

## EMLÉKEZÉS A JÖVŐRE

---

LOSONCZ ALPÁR

Néhány évtizeddel ezelőtt egy figyelemre méltó konzervatív filozófus, Hermann Lübbe, azzal a gondolattal állt elő, hogy a múzealizáció szétágazó folyamatai jellemzik korunkat.<sup>1</sup> Ez szerint a modernség időtudata mélyreható változásnak vetődik alá: az említett filozófus természetesen nem a múzeum intézményének különleges megerősödését kívánta rögzíteni, hanem arra a tényre utalt, hogy a múzealizáció jelenségei befurakodnak a mindennapi élet különféle pórusaiba. Lübbe elgondolásai szerint ugyanakkor mindez nem véletlenül történik: a múzealizáció *pótlékot* jelent a hagyományvesztéssel,<sup>2</sup> a tájékozódás szilárdságának meglazulásával, az entrópiákat, kieséseket tartalmazó élettapasztalatokkal szemben. A modernség ellenállhatatlan dinamikájára vonatkozó emlékezet, a modern negativitás eldologiasodásának meghaladására tett kísérletekre utaló emlékezet, a múlt és a jelen közötti szakítás reflektált formájára, mármint a hagyományra utaló emlékezést itt a kompenzáció logikája mozgatja.

Csakhogy ily módon kialakul a modernség komótos és törésmentes, kárpótlásra alapozó elmélete, hiszen minden veszteség az ellensúlyozhatóság felől nyer értelmet. Ráadásul, Lübbe része annak a meglehetősen régóta létező orientációnak is, amely a gyorsulás komplex jelenségeit fontolgatja akkor, amikor válságjelenségekre kíván magyarázatot találni: ezen orientáció azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy a sebesség szerepének értelmezésével derítsen világosságot a hatalom formáinak változására, valamint a „kapitalizmus spirális dinamikájára”.<sup>3</sup>

Nem nehéz megrajzolni a hátteret, amely alapján belátható a lübbei okfejtés kontextusa: az emlékezettel való kitartó, alkalomadtán obszesszív foglalkozás, az emlékezet kiterjedt akadémiai tárgyá tétele, amely végbemegy legalábbis a múlt század utolsó évtizedeitől fogva. És nem túlzás úgy érvelni,

---

<sup>1</sup> Hermann Lübbe: *Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Verlag Styria, Graz and Vienna, 1983.

<sup>2</sup> Nemcsak Lübbe élet ezzel a gondolattal, hanem olyan konzervatív filozófusok is, mint Odo Marquard, *Verspatete Moralistik*; Kursbuch, 1988. 91. March, 17. Hogy a múzealizációnak milyen formái vannak még, Andreas Huyssen: *Escape From Amnesia*, In: *Twilight Memories*, Routledge, London, 2006. 13-37.

<sup>3</sup> Egy gyűjtemény, amely bepillantást enged az idevágó próbálkozásokba, Hartmut Rosa, William Scheuerman, (eds.): *High-speed Society: social acceleration, power, and modernity*, The Pennsylvania State University, 2009.

hogy az emlékezet kérdése mindenfelé bevonult az értelmezések tereibe. Olyan kérdések kerültek a felszínre, amelyek kitartóan az emlékezeti igazságosság szerepét boncolgatták, aztán különösképp a traumatikus tapasztalatok problematikájának, vagy a trauma és megbékélés relációjának taglalása jutott erőteljesen kifejezésre, és érvényre jutott a tartozás-létezésre utaló beállítódás. Azaz, erősödött a meggyőződés, hogy halaszthatatlan adósságaink vannak az erőszaktelettel, és az áldozati státusba beleszorított, valahavolt nemzedékekkel kapcsolatban. Intenzívvé vált egyúttal az érdeklődés a romok iránt is, ami nyilván nem csupán kései fejlemény, hiszen a romantika is sajátos és rendszeres érdeklődést tanúsított a romok iránt (Hegel ezt a gúny tárgyává tette), mégis mindez sajátos jelentéseket kapott az említett időszakban: valójában kapcsolatban állt a múltba vesző hitelesség megragadásának igényével egy olyan korban, amely egyre több és több dolgot préselt bele az áruforgalom kereteibe.<sup>4</sup> A visszafordíthatatlanság nehéz tapasztalata, a „muzeális érzékenység”, a retroirányulás, az emlékezeti vallomásdiskurzus, a „muzeofília”, a testamentáris gondolkodásmód a nosztalgia érzületét domborította ki, amely az emlékezetben tartás specifikus formáját jelenti.

A visszafordíthatatlanság tapasztalata elfogadott faktummá vált, vélték a kompenzáció filozófusai – senki nem kérdőjelezi meg, hogy a technológia előrenyomulása archaikus kommunális tapasztalatokat semmisít meg, de a veszteség kompenzálható. Így lesz a kompenzáció tevékenysége pótló erejű a gyülemelő veszteségekhez képest. És így lesz a *historizáció* az ellenállhatatlan technológiai dinamika kompenzációja. A jövő viszont, mint egy olyan látóhatár, amely szervezi az időtapasztalatokat, immáron megszűnt meghatározó idődimenzió lenni, hovatovább, a jövőre, mint normatív lehetőségre vonatkozó dimenzióra támaszkodó történetfilozófiai beállítottságokat az a gyanú kísérte, hogy diktatórikus-ideologikus módon járnak el a célirányos gondolkodás erőltetésében. A kimerült jövőgyártás után a jövő maga elévült, hogy egy disztópikus fordulatot idézzünk, helyette a múltba nyúló emlékezet vette át a vonatkoztatás horizontját. Vagyis, az erőszakaspektusokat idéző remény *prospektív* kivetülése helyett az emlékezet *retrospektív* beszédmódja jutott diadalra.

Vajon az itt említett változások pusztán a modern teleológia veresége utáni fejleményeknek tekinthető? Vajon ehelyütt egy egyszerű kiskarikított kettősségről kell beszélnünk, miszerint a jövőt előrevetítő normativitást felfüggesztette az elintézetlen múltba merített *emlékezeti normativitás*? Hiszen akkor arra a tényre kellene gondolnunk, hogy a modernitás időtadata a kortárs feltételektől vezérelve a premodernitás mintái felé telerődött. Vajon itt a modernitás időtudatának mélyreható változását kell észlelnünk, azaz

---

<sup>4</sup> Ezzel kapcsolatban, Andreas Huyssen: *Nostalgia for Ruins, Grey Room*, 2006. 23. 6-21.

magának a temporalitásnak az átalakulását kell figyelembe vennünk, amely arra kényszerít bennünket, hogy újragondoljuk az emlékezet szerepét a modernség önértelmezésében?

Lübbe érvelésének filozófiaiag kitüntetett pontja azonban a *historizmus* diadalára vonatkozott: mármint a historizmussal való gyürkőzés még véletlenül sem tekinthető újkeletűnek. Példának okáért, a politikai filozófia szempontjából oly lényeges Leo Strauss még jóval a szóba hozott konzervatív filozófusok előtt értekezett a historizmus aggasztó előretöréséről.<sup>5</sup> Csakhogy, Strauss másfajta érveket tartott szem előtt, mint az említett német filozófusok, az ő argumentációja erőteljesen kritikai jellegűnek bizonyult: úgy tűnik, hogy a historizmus ugyan szövetséges lehet a dogmatizmus elleni küzdelemben, de valójában arról van szó, hogy a dogmatizmus ma éppen historizmusként álcázza magát. És a historizmus, amely a jelentés kérdéseit belemeríti a kontextuális meghatározottságokba, valójában tagadja a fennálló rend transzcendenciáját, vagyis a fennállót meghaladó horizont vizsgálatát: a pozitívizmus mocsarába süllyed, és elveti az egyetemes vonatkozásokat, amelyek túlszárnyalják a különféle kontextuálisan értelmezett történelmi korok kerekeit. Míg az univerzalizmus felől mindenki az otthontalanság távlatába állítható, addig a historizmus számára minden kort az otthon-lét, az otthon biztonsága fémjelzi. Nem utolsósorban, a historizmus egy reflektálatlan párhuzamosságot feltételez a megismerés lehetősége, és az egymásután következő korszakok között.

