

KOVÁCS ÉVA

## Az emlékezet szociológiai elméletéhez<sup>1</sup>

Közel száz év nem volt elég ahhoz, hogy az emlékezet megismerése paradigmatis kutatássá váljon, még mindig „alulszervezett, középpont nélküli tudományterületnek” számít (Olick és Robbins 1999). A társadalmi emlékezet macacsul ellenáll a rendszerezésnek, s ha ez mégis sikerülne valahol (mint Franciaországban vagy Németországban), elmélete nehezen átültethető. Amikor működésbe lép, akkor gondot okoz a történészeknek, mert nem hordoz történetileg biztos információkat a múltból, hiszen nem lineáris, és nem a történettudomány oksági összefüggéseit követi. Sokszor „hamisan” idézi fel a történelmet – így aztán a történészek leginkább a hagyományok és ünnepek felől tudják megközelíteni. Gondot okoz az antropológusoknak is, mert az általuk előszeretettel különválasztott három megismerési szint, a reprezentáció, a performansz és a narráció a társadalmi emlékezetben vadul keveredik. Az emlékezet paradigmatis megismerésében a legkönnyebb dolga talán a művészettörténetnek és az irodalomtudománynak volna, hiszen e kettő nem magát az emlékezetet, hanem annak csupán egy ábrázolatát tartja a kezében, melyet aztán a saját ikonológiai, illetve irodalomtudományi módszereivel elemez. Ezzel azonban el is vészett a lehetősége arra, hogy magát a társadalmi emlékezetet értelmezze. A társadalmi emlékezet még legjobb ismerőseinek, a szociálpszichológusoknak is gondot okoz – számukra az emlékezetkutatás talán legnagyobb problémája a személyes és a közösségi emlékezetmódok és -formák közötti kapcsolat megválaszol(hat)atlansága és az a kihívás, mely a kognitív tudományok felől érkezett. Végül gondot okoz a szociológusoknak is, mint azt azonnal látni fogjuk.

<sup>1</sup> A tanulmány eredetileg a socio.hu 2012/1. számában jelent meg, ld. <http://www.socio.hu/3pdf/5kovacseva.pdf>

Mindeközben, az elmúlt két évtizedre visszatekintve az emlékezetpolitika turbulenciájára lehetünk figyelmesek szerte a világon: naponta nyílik egy kiállítás, majd' minden naptári napra esik egy történelmi évforduló, egyik emlékművet leplezik le a másik után, az újabb és újabb történelemkönyvekkel pedig Dunát lehetne rekeszteni – mintha tényleg az emlékezés korát élnénk, ahogy néhány történész és filozófus e korszakot nevezi. Sorvasztó emlékezet-láz bántja Európa társadalmait, az emlékezet-ipar, az emlékezet-termelés soha nem ért el olyan méreteket, mint mostanában. S amiből ennyi van, az a társadalomkutatás számára is egy idő után unalmassá válik. De talán épp ez az új keletű unalmassága teszi lehetővé, hogy kissé eltávolodva az esettanulmányoktól az elmélet felé, az emlékezetet most a szociológia paradigmájában értelmezhessem.

Nem állítom, hogy ez magától értetődő, hiszen a társadalmi emlékezet a szociológiaelmélet perifériáin jelenik csak meg. A szociológusoknak is gondot okoz ez a társadalmi működésmód, mert csak nehezen és hiányosan osztályozható, mérni pedig meglehetősen nehézkes. A szociológia ráadásul mindig is idegenkedett a „személyestől”, azt a pszichológia birodalmába utalta. De nem kevésbé idegenkedett a „kollektívtól” sem, ahogy azt a társadalomlélektan elgondolta. Az emlékezetnek az a sajátossága, hogy érzelmek váltják ki és maga is érzelmeket gerjeszthet, szintén sokban magyarázza periférikus helyzetét e diszciplínában. Nem könnyítette meg az elméleti szociológus dolgát az sem, hogy az emlékezetben mindig rejlik egyfajta történetiség is, ráadásul a kutatásában alkalmazott módszerek többnyire kvalitatívak. Mindazonáltal az emlékezetkutatás inter- és transzdiszciplinárisá vált az elmúlt évtizedekben, s számos szociológus vizsgálja változatos eszközökkel. A következőkben tehát az emlékezetet mesterségesen fogom a többi tudományágtól lehatárolva, elsődlegesen elméleti *szociológiai* problémaként tárgyalni.

## A TÁRSADALMI EMLÉKEZET

Az emlékezet kategóriájának implicit szociológiai alkalmazása a klasszikusokig nyúlik vissza. Durkheim, Marx, Simmel, sőt még Weber munkáiban is rendre belebotlunk a társadalmi emlékezetbe. Vegyünk csak egy egyszerű, bár korántsem kézenfekvő példát: a weberi tradicionális cselekvés ideáltípusát. Könnyen belátjuk, hogy a tradicionális cselekvések alapvető mozgatórugója az emlékezés (az áthagyományozott társadalmi gyakorlatok felidézése). Vagy rekonstruáljuk

az emlékezetre koncentrálva „A protestáns etika...” gondolatmenetét, világosan kitűnik, hogy a kapitalizmus szellemének elterjedésében mekkora szerepet játszott a felejtés.

Az emlékezet-elméleteket az eszmetörténet általában Durkheim társadalmi tény fogalmához vezeti vissza. Lássuk tehát:

*„Egy gondolat, amely mindenkiben felöltik, vagy egy mozdulat, amelyet mindenki megismétel, még nem társadalmi tény (...). A társadalmi tényeket ugyanis a közösségként felfogott csoport hiedelmei, törekvései és gyakorlatai alkotják. (...) Egyikük sem található meg eredeti formájában akkor, amikor egyéni alkalmazásra kerül, hiszen úgy is léteznek, hogy senki sem alkalmazza őket. (...) Társadalmi tény minden olyan – állandósult vagy nem állandósult – cselekvésmód, amely képes kényszerítő erővel hatni az egyénre, vagy pedig ami egy adott társadalomra általános jellemző és egyéni megnyilatkozásaitól függetlenül önálló léttel rendelkezik.” (Durkheim 1978, 43)*

A társadalmi jelenségek Durkheim szerint „képzetekből (représentations) és cselekedetekből” állnak.

*„Ha a már létrejött reprezentációk önmaguktól fennállnak, anélkül, hogy létük folyamatosan függne az idegi központok állapotától, ha képesek arra, hogy közvetlenül hassanak egymásra, hogy saját törvényeik szerint kombinálódjanak, ez azért van, mert olyan valóságos létezők, amelyek, bár bensőséges kapcsolatot tartanak fenn szubsztrátumukkal, bizonyos mértékben mégis függetlenek attól. (...) A társadalmi tények függetlensége, relatív külsődlegessége az egyénekhez képest még közvetlenebbül nyilvánvaló, mint a lelki tényeké az agyi sejtekhez képest. (...) az egész társadalmi tudat elsődleges anyaga szoros kapcsolatban van a társadalmi elemek számával, azzal a móddal, ahogy csoportosulnak és el vannak osztva stb., azaz a szubsztrátum természetével. De mihelyt így létrejött a reprezentációk első készlete (fonds), ezek részben autonóm és saját életet élő valósággá válnak. Képesek egymást vonzani, taszítani, mindenfajta szintézist tudnak képezni, amelyet természetes vonzódásuk és nem kifejlődésük környezetének állapota határoz meg. Következésképpen azok az új reprezentációk, amelyek e szintézisek termékei, hasonló természetűek: közvetlen*

*okuk a többi kollektív reprezentáció, nem pedig a társadalmi struktúra ilyen vagy olyan állapota.” (ugyanott)*

Az egyénitől független „kollektív” szubsztrátum a társadalmi tények hordozója a csoport hiedelmein, törekvésein és gyakorlatain át. A reprezentációk első készletének létrejötte után e társadalmi tények részben autonóm és saját életet élő valósággá válnak – közvetlen okuk a többi kollektív reprezentáció. „A társadalomnak minden alkotórészét úgy fogjuk fel, mint a társadalmi múltnak ismétlődését.” (Durkheim 1917, 13) Ebben a két állításban explicite is benne rejlik, hogy a reprezentációk autonómiája csak úgy érvényesülhet, ha azokra a csoport emlékezik. Sajnos az ekképp felfogott, az egyénitől független „társadalmi” azonban igen nehezen adaptálható az emlékezet modern elméletébe.

