

Az újra mozgásba lendült történelem

A történelem felfüggesztése

A mi időnk nem a meglepő konklúziók ideje. Nem azért, mert alkalmasint ne akadnának rendkívüli és váratlan végkövetkeztetések, hanem azért, mert bizonyos konvenciók arra kényszerítenek minket, hogy a szövegeinket megelőző *abstractok*ban (az angolszász világban legalábbis), vagy úgy általában véve az esszéink bevezető szakaszában jó előre felfedjük magunkat. Talán éppen ezért vagyunk hajlamosak rajongással, de legalábbis végtelen megbecsüléssel fordulni olyan szerzőkhöz, akik rejtélyes és kevésbé rejtélyes okokból kifolyólag nem feltétlenül tartják magukat az előírásokhoz és elvárásokhoz. Az ilyesfajta kompenzáció persze nem nélkülözi az iróniát. Akkor például, amikor intellektuális hősök zavarosan megfogalmazott, sokértelmű gondolatait precíz fogalmi eszköztárak segítségével boncolgatjuk minél egyértelműbb megfogalmazásra törve, vagy éppen akkor, amikor uniformizált szövegekben értekezünk az írás formai sokszínűségéről holmi kísérleti szellemet propagálva.

Ha nem is pontosan ugyanilyen, de ami azt illeti, valami egészen hasonló csapdába kerülök a következő bekezdésben én is, amikor kiindulásként Jean-Luc Nancy egy bekezdéséhez fordulok, ahol Nancy arról beszél, hogy mi is a mi időnk, ha nem a meglepő konklúziók ideje:

A mi időnk a történelem felfüggesztésének az ideje, vagy annak egy ideje (már pusztán a névelő különbsége a történelemről való eltérő gondolkodást foglal magába) – úgy inkább egy bizonyos ritmus, mint a nyugtalanító elvárások értelmében. A történelem fel van függesztve, mozdulatlan, és csupán bizonytalansággal

és aggodalommal telve előlegezhetjük meg, mi fog történni, ha újra előre mozdul (ha egyáltalán lehetséges még elképzelni olyasvalamit, mint „előrehaladó mozgás”), vagy ha végül is egyáltalán nem mozdul.¹

Nancy szavai nem a megkérdőjelezhetetlen autoritásuk végett állnak itt, hogy aztán a mélyükre lehessen hatolni, hanem azért, hogy háttérként szolgálva kontrasztot képezzenek mindahhoz, amiről a továbbiakban szó lesz. Amiről pedig a továbbiakban szó lesz, az éppen az, hogy Nancy ideje már nem a mi időnk, és ami a mi időnk, az Nancy nyomán úgy írható le leginkább, mint a felfüggesztett történelem felfüggesztésének, vagy a történelem felfüggesztése felfüggesztésének az ideje – még ha ez utóbbi meglehetősen esetlenül is hangzik.

Mielőtt azonban kiderülne, miképp függesztődik fel a történelem felfüggesztése, érdemesnek tűnik néhány elnagyolt vonással felfesteni annak az elsődleges felfüggesztésnek a jellegzetességeit, ami Nancyt lázba hozza. Pontosabban szólva nem is annyira magát a felfüggesztést, amit alighanem mindannyian többé-kevésbé ismerünk, hiszen a történelem fogalmát életre hívó történelemfilozófiát többek között elutasították már kentaurként, leleplezték üdvtörténetként és eltemették metanarratívaként. Ami Nancyt igazán lázba hozza, az inkább az, hogy a történelem végén – mert Nancy szövege részben utórezgése a néhány évtizeddel ezelőtti időkre jellemző „történelem vége” szövegnek – miként, milyen szűkre szabott keretek között lehetne mégis a történelemről beszélni.