Ennek alapján arra kell gyanakodnunk, hogy a Lübbeck által kiemelt historizmus-mozzanat nem csupán a késő-kapitalizmus tartozéka, hanem a modern időtudat önmagával vívott harcának belső része. Pontosabban, a historizmus, mint *transzcendencia-nélküliség és emlékezeti pozitívizmus* szerves része a modernség önreflexiójának. A historizmus megfosztja az emlékezetet a transzcendencia lehetőségeitől. Ugyanaz állítható a kárpótlást előtérbe hozó modernitáselméletről, amely, láttuk, a kompenzációt hívja segítségül akkor, amikor a veszteségeket kell ellensúlyozni. Igaz, Alain Badiou, (aki amúgy is mindenképpen megérdemli, hogy itt figyelemben részesítsük, hiszen a platóni filozófia eszmeközpontúsága elévülhetetlenségét hangsúlyozva, igencsak kidomborította a filozófia anamnetikus mozzanatát), azt állítja, hogy a XX. század, paradoxális módon, a „voluntarista historicizmus százada”. *Egyfelől* ott van a történelem súlya, amely folytonosan az emberre nehezedik, és azzal fenyeget, hogy felülírja az emberi igényeket, és törekvéseket. *Másfelől*, ott van az akaraterő folytonos mérlegelése, tudniillik, a „század, épp azért, mert

---

<sup>5</sup> Leo Strauss: *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1999. A historizmus a „modern tudat önkritikájának megkövesedett és önelégült formája”, In. Leo Strauss, *Az üldöztetés és az írás művészete*, Atlantisz, Budapest, 1994. 188.

voluntarista, felméri akaraterjének elégtelenségét. Olyan hatalmas célokat tűz maga elé, hogy könnyedén meggyózi magát: nem tudja elérni őket. A nosztalgia folyton leselkedik rá, s a század hajlamos hátrafelé tekinteni. Amikor úgy érzi, hogy már elvesztette energiáját, megszegett ígéretként ábrázolja önmagát”.<sup>6</sup>

E távlatból akár magyarázatot is nyerhetünk mindarra nézvést, amit korábban elmondtunk. Hiszen, a kompenzáció megismételt folyamatai a modernségelmélet kontextusában, valamint a visszavonhatatlanul elmúlt lehetőségek kapcsán kialakult nosztalgia jelentései, nagyon is artikulálhatók az itt kimunkált perspektívából. Mind a kompenzáció antiutópikus gondolata, mind a kényszerű, „a megszegett ígéret” tapasztalatából kiforró nosztalgia a voluntarizmus és a historizmus feszültségeiben szemlélhető. Azzal, hogy itt, számunkra, mindkét irányulás *meghasonlásnak* minősül, amely lemond az *emlékezetből sarjadó transzcendenciáról*. Mi valójában csak annyit kívánunk hozzátenni a badiou-i okfejtéshez, hogy nem csupán a XX. századra alkalmazható a voluntarista historicizmus, az akaratmegfeszülés és a történelmi folyamat kényszerítő együttes létezésének gondolata, hanem a modernség egészére. Mindenesetre, ahhoz, hogy utánajárjunk az emlékezet és a történelem egybejátszásai karakterisztikus nyomainak, vissza kell fordulnunk a modernség kezdeteihez, amelyet az emlékezés fémjelez.

\* \* \*

*A modernség magára veszi a kezdet és a vég kérdésköreit.* Az emlékezés problémáját ugyanis nem lehet a kezdet és a vég jelentései nélkül tárggyá tenni. A kezdet, mint az alapítás kérdése, amely párban jár az erőszak okozta pusztítással, például, a politikai filozófia kitüntetett aspektusa. Mondjuk, amikor Hannah Arendt az alapítás kérdéseit veszi fontolóra a rómaiak kapcsán, és arról értekezik, hogy az emlékezetünkbe bevésődő szavak hogyan képesek felidézni az alapítás aktusát, akkor szükségszerűen rátalál az emlékezés jelentéseire, valamint a nyelv és az emlékezés összefonódásaira. Jelentékeny anamnetikus dimenziók tárulnak fel a Hobbes által felvázolt politikai filozófiában is: a szerződéselmélet, amely egy hipotetikus egyetértés képét vázolja fel, mint a polgári társadalom mindenkori alapját, a kezdetre vonatkozó tényellentétes jellegű anamnézist állítja működésbe. Ugyanis, egy a múltba nyúló alapítási aktust evokál, amellyel magyarázatot kíván adni arra a kérdésre, hogy egyének miért lépnek bele a közösség tereibe, azaz, hogy miért vállalják magukra a közösség kötelekeit. A múlt, amelyet az emlékezés felidéz, azonban nem egy olyan tényegyüttes, amelyet pozitivista módon tállalhatunk, hanem olyan múlt, amely *sohasem volt jelen*. Nem arról van szó,

---

<sup>6</sup> Alain Badiou: *A század*, Typotex, Budapest, 2010. 36.

hogy létezett egy olyan kronológiailag rögzíthető pillanat, amely evokálható, hanem arról, hogy egy emlékezeti hipotézis konstruálja az alapítás jelentését. Ezért tényellentétes, és szerepe nemcsak a polgári társadalom létrejöttének magyarázata gyanánt kerül felszínre, hanem egy performatív aktus gyakorlásában jelölhető meg: emlékezzetek a kezdetre! Nem is véletlen, hogy a közvetítetlen kezdet fogalmat bíráló, a kezdet *eredendő közvetítettségét* különösen megfontoló, a modernség szempontjából hangsúlyozottan fontos Hegel a „belsővé tevő” emlékezést, az „abszolút szellem emlékezetét és golgotáját”<sup>7</sup> gondolkodásának fontos pontjává avatja.

A *modernség emlékezéssel kezdődik*, a saját *közvetített* kezdetére vonatkozó emlékezéssel.

És szemléltessük az emlékezés szerepét a modernség teremtő forradalma szempontjából!<sup>8</sup> Figyelmet érdemel a kérdés, hiszen a forradalom negatív dialektikája a jövőbe nyúl, azaz prospektív mozgást kíván előidézni: milyen összefüggések fedhetők fel tehát a forradalom és az emlékezet között? Ezenkívül, hogyan lehet egybekapcsolni a modernség által ösztönzött permanens megújulás tényét és az emlékezést? Vajon az emlékezés kérdése feloldható-e a reflexívvé tett múlt tapasztalatában, amelyet a modernség tradíciónak nevez?

Nincs olyan értelmező, persze, aki elmulasztaná megjegyezni, hogy a körmozgást megjelenítő „revolúció” fogalmában eredendően megtalálható a múlthoz való visszatérés, azaz a *restauráció* kiiktathatatlan mozzanata, és, hogy a modernség keretein belül mélyreható változások állnak be a forradalom fogalmában. Ezenkívül, már sokszor megfigyelték, hogy az imént jelzett hegeli fogalom („a belsővé-tevő emlékezet”) ténylegesen paradigmátikus jellegű, minthogy a forradalom és a *belső szféra* egybeszővődését testesíti meg, amely különféle formában valósult meg a német klasszikus idealizmusban. Ábrázoljuk, tehát, az emlékezés problémáját a modernség számára oly fontos francia forradalom szemszögéből, ami, nem utolsósorban, Hegel filozófiájában is elhanyagolhatatlan szerepet játszik. Az említett forradalom egyébként is már hosszú ideje és ismételten a viták kereszttüzében áll, mint-hogy a már szóba hozott antiutópikus beállítottság számon kéri a terror folyamán elkövetett bűntetteket,<sup>9</sup> és abba a gyanúba keveri a forradalmat,

---

<sup>7</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 415.

<sup>8</sup> Reinhard Koselleck: *Revolution als Begriff und als Metapher. Zur Semantik eines einst emphatischen Worts*, In: *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2006. 240-252. Uő. A forradalom újkori fogalmának történeti kritériumai, In: *Elmúlt jövő*, Atlantisz, Budapest, 2003. 75-99.