Halbwachs, Durkheim és Bergson tanítványa, az első szociológiai emlékezet-elmélet megalkotója a következőképpen hidalja át ezt a problémát.

*„Amikor a tárgyakat látjuk, beléjük látjuk azt is, ahogy a többiek szemében jelennének meg: ha kilépünk önmagunkból, nem azért tesszük, hogy a tárgyakkal keveredjünk el, hanem, hogy a többiek szemével nézzük a tárgyat, ami csak azért lehetséges, mert emlékszünk a hozzájuk fűződő viszonyainkra. (...) [A]z emberek általában a társadalom keretein belül tesznek szert az emlékeikre. Ugyanígy, társadalmi keretek között idézik föl, ismerik föl, illetve lokalizálják azokat (...) [Ezért tehát] nincs értelme azt kutatni, hogy hol tárolja az agyam [az emlékeimet], az elmém melyik zugában őrzöm őket, melyekhez csakis én férhetek hozzá, mivel a külvilág segítségével idézem föl őket, és azok a csoportok biztosítják számomra a rekonstruálásukhoz szükséges eszközöket, amelyekhez tartozom.” (Halbwachs 1992, 38).*

Halbwachs egyszerűen szólva visszakapcsolta a durkheimi kollektívot az egyénhez, azzal a kitételrel, hogy az egyén csupán észlel, az egyéni emlékezés azonban már társadalmi folyamat. Az álom példáján keresztül világította meg a „társadalmi” jelentését. Az álomban – Halbwachs szerint – a társadalmiság jelenléte hiányzik a visszaemlékezés sikerességéhez. Az álom kereteit maguk a rendelkezésre álló képek határozzák meg, önmagukban tekintve nincs realitásuk – a valószerűséget, a kereteket a társadalmiság adja emlékeinknek. E keretek adnak értelmet az emlékeknek – a nyelv és a vele rokon összes társadalmi szokásrendszer teszi lehetővé számunkra, hogy múltunkat bármely pillanatban rekonstru-

álhassuk. A tisztán individuális tudatállapot olyan lenne, így Halbwachs, mint a szótól elválasztott kép. Ha lenne ilyen, az a múlt újraélésének illúziója volna csupán. Összegezve: nincs külső vagy elszigetelt észlelés, mert értelmet a társadalmi szokások által nyer. De nincs tisztán kollektív észlelés sem, mert azt mindig egyéni emlékek kísérik. Nincs tehát észlelés emlékezés nélkül és fordítva.

A kollektív emlékezet mindig

- 1) konkrét: az átélt időbe, a lakott térbe s egy valóságos, eleven csoportba ágyazott;
- 2) alakzatos;
- 3) rekonstruktív, azaz nincs tiszta tény az emlék mögött.

Halbwachs négy különböző emlékezetformát különít el: az önéletrajzi emlékezetet, a történelmi emlékezetet, magát a történelmet és a kollektív emlékezetet.

Sok évtizeddel később egy új és eredeti – az elmúlt időben határtalan népszerűsége törő – emlékezet-elmélet született Jan Assmann német történész tollából, mely a halbwachsi társadalmat magától értetődőnek veszi, és a hangsúlyt az emlékezet kommunikációelméletére fekteti (Assmann 1999). Assmann a kollektív emlékezet négy dimenzióját emeli ki:

- 1) mimetikus emlékezet – mindennapi cselekvés, szokások, erkölcsök;
- 2) tárgyi emlékezet – a dologi világ időkitevője;
- 3) kommunikatív emlékezet – a társadalmi interakció az emlékek felidézésében;
- 4) kulturális emlékezet – az értelem áthagyományozása a kommunikáció „külső tárolóiba”, az írásba foglalás.

E dimenziókat úgy kell elképzelnünk, hogy ha például a mimetikus emlékezet ritualizálódik, vagy a tárgyi emlékezet szimbolizálódik, ikonizálódik, akkor kulturális emlékezetté válhat. A kollektív emlékezet negatív formája lehet a felejtés, a manipuláció, a cenzúra, a megsemmisítés, az átírás, a helyettesítés és az elfojtás. Az emlékezet-dimenziók szétválasztása elsősorban az értelmező számára releváns: a konkrét felidézési és megemlékezési tevékenységekben mind mimetikus és tárgyi, mind kulturális, mind kommunikatív formák mozgásba léphetnek.

S noha Assmann a történettudomány berkeiből jön, vázolt elmélete a társadalmi cselekvések logikáját követi, s ezzel a korábbi emlékezet-teóriákat dinamizálja, s az emlékezést egyfajta társadalmi küzdőtérként képzei el. Különösen jól érzékelhető ez a kommunikatív és a kulturális emlékezet bemutatásakor:

## Assmann modellje

Jellemzők	kommunikatív emlékezet	kulturális emlékezet
Részesedés	Mindenki egyforma eséllyel emlékezik	Sajátos hordozói vannak (sámán, bárd, pap, tudós stb.)
Mechanizmus	Magától gerjed	Irányításra szorul
Tartalom	Történelmi tapasztalatok az egyéni életút keretei között	Mitikus őstörténet, abszolút múlt
Forma	Informális, formátlan, természet adta, hétköznapi, személyközi	Rögzített, tárgyasult, megformált (rítus, ünnep)
Időszerkezet	80-100 év, 3-4 nemzedék, mozog a jelennel	Abszolút múlt
Hordozói	Aspecifikus, kortársi emlékezőközösség	A hagyomány szakosodott hordozói

A kulturális emlékezettel szemben – melyben a szokások és a történetírás tudománya szakosodott hordozóin (sámánokon, papokon, történészeken stb.) keresztül hitelesíti az emléket – a kommunikatív emlékezet esetében a kortársi emlékezőközösségnek, más szóval a szemtanúknak van hangsúlyos szerepe. „A tanúság fogalma azokra a szavakra, tettekre, cselekedetekre és életekre vonatkozik, amelyek arról a szándékról, ihletésről és eszméről tanúskodnak, amely ugyan tapasztalati és történelmi, de egyúttal meghaladja ezt a tapasztalatot és történelmet” (Ricoeur 1998, 188). Mivel azonban egy történelmi korszaknak minden kortárs csak bizonyos, a saját életét érintő részeire, részleteire emlékszik, ezért a kommunikatív emlékezet nem egyszólamú és nem is folyamatos. Az elsődleges élmény mindig töredezett és élményként átadhatatlan, s minden későbbi „összesűrítési folyamat” másodlagos (Koselleck 1999, 4). A szegmentált emlékezet emiatt egymással versengő elbeszéléseket hoz létre. E töredezettségre utal Assmann-nál a kommunikatív emlékezet nemzedéki jellege – az azonos generációkhoz tartozók hasonló élettapasztalatai s azok egymás körében zajló értelmezése és felidézése adja meg sajátos arculatát.

