként Ricoeur – alapvetően Freudra²⁸ támaszkodva – az ún. „újraismétlő” és a „rekonstruktív” emlékezet kifejezéseket vezeti be. A freudi pszichoanalízis annyiban jelenik meg analógiaként, hogy ott a traumatikus emlékek feldolgozásának kétféle útja lehet. Az egyik, amely tulajdonképpen az „elfojtás ellenállása”, amikor az emlék helyébe a cselekvés, pontosabban egyfajta „ismétléskényszer” lép. Ezzel szemben áll az „emlékmunka”, amely az emlék türelmes átdolgozását jelenti, s így képes túllépni a pusztán ismétléskényszeren. Ricoeur ehhez kapcsolódva használja a már említett két kifejezést. Az „újraismétlő” kényszeres megoldás, amely csak újabb konfliktusokhoz vezet a népek között, a „rekonstruktív” emlékezet viszont dialektikus viszonyban áll a felejtéssel. Ez utóbbi kapcsán beszél passzív és aktív felejtésről. A passzív egyrészt az emberi tudat természetes velejárója, egyszerűen nem emlékezhetünk mindenre. Másfelől ez azt is jelentheti, hogy a felejtésben valamilyen elhárító gesztus, egyfajta menekülés munkál. Persze „az elhárítás, a kitérés, a menekülés be nem vallott stratégiájaként itt végeredményben a felejtés ambivalens, éppúgy aktív, mint passzív formájáról van szó”.²⁹ A megoldást abban látja, hogy az emlékezet feladata az lenne, hogy a szisztematikus felejtést korrigálja, és elvezessen az áldozatok történetének megírásához. Csakis ez vezethet el a megbocsátáshoz, amely nem az emlékezet eltörlése, „inkább az emlékezet egyfajta meggyógyítása, gyászának végigvitele. A bűn súlya alól felszabadulva az emlékezet ismét szabadon fordul a nagy jövőtervek felé. A megbocsátás a jövőt adja az emlékezetnek”.³⁰

A történeti szociológia a Ricoeurnél szereplő fogalmakra a „kreatív felejtés” és az „emlékezetkultúra” kifejezéseket használja. Néhány évvel ezelőtt (2007) a *Magyar Lettre Internationale* több tanulmányt és beszélgetést jelentetett meg ebből az érdekes témából³¹. A *Tzvetan Todorov*val készített interjúban a bolgár származású filozófus többek között arra hívta fel a figyelmet, hogy hiú remény arra várni, hogy a múlt minden konfliktusát megnyugtatóan fel lehet dolgozni az ellenkező érdekeltségű felek között. „Ha arra várunk, hogy a múlt minden konfliktusa megoldódjon, nem lesz sose béke”³². Egyik találó példája az volt, hogy egy alkalommal izraeliek és palesztinok

²⁷ Ricoeur: *i. m.* 117.

²⁸ Ricoeur itt Freud: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914.) című munkájára hivatkozik.

²⁹ Ricoeur: *i. m.* 119.

³⁰ *I. m.* 121.

³¹ Lásd *Magyar Lettre Internationale*, 2007 ősz, 2008 tavasz.

³² Lásd *A rossz emléke, a jó kísértése – Tzvetan Todorovval Vita Matiss beszélget.* Ford. Karádi Éva. *Magyar Lettre Internationale*, 2007 ősz, 77.

választott bírósági kísérleti békéltető tárgyalásra jöttek össze, alapjában mindkét részről jóakarátú emberek. A konfliktust feloldani hivatott megegyezésük első pontja azt mondta volna ki, hogy egyik fél sem erőlteti, hogy egyetértésre jussanak a múlt értelmezésében.

Csakhogy, mondhatnánk Freud nyomán, a történelmi traumából elfojtás, vagyis felejtés következik, s amikor később egyfajta újraemlékezés következik, elkezdik kibeszélni a múlt traumatikus élményeit, akkor az emlékezet révén feldolgozzák ezt a súlyos tapasztalatot, s ez a lelki gyógyulást segítheti elő. Ugyanakkor igaza lehet *Gyáni Gábornak*, aki az egyik említett kerekasztal-beszélgetésben a következő ellentmondást exponálta: „Lehet, hogy a trauma ilyen jellegű felejtése nem jó, mindenesetre konfliktusmentes, közösségi szinten legalábbis nem okoz konfliktust. Amint azonban elkezdik kibeszélni, azonnal konfliktust kelt, mert nekem ez a traumám, neked az a traumád, és ezek a traumák időnként szembekerülnek egymással, mert engem, mint zsidót elvittek, engem pedig, mint aki a zsidót elvitte, később szintén elvittek és megbüntettek e tettemért, és így végül mindenkinek meglesz a maga külön traumája. És ezek a traumák versengő traumák, melyek, mint versengő traumák legitimációt kérnek. Később jön és rátelepszik milderre a politikai instrumentalizáció, amely fölerősíti és bizonyos mederbe tereli az érzelmeket”³³. Valamiféle megoldást valószínűleg csak az empátia, a másik szempontjának a figyelembe vétele jelenthet a konfliktus résztvevői számára.