<sup>9</sup> „Valamit le kell rombolniuk, máskülönben önnön szemükben céltalannak tűnik létezésük”, Edmund Burke: *Tőprengések a francia forradalomról*, Atlantisz, Budapest, 1990. 144.

hogy az erőszak eszkalációjával megalapította a modernség regresszív vonulatát, amely majd a XX. században teljeseedik ki.

A forradalom ilyenén moralizációja azonban szükségszerűen kivonja a filozófia területéről a forradalomban megbúvó *negativitás* értelmezését, és éppúgy az emlékezeti pozitívizmusnál köt ki, mint a feljebb már rögzített irányulások. A moralizáló elméletnek, a túlhajtott moralizálásra esküdő elméletnek a modernség túlságosan sok dimenziója kapcsán nincs mondanivalója. Nem lehetséges az emlékezés kérdését bejárni, amennyiben lemondunk a modernség mélyébe nyúló forradalom *filozófiai* értelmezéséről.<sup>10</sup>

Kezdjük Kanttal, noha nem tudunk sok időt szánni a königsbergi filozófus megfelelő gondolataira. <sup>11</sup> Kant, tudjuk, azt sugalmazza, hogy az alattvalónak nem szabad rákérdeznie a politikai rend eredetére, és azt állítja, hogy a „forradalom ... mindenkor jogtalan”, azaz illegális.<sup>12</sup> Nem lehetséges a forradalmat egy jogi aktus alapító erejére leegyszerűsíteni. Ugyanakkor a republikánus autokrácia célszerűségét valló filozófus olyan megfogalmazásokkal él, amelyek az emlékezés és a feledés összefüggéseit jelenítik meg, mégpedig akkor, amikor azokról a jelenségekről ejt szót, amelyek „nem merülhetnek feledésbe.” A francia forradalomra utaló *feledhetetlenség* nyomatékos kiemelésével, azaz a feledés és az emlékezés kérdésének felszínre juttatásával Kant egyúttal része egy hatalmas vonulatnak, amely élenken tárgyalja a kérdéskört, már-mint a feledés és emlékezés szövevényes viszonyát. A feledés konstitutív mi voltának értelmezése messzire nyúl, és szétágazó összefüggéseket teremt, így léteznek olyan megfontolások is, amelyek a feledésnek juttatnak elsőbbséget az emlékezéssel szemben: ráadásul figyelembe kell venni a feledés *politikai szerepét* is, csakhogy felvillantsunk néhány elengedhetetlen összetevőt.<sup>13</sup> Az

---

<sup>10</sup> Hadd mondjunk két ékes, fontos példát, amelyek őrzik a filozófiai reflexió lehetőségeit a francia forradalom erőszakgyakorlata kapcsán, az egyik a tragikus modernség megalapozását megpillantó Jean-François Lyotard: *Le différend*, Editions de Minuit, Paris, 1983. 232-236, a másik Alain Badiou: *Logiques des Mondes*, Seuil, Paris, 2006. 33-36.

<sup>11</sup> Viszont utalunk, Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, IL, Chicago University Press, Chicago, 1982; Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme*, Galilée, Paris, 1986; Françoise Proust, *Kant. Le ton de l'histoire*, Payot, Paris, 1991. (Lyotard éppúgy, mint Kant a király lefejezését tartja a traumatikus pillanatnak); Peter Fenves: *A Peculiar Fate*, Payot, Paris, 1991.

<sup>12</sup> Kant, A fakultások vitája, In: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Budapest, 1995. 424. C. E. Vaughan érdekes módon fogalmaz: „Szinte arra kell gyanakodnunk, hogy Kant játszadozik az olvasókkal, és ezoterikus rokonszenvet táplál a forradalom iránt”, *Studies in the History of Political Philosophy*, Manchester, 1939. II, 83. Idézi, Leo Strauss: *Az üldöztetés és az írás művészete*, ibid. 39.

<sup>13</sup> Lásd, pl. az emlékezet és a feledés viszonylatát a görög városállamban, Nicole Loraux: *La Cité divisée*, Payot/Rivages, Paris, 2001.

emlékezetben tartás, az emlékezeti őrzés problematikája, amely minden forradalom kivételes kérdésköre, nem véletlen, hogy elemi erővel jelentkezik már a francia forradalomban. Aligha kell bizonyítani, hogy e kérdés erőteljesen felveti az emlékezet és a felejtés relációját.

Kant esetében a francia forradalom kapcsán olvashatunk a „részvétel oly vágyáról”, amely az „elragadtatással” határos, és amely kapcsolatban áll az „emberi nem valamilyen adottságával” (és olvashatunk a megmásíthatatlan bűnökről, az eltörölhetetlen *crimen*-ről is, például a király elleni per kapcsán). De a forradalom hatása, amely súlyánál fogva, egyetemes jelentősége okán, szétterjed az egész világra, *felidézhető* eseménynek bizonyul: ezen esemény, a megfelelő, körülmények ismételt felléptével, bármikor evokálható a „népek emlékezetében”.

Mindehhez társul a „történelmi jel” kanti elmélete: a forradalom eseménye nem az érzékelésből adódó adottságegyüttest jelent, hanem „jelet”, „utalást” képez, hogy az emberiség a szabad okozatiság alanya lehet. A jelként kibomló esemény, a forradalom, mint az esemény jele, teszi lehetővé, hogy az „áhitott állapotra” vonatkozó „próbálkozás” megismétlődjön, vagyis, hogy bekerüljön az ismétlés láncába: tehát, „beláthatatlan korokra nyit távlatot”. Amikor a königsbergi filozófus ezt a jelet említi, akkor a *signum memorativumot*, *demonstrativumot* és a *prognosticont* ecseteli. Vagyis a „történelmi jel” lényege, hogy felidéz, megmutat, és előlegez. A forradalom-esemény *emlékezeti* jelként, retrospektív utalásként, szemantikai vonatkozásként tétéleződik, feltár valamit a *condition humain*-ből, és a „kedvező” körülmények között máskor is működésbe léphet az emlékezés hatalmas munkája. Az emlékezésből kiáradó jel időszerűsítheti a múltat, és fenntartja, őrzi a „beláthatatlan korokra nyíló távlatot”, azaz éppen a „történelmi jelle” utaló emlékezés alapján tartja nyitottnak a történelmet. Mindez nem az emlékezés révén kibomló folyamatosságot hozza működésbe, itt nem az emlékezés folytán kialakuló, egyúttal fokozatosan, de ellenállhatatlanul megvalósuló lehetőségekre gondolunk, hanem sokkalta bizonytalanabb, sokkalta meghatározatlanabb lehetőségtér bomlik ki itt.

Az ismétlés kockázatában persze immanensen bennrejlük a lehetőség meg nem valósulása is. Viszont, rögzíthetjük a tényt, hogy már Kant filozófiájában megcsillan a *jövőre utaló emlékezés* kérdése. Az emlékezés ezen formája átvesz valamit az ismétlés és a folyamatosság megszakitásának hagyományos összefüggéséből, de azáltal, hogy a forradalom fogalma megszabadul a körmozgás karámjától, a korábbihoz képest másfajta jelentéskörnyezetbe kerül. A forradalom, mint negativitás, nyilván diszkontinuitást jelöl, de újra és újra kapcsolatba hozza a múltat, és a jövőt, vagyis a jelent a múlt és a jövő egymásra utalódásának terepévé teszi: mi azt szeretnénk megerősíteni, hogy mindez a jövőt befogó emlékezés révén történik.