Emlékezetünk hitelességének zsinórmértékét saját élményeinkből származó erkölcsi igazságérzetünk és a hatalmi diskurzusok határozzák meg. Utóbbiak közül a történetírás és a történelempolitika nyom a legtöbbet a latban (ld. később részletesebben). A kommunikatív emlékezés idején nem rendelkezünk összefüggő, sűrített történelmi elbeszéléssel a korról. A politika játéktere ezáltal kiszélesedhet: maga is felveheti a történetíró, történelemtudós szerepét. E kvázi-történelemben a hitelességet maga alá gyűri a politikai hasznosság. A hite-

lesség kritériumait azonban személyes emlékeink is összekuszálják. Kulturálisan emlékezni azt jelenti, hogy képesek vagyunk – saját élményeinktől függetlenül – múltbéli eseményeket valósnak, illetve valótlannak, egykori döntéseket helyesnek és igazságosnak, vagy helytelennek és igazságtalannak ítélni, mi több, minden erkölcsi tartalom nélkül, távolról szemlélni. A kommunikatív emlékezetben ez azt jelentené, hogy szórt és töredezett saját élményeink ellenére képesek volnánk elfogadni, hogy másoknak gyökeresen mások az élményei, sőt netán azt is, hogy a mából szemlélve saját élményeink kellemetlenek, nehezen vállalhatóak. A kommunikatív emlékezetben azonban saját élményeink, egykori szenvedéseink vagy örömeink szükségszerűen a serpenyő egyik oldalára kerülnek: ezekkel mérjük a másokéit.

Assmann szerint kommunikatív és kulturális emlékezetformák között folyamatos az átmenet, s általában 80-100 év alatt előbbi az utóbbiba fordul. A kommunikatív emlékezés során egyeztetett múlt idővel a „sodródó szakadékban” elmerül és abszolút múltként, hagyományként, írott történelemként szilárdul meg. A kulturális emlékezet fogalma tehát átvezet bennünket a halbwachsi történelmi emlékezetbe.

## TÖRTÉNELMI EMLÉKEZET

A 20. század eleji történelemfelfogást az 1980-as évektől állandó kritika éri. A történetírás abszolutizáló felfogását támadják a multikulturalisták, azt állítva, hogy az maga is a kulturális uralom forrása, mely ellen az elnyomott csoportok rivális történelmi narratívái feszülnek. A posztmodern történelem-teóriák arra hívják fel a figyelmet, hogy a történelemben nem szükségszerű a linearitás, nem abszolút az igazság és nem merevek az identitások. A hegémóniaelméletek sem bánnak kesztyűs kézzel az uralkodó historiográfiával: az osztályviszonyok előtérbe helyezését, a különböző emlékezetek egymással való szembeállítását követelik, és nagyobb figyelmet szentelnek a populáris emlékezetnek, az ellenemlékezetnek vagy éppen az emlékezetpolitikának.

Sajátos dekonstrukciós törekvések jelennek meg a történettudományi mainstreamben is.<sup>2</sup> Nora és munkatársai gigantikus vállalkozásának (Nora 1999)

<sup>2</sup> Itt nincs mód annak kifejtésére, hogy az „objektív” történetírás és a „szubjektív” szemtanúság közé állított ellentét a történetírás alapjait rengette meg. A történelem *Kollektív-*

emlékezet-elméleti végkövetkeztetései soha nem látott módon hódítják meg az emlékezet-kutatást. A veretesen poétikus és normatív szövegből azonban paradox módon általában csupán azt a felszabadító következtetést vonják le Nora követői, hogy lényegében bármi lehet emlékezhely (*lieu de mémoire*). Mi nézzük meg egy kicsit közelebbről a norai kórismét:

Nora modellje

Állítások	Következmények	
	Történelem	Hagyomány
„A történelem felgyorsult, az egyensúly felbomlott.”	Egyedi pillanat, az emlékezhely iránti érdeklődés kikristályosodása, emlékezet előbukkanása	Meleg, hallgatag ősi ismétlése, megélt tapasztalat
„Csak azért beszélünk annyit az emlékezetéről, mert már nincs.”	Történelem megtestesül, a folyamatosság érzetét adja, kialakulnak az emlékezhelyek	Folyamatos Emlékezőközösségek
„Az egész világot táncba viszi a globalizáció, a demokratizálódás, a tömegesedés és a média.”	Divat Aktualitás mulandó hártánya	Par excellence emlékezőközösség Intimitás
Posztkoloniális történetírás tanulsága: erős emlékezettel, de gyenge történelemmel rendelkező csoportok is elvesztik az emlékezetet	Nyom és válogatás	Múlt nélküli emlékezet
A történelem nem azonos az emlékezettel, a történet nem azonos a történelemmel	Tökéletlen rekonstrukció Profán Univerzális Reprezentatív Absztrakt	Maga a fejlődő élet Szent Egyedi Performatív Konkrét
A történelem delegitímálja a megélt múltat	Viszonylagos	Abszolút

*singular*-ként való felfogásától (Koselleck 2003 [1979]) *White* korszakos munkájáig (White 1997) sorolhatnánk az „objektív” történetírás kopersójába vert szegeket, egészen addig, hogy Saul Friedländer és Dan Diner 1989-ben megalapítja a *History and Memory* c. folyóiratot. A történetírás paradigmaváltásához nagyban hozzájárult a soá tapasztalata. Történelem és emlékezet kapcsolatáról (nemzetközi irodalmi áttekintéssel) eddig két alapmű született Magyarországon: Braun 1995 és Gyáni 2000.



Amit Assmann értékmentesen kommunikatív és kulturális emlékezetként egy centrális, de időben lineáris pályán ábrázol („örvénylő szakadék”), azt Nora fejlődésként állítja be és negatív előjellel illeti (minden emlékezhely „örvénylő tárgy”, önmaga referenciája – így megmenekül a történelem elől). Az élettele, intim, közösségi, szent, jelen idejű és megélt múlt (hagyomány) helyét egy tökéletlen rekonstrukció, a mulandó aktualitás, a divat, a profán és viszonylagos múlt (a történelem) váltja fel.<sup>3</sup> A Noránál normatív ellentéppárrá sűrűsödő dichotóm szerkezet bizonyos szempontból visszalépés (visszanyúlás) a durkheimi hagyományokhoz, mert egy olyan „kollektívet” gondol el, amely a társadalmi asulás alapja. Ebben az értelemben az emlékezhely nem a társadalmi emlékezet alkotóeleme, hanem emlékezetpolitikák terméke.

*„A lieu de mémoire alapvető létoka az idő megállítása, a felejtés munkájának megakadályozása, a dolgok állásának rögzítése, a halál halhatatlanná tétele, a spirituális anyagba foglalása abból a célból, hogy a jelentés maximumát hozza ki minimális jelekből. Világos az is, hogy a lieu de mémoire-ok csak az átalakulásra való képességük révén élnek.” (Nora 1999, 7)*

Német történészműhelyek hasonlóan érzékenyen reagálnak a történelem társadalmi státuszát érintő kérdésekre. Wolfrum a történelempolitikát<sup>4</sup> olyan demokratikus gyakorlatnak tekinti, amely a történelmi vitákat a politika szolgálatába állítja, s ezzel az alapvető beállítódások, társadalmi normák, értékek és szimbólumok artikulálódását segíti (Wolfrum 1998). Legyen akár beszéd, kép, megemlékezési rítus, emlékmű vagy médiaesemény, a történelempolitika a történelmi eseményt (emléket) eredeti környezetéből kiemelve a politikum mezejére helyezi. Ha Foucault diskurzuszogalmával próbálunk tárgyunkhoz közelebbi, akkor mindez azt jelenti, hogy a történelempolitika segítségével a történelmi elbeszélések termelésébe a történettudósok társaságán kívül más

<sup>3</sup> A hagyomány abszolutizálásával és a társadalmival, a közösséggel való normatív összekapcsolásával szemben Hobsbawm (1983) élesen megkülönbözteti a szokást, azaz a problémamentes folytonosságérzetet a hagyománytól, amely explicit ideológiák terméke.

<sup>4</sup> A nemzetközi szakirodalom váltakozva használja a történelempolitika (*Geschichtspolitik, politics of history*) és az emlékezetpolitika (*Erinnerungspolitik, politics of memory*) kifejezéseket, nagyjából azonos tartalommal. Én a történelempolitika kifejezést fogom alkalmazni, mert szociológiailag alaposabban kifejtett, és világosabban jelzi a történelempolitikák és a történelem (történetírás), valamint a történelempolitikák és az emlékezhelyek (*lieux de mémoire*) közötti összefüggéseket.

társadalmi szereplők és csoportok is belépnek, hogy a közbeszéd fölött ily módon szerezzenek jelentősebb befolyást (Foucault 1988, 1991). A történelempolitika arra szolgál, hogy a politikai célok a történeti elbeszélések segítségével morálisan is „igaznak” látszanak.