Válaszának két legjellemzőbb és igen szorosan egymásba fonódó aspektusa, azt gondolom, a történelemről való beszéd lehetőségének a „közös-

séghez” kötése, valamint az éppen a közösséghez kötése általi jövőhöz kötése – ami így persze még semmilyen tekintetben sem meglepő. Egyrészt a felvilágosodás és a német idealizmus történelemfilozófiája is egy közösség (az emberiség) jövőre irányuló filozófiája volt, másrészt pedig olyan aspektusokról van szó, amelyek nem csupán a történelemről mondottakat, hanem Nancy egész munkásságát áthatják, amiért is a közösség filozófusaként kifejtett tevékenysége mellett Nancy minden további nélkül tekinthető egyszersmind a jövő, vagy a közösség jövője filozófusának is.² Lévéen azonban, hogy a történelem irányultság, végcél és szubsztancia nélküli mozdulatlanságra van ítélve, a történelemről szóló beszéd közösséghez és jövőhöz kötésének is alkalmazkodnia kell ehhez a mozdulatlansághoz, más típusú minőséget tulajdonítva a két aspektusnak. A kérdés tehát az, hogy milyen ez a más minőség, ami – mint említettem – az azóta regisztrálható fejlemények háttereként szolgálva szükségszerűen csupán igen elnagyoltan kerülhet felvázolásra, figyelmen kívül hagyva Nancy szövegének végtelen gazdagságát.

A közösséget illetően Nancy abból az egyszerű meglátásból indul ki, hogy a történelem, a történetírás a kezdetek óta a közösség bővületében élt, és hogy az egyén annyiban számított, amennyiben egy közösséghez tartozott.³ A közösség fogalmát azonban nem egyének közösségeként, és nem is egy adott csoport esszenciáját képező entitásként használja, hanem együttes, közös együtt-létként definiálja, megfosztva minden önmagán túlmutató jellemzőtől, mondván, hogy a közösség „nem egy absztrakt vagy immateriális kapcsolat, és nem is egy közös szubsztancia. Nem egy közös *Lét*, hanem közösen lenni, vagy egymással lenni, vagy együtt lenni”.⁴ Ez az együttlét vagy közösen levés értelmében vett közösség egyszersmind a mások közössége is, abban a tekintetben, hogy az egyének a máságuk révén vesznek benne részt. Maga a közösség pedig nem valami adott, már létrejött stabil entitás, hanem *történet*, amivel az eddig említett jegyek a következő – egyelőre meglehetősen homályos – formulában összegezhetők: „a közösség a »mi« másság együttléteként való története”.⁵

Ez az összegzés azzal a kiegészítéssel válik némileg világosabbá, hogy a közösség ilyesfajta törté-

nése maga a történelem azon fogalma, amelynek értelmében Nancy szerint a felfüggesztése idején még beszélni lehet róla. Ezen történelem jövőhöz kötését illetően pedig a történet jelenidejűségének a felmutatásával tisztul tovább valamelyest a kép, ez ugyanis maga után vonja, hogy a közösség, a „mi”, vagyis maga a történelem nem az, ami volt, ami elmúlt, és nem is az, ami van, hanem az a bizonytalan potencialitás, ami a jövőre vonatkoztatva lehet. És ami Nancynál mindig csak lehet. Mert maga a történet, ami mindig éppen történik, és ahogy éppen történik, még nem történt meg. Mert nem *meg*történésről van szó, és még csak nem is létrejövételről, mint a régi idők történelemfilozófiája esetében, hanem egyszerűen *jövételről*.⁶ A történelem annak a lehetősége, hogy egyáltalán kimondhassuk, hogy „mi”, mert ez a „mi” nem adott számunkra, hanem a jövőből érkezve a „jelenlétté jövetele” annak, ami a jelenben nincs. Olyan állandó jövetel ráadásul, amiből mindazonáltal sosem válhat valódi *el*jövetel.

Az önmagát soha be nem váltó jövetel derridai és az együttlét heideggeri konnotációi – és persze az egyéb kibontatlanul hagyott dimenziók – nélkül egészen röviden összegezve így fest a közösség értelmében vett, mindig előttünk lévő történelem, amiről a felfüggesztés idején még lehetséges beszélni. A közösség és a jövő ilyen értelemben vett aspektusai pedig pontosan azért bírnak kiemelt jelentőséggel, mert a mindjárt bemutatkozó új történelemfilozófia, amely felfüggeszti a történelem felfüggesztését, többé-kevésbé éppen ezek jegyében bontakozik ki. Ami egyszersmind azt is előrevetíti, hogy nem egy szubsztantív történelemfilozófiának nevezett élőhalott fog kikelni a sírjából: az új történelemfilozófia, ha valamennyire is komolyan akarja venni az elsődleges felfüggesztést, bármennyire is törjön annak a felfüggesztésére, nem tételezhet irányultságot, végcél és szubsztanciát.