Az emlékezet sajátos működésére idéznék fel még egy beszédes példát. Az említett beszélgetésben *R. Schindel* német író az apósa esetére hivatkozott, aki megjárta és túlélte a dachau koncentrációs táborát. A háború után sok olyan könyvet elolvasott, melyek szemtanúk visszaemlékezései voltak. Egyikkel sem volt elégedett, egyikben sem látta, érezte benne a légert. Viszont egy *Remarque*-regény elolvasása után végre úgy érezte, hogy most „itt érzem a szagát (a tábornak) az orromban”³⁴. A megdöbbenő az egészben az, hogy *Remarque* soha nem járt még a közelében sem egy lágernak. Valahogy ez a meglepően hangzó, de nem egyedi történet is azt példázza, hogy az autentikus emlékezéshez, egy elmúlt kor élményvilágának a felidézéséhez, végső soron a történelem megidézéséhez egyáltalán nem elég a múlt rekvizitumainak aprólékos összegyűjtése.

Ráadásul a szavak felidéző ereje mindig kétséges, ahogyan azt pl. egy kiállítási műtárgy-sorozat megdöbbenően szép vers-ikonográfiája mondja: „Mert üresek ezért,/ sem az emlékezést,/ sem a felejtést/ nem segítik a szavak./

³³ Lásd *Emlékezetkultúrák és emlékezetpolitikák*. Magyar Lettre Internationale. 2008 tavasz, 69.

³⁴ Lásd *Kreatív felejtés-vita*, i. m. 72.

Akkor leszel egészen/múlhatatlan és tiszta/, mikor újra átszüremlik/ rajtad a fény/ hisz még ennél is /kevesebb, ami marad.³⁵

Tanulmányom befejező részében Gadamernek egy híres Hölderlin-versről, az *Andenken* (Emlékezés) címűről írott tanulmányához fűzök néhány reflexiót. Az írás címében, *Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins Andenken*³⁶ nemcsak a költés és a gondolkodás rímel egymásra, hanem a gondolkodás és az emlékezés, illetve visszaemlékezés is. Ebben az esszében mintegy működésében látjuk azt, amit a *Vergänglichkeit*³⁷ című tanulmányában úgy fejezett ki, hogy a nyelv nem más, mint az emlékezet megalapítása³⁸, a művészet pedig az emlékek megőrzője. Gadamer pontos és árnyalt elemzése két, egyébként jelentős interpretációval is vitázik. Az egyik Heideggeré, amelyet filozófiailag „túlfeszítettnek” tart, ami abból fakad, hogy Heidegger Hölderlin életművét „egyetlen egységes történelemfilozófiai és történeti-költői látomásként kezelte”³⁹. A másik véglelet Dieter Heinrich⁴⁰ elemzésében látja, akinek kiindulópontjával – a vers nem más jelent meg, mint az emlékezés folyamatát – egyébként egyet ért. Amit túlzásnak tart, az a versben szereplő helyszínek aprólékos történeti rekonstruálása, mintha abból többet tudnánk meg a vers világáról, ha tudjuk, milyen volt Bordeaux Hölderlin idejében. Sokkal termékenyebb, ha a vers címe által is nyomatékosított emlékezés érzelmi hullámlásait, folyamatát követjük nyomon, mivel „az emlékezés sem nem emlék, sem nem emlékezet, ámbár mindkettő megjelenik, ahol emlékezésről van szó. De amennyire kevésbé egyenlő az emlékezet az emlékezetben tartott dolgok összességével, és amily kevésbé jelenti az emlékezet azt, amire éppen emlékezünk, az emlékezésben van valami egészen másfajta dolog is, mégpedig az, hogy az így felidézett emléket megőrizzük.”⁴¹ A vers sokszor idézett sora – „Költők által épül csak maradandó” – és maga az egész vers igazából „csak egész dallamában érthető meg, és az emlékezésnek a versben feltáruló folyamatát is csak akkor értjük meg, ha nem veszítjük szem elől, hogy a búcsúzásban egyesül az elválás és a megemlékezés. Hiány és megtartás – ez az emlékezet birodalma”.⁴² Másképp úgy is mondhatnánk, hogy emlékezet és felejtés, amivel zárásként előadásom címéhez jutottam vissza.

³⁵ Lásd MODEM: Melankólia-kiállítás: Baglyas Erika: Ami marad 2.

³⁶ Lásd GW 9 k., 42-55.

³⁷ Lásd i. m. 171-179.

³⁸ „Sprache als das Stiften von Gedächtnis”. I. m. 172.

³⁹ Lásd i. m. 203.

⁴⁰ Lásd Dieter Heinrich: *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*. Stuttgart, 1986.

⁴¹ I. m. 213.

⁴² I. m. 220.