Ha csupán erről volna szó, akkor mégiscsak egy régi jelenséggel állunk szemben, mely olyan idős, mint a történetírás mestersége. A fogalom mégis meglehetősen új. Múló divatról volna csupán szó? Ricoeur arra hívja fel a figyelmet, hogy a totalitarizmusok idejéből származó traumatikus élményekkel a nyugati világ jó ideig nem nézett szembe: e passzív felejtésből való kitörés eredményezte aztán a történelempolitikák felvirágzását (Ricoeur 1999a, 51), Nietzschevel szólva, a „sorvasztó történelem-lázat” (Nietzsche 1989, 28). Másfelől, mérvadó szociológiai munkák írják le akképp az ezredvég (nyugat)-európai társadalmait, mint amelyekben az idő és a tér felfogása radikálisan megváltozott, és érvénytelenné tette a korábbi identitásmintákat (Habermas 1985; Habermas 1990; Bhabha 1999; Giddens 1991; Bauman 1991; Hannerz, Lash és Friedman 1992; Beck, Giddens és Lash 1994). Eszerint a késő modern társadalom individuuma maga felel társadalmi azonosságának koherenciájáért, mert a tér és az idő diszkontinuitása az identitás töredezettségét, reflexivitását eredményezte.

Olybá tűnik, hogy a német és az angolszász szociológiai elemzések és a francia történetírás (ha más-más értékbeállítódásokkal is) egy húron pendül, amikor azt állítja, hogy a késő modern társadalmak gyökeres átalakulása (a korábbi miliók széthullása) és a nemzeti identitások meggyengülése vezetett a történelempolitikák kialakulásához, s e történelempolitikák, hagyományok, emlékezhelyek hivatottak a széttört közösségi identitások újrateremtésére.<sup>5</sup>

Az emlékezhelyekben egy elveszett emlékezet makacs és szervezett újratermelésének lehetünk tanúi – írja Nora –, melynek célja a politikai elismerés, tehetjük hozzá azonnal. A történész saját személyében vált emlékezhellyé, hangzik a sommás ítélet. S ha így volna is, a *lieu de mémoire*-ok volnának azok a helyek, amelyeket az eltűnt történeti emlékezet hagyott maga után, s amelyek abból eredeztetik életképességüket, hogy közös hagyományok helyett személyes identitásokból bontják ki a közösségi összetartozás érzetét? Ha meglehetősen ellentmondásosan és értékterhesen is, de a történészek közül Nora kapcsolja

<sup>5</sup> A megemlékezési gyakorlatok és intézmények, valamint a nemzeti identitás összefüggéseiről ragyogó áttekintést nyújt Gillis 1994. A téma „kulturális örökség” címszó alá rendeződött új tudományára nincs módomban kitérni, vö. Erdősi-Sonkoly 2004.

össze a legeredetibb módon a történelmi és a társadalmi emlékezetet az egyénnel. Azt állítja, hogy a társadalomfejlődésben egy individuálpaszichológiai fordulat következett be, mely azt eredményezte, hogy mindenki számára kötelező emlékezni. A társadalmi emlékezet helyébe magánüggyé váló emlékezetek új rendszere lépett. Ennek súlyos következményei voltak. „Az emlékezet pszichologizálása minden egyes embernek azt az érzést adta, hogy egy lehetetlen adósság kifizetésétől függ az üdvözülése.” (Nora 1999, 155). Emlékezet és identitás tehát kéz a kézben jár, felvirágzásuk kölcsönösen meghatározott.

*„Az emlékezet történelmi átalakulásának ára a személyes pszichológia felé való végső fordulat. E két jelenség oly szorosan összefonódott, hogy lehetetlen nem észrevenni őket pontos időbeli egybeesésükig. [...] Az emlékezet átvitele meghatározó váltást jelentett, mégpedig a történetiből a pszichológikus, a társadalmiból az egyéni, az átfogóból a szubjektív és az ismétlésből a felidézés felé. A most már magánüggyé váló emlékezet új rendszere ez. A kortárs emlékezet teljes pszichologizálása az énazonosság, az emlékezet mechanizmusainak és múltához való viszonyának új rendszerét vonta maga után” (ugyanott).*

## SZEMÉLYES EMLÉKEZET

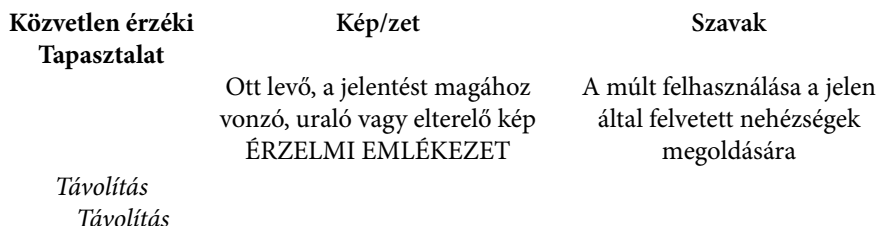
Lássuk tehát, hogy a Noránál meglehetősen negatívan értékelt személyes emlékezet hogyan kapcsolható bele egy nagyobb emlékezeti modellbe. A személyes emlékezés mozgása épp fordított irányú, mint a történelempolitikáé. Az emlékek személyes felidézése a személyes azonosság része és motorja. Arra szolgál, hogy a szelfet stabilizálja, s utat nyisson az individuum számára a közösségi identitások felé. Az identitás, legyen személyes vagy közösségi, az önazonosság egyéni megélésén alapul. Társadalmi rendszerek, kultúrák stb. önmagukban nem képesek identitásteremtésre és -fenntartásra anélkül, hogy a társadalmat alkotó individuumok önazonosságukat személyesen is megélnék és saját jelentéssel ruháznák fel. Ez azt jelenti, hogy kollektív identitások csakis a személyesen (is) megélt azonosságok analogikus átvitele révén jöhetnek létre, ha egyáltalán létrejönnek.

Bartlett modellje a következőképp foglalható össze: az emlékezés egy sorozat, melyben mindhárom mozzanatnak (észlelés, felismerés, felidézés) sikeresnek kell lennie ahhoz, hogy az emlékezés megtörténjen (Bartlett 1985):

Bartlett modellje

ÉSZLELÉS	FELISMERÉS	FELIDÉZÉS
Érzékleti minta + jelen-tésadás Pl.: hallás – hallgatás Azaz Inger + Nem specifikus szenzoros válasz + hozzá-állás, orientáció az egész szubjektum részéről	A fennmaradó pszichikai anyag valamilyen közvetlenül jelen lévő érzékleti min-tához illeszkedik, <i>hasonul</i> – SÉMA Ez az anyag az orientációval vagy a hozzáállással együt-tesen szerveződik	Képzetek, összehasonlítás és döntés következtében <b>előálló</b> kép
	Itt az előzetes pszichikai anyag <i>segítségével</i> adunk választ= <i>A séma használja a szervezetet</i>	Itt az előzetes pszichikai anyagra adunk választ <i>A szervezet használja a sémát</i>

Az emlékezés feltétele Bartlett klasszikus könyve szerint az attitűdünk megváltozása, ez teszi lehetővé (és szükségessé), hogy reflektáljunk a saját sémáinkra. Az attitűdváltást úgy kell értsük, hogy képeseknek kell lennünk megmagyarázni, hogy az, és csakis az az adott esemény kellett történjen ahhoz, hogy jelen állapotom olyan legyen, amilyen. Az emlékezés tehát nem egy tárház, hanem a múlt nyomokként szervezett élő tömege, mely fejlődik és kölcsönhatásban van az újabb és újabb észleletekkel. A felidézett emlék mindig kép/képzet, mégpedig egy olyan kép/képzet, mely nem tulajdonítható közvetlen külső érzéki ingerforrásnak, és nem azonos azzal a leírással sem, amit adni tudunk róla. Egyszerűbben szólva, a felidézett személyes emlék a maga teljességében hozzáférhetetlen, legalábbis megoszthatatlan: narratív és performatív eljárások segítségével kerül vissza a társadalmi emlékezet vérkeringésébe. Ezt a mechanizmust így ábrázolhatjuk:



Bartlett az így létrejövő személyes emlékezet mechanikus és konstruktív formáját különbözteti meg:

MECHANIKUS	KONSTRUKTÍV
Minden alacsony szintű emlékezés efélé tendál – <i>ismétlés</i> (egy reakciósor megismétlése abban a sorrendben, ahogy a reakciók eredetileg megjelentek)	<i>Észlelés – általános benyomás az egészről – részek megkonstruálása</i> (Olyan attitűd, amely a múltbeli reakciósorozatok összetett hatására válaszol)
<i>befejezett séma</i>	<i>rekonstruált séma</i>
Kronologikus	Asszociatív

Bartlett modellje elvezet bennünket ahhoz a fenomenológiai tételhez, hogy a tapasztalás során – így önmagunk megtapasztalása során is – a múlthoz (és általában is, az időhöz) narratív módon férünk hozzá (Ricoeur 1999b, 255), képletesen: az individuum mindig történetekbe van gabalyodva (Schnapp 1953). E történetbe gabalyodottság nemcsak arra hivatott, hogy az életben eligazodjunk, vagy a szocializáció során praxisokat, normákat, habitusokat stb. sajátítsunk el.<sup>6</sup> A narrativitás ennél jóval többet jelent: történeteink segítségével kerülünk közelebb önmagunkhoz. Személyes emlékezés és személyes azonosság tehát egymástól elválaszthatatlanok.

A személyes identitás az időbeli folytonosság és annak hiánya, bizonytalansága közötti feszültségből teremődik (Ricoeur 1992). A bennünket ért „véletlenek” – melyek önazonosságunkat elbizonytalanítják – eltérést okoznak és „sorseseeményként” egyezést teremtenek, amennyiben identitásunk helyreáll. „A sors fogalma arra az elképzelésre épül, hogy az élettörténet mint önazonosság hordozója zárt egész; a »sorseseemény« kifejezés viszont olyan történéseket jelöl, amelyek hatására az önazonosság mint az élettörténet foglalatja meghasad és felnyílik” (Tengelyi 1998, 43).<sup>7</sup> A sorseseemény mából visszatükröződő fényé-

<sup>6</sup> Nincs mód itt az őket megillető hangsúllyal tárgyalni a *nem narratív* emlékezetformákat. A személyes identitásunk fontos eleme a testünkről és a testünk észlelése által önmagunkról alkotott képünk. Testünknek vannak állandó „határai”, de e határokon belül – az idő múlásával – folyton-folyvást változik, miközben minduntalan magunk(é)nek érezzük. Testi azonosságunk mindig addig terjed, amíg a testileg lakott világ. Ez az, amit Paul Connerton *mnemotics of the body*-nak nevez (Connerton 1989, 74–75).

<sup>7</sup> Mindeddig olyan fogalmakat alkalmaztam, amelyek a társadalmi emlékezettel foglalkozó nemzetközi „szótárban” is megtalálhatók. Itt azonban beemelem a „sorseseeményt”, Tengelyi kifejezését, ugyanis úgy vélem, sokkal átfogóbb és lényegibb mozzanatát ragadja meg a személyes emlékezésen keresztül megszülető elbeszélte azonosságnak. A nemzetközi „szótár” – a tudománytörténeti örökség rabságában, tudniillik hogy az emlékezet és elbeszélte azonosság témájában mind az empirikus kutatások, mind az elméleti tanulmányok a soára és más 20. századi tragikus történeti eseményekre koncentráltak – elsődlegesen a

ben kell újraírunk múltunkat, hogy fenntarthassuk azonosságunkat a történettel. A sorseseemény megkérdőjelezi addigi viszonyunkat életünk történetéhez. Ez az újratertett történet a mindenkori jövővel is kapcsolatban áll, hiszen azt alapozza meg. Elbeszélése múlt és jövő ütközőpontja – a múltból táplálkozik, de már a jövő felé tekint. Sorseseeménnyé válhat bármi, ami az „önmagunkból való kilépés igényét támasztja velünk szemben” (Tengelyi 1998, 43).

Az észlelésben a töredékekből teremtett átfogó benyomásunkból, melyet világunkként élünk meg, az emlékezés folyamán utólag hozzuk létre azokat a részleteket, melyeket később történetünk eseményeiként azonosítunk (ld. Bartlett előbbi modelljét). A törésekben az addigi értelem elmerül, és lassan felbukkan az új, melyet történetbe foglalunk és rögzítünk. Így írjuk át újra és újra élettörténetünket. Az önazonosság állandósága és változékonysága, egyezése és ütközése közötti ellentmondást rendre feloldja az a belső eltökéltségünk, hogy annak látsszunk, akik vagyunk. E belső eltökéltség készlet bennünket a folyamatos önkorrekcióna – identitásunk újrafogalmazására (Ricoeur 1999b 387).

A legegyszerűbb formát tekintve is kétféleképpen tehető fel az identitás kérdése: Mi vagyok? És: ki vagyok? E kérdések a személyes identitás két lényegi dimenziójára világítanak rá. A „mi vagyok” kérdése azzal a fajta önazonossággal áll kapcsolatban, amit Ricoeurrel szólva „ugyanazonosságnak” (*idem*-identitás, *mêmeté*, *identity of the same*) mondhatnánk, s amely a külsődleges jellegek, vonások, tulajdonságok egyezésén alapul. Ezek erkölcsi együttese, a *jellem* teszi lehetővé az azonosságok felismerését: a jellem (*character*) valójában a „ki”-nek a „mi”-je (Ricoeur 1992, 122). Ez az, amiről képesek vagyunk nyelvi eszközökkel megnyilatkozni, hiszen a tulajdonságok elsorolhatók, számba vehetők. Ugyanazonosságunk egyrészt numerikus egyezés – azt mondjuk, „egy és azonos”, másrészt relációs; „olyan vagyok, mint a Másik” –, azaz kvalitatív azonosság, amely biztosítja a felcserélhetőséget. Harmadrészt *idem*-identitásunk folytonos, időben tartós: így beszélhetünk magunkról a születéstől a halál pillanatáig mint férfiról vagy nőről, franciáról vagy/és magyarról, így tulajdoníthatunk magunknak értékeket, ideákat, modelleket és hősöket – noha a különbözőség ezt az ugyanazonosságot folyvást veszélyezteti (Ricoeur 1992, 116–117). A jellem tehát tartós diszpozíciók együttese, melyekről egy személy felismerhető.

---

*trauma* fogalmával operál (La Capra 1994, Danieli 1998, La Capra 2001), vagy a kevésbé patetikusnak tűnő, de jóval sekélyesebb *élettörténeti fordulópont* fogalmával (Miller 2005).

A „mi vagyok”-kal szemben a „ki vagyok” kérdését paradox módon narratív eszközökkel nem is vagyunk képesek megválaszolni, „önmagam vagyok” („vagyok, aki vagyok” stb.), feleljük. Az őmagaság (*ipse*-identitás, *ipseité*, *identity of the self*) valójában érzet, melyet belső élmények táplálnak, s amely minden pillanatában szükségszerűen magában foglalja a múlt esetlegességei és a jövőbeli várakozások közé feszített időhorizontot, de annak megmutatására önmaga mégsem képes. Az ipse-identitás erkölcsi eszméje ebből következően nem a jellem, hanem az önmegőrzés – az az igyekezet, hogy a Másik számíthasson rám.