Kant politikai filozófiája, az ellenállás problematikája (lásd a „megengedett ellenállás” lehetetlenségének kérdését), majd és a forradalom történet-filozófiai és jogi jelentéseinek szétrajzása, és egyáltalán az életműben konfrontálódó jelentések gyakori értelmezési gondokat teremt az értelmezők számára. Nem fogunk ráerőltetni a königsbergi filozófusra olyan radikalizmust, amely idegen tőle: a jakobinus politikára irányuló bírálata, a szociális érzékenységet realizáló eljárásokra és a plebejus-egalitáriánus aspektusokra utaló kritikája szembeszökő. Valójában nem a forradalom kapcsán érvényesülő erőszak, hanem az egalitáriánus politika jelenti a kritika tárgyát esetében.<sup>14</sup> Kant szerves része a klasszikus német filozófia azon orientációjának, amely az ellentmondás logikájával viszonyult a forradalom folyamataihoz: egyszerre mutatott lelkesültséget, és tanúsított aggodalmat, egyszerre mondott *igent* a történelem által létrehozott forradalmi irrupcióra, és adott hangot félelmeinek, egyszerre nyugózték le a forradalmi események és ébresztettek erős félelmet. Ugyanakkor, Kant kiiktathatatlan pontot jelent amennyiben a francia forradalom *filozófiai*, és egyáltalán a forradalom filozófiai fogalmát óhajtjuk szem előtt tartani. Ez nem azt jelenti, hogy mellőzni kívánjuk a forradalom politikai és társadalmi dimenzióit, amelyek jelentéseinek, például Koselleck külön figyelmet szentel.<sup>15</sup> Csak ezek nem bizonyulnak elegendőnek.

Mindenesetre, a német és a francia történelmi útirány heterogenitásának értelmezése szétfeszíti a szűk hermeneutikai kereteket, és filozófiai tolmácsolás után kiált. A forradalom filozófiai jelentésköreinek érvényre juttatásával szeretnénk megakadályozni, hogy a sokat emlegetett német különút kérdéskörei ne sülyedjenek az emlékezeti pozitívizmusba, a historizmus csapdájába. Hogy, megmaradva még egy rövid ideig a kanti fogalmi környezetben, a forradalom *emlékezeti* szemantikaként jusson érvényre, hogy a forradalom, mint feledhetetlen rögzüljön, ahhoz az a tény szükségeltetik, hogy a történelem tapasztalati sodrásával szemben kiemelkedjen valami, ami *ellenáll* e dinamikának.

Valójában, legalább két vonatkozást kell különösképpen figyelembe venni. Mindkettő reprezentatív jellegű, és filozófiai kérdéseket tartalmaz. Az *első*, hogy a forradalom töréstapasztalata értelmezést igényel, azaz szükséges taglalni azt a diszkontinuitást, amely a nóvum erejével tört be az idő érzékelésébe, és újraírta a világról alkotott elképzeléseket. A „vallásos jellegű rettegés”, irtózás, a „szörnyeteg”<sup>16</sup> amely fokról fokra felemeli a fejét (azaz, a diabolikus jelzetek a forradalom kitérésének viszonylatában, amelyekre egyébként Kant

---

<sup>14</sup> Stathis Kouvelakis: *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Verso, London, 2003.

<sup>15</sup> Koselleck: *Elmúlt jövő*. ibid., 92.

<sup>16</sup> Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*, Atlantisz, Budapest, 1994. 45.



is hivatkozik), a „földrengés”, „hajótörés”, és egyáltalán a negativitás eszká-  
lációját tartalmazó katasztrófák egész sora (valójában a természeti metaforák  
sokasága azt a félelmet rögzíti, hogy a forradalom a *status naturalis*ba való  
visszazuhanást készíti elő), végül is egy önvonatkozó útírány megnyílása -  
az ilyen és hasonló leírások hűen tükrözik az újdomság mindent átható ta-  
paszlatát a francia forradalom kapcsán. A *második*, hogy amikor a sokad-  
szor szóba hozott német történelmi *késést*, vagy lemaradás „traumatikus” ta-  
paszlatát próbálják meg körbejárni a francia állapotokhoz képest, akkor  
egy szűk kronológiai nézőpontot követnek, és egy normalizált időrendet szor-  
galmaznak, méghozzá egy előre megszabott menetrend szemszögéből. Tud-  
juk, e késésforma jelentéseit megannyi esetben értelmezték már: egy Hegelt,  
mondjuk, értelmezhetünk e kérdés által megnyitott perspektívában is. Így, az  
olyan könyvek, amelyek Hegelt, igencsak szokatlan módon, a trauma, mint  
emlékezeti seb kiváltképpen filozófusaként tárgyalják, pontosan ezt teszik.<sup>17</sup>  
Voltaképpen az egész német klasszikus filozófiai reflexivitásra, a cselekvés/  
részvétel és a szemlélődés, a tanúság hatalmas kérdésköreire, rányomja a  
bélyegét e tapasztalat átrefektálásának igénye: csakhogy ózdkodunk kell a  
reduktív hozzáállástól. Egyszerre, ugyanis, többfajta, történelmileg meghatá-  
rozott időbeliséggel, az eltolódás különféle formáival kell számolnunk, vagyis,  
a *nem-egyidejűség eredendő tényét* kell figyelembe vennünk. Különféle üte-  
mek szövődnek egybe, különféle idővonzatok tömörülnek egybe akkor, ami-  
kor a forradalom eseményét vesszük számba: a francia parasztok a moderni-  
záció képviselői ellen láznak, a modernizáció karöltve mozog a rabszolgatartással,  
archaizmusok, anakronizmusok premodern tapasztalatainak szele-  
tei jelennek meg együtt a modernség dinamikájával, a francia forradalom egybe-  
forr a Haiti-ben kitört forradalommal, azaz az eredendő *nem-egyidejűségek*<sup>18</sup>  
jutnak érvényre. A modernség, mint átmenet, magában foglalja ezeket a nem-  
egyidejűségeket, minden történelmi vonatkozást a modernségben áthatja az  
időbeli *disszonancia* tapasztalata. *Maga a modernség differenciálódik effajta*  
*disszonanciákra*: hiába tesz szert uralomra a kronológiai-racionális, mennyi-  
ségileg szervezett időforma, amely arra hivatott, hogy eleget tegyen a kapi-  
talista módon szervezett időimperativusoknak, a modernség temporalitását e  
disszonanciák tagolják. Ezért az időszerűtlenség tapasztalata nem elhajlás,  
minthogy a modernség aktualitásra vonatkozó törekvése sem lenne lehetsé-  
ges a szerkezetileg meghatározott időszerűtlenség nélkül.

---

<sup>17</sup> Rebecca Comay: *Mourning Sickness, Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, 2011.

<sup>18</sup> Ennek egyik változata, Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1985.

Létezik az *eredendő időszerűtlenség*.<sup>19</sup> A franciák és a németek közötti etológiai alakzatokat (így az *Aufklärung* és a *lumières* közötti különbségeket) ezért nem lehet mérlegelni a megismerés hatókörét leszűkítő historizmus szemszögéből: valójában a kölcsönös reflexió, emlékezetcsere, a másik közvetítésével megvalósuló önreflexió folyamatai, sajátos egymásra hatások, sikeres talákozások, fordítások, az elkésetttség jelentéseinek (az időtapasztalat, mint elkésetttség) feldolgozásai mennek itt végbe. Anélkül, hogy belemélyednénk ezen folyamatokba, jelezzük: „Franciaország olyan tükröt tart Németország elé, amely a saját traumatikus történelmét mutatja meg”.<sup>20</sup>

\* \* \*

Hegel emlékezetfilozófiája roppant gazdag jelentésekben: átfog megannyi olyan fogalmat, amelyek a hagyományban honosak, és művei bővelkednek az emlékezési alakzatok sokaságában.<sup>21</sup> Az emlékezet kérdése nemcsak, hogy nem bizonyul peremjellegűnek, hanem a rendszer alkotó részeként jelentkezik, egyenesen strukturálja a hegeli rendszert, amely a valóságaspektusok immanens összefüggésrendszerét reflektálja át. Mélységes kapcsolat fedhető fel az emlékezet és a történelem között: ezen túlmenően azonban, egyúttal követve az emlékezet rendszerbeli szerepét, a logika és a történelem közötti kapcsolatok jutnak felszínre. A történelem nem a haladás logikáját követő egymásutániság képe felől ragadható meg, hanem olyan rekonstrukcióként, amely a logika és a történelem egybefüggéseit, a történelem immanens strukturáltságát rajzolja meg.<sup>22</sup> Hegel emlékezetfilozófiáját (amely kapcsán nem kellene felednünk, hogy a francia forradalom és a német klasszikus filozófia közötti megfelelés tézisének éppen *A szellem fenomenológiájának* a szerzője alkotta meg) e kontextusba kell beállítanunk. A filozófus témái, mint a reformáció, a felvilágosodás, majd a forradalmi erőszak és a felvilágosodás viszonylata, az elvont negativitás, az abszolút szabadság, a terrorban felbukkanó fanatizmus, az elvontság iránti elragadtatás, a szekularizáció problémái nem érthetőek ezen összefüggések nélkül. A forradalom elvét Hegel különleges jelentéssel ruházta fel, a forradalom egyszerűen gyújtópontot jelent a rendszerében, a forradalom erőteljes *filozofikációja* történik itt: tudniillik, a forradalom világ-történelmi jelentéssel bír, nem a restauráció, hanem a forradalom az „euró-

---

<sup>19</sup> Egy értelmezés, Maximilian Tomba: *Marx's Temporalities*, Leiden, Boston, 2013, 7.