A felfüggesztés felfüggesztése

Nancy ideje az az idő, amikor a történelem felfüggesztése okán a történelemfilozófia felfüggesztette a spekulatív vagy szubsztantív működését és kritikái vagy analitikus üzemmódra váltva a történelem folyamata helyett a történelmet mint

történetírást tette kizárólagos tárgyává.⁷ Ez a történelemfilozófia aztán, amely az elbeszélés, a narráció iránti kitüntetett figyelme okán inkább történelemfilozófiának nevezhető, idővel megszűnt szűkebb értelemben véve analitikusnak lenni, ahogy az analitikus filozófiai hagyomány kérdéskörei helyett az irodalomelméletet választva játszótársnak más típusú kérdéskörök felé fordult. Narratív történelemfilozófiává vált, miközben kritikainak persze kritikai maradt, és még véletlenül sem próbált a spekulatív vagy szubsztantív üzemmód feliratú gomb felé kacsintgatni.

A mi időnk ellenben az az idő, amikor a vezérlőpulton hirtelen megjelenik egy „kvázi-szubsztantív” feliratú gomb, és egyesek nem is haboznak megnyomni. Amiben a leginkább megdöbentő és éppen ezért a leginkább izgalmas nem is a gomb pusztán léte, hanem az, hogy miféle vezérlőpulton jelent meg és kik vetik rá magukat. Eddig sem voltunk ugyanis híján spekulatív, szubsztantív vagy éppen kvázi-szubsztantív történelemfilozófiai kísérleteknek, csak éppen ezek a kísérletek nem a történelemről való gondolkodás „hivatalos” fórumai felől és képviselői részéről érkeztek. Nem a történelmet csak történetírásként elgondolni képes kritikai történelemfilozófia folyóiratai és nem történelem- és filozófiatanszékek felől, hanem politikatudósoktól,⁸ vagy éppen számtalan diszciplínába (földrajz, környezettan, élettan, evolúciós biológia, genetika, közgazdaságtan, nyelvészet, és így tovább) belekapó reneszánsz emberektől.⁹ Olyanoktól, akik bár igen széleskörű igényeket látszanak kielégíteni – mindenképp szélesebbet, mint a kritikai történelemfilozófia –, ám akiket „hivatalos” körökben azért illik legalább akkora távolságtartással kezelni, amekkorával a párizsi intellektuális elit kezelte Camus-t *A lázadó ember* megírása után.

Ám azok az új történelemfilozófiák, amelyek most felfüggesztik a történelem felfüggesztését, a „hivatalos” fórumok felől érkeznek, és a spekuláció tilalmát kárhóztatva alkalmasint éppen a „nem-hivatalos” történelemfilozófiák kitaszítottságára is rámutatnak, mondván, hogy nem a kultúránk mentes (vagy szeretne az lenni) a spekulációtól, hanem csupán a diszciplínánk.¹⁰ Így tesz legalábbis az az Eelco Runia, aki Frank Ankersmittel együtt hamarosan főszereplővé lép elő. Runia és Ankersmit a jelenlét és tapasztalat fogalmi köré szerveződő diskurzus húzóneveiként lesznek felelősek a történelem felfüggesztésének a

felfüggesztéséért, de nem konkrétan a jelenlét és a tapasztalat, hanem az ezekhez kapcsolódó megemlékezés (ami nem a jól ismert emlékezet) aktusa, valamint a trauma és fenséges fogalmi révén.¹¹ A megemlékezésről Runia fogalmazott meg nemrégiben tíz tételt, míg a traumát és a fenségest ugyan mindketten használatba veszik, de mégis inkább Ankersmit nagyobb szabású projektjéhez köthető, ahogy azt a *Sublime Historical Experience* című könyvében prezentálja.¹² Runia a megemlékezéssel a *Burying the Dead, Creating the Past* című esszéjében foglalkozik, és bár az itt kibontakozó történelemfilozófia egyes elemei egyéb szövegeiben is megjelennek, a későbbiekben ez a szöveg szolgál majd Ankersmit könyvével együtt a felfüggesztés felfüggesztésének illusztrációjaképp.¹³