Őmagaság és ugyanazonosság között az elbeszélte azonosság teremt kapcsolatot. Narratív identitásunkra azonban nemcsak sorseseemények „idején” van szükségünk. Személyes identitásunk nem nélkülözheti annak nyelvi megformálását. „Az elbeszélés, miközben elbeszéli a jellemet, visszaadja neki azt a mozgást, amely megrekedt a szerzett képességekben, a rögzült azonosulásokban. Az igaz élet szándékát elbeszélve az elbeszélés a szeretett vagy a tisztelt szereplők felismerhető tulajdonságaival ruházza fel a jellemet. Az elbeszélte azonosság egyszerre adja kezünkbe a lánc mindkét végét: a jellem időben való állandóságát és az önmegőrzést” (Ricoeur 1999b, 408).

Az elbeszélte azonosság azonban nemcsak az Én (egyén) és a szelf (autobiografikus Én), a szelf és Másik között egyensúlyoz, hanem – ezzel egy időben – a szelf és a közösség (általános Másik) között is (Mead 1973, 197). Az élettörténeti emlékezet tehát a társadalmi emlékezet „termelésében” nem kevésbé fontos szerepet játszik, mint a történelempolitika.

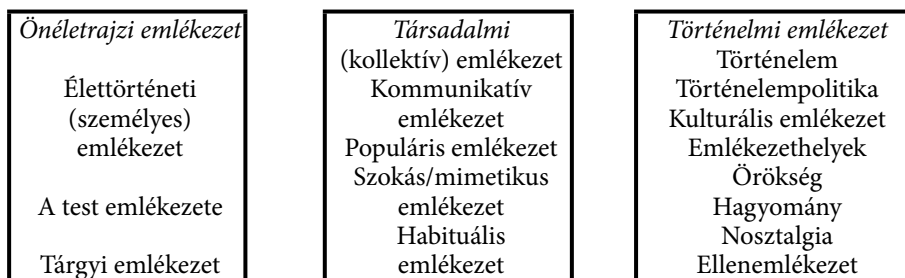
A személyes – élettörténeti – emlékezet fent ismertetett elméletei nem arattak osztatlan sikert a szociológiában. A biográfiai felfogást halbwachsi vehemenciával ignoráló írás született még a nyolcvanas évek közepén Bourdieu tollából (Bourdieu 1986), amely ugyan hazájában nem talált nagy visszhangra (akkorra már mind az *Annales*-kör, mind Bertaux-ék jelentős művekkel járultak hozzá az élettörténeti emlékezet társadalmi mechanizmusainak kutatásához, vö. Bertaux 1981, 2001; Levi 2000), azonban néhány évvel később a német élettörténet-kutatók lefordították a tanulmányt, és a „német iskolában” élénk vitát eredményezett (Niethammer 1990), amely pozitívan hatott a személyes emlékezet narratív formáiról folyó tudományos gondolkodásra.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> A vitáról és annak hatásáról magyarul ld. Röckelein 2002, von Plato 2005.

## AZ EMLÉKEZET DINAMIKUS MODELLJE

Az eddigiek talán ábrázolhatók egy olyan dinamikus emlékezet-modellben, amely megkísérli az önéletrajzi, a társadalmi és a történelmi emlékezetet újraprendezni és egymással kapcsolatba, kölcsönhatásba állítani. Teszem mindezt többek között azért is, hogy az imént vázolt, szerteágazó emlékezet-elméleteket, melyek egymástól alapvetően függetlenül jöttek létre, egy keretben (is) értelmezhessek. Ebben a modellben a társadalmi emlékezet a részleges és töredezett élettörténeti emlékezetek és az egyedi kollektív tapasztalatok, tudások és érdekek összesűrűsödéséből kikristályosodó történelempolitikák ütközőfelülete és „konténer”.

Az emlékezet dinamikus modellje



Ahhoz, hogy a fenti, végtelenségig sematikusnak látszó modellt felállíthassam és mozgásba hozhassam, a szociológia és a szociálpszichológia olyan szintézisére volt szükség, amely korábban nem jött létre, sem az emlékezetkutatás úttörő munkáiban,<sup>9</sup> sem az új történetírás és -filozófia újabb elméleti írásaiban.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Ezzel nem azt állítom, hogy a korábbi szociológiai munkák mindegyike olyan szigorúan lőkte ki a társadalmi emlékezet köréből a személyes emlékezetet, mint Halbwachs. Az általa végtelenségig feszített ellentét a lélektan korabeli eredményei és a szociológiai, történeti szemlélet között nyíltan vagy hallgatólagosan mégis meghatározta az elmúlt évszázad szociológiai gondolkodását. (A konfliktust a történetírás felől elemzi Burke 2001.) Halbwachs radikális tételét könnyen cáfolhatjuk az ebben a tanulmányban a lábjegyzetekbe szorult nem verbális – azaz habituális, testi – emlékezet mint „belső”, „individuális” emlékezet tényével. Halbwachs meglehetősen igazságtalanul bánt el a kortárs Freuddal is, akinek munkáiban – ugyan nem explicit módon – az egyéni és a kollektív emlékezet (és felejtés) közötti összefüggések boncolgatására különösen szép példákat találhatunk.

<sup>10</sup> Példás eszme- és társadalomtörténeti összefoglalások születettek, amelyekre itt nincs mód kitérni. (A társadalomtörténetben Le Goff 1992; Koselleck–Jeismann 1994, 2003; az



Hosszú ideig maga a szociológia és a szociálpszichológia sem rendelkezett olyan tudományos eszköztárral, amely az individuumot (az élettörténeti emlékezőt) kiszabadította volna az egyediség és megismételhetetlenség, azaz általánosításra alkalmatlanság zubbonyából, melybe a klasszikus szociológia zárta. A nyolcvanas évek végén kezdődött meg az az erjedés, amely nem a szélekről, hanem a diszciplínák (szociológia, történettudomány, pszichológia) centrumából indult ki, s az ezredfordulóra új perspektívákat nyitott az emlékezetkutatásban. Lényeges mérföldköveket tettek le Jerome Bruner és a Middleton – Edwards szerzőpáros. A Bruner által elemzett úgynevezett tranzakcionális szelf a társas érintkezésekben jön létre, a néma szelfet beszédaktusok alakítják tranzakcionálissá. A nyelv elsajátításával nem pusztán egy kultúra tagjává válunk, hanem ezáltal vesszük birtokba a saját szelfünket is (Bruner 2005; Bruner 1990, 99–140). Middleton és Edwards pedig egyenesen *conversational remembering*-ről ír. Eszerint a családi emlékezési aktusokban való kora gyermekkori részvétel segítségével sajátítjuk el és gyakoroljuk be az emlékezés „individuais” eljárásait (Middleton és Edwards 1990, 23–45).

Korszakos kihívások érték a humán tudományokat a neurológia területéről is, mégpedig azzal, hogy az emlékezési folyamatnak nem csupán az agyi működéseiről voltak képesek a korábbinál sokkal pontosabb leírást adni, hanem az emberi szellemről és érzelmekről is. A filozófus-neurológus Antonio Damasio olyan szelf-fogalmat dolgozott ki, amely a megélt múlton alapul, akárha csak egy szempillantással korábbi múlton is. A megélt múlt pedig a testben leli meg kontextusát, csakis a társas érintkezésekben kialakuló érzelmek révén. Azaz: a jelentésadás és az értelemképződés – maga a szelf – kizárólag közös cselekvések során jöhet létre, már jóval előbb, mint ahogy nyelviileg is megformálódna (Damasio 1996).