<sup>20</sup> Comay, *ibid.*, 23.

<sup>21</sup> Lásd, Angelica Nuzzo: *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave, London, 2012, 7.

<sup>22</sup> Nem véletlenül, hogy a logika és a történelem kapcsolata Marx esetében is különleges jelentőségű. *A tőke szerkezete* fontos pillanatokban ehhez idomul, csak utalunk, *Marx's Capital and Hegel's Logic* (eds. Fred Moseley and Tony Smith), Leiden, Boston, 2014.

pai történelem alapelve”.<sup>23</sup> Hogy a forradalmat, a számtalan módon kifejezett gyanúper ellenére, mégsem lehet kiszolgáltatni a filozófiátlan gondolkodás folyamatainak, azt Hegelnek is köszönhetjük. Se szeri se száma azoknak a megjegyzéseknek, amelyek igazolják a tényt, hogy Hegel milyen jelentésekkel ruházta fel a francia forradalmat (amely a „szörnyű következetes szabadságot”, a „gyanú szörnyű hatalmát” érvényesítette): hogy a radikális kezdet fogalmát társította a forradalomhoz az több, mint szimptomatikus. Ő is az elragadottság fogalmát használja a forradalom kapcsán, mint Kant. És Hegel egyébként is hangsúlyozottan kedvezően viszonyult az általa szóba hozott és elemzett forradalmakhoz.<sup>24</sup> Igaz, ugyan, hogy Hegel előnyben részesíti a protestantizmust, az „északi elvet” a katolikus gondolkodáshoz képest, de tanúsítsunk óvatosságot: az a tény képezi itt a lényegét, hogy a reformáció a forradalmat készíti elő.

Lényeges, hogy a terror, az „általános szabadság, mint a rombolás fúriája” a francia forradalomban nem kisiklást jelent, nem deformációt képez egy elképzelt eszményi forradalomhoz képest, hanem *immanens* lehetőséget juttat érvényre. Csakhogy tévednénk, ha itt arra gondolnánk, hogy Hegel egy konzervatív-burke-i álláspontot követ. Ellenkezőleg, eljárása kezeskedik azért, hogy a lehető legteljesebben veheti figyelembe, méghozzá filozófiai szemszögből, a forradalom és az erőszak bonyolult viszonylatrendszerét. A terror, az erőszak eszkalációja, elengedhetetlen vonatkozása a forradalomnak: nem is lehetne elképzelni nagyobb tévedést mintha Hegelhez egy pacifikált, az erőszakvonatkozásoktól megtisztított forradalom-fogalmat rendelnénk hozzá. Hogy az alapítás jelenségeköre ellentmond annak a lehetőségeknek, miszerint a politika alárendelhető az erkölcsnek, ez a szituáció aggasztotta Kantot. Hogy a megalapítás jelensége megvonja magát az üresség meghaladásának lehetőségétől, hogy az alapítás nem rendelhető valamilyen isteni jelölő hatáskörébe, ez elborzasztotta a königsbergi gondolkodót. Ezért is következhetett be a hatalom eredetére vonatkozó pillantás kiiktatása. Viszont Hegel ezeken a pontokon másfajta utakat jár be Kanthoz képest.

Míndeközben, a forradalom sajátossága, hogy *felidéz*: evokálja az antikvitás ama projektumát, amelyet a (német) kortársak mitológiai jelentésekkel, az elragadtatás jelentéseivel öveztek körül, és azon fáradoztak, hogy analogikus viszonyokat tetelezenek a németek és a görögök között. Hegel, a dialektikus diszkontinuitás és visszafordíthatatlanság gondolkodója, azonban kérdő-

---

<sup>23</sup> Érdekesmód, e tényt a konzervatív Ritter emelte ki példaszzerűen, Joachim Ritter: *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1957. 15.

<sup>24</sup> Domenico Losurdo: *Hegel and the Freedom of Moderns*, Duke University Press, 2004. 96-100.

jeleket társít a görögséget az emlékezet révén jelenlétté tevő német reflexivitáshoz: a visszatekintő hegeli gondolkodásmód itt nem a feltételezett, néhai, görög közösségi harmóniát kívánja visszaszerezni. Hegel eljárása, amely nem hagyhatja figyelmen kívül a robbanékony ellentmondások jelenlétét a „szép” felől értelmezett poliszban, bírálóiban részesíti az emlékezés révén egy valamikor létezett kommunális harmóniát kivetítő kortársakat: ő *másfajta* emlékezetet előlegez akkor, amikor az antikvitást (azaz: az antik rendben található belső hasadásokat) teszi tárggyá, vagy amidőn a francia forradalom kapcsán azt ecseteli, hogy a szellem az elvonatkoztatás szituációjában találja magát, miközben válaszokat keres az abszolutista rendszer jelképes rendjének összeomlására.

Hegel a *szerkezeti disszonancia* gondolkodója: a francia forradalom *elkésztett replika* az abszolutizmus által meghatározott valóságra. És rögtön szögezzük le: noha más formában Kant eljárásához képest, de Hegelnél is tetten érhetjük a *jövőre utaló emlékezést* – a forradalom kapcsán. Ezért fontos számunkra a következő állítás a német filozófus kapcsán: „élete végén előrelátta a forradalom folytatását, magát a forradalmat pedig olyan megoldatlan problémának látja, amelyet át kell adni a jövőnek.”<sup>25</sup> A francia forradalom megismétlésre szorul, amit majd az emlékezés erőfeszítéséből kell létrehozni. Nem kellene felejtetni, hogy a szerződéselméletet bíráló alá vető, és egyáltalán a liberalizmusnak a kollektív élet kapcsán jelentkező hiányosságait elmarasztaló Hegel azt a tényt is felrója, hogy a „liberalizmus absztrakciója” (és ezen „absztrakció” félelmetes, pusztító megnyilvánulásait éri tetten a francia forradalomban is) „amely felett mindig győz a konkrét”, éppen Franciaországból indul útnak.