Ami a fogalmakat illeti, bár bőséggel esik róluk szó a továbbiakban, a fenségesrel kapcsolatban érdemesnek tűnik pár dolgot megemlíteni amúgy előzetesképp. Az esztétikától kölcsönzött, kezdetben a természetre vonatkoztatott és az értelem által befogadhatatlanhoz kötött fenséges a történeti gondolkodásban úgy a múlt, mint a történetírás értelmében vett történelem kapcsán előkerült az idők során. Schillernél debütált, mégpedig a világtörténelemre vonatkoztatva, és a történelem folyamatát értelemmel felruházó történelemfilozófia lehetőségével szembezegezve, mintegy az értelemnélküliség elismeréseként. Lévén, hogy az emberi értelem képtelen átfogni mindazokat a borzalmakat, fejtelenséget és káoszt, amivel a múlt értelmében vett történelemben találkozunk, Schiller szerint nem marad más, mint annak elismerése, hogy az nem pusztán látszólag káosz, ahogy arról a történelemfilozófia szeretne meggyőzni, és a legtöbb, ami tehető, az a világtörténelem fenséges objektumként való szemlélése.¹⁴ Az utóbbi évtizedekben, a narrativizmus igézetében éppen az ezen igézetet kiváltó Hayden White közelített Schiller fenségeséhez annyiban, hogy ha nem is a világtörténelem, de a múlt káoszához és értelemnélküliségéhez társította.¹⁵ Igaz, mindeközben el is távolodott tőle annyiban, amennyiben a tapasztalati karakterrel bír, de nem a tapasztalt tárgy minőségeként, hanem bennünk érzetként megjelenő fenségest ontológiai szintre emelte, magának a múltnak tulajdonítva fenséges karaktert, ahogy erre Herman

Paul is rámutat.¹⁶ White esetében mindazonáltal a fenséges a történetírásához fűződő viszonyában tett szert jelentőségre. Pontosabban szólva e viszony hiányában – hiszen a történetírás a fenséges esztétikai ellentétpárja, a szép égisze alatt intézményesült, lehetővé téve ezzel a múlt értelemmel való felruházását, ám ellehetetlenítve a White által a fenségeshez kötött – és a történetírásból hiányolt – politikai képzelőerő szárnyalását. Végül, míg Schiller a világtörténelem, White pedig a múlt és a történetírás értelmében vett történelem közötti feszültség kapcsán foglalkozott a fenségesel, addig Ann Rigney kizárólag a történetírás tekintetében használja a fogalmat, amikor a tökéletlenséget a történetírás szervező elvévé emeli, és a reprezentációnak ellenálló jelenségekhez kötve a fenségest a történetírás tökéletlenségének egyik kulcsmozzanatává teszi.¹⁷

Ahhoz, hogy Ankersmit és Runia történelemfilozófiája valóban *történelemfilozófia* legyen, értelemszerűen nem a történetírás kontextusában kell a fenségeshez folyamodnia, ahogy azt Rigney és részben White teszik. Ám hogy történelemfilozófiaként egyáltalán lehetséges legyen: ebben a vonatkozásban fel sem merülhet, hogy – akár világtörténelemként, akár szimplán múltként – káoszként és fejtelenségként tekintsen a múlt egészére, ahogy Schiller és részben White teszik. Ahhoz persze, hogy Nancy kijátszásával legyen történelemfilozófia, a nem a történetírás értelmében vett történelem fogalmát eleve nem is alkalmazhatja a múlt bevonásával. Nem kimondottan egyszerű tehát egy olyan történelemfilozófia képlete, amely annak ellenére kíván történelemfilozófia lenni, hogy tudatában van saját lehetetlenségének.

A képlet megoldásának a felvázolása mindenestre a továbbiak legfőbb feladata lesz. Ezidáig két igazán lényeges dolog derült ki. Először az, hogy az új kvázi-szubsztantív történelemfilozófia a közösség és nem a mögöttünk hagyott, hanem az előttünk álló jegyében lép színre, mintegy megértést tanúsítva a felfüggesztés iránt. Majd az, hogy a fenséges, a trauma és a megemlékezés fogalmai lesznek azok az eszközök, amelyek segítségével valahogy mégiscsak végrehajtja a felfüggesztés felfüggesztését. Ami mindezidáig homályban maradt, és amiről a továbbiakban szó lesz, az a tulajdonképeni lényeg, a „Hogyan?” kérdésre adott válasz, amely a következőképp hangzik: az

új történelemfilozófia úgy függeszti fel a történelem felfüggesztését, hogy újra mozgásba hozza a történelmet.