Mindezek a tudományos eredmények lehetővé tették, hogy az élettörténeti és a társadalmi emlékezetet egy viszonyrendszerben tárgyalhassam, vagyis a korábban külön csapásirányokon fejlődő emlékezetkutatásokkal összekapcsolhassam, s ezzel a történészek által már megragadott és leírt, ám mindvégig statikus modellként, egyfajta elméletieskedő távolságtartással kezelt társadalmi emlékezet-kategóriát mozgásba hozhassam. Ebben elsődlegesen Harald Welzer könyvére támaszkodtam (Welzer 2002). A szociálpszichológus Welzer, miután

---

eszméletörténetben Hutton 1993; Müller–Rüsen 1997; a művészettörténetben a soá kapcsán Young 1993, 2000, magyarul 2002. stb.)

bevezetőjében tiszteletteljesen utal Assmann kommunikatív emlékezet-fogalmára, azaz magát a német emlékezettudományi iskola követőjeként pozicionálja, a megelőző és a következő bekezdésekben világossá teszi, hogy őt annak a *memory talk*nak a praxisa foglalkoztatja, mely az embert történeti lényvé teszi (Welzer 2002, 15–16). Nem kendőzi el azt a feltevését sem, hogy e praxisoknak jó része tudattalanul szállítja a múltat és a történelmet az individuumok között. Ezáltal a társadalmi emlékezet mindennapi gyakorlatokban megtestesülő formáit – legyenek azok személyesek vagy közösségek, tudatosak vagy tudattalanok – együttesen és egymástól elválaszthatatlanul kommunikatív emlékezetnek tekinti. Welzer nemcsak a neurológia emlékezetkutatói eredményeit építi be modelljébe a személyes emlékezet társadalmi mivoltának alátámasztására. Az élettörténeti elbeszélés belső szervezőelveinek (az elbeszélés „emlékezetanyagának”) vizsgálatakor rámutat, hogy az elbeszélés mind formájában, mind nyelvi eszközeiben kulturálisan meghatározott. A Henry Jamestől kölcsönzött mottóba sűrített sommázat: „Csak az él meg egy kalandot, aki el is tudja mesélni” (Welzer 2002, 171).

Nem nehéz észrevenni, hogy a Welzer által felelevenített ismeretanyag – a neurológiai fejtegetéseket leszámítva – semmiképpen sem új. A kommunikatív emlékezet welzeri elméletének gerincét látszólag a klasszikus emlékezet-tanulmányok, a szimbolikus interakcionizmus, a kulturális pszichológia, az új történetírás white-i vonulata, valamint a „nem-vad” pszichoanalízis és irodalomtudomány szerencsés „összeolvasása” és újragondolása adja. Ami mégis forradalmian újjá teszi, az a személyes és társadalmi, lélektani és kulturális, történeti és szociológiai nézőpontok – példákön és esetelemzéseken keresztül is bemutatott – együttes alkalmazása.

Welzer teóriája csak impliciten tartalmazza az általam vizsgált harmadik szintet, a történelempolitikák és az emlékezhelyek terét, jelesül ott, ahol – Bartlett, Goffman és White citálásával – a történetészövés, a *memory talk* diskurzív kereteket elemzi (Welzer 2002, 171–192). Welzer nem választja szét a társadalmi emlékezetet és annak helyeit, illetve az arra irányuló történelempolitikákat, hanem együttesen tekinti őket a személyes emlékezés diskurzív keretének. E diskurzív kereteket az észlelés és az értelmezés azon kulturális mintái és szabályai alkotják, melyek mitológiákban, rítusokban, történeti elbeszélésekben, filmekben, képekben, egyszóval a legkülönbözőbb emlékezhelyekben reprezentálódhatnak. Ezekkel az adott kultúrán belül érvényes mintákkal és szabályokkal az élettörténeti emlékező mindenképpen konfrontálódik elbeszélése folyamán.

Különböző elbeszélői stratégiák lépnek ekkor színre.<sup>11</sup> Az elbeszélő kölcsönveheti, és saját képére alakíthatja a rendelkezésére álló legkedvezőbb meta-narratívát egy minél hitelesebb és minél nagyobb elismerésre számot tartó élettörténet létrehozásához. Nem szélsőséges az az eset, hogy az élettörténeti elbeszélés mintegy *megismétel* egy közös narratívát.<sup>12</sup> Különösen szembetűnő ez a stratégia azokban az esetekben, amikor a kérdéses történelmi korszak huzamosabb ideig áll az emlékezet fókuszában, és a mnemonikus gyakorlatok morálisan vagy érzelmileg olyan intenzívek, hogy viszonylag gyorsan kitermelik – a kommunikatív emlékezettel mintegy párhuzamosan – a kulturális emlékezetet.<sup>13</sup>

Emlékeinek felidezésében azonban elbizonytalaníthatja, sőt ki is zökkentheti a szelfet, ha úgy éli meg, hogy az adott kultúrában elfogadott metanarratívák vagy diskurzív keretek nem hozhatók megnyugtató összhangba saját emlékanyagával, nem tud azonosulni egyikkel sem. Megállapítható, hogy minél közelebbi múltra vonatkoznak e diskurzív keretek, annál nagyobb nehézségeket okoz a személyes élettörténethez illesztésük. A bizonytalanság elkerülésére több út is kínálkozik. A leggyakoribb talán, hogy az elbeszélő a metanarratívához morális vagy érzelmi okokból illeszthetetlen élettörténeti események felidőzését

<sup>11</sup> A következők nem egy spekulatív tipológia kezdetleges elemei. Bevallom, ennek megalkotására még nem volnék képes. Az itt következő típusok mindegyike saját empirikus megfigyeléseimen alapul, azaz nem állítom, hogy az összes fontos típust megtaláltam és sikerült felvázolnom.

<sup>12</sup> Az ismétlés és az emlékezés közötti szövevényes kapcsolatra már a klasszikusok (Bartlett, Freud) felhívták a figyelmet.

<sup>13</sup> Két példám közül az egyik nemzetközi, a másik elsősorban magyar vonatkozású. A soá emlékezete – mégpedig éppen az élettörténeti elbeszélők tömeges tanúságtételén keresztül – viszonylag gyorsan kulturális emlékezetté sűrűsödött. Azoknál az elbeszélőimnél, akiket volt alkalmam a nyolcvanas évek végén, majd az ezredforduló után ismételtelen meginterjúvolni, kitapintható volt egyfajta törekvés a „normál” elbeszéléshez igazodásra. (Hasonló, közvetett megfigyelést végezhettem olyan személyek körében, akikkel előttem a Shoah Foundation készített élettörténeti interjúkat, majd évekkel később nekem is elmesélték élettörténetüket.) És fordítva: a soá „normál” elbeszélése egy idő után metanarratívaként kezdett működni, azaz olyan személyek is ezt az elbeszélési módszert választották, akik nem élték át a tragédiát.

A másik példa az 1956-os eseményekhez kapcsolódik. A tömeges kivándorlást követően a migránsok politikai menekültek lettek a befogadó országokban. A politikai menekült státus legitimitása olyan erős volt, hogy egy idő után szabályos kollektív elbeszélésként működött: a kilencvenes években végzett kutatásunkban készült interjúk között az egyik legerősebb narratív sémaként bukkant fel a migránsok körében.

tudatosan vagy tudattalanul elkerüli. Az elhallgatás legfőbb mozgatórugója a szégyen vagy a félelem. Ezt az állapotot nevezhetjük passzív felejtésnek.

A metanarratíva diszkriminatív erejét azonban nemcsak a felejtés csökkentheti. Az elbeszélő kialakíthat egy olyan retrospektív idealizációs keretet magának, amely látszólag a régi időkbe való egyszerű visszavágyódás, valójában azonban az egyén védelmét, személyes orientációjának és életrajzának megtartását szolgálja – azaz egyfajta kulturális függetlenség iránti tanúságtétel. Így védekezik a szelf, ha a megélt történelem folyamán egy történeti vagy társadalmi fordulat következtében korábbi élete (milióje, mentalitása, társadalmi csoportja, beállítódása stb.) tőle független okokból leértékelődik. A retrospektív idealizáció során létrejött nosztalgia ebben az értelmében az aktív felejtés egy kreatív módozata (Merkel 2000).<sup>14</sup>

Nem ritka azonban az sem, amikor az egyéni és a társadalmi emlékezet, valamint az arra nehezedő történelempolitikák konfliktusa nyíltan megjelenik az élettörténeti elbeszélésben, és a kollektív Másik (természetesen annak egyedi reprezentációiban: megemlékezési aktusokban, könyvekben, politikai nyilatkozatokban és különböző médiaeseményekben, de akár képzőművészeti vagy tudományos alkotásokban megtestesítve) megszólíttatik. A kortárs vagy szemtanú az elbeszélési helyzet alapvetően intim terébe (melyet ő és az őt hallgató bizalmas kettőse alkot) bevonja, a performativitás elméletének szóhasználatát alkalmazva interpellálja a kollektív Másikat – s nem vitás, hogy az interpelláció célja a kollektív Másik gyengítése –, másképpen fogalmazva: a történelempolitikák által sugallt érzelmi és erkölcsi előírások hitelességének csökkentése – annak érdekében, hogy a saját élettörténet egyfajta alternatív kollektív történet lehetőségét hordozhassa magában. A tanúságtétel ezekben az esetekben a konkrét interjú helyzetén túlmutató meggyőzőerőt mozgósít.