Mindenesetre a forradalomhoz hozzátartozik, hogy nem tekinthető befejezettnek, ellenkezőleg az ismétlés jövőbeli munkáját igényli. A francia forradalomban egyébként is benne találtatik valamilyen *inaktualitás*, és itt hűek vagyunk feljebb említett orientációinkhoz, amely az *időszerűtlenség* teremtő szerepét domborította ki: Hegel szemszögéből a franciákhoz képest mások már „befejezték a forradalmukat”, a forradalom itt túl későn érkezik, már régen meg kellett volna történnie. És mindezt együtt kell olvasni azokkal az állításokkal, amelyek szerint az eljövendő forradalmak a befejezetlenség képzetét sugallják a forradalom kapcsán, (ilyetén mód az inaktualitás jelentései, az időbeli differenciák még erőteljesebben jelen vannak) – a filozófus, akit gyakorta a történelem végcéljához való eléréssel hoznak kapcsolatba, és a „vég” filozófusaként tartanak számon, egyúttal távlatnyitó is. A filozófia valóban nem prospektív abban az értelemben, hogy artikulálná a történetfilozófia

---

<sup>25</sup> Ibid. 46.

jövőbe nyúló menetrendjét, de a forradalom világtörténelmi jelentőségének reflektálásával mégis *jövőre mutató* lehetőségeket juttat érvényre.<sup>26</sup>

Hogy Hegel a teremtő-retrospektív gondolkodás reprezentánsa, azt mindenképpen észlelni kell a forradalom kapcsán is, hovatovább, éppen a forradalom mozgásrendjének vonatkozásában érhetjük tetten emlékezetfilozófiai eljárásának sajátosságait. A visszaforduló szubjektivitás mérlegeli a megtett utat, reflektálja a történelem bejárt ösvényeit, az egymásba illeszkedő mechanizmusokat, így mérlegre teszi a forradalom során kibomló megvalósulást, a „negatív ténykedést”. Egy pillanat erejéig még hátra is kell néznünk a szövegünkben: ha feljebb a „voluntarista historicizmus” problémáját emeltük, amit úgy vázoltunk fel, mint a modernség belső kérdését, akkor eszünkbe kell, hogy jusson, hogy Hegel az akarat gondolkodója, és, hogy a modern akaratmegfeszülést különös figyelemben részesíti. Nyilván, nem véletlen, hogy *A szellem fenomenológiájának* megfelelő fejezetében, amely ismert módon a francia forradalommal foglalkozik, olyan megfogalmazásokra lelhetünk, hogy a „világ neki teljességgel az ő akarata”.<sup>27</sup> A hatalommá lett gondolat (ami a francia forradalom feltétele) az akarat szabadságában találja meg meghatározását.<sup>28</sup> Az elvonatkoztatás szintjén mozgó terror, a „mindent áthágó negativitás” ezzel van összefüggésben. És ezt nevezik „visszatekintő performativitásnak”: a visszapillantó szubjektivitás úgy tekint hátra, hogy szembesülnie kell azzal a ténnyel, hogy „ténykedése” az ürességből, *az abszolút negativitás hatalmából* fakad – a terror problémája azért marad mindvégig filozófiai terepen, mert ebből a filozófiailag előkészített kategóriából, nevezetesen az abszolút negativitásból származtatható. Az erőszak ezért tanyázik ott a kezdetben, ezért fémjelzi az alapítást. Rettenhetetlenül szembenézni az abszolút negativitással, reflektálni az abszolút negativitás munkájára, ez az állítás karakterizálja Hegel gondolkodásmódját. És ez magában foglalja az emlékezet performatív hatalmának gyakorlását, a hátranzéást, amely összegyűjti, rendszerezi, átreflektálja saját szabadságpraxisának megvalósulási formáit.

Az emlékezés viszonyteremtő szerepkörét tehát ott látjuk a hegeli filozófiában, méghozzá a forradalom kapcsán. Itt világosnak kell lennie hogyan jön létre az emlékezeti konstitutivitásnak, vagyis az emlékezés teremtő jellegének és a forradalomnak a belső kapcsolata. *A szellem fenomenológiájának* többször elemzett részleteiben megnyilatkozik ez a teremtő dimenzió, idéz-

---

<sup>26</sup> Hogy viszont Hegelnél nem léteznek a jövőre utaló történetfilozófia, hogy a filozófia teljes érdektelenséget mutat az eszkatológikus várakozások iránt, Vittorio Hösle, *Hegels System*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988. 444. Kouvelakis, például (ibid.), rögzíti azokat a hegeli megjegyzéseket, amelyek arról szólnak, hogy a világtörténelem még nem ért véget.

<sup>27</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. 301.

<sup>28</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 731.

zük: „...a szellem önmagának abszolút bizonyosságában úr minden tetten és valóságban s ezt levetheti és meg nem történtté teheti...” Majd „a szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának vissza: a tett nem az, ami nem múlik el, hanem a szellem visszaveszi magába”.<sup>29</sup> Így tesz szert a tettet önmagába visszavevő szellem tudásra önmaga kapcsán, márpedig a szellem csak az „mivé teszi magát, ehhez szükséges, hogy feltételezze magát”.<sup>30</sup>

*Meg nem történtté tenni* (tehát a felejtés felől értelmezni az elmúltat), ám *retroaktív* módon, ezt olvashatjuk Hegelnél, miközben itt megnyílik a megbocsátás, és a kiengesztelődés jelenségek köre.<sup>31</sup> *De szó sincs itt valamilyen mindent elsimító, törésektől ment, történelem képeinek kibontásáról, és nem valamilyen disszonanciáktól ment tisztított kiengesztelődés világa rajzolódik itt ki, amelyet a szellem reflexív teljesítményéhez, vagy az emlékezés kibékítő erejéhez kellene fűznünk.* Az önmagához visszatérő, önvonatkozó szubjektivitás az erőszak megnyilatkozásai kapcsán visszamenőleg látja/szemléli az abszolút negativitás működésformáit, a negativitás és az absztrakció összefüggésrendszerét. Az emlékezés úgy néz hátrafelé, hogy a véletlenszerű kavargó eseményekből, a kontingencia hullámveréseiből<sup>32</sup> dolgozza ki a szükségszerűség fogalmát, egyszóval a szükségszerűség *radikálisan retroaktív módozata van előttünk.* Ez az emlékezet *teremtő* vonatkozása: hátratekintve hozza létre a történelmi események, így a francia forradalom eseményének alkotó feltételeit.

Az „abszolút emlékezet” „belsővé tevő emlékezet”, de egyúttal exteriorizáció is, amely átjárja a történelmet.<sup>33</sup> Ehelyütt jut különös érvényre az emlékezés és a felejtés szétválaszthatatlansága, egymásra-utaltsága: a meg nem történtté tevés azt jelenti, hogy az emlékezés révén visszatérhetünk az esemény gyökereihez, visszahajolhatunk a kezdethez, azaz az eseményt létrehozó kezdethez, az esemény teremtő feltételeihez. A „szellem magába szállása” miközben az „emlékezésnek adja át alakját” valójában a kezdetteremtésre vonatkozó emlékezés, amely a felejtésből sarjad. Meg nem történtté tenni, ez azt jelenti, hogy a felejtés révén *újra* kezdetünk, azaz, megismételhető a kezdet, egybefűzhető a kezdet és az ismétlés. Minden kezdet ismétlés egyben, minden ismétlés a kezdet ismétlése egyúttal,<sup>34</sup> ez a meg nem történtté tevés, és az

---

<sup>29</sup> *A szellem...*ibid. 342.

<sup>30</sup> *Előadások...*, 746.

<sup>31</sup> Liz Disley: *Hegel, Love and Forgiveness*, Pickering, 2015.

<sup>32</sup> A kontingencia kapcsán még mindig érvényes egy régi mű, Dieter Henrich, Hegels Theorie über den Zufall, In: *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1971. 157-180.

<sup>33</sup> Nuzzo, ibid., 152.

<sup>34</sup> Comay (ibid. 147) pszichoanalitikus jellegű fejtegetéseiben azt jelzi, hogy a meg nem törtétség beállta lényegében a kezdet *előtti* állapotba vezet bennünket. Ezen irányt azonban nem követjük.

újrakezdhető kezdet értelme. Márpedig a francia forradalom, amely egyúttal az emlékezés és a felejtés kolosszális vonatkozásrendszere<sup>35</sup> ékes példája a kezdet politikájának.

Az emlékezés produktivitása, a filozófiai reflexió, mint anamnetikus eljárás teszi feledhetetlenné az eseményt, és változtatja eseménnyé a forradalom folyamatát. Hegel azt mutatja meg hogyan jön létre ez az anamnézis, azt gondolja át hogyan lesz az anamnézisben a szellem önmaga. És nem utolsósorban különös súlyt ad a filozófiának, mint anamnetikus praxisnak. Az emlékezés valójában két irányban is mozoghat: hátra és előre is. Hátramoszog, miközben átflektálja az antikvitás befejezetlen projektumait, az emlékező, autoreferenciális szubjektivitásnak egyúttal emlékeznie kell saját megvalósulásainak nyomaira, konfigurációira. De előre is mozog, hiszen nyitva tartja a jelent a jövő irányában, egy eljövendő új előtt és lehetőségként érvényesíti az újrakezdést.