Az újra mozgásba hozott történelem

Mármost, ha felfüggesztjük a történelem felfüggesztését, még ha oly módon is, hogy kizárjuk az irányultságot, a végcélt és a szubsztanciát, tehát oly módon, hogy a felfüggesztés felfüggesztésével nem a szubsztantív történelemfilozófia ezerszer elátkozott és elhantolt történelem-fogalmát idézzük meg, hanem egy olyan kevésbé vakmerő történelem-fogalmat, amely csupán afféle kvázi-szubsztantív történelemfilozófiát tesz lehetővé, akkor felmerül a kérdés: miért is teszünk így és miért éppen most? A kérdés megválaszolásához, azt gondolom, az egykoron szebb napokat is látott szubsztantív történelemfilozófia születési körülményeinek a felidőzésén, pontosabban szólva a méltatlanul mellőzött Odo Marquard erről formált gondolatain keresztül vezet az út. A két történelemfilozófia születési körülményeinek az összevetése révén pedig azt remélem, hogy kibonthatóvá válnak a történelem felfüggesztésének a felfüggesztésében érdekelt kvázi-szubsztantív történelemfilozófia jellegzetességei.

Marquard *A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában*¹⁸ című írásában a következőképp érvel: (1) Koselleck nyeregkor-tézisével¹⁹ összhangban az 1750-es évek környékén új filozófiák születnek, úgymint a történelemfilozófia, a filozófiai antropológia és a filozófiai esztétika; (2) a születésük oka a kompenzáció; (3) az a kompenzáció, amelyet a leibnizi teodicea összeomlása motivált – ahogy a világ bajaiért való felelősség súlya Isten válláról az ember vállára helyeződik, az új filozófiákban az ember lép Isten helyére a vádlott szerepében, igazoláskényszert eredményezve önmagával szemben; (4) az új filozófiák ekképp „a tehermentesítést kereső ember filozófiái” és a „perbefoghatatlanságba való kitörést” szolgálják, amennyiben az ember általuk menti fel önmagát mint vádlottat; (5) mindez a vádló, a vádlott és a bíró szerepében egyaránt tetzelgő ember új meghatározásához vezet, értve ezalatt a felmentett embert, aki lerázza magáról a világ bajaiért való felelősség terhét.

A Marquard festette kép, a történelemfilozófia

mint radikalizált teodicea képe összhangban áll Miklós Tamás azon nézetével, amely szerint „az a szörnyű kép, amely a német idealizmus filozófusait gyötörte, úgy tűnik, a történelem értelemnélküliségének a víziója,”²⁰ illetve azzal a meglátásával, amely szerint Rousseau, Herder, Hegel, Fichte és Schelling – csakúgy, mint Kant – kétségbeesetten határolták el magukat saját megértett tapasztalatuktól, hogy utóbbival szemben tételezzék a történelem emberi szándékokon túlmutató irányultságát.²¹ És valóban, aligha lehet szubsztantív történelemfilozófiát olvasni anélkül, hogy az adott szövegben ne találkoznánk olyan sorokkal, amelyek a világ *látszólagos* borzalmairól tudósítanak, amik ezekben a filozófiákban mindazonáltal a történelem folyamatának afféle „természetes velejáróivá” redukálódnak, ahogy a vidámabb végcél felé haladunk. Lehet, hogy a világ nem éppen jó hely, de egyszer majd az lesz – és ez a jó hely nem a másvilágot jelenti, ahogy az üdv-történetben, hanem éppen ezt az (egyelőre) nem túl jó helyet.

Amit egyelőre érdemes megjegyezni mindebből, az egyrészt az a motívum, amely szerint a világ rossz hely, de a történelem előrehaladó mozgásának köszönhetően biztosíthatjuk magunkat arról, hogy ez nem lesz mindig így, másrészt pedig a Marquard felmutatta motívum, amely szerint ez a „biztosíték” valójában nem egyéb, mint kompenzáció (és önigazolás). De hogy is jönnek ezek a dolgok a történelem felfüggesztésének a felfüggesztéséhez, különösen, ha a felfüggesztés felfüggesztése nem vonja maga után az irányultság visszatérését? Nos, úgy, hogy az újra mozgásba – bár irányultság nélküli mozgásba – lendülő történelem motívumai szoros összefüggésben állnak a két imént említett motívummal: a világ borzalmaival és a kompenzációval. Igaz, a kompenzációnak ez esetben semmi köze a teodiceához, és nem a világ borzalmainak az ellensúlyozása végett mutatkozik rá igény. Éppen ellenkezőleg: a történelem felfüggesztésének a felfüggesztése a történelem felfüggesztésével együtt elveszített borzalmakat követeli vissza. Ezeket a borzalmakat ugyanis, bármennyire is különösen hangzik, elveszítettük. Elveszítettük, amikor a figyelmünket – úgy a kritikai történelemfilozófiát, mint általában véve a humán területeket illetően – túlságosan is egyoldalúan a nyelv felé fordítottuk.