A személyes, a társadalmi és a történelmi emlékezet közötti kölcsönhatásokat az előbbi bekezdésekben az első, a biografikus emlékezet kapcsán próbáltam bemutatni. Az élettörténeti elbeszélésben felvázolt néhány stratégia talán világossá teszi, hogy az emlékezet – noha külön is elemezhető – egyik szintje sem létezik a másik nélkül. Modellem legjobb tesztje, ha ugyanezt a történelmi emlékezet (a történelempolitikák, az emlékezhelyek, a hagyományok stb.) felől

<sup>14</sup> Ina Merkel talán kissé idealisztikus képet fest az általa elemzett, DDR iránti „ostalgiáról”, mindazonáltal meggyőzően érvel amellett, hogy a köznapi felfogás ellenére a nosztalgia esetében kreatív mnemotikus gyakorlattal állunk szemben – még akkor is, ha annak konkrét reprezentációi gyakran nem ízlésünk szerint valók.

is végiggondoljuk. Ezt a kalandos próbát, elsősorban terjedelmi okokból, az Olvasóra bízom.

#### HIVATKOZOTT IRODALOM

- Assmann, Jan. 1999. A kulturális emlékezet. Budapest: Atlantisz.
- Bartlett, Frederic Charles. 1985. *Az emlékezés*. Budapest: Gondolat.
- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich, Antony Giddens and Scott Lash. 1994. *Reflexive Modernisation – Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Oxford/Cambridge: Polity Press.
- Bertaux, Daniel (ed.) 1981. *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*. Beverly Hills: Sage.
- Bertaux, Daniel. 2001. „A szociológia mint írás,” *Szociológiai Figyelő* 1–2 (2001): 43–52.
- Bhabha, Homi K. 1999. „DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai,” in *Narratívák* 3, szerk. Thomka Beáta, Budapest: Kijárat Kiadó, 85–120.
- Bourdieu, Pierre. 1986. „L’illusion biographique,” *Actes de la Recherche en Sciences sociales*. 62–63, 69–72.
- Braun Róbert, 1995. *Holocaust, elbeszélés, történelem*. Budapest: Osiris.
- Bruner, Jerome. 1990. *Acts of Meaning*. Cambridge: Harvard UP.
- Bruner, Jerome. 2005. *Valóságos elmék, lehetséges világok*. Budapest: Új Mandátum.
- Burke, Peter. 2001. „A történelem mint társadalmi emlékezet,” *Regio* 1 (2001): 3–21.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge UP.
- Damasio, Antonio R. 1996. *Descartes tévedése. Érzelem, értelem, és az emberi agy*. Budapest: AduPrint.
- Danieli, Yael (ed.). *Multigenerational Legacies of Trauma. An International Handbook*. New-York: Plenum 1998.
- Durkheim, Émile. 1917. *A szociológia módszere*. Budapest: Franklin.
- Durkheim, Émile. 1978. *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

- Erdösi Péter és Sonkoly Gábor. (szerk.) 2004. *A kulturális örökség*. Budapest: L'Harmattan–Atelier.
- Foucault, Michel. 1988. *Technologies of the Self*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Foucault, Michel. 1991. „A diskurzus rendje” *Holmi* 7 (1991): 868–889.
- Giddens, Anthony. 1991. „'Living in the world': dilemmas of the self.” in *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age* ed. Anthony Giddens (Stanford: Stanford UP), 187–201.
- Gillis, John R. ed. 1994. *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton UP.
- Gyáni Gábor. 2000. *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest: Napvilág 2000.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. Leipzig: Jürgen Verlag.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hannerz, Ulf, Scott Lash és Jonathan Friedman. eds. 1992. *Modernity and Identity*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Hobsbawm, Eric. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.
- Hutton, Patrick H. 1993. *History as an Art of Memory*. Hannover/London: UP of New England.
- Koselleck, Reinhart és Michael Jeismann. Hrsg. 1994. *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*. München: Bild und Text.
- Koselleck, Reinhart. 1999. „Az emlékezet diszkontinuitása,” 2000 November (1999): 3–9.
- Koselleck, Reinhart. 2003. *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz.
- LaCapra, Dominick. 2001. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore/London: Johns Hopkins UP.
- LaCapra, Dominick. 1994. *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*. Ithaca/London: Cornell UP.
- Le Goff, Jacques. 1992. *History and Memory*. New York: Columbia UP.
- Levi, Giovanni. 2000. „Az életrajz használatáról,” *Korall* 2 (:): 81–92.

- Mead, George Herbert. 1973. *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*. Budapest: Gondolat.
- Merkel, Ina. 2000. „Az 'ostalgiá' mint identitáspolitika. Észrevételek a keletnémet kultúra átalakulásáról,” *Café Babel* 39 (2000): 163-169.
- Middleton, David and Derek Edwards. eds. 1990. *Collective Remembering*. London: Sage.
- Miller, Robert Lee. ed. *Biographical Research Methods 1-4*. Thousand Oaks/London: Sage 2005.
- Müller, Klaus E. és Jörn Rüsen. Hrsg. 1997. *Historische Sinnbildung*. Hamburg: Rowohlt.
- Niethammer, Lutz. 1990. „Kommentar zu Pierre Bourdieu: Die biographische Illusion,” *BIOS* 1 (1990): 91-93.
- Nietzsche, Friedrich. 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Budapest: Akadémiai.
- Nora, Pierre. 1999. „Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája,” *Aetas* 3 (1999): 142-157. <http://epa.oszk.hu/00800/00861/00012/99-3-10.html>
- Olick, Jeffrey K. és Joyce Robbins. 1999. „A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig,” *Replika* 37 (1999): 19-43.
- von Plato, Alexander. 2005. „Történelem és pszichológia – oral history és pszichoanalízis,” *Korall* 21-22 (), 12-45.
- Ricoeur, Paul. 1998. „A tanúság hermeneutikája,” in *A hermeneutika elmélete. Tanulmányok*, vál. és szerk. Fabiny Tibor. Szeged: JATE Press, 185-208.
- Ricoeur, Paul. 1999a. „Emlékezet – felejtés – történelem,” in *Narratívák* 3, szerk. Thomka Beáta. 51-68. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Ricoeur, Paul. 1999b. „Az én és az elbeszélte azonosság,” in *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Paul Ricoeur 373-413. Budapest, Osiris.
- Röckelein, Hedwig. 2002. „A pszichohistorikus módszer hozzájárulása az „új történelmi biográfiához,” *Aetas* 2-3 (2002): 230-243.
- Schnapp, Wilhelm. 1953. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg: Richard Meiner.
- Tengelyi László. 1998. *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz.
- Welzer, Harald. 2002. *Das kommunikative Gedächtnis*. München: Beck.
- White, Hayden. 1997. *A történelem terhe Budapest*. Osiris-Gond.

- Wolfrum, Edgar. 1998. „Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989. Phasen und Kontroversen,” *Aus Politik und Zeitgeschichte* B45 (1998): 3–15.
- Young, James E. 1993. *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven/London: Yale UP.
- Young, James E. 2000. *At Memory's Edge: After-images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*. New Haven/London: Yale UP.
- Young, James E. 2002. „Az emlékezés szövete,” *Regio* 3 (2002): 3–25.