\* \* \*

Karl Marx egy újfajta jelentést kölcsönöz a hegeli emlékezetpolitikában megtalálható ismétlésmozzanatoknak. Elfogadható, hogy az ismétlés logikája okán a világtörténelmi tények és személyek kétszer kerülnek a színre. Mégis, ahogy ismert művében írja,<sup>36</sup> amennyiben először a tragédia övezi a tényeket és személyeket, úgy másodsorban, az újrakezdést, a bohózat lengi körül. Marx egy kiterjedt kölcsönzési modellt ecsetel: a forradalom folyamatában, amely a nívum teremtésére hivatott, az említett személyek hátrafordulnak, a múltba merülnek, és a régmúlt nyelvén szólalnak meg, majd a valamikor létezett történelmi alakok jelmezét öltik magukra. Egyenesen halottidézésről, majd szellemek evokálásáról, és halottfeltámasztásokról kell beszélnünk, afféle történelmi asztaltáncoltatást látunk, fantazmagóriák elevenednek fel – Marxtól amúgy sem áll távol az effajta gondolkodás, ráhagyatkozhatnánk, mondjunk, *A tőke* kezdetére is, amelyben a szerző nagy lendülettel értekezik érzékfeletti-misztikus aspektusokról, a banális és a fantazmagórikus egybetömörüléséről, igaz, ott az áru dinamikájáról esik szó.

Egy historiográfiai teatrális modell körvonalai sejlenek fel: olyan színre lépő személyek, mint Luther, Pál apostolnak „álcázza magát”, Danton és Robespierre római jelmezben ténykednek, Cromwellék viszont ótestamenti nyelvvel élnek.<sup>37</sup> És ebből kerekedik ki a jelmezek és álarcok forrataga,

---

<sup>35</sup> Mona Ozouf: Thermidor, ou le travail de l'oubli, In. *L'école de la France: Essais sur la Révolution, l'utopie, et l'enseignement*, Gallimard, Paris, 1984. 91–108.

<sup>36</sup> Karl Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*, Kossuth, Budapest, év nélkül, 11. Lehetséges, hogy Marx ext Heinere támaszkodva bontotta ki.

<sup>37</sup> Bob Jessop: The Political Scene and the Politics of Representation: Periodising Class Struggle and the State in the Eighteenth Brumaire', In. *Marx's Eighteenth*

az újramejelenés fenomenológiája, a valamikori létezett példaképhez való bohózszerű igazodás képe. Így formálódik egy az 1848-as forradalom anyagán kiélezett ironia, amely megannyi *kritikai* jelzettel látja el a múlthoz való viszonyulást: mindközönségesen szó esik arról, hogy a „a holt nemzedékek hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára”, vagy arról, hogy „1848-1851-ben csak a régi forradalom kísértete járkált”,<sup>38</sup> a franciákat azért kárhoztatja a szerző, mert „nem tudnak szabadulni Napóleon emlékéitől”, vagy „mert nem vetkőztek le minden babonás hiedelmet a múlttól”, vagy arról szól, hogy a forradalom szereplői egy „elhalt korszakba visszahelyezve találják magukat”. Egyszóval, félreérthetetlen módon egy kritikái magatartás bontakozik ki itt, amely a modern polgárság *emlékezet*politikáját, és a múlt-hoz fűződő viszonyulást, a múltból táplálkozó mimézist sújtja.

Nem szükséges itt boncolgatni Marx és az alkotmányos monarchiát szorgalmazó Hegel viszonylatát, nem fogunk kitérni a korai Marx erőteljes bírálatára, amely az állam- és jogfilozófus Hegelt illette – aki esetében, dacára a francia forradalom világtörténelmi szerepének kitartó és következetes érvényesítésének, kétséges marad ezen forradalom beillesztése a politikai dinamikába. Csak az emlékezés filozófiájának aspektusai iránt érdeklődünk. És megfigyelhetjük azokat a vonatkozásokat amelyek a marxi érvelésben Hegelhez vezetnek vissza bennünket. Mindenekelőtt látnunk kell, hogy Marx *A szellem fenomenológiája* írójához hasonlóan a *kezdettel* foglalkozik: egészen pontosan a polgári társadalom kezdete kapcsán fejt ki nyomatékos gondolatokat. Egyszermind szemügyre kell vennünk a tény, hogy szétválasztódik e társadalom létrejöttét biztosító kezdet és az immáron normalizált polgári társadalom: amúgy ezen diakronikus mozzanat is tetten érhető a marxi gondolkodás egyéb meneteiben, például a tőke elsődleges akkumulációja vonatkozásában. Ezzel magyarázható az a kitétel, hogy „Habakukot kiszorítja Locke”. A polgári társadalom, amelynek kegyetlenségeit, hadd tegyük hozzá, Hegel is meggyőzően ábrázolta,<sup>39</sup> keresi a heroikus mintákat a múltban, ám amikor szilárdaságra tesz szert, azaz amikor biztosnak tűnik, hogy akadály-

---

*Brumaire: (Post)modern Interpretations*, ed. by Mark Cowling and James Martin, Pluto Press, London, 179-195.

<sup>38</sup> Érdemes megfigyelni, hogy egy olyan figyelmes megfigyelő, mint Tocqueville is 1848-ban az emlékezet nyomatékát észlelte, „A forradalmárok megpróbálták 1793 lázas szavaiba foglalni a kor langyos szenvedélyét... Az első forradalom hőseinek mindenkiben eleven volt az emlékezte, mindenki ismerte tetteiket... Mindenen, amit aznap láttam, ott volt ezeknek az emlékképeknek a lenyomata. Sőt, állandóan olyan érzésem volt, mintha nem is annyira folytatni akarták volna a francia forradalmat, mint inkább még egyszer előadni”, Alexis de Tocqueville: *Emlékképek 1848-ról*, Európa, Budapest, 2011. 115. 85.

<sup>39</sup> Frank Ruda, *Hegels Pöbel, Eine Untersuchung Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Konstanz University Press, Konstanz, 2011.



talánul reprodukálhatja magát, úgy a deheroizált fázisba lép át. A hősiességet felidéző „halottidézés” a kezdetteremtéshez szükségeltetik, utána a polgári társadalom megtalálja szószólóit-képviselőit a „Sayekben” vagy a „Guizokban”, azaz a deheroizált írókban-politikusokban. És azt is rögzítsük, hogy ehelyütt is *felidézésről* van szó, mint Kant-Hegel esetében. Az ismétlést azonban körbefogják a bohózat jelentései, és a történelem dinamikáját egyfajta tragédia-bohózat-modell keretezi be: a tragédia/komédia párosa, a komédiásként fellépő világtörténelmi személyek, és politikai rendek egyébként is szerves részei Marx egyéb érveléseinek is.<sup>40</sup>

Nyilván nem nehéz rátalálni azon gondolkodó *prospektív* jellegű megnyilatkozásaira, aki egy új történelem kezdetét vetíti ki. Ugyanezen szerző, akinek művei amúgy is bővelkednek bibliai metaforákkal, még a messianisztikus beállítottságnak is hangot ad – ami, kétségkívül, jelentékeny elmozdulás Hegelhez képest. Egy beszédében, például, arról szól, hogy titokzatos vörös kereszt jelöli az európai házakat: maga a történelem osztja az igazságot és a proletariátus végrehajtja majd az ítéletet.<sup>41</sup> Aztán ott vannak a robusztus előlegezések, amelyek a múlttal való radikális és kérlelhetetlen szakítást sugallják, méghozzá az élet minden területén,<sup>42</sup> vagy amelyek egy olyan mozgalmi fellépést szorgalmaznak, amely e szakítást processzuális módon megvalósítja.<sup>43</sup> Marx egy helyen idézi is a régi fordulatot: semmi vagyok és mindennek kellene lennem, ami a dichotómikusan kiélezett lehetőségteret testesíti meg.<sup>44</sup> Hogy a forradalom a történelem mozgató ereje,<sup>45</sup> ezt a gondolatot akár még Hegelből is eredeztethetjük, (noha itt is, mint egyebütt, tehát mindig, szem előtt tartjuk, hogy Marx gondolkodási útirányát a minden létező kompromisszum nélküli bírálata ösztönözte). Nem érthetjük félre az olyan kitételeket, mint a „régiszeny”, vagy, hogy a „XIX. század forradalma nem merítheti poézisét a múltból, hanem csakis jövőből”, vagy „a XIX. század forradalmának a halottakra kell hagynia halottaik eltemetését, hogy a saját tartalmához elérkezzék”.<sup>46</sup> De akadnak más jellegű megfogalmazások is az említett *prospektív* kivetítésekhez képest Marx esetében: amikor, mondjuk,

---

<sup>40</sup> A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, In. *Karl Marx és Friedrich Engels művei*, 1. kötet, Budapest, 1957. 381.