Ami nem azt jelenti, hogy ne lennénk tudatában a minket körülvevő borzalmaknak, hanem azt, hogy miközben a nyelvbe zártuk magunkat, a minket körülvevő borzalmakat a nyelven kívülre száműztük, megszakítva velük minden kapcsolatot, mondván, hogy a nyelven – a szövegen – kívül nincs semmi. Minden további nélkül gyártunk ugyan szívszorító vagy éppen retteneteket keltő történeteket, és minden további nélkül ráhúzzuk a múlt káoszára egy drámai cselekményszerkezetet, csak éppen ezek nem lesznek egyebek a jelölők szabad játékánál.

Egy szó mint száz, a történelem felfüggesztésének a felfüggesztése a humán területek nyelvi fordulatával elveszített világbeli – és nyelven kívüli – borzalmak visszakövetelése: kompenzáció a nyelv végtelen játékoságáért. De nem kizárólag ebben az értelemben, nem pusztán a nyelvi fordulat totalizáció-igényének az ellenhatásaként²² lehet kompenzációról beszélni az újra mozgásba lendült történelem kapcsán. A világ visszakövetelt borzalmainak a pályafutása ugyanis nem ér véget magával a visszaköveteléssel. A további sorsuk a fenséges és a trauma fogalmainak, valamint a megemlékezés aktusának a kezében van, amelyek egytől egyig a múlttól, a múlttal együtt pedig az elkövetett borzalmaktól való disszociációt vonják maguk után. Ankersmit az „azzá váltunk, akik többé már nem vagyunk” formulával²³ fejezi ki mindezt – amiről később még bővebben is esik szó –, Runia pedig a következő tézissel: „Minél többet emlékezünk meg arról, amit tettünk, annál inkább olyan emberekké változtatjuk magunkat, akik nem tették meg.”²⁴

Nem melleleg ez az a pont, ahol Nancy szavai a közösségről és a nem mögöttünk, hanem előttünk lévő történelemről meghallgatásra találnak. Az ugyanis, ami mögöttünk van, *nem a mi történelmünk*, hanem olyasvalakiké, akik már nem vagyunk; olyasvalakiké, akik elkövették azokat a borzalmakat, amelyekről mi megemlékezünk. Megemlékezni pedig akkor is megemlékezhetünk, elvégre a mögöttünk hagyott borzalmak minden további nélkül a mi *múltunk*, csak éppen nem a mi *történelmünk*. Ennek megfelelően Runia Nancy történelem-fogalmával mintegy tökéletes egyetértésben jelentheti ki, hogy a történelem *számunkra* nem az, amit magunk mögött hagyunk, hanem az, ami előttünk van.²⁵

Az egész eljárással az elkövetett borzalmak ugyan konstitutív válnak ránk nézve – amiről

Ankersmit kapcsán majd bővebben is esik szó –, másfelől azonban azzal, hogy nem mi vagyunk azok, akik elkövették a borzalmakat, amikről megemlékezünk, az új történelemfilozófia a maga módján megismétli a régi történelemfilozófia kompenzációs aktusát. Azzal a lendülettel, amelylyel visszaköveteli a nyelvi fordulattól a világ borzalmainak húsbavágó valóságát, egyszersem meg is szabadul tőle, és egy korábbi generációra lőcsölve a felelősséget a világ bajaiért, ugyanúgy felmentéssel szolgál a számunkra, ahogy azt a régi idők szubsztantív történelemfilozófiája is tette. Akad azonban egy igen lényeges különbség. Ennek a felmentésnek semmi köze a teodiceához. Nem azért, mert ne kompenzálja a világ bajaiért a borzalmak korábbi generációkra testálásával, hanem azért, mert a mozgásba lendült történelem nem azt vonja maga után, hogy a jövőben a