<sup>41</sup> David Riazanov: *Karl Marx, homme, penseur et révolutionnaire*, Anthropos, Paris, 1968. 50. Idézi, Michel Henry: *Marx, Une philosophie de la réalité, I*, Éditions Gallimard, Paris, 1976. 213.

<sup>42</sup> *Kommunistisches Manifest*, MEW, 4, Dietz, Berlin, 1958. 485.

<sup>43</sup> *Deutsche Ideologie*, MEW, 3, ibid. 35

<sup>44</sup> *A hegeli jogfilozófia kritikájához*, ibid., 388.

<sup>45</sup> *Deutsche Ideologie*, Ibid., 38.

<sup>46</sup> *Louis Bonaparte*, ibid. 13.

arról olvasunk egyik írásában, hogy az esetleges emancipáció nem lesz más, mint egy régóta projektált, szövögetett álom majdani megvalósulása, akkor a jelen és a múlt sajátos szövetségre lépnek egymással, és a retroaktív látásmódból kihüvelyezhető a prospekció előremozgása is.

Az utóbbi, valójában kierelelt fogalmi artikuláció híján levő, állítás sokféle-képpen tolmácsolható. Lehet olvasni egy reflektálatlan teleológia kifejező-déseként, miszerint egy már eredendően létező célirányosság tör itt utat magának. Ez azonban ellentmondana a marxi történelem fogalomnak, a történelem kritikai fogalmának. Aztán lehet olymód is értelmezni, hogy egy a jövőben megvalósuló emancipáció nem lesz egyéb, mint a múltban *akadályozott-megakasztott* lehetőségek végre-valahára megvalósuló kiengedése-kibontása – de az említett teleológia nélkül.

Bizonytalanság okán rekonstrukcióra kényszerülünk. Az bizonyos, hogy azon marxi programatikus-metahistorikus állítás, hogy az „emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem magunkválasztotta ... körülmények között”, figyelmeztető jellegű, miszerint a jövő felé mutató mozgásrendnek egy létező kötelékből, determináló erejű közvetítettségéből kell előlépnie. Hovatovább, a jelenmúlt, a jelennek a múlt által közvetített „körül-ményegyüttése” azt jelenti, hogy a múlt kihívó erejű a jelen perspektívájában, azaz a múlt értelmezése mindig számadásra készíti a jelen szereplőit. A múlt semlegességének *hiánya*, a múlt nem-neutralitása beíródik a jelen szövegeibe, szövegtermelésébe. Vagyis: hogy a múltba merítkező tapasztalatokat, a múlt felidézését lidércnyomás terheli, ez a leírás nem azt jelenti, hogy elszakadnak a kapcsok a múlt és a jelen/jövő között. Ellenkezőleg, ehelyütt is végig kell gondolnunk az ismétlés és a kezdet viszonylatát, mint azt, ahogy Hegel kapcsán már szóba hoztuk. A jövőre utaló emlékezetnek, Marx távlatában, érzékenységet kellene tanúsítania a múlt töréspontjaira, a diszkontinuitásokra, ami formatív erővel bír a történelem dinamizálásában. Hogy a forradalom, mint irrupció, ebben kivételes szerepet játszik, ez egy percig sem kétséges, láttuk ezt már Hegel kapcsán is, noha más kontextusban Marxhoz képest. Világtörténelmi jelentése nem abban merül ki, hogy egy újabb kronológia szekvencia létrehozását jelenti, nem pusztán hozzáadás az előzőleg már létező kronológiai egységekhez, hanem értelmezési csomópont, amely felől újraíródik a múlt és a jelen relációja. A forradalom ebben az értelemben lehet a valamikori lehetőségeket újra felidéző kezdetre vonatkozó emlékezés, azaz megismétlés. Nem azért tekintünk itt hátra, hogy a múlt és a jelen összefüggésrendszerében a folyamatosság uralmát hitelesítsük, hanem, hogy emlékezzünk a múltban már felszínre kerülő emancipációs küzdelmekre. Ez a forradalom filozófiai, egyúttal anamnetikai értelme.

Hogy egy majdani emancipáció beállta egy régi álom megvalósulása lesz (feljebb már idéztük a marxi megállapítást), ezt az állítást *deteologizált* kontextusba kell helyezni: a jövőre utaló emlékezés nem egy örökkön-örökké létező célirányosságba beállított lehetőség jelenlétbe hozását jelenti. Mindez nem enged semmilyen tudás alapján levezetett dedukciót, azaz a jövőre utaló emlékezés nem teszi lehetővé, hogy a megszerzett tudás alapján következtessünk egy majdan megvalósuló lehetőségre. Ez a filozófia még mindig létező *anamnetikus-platóni-spekulatív* dimenziója: emlékezni arra, amit *nem* tudunk, amit *nem* lehet tudni, emlékezni arra, amit a tudás *nem* képes megragadni, ami *nem* belátható-artikulálható a tudás felől.<sup>47</sup>

És a jövőre utaló emlékezés azt jelenti, hogy a múlt lehetőségeire való emlékezés nyitottá teszi a jelent, így állítódik bele az emlékezés a jövő perspektívájába. A forradalom időtudatához hozzátartozik a múlttól a jelen felé tartó mozgás: minden bizonynal adódtak olyan gondolkodók, mint Walter Benjamin, akik Marxhoz képest sokkalta erőteljesebben és explicitebb módon fogalmazták meg a múltban ki-nem aknázott lehetőségek temporális vonatkozásait, vagy a diszkontinuitások ismétlését, mint történelmi horizontot. De Marx érveléseiben is, aki a forradalom már korábban kifejtett filozófiai fogalmának örököse, ott munkál a jövőre utaló emlékezés. A forradalom anamnetikus munkájában, az anamnézis újraidőszerűsítésében paradigmaticus módon nyilatkozik meg a jövőre vonatkozó emlékezés.

\* \* \*

A jövőre utaló emlékezés *polemikus jellegű* az emlékezeti pozitivizmussal szemben. Bírálja a historizáló muzealizációt, mint a felejtés és az emlékezés fonák, „önlégült” praxisát. Konzervatív jellegű, de csak abban az értelemben, hogy őrzi a meg nem valósult lehetőséget. „Az elnyomott múltért” való küzdelem ebben az értelemben érthető. A jövőre vonatkozó emlékezés magára veszi az anamnézis és az amnézia, az emlékezés és a felejtés bonyolult viszonylatrendszerére utaló reflexiót. Emlékeztet meghatározott lehetőségekre, pontosabban az emlékezés révén kívánja visszatéríteni az életbe azt, amit amnézia övez. Éppen ezért veti el az írásunk elején felvetett, a muzealizációban rekedt, emlékezés transzcendenciallenes formáit.

---

<sup>47</sup> Frank Ruda: *Conditioning Communism: Badiou, Plato and Philosophy as Meta-Critical Anamnesis*, In: *Badiou and the Political Condition*, Edited by Marios Constantinou, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014. 70.

Alain Badiou-Maria: *Zakogianni Entretien Platonicien*, Lignes, Paris, 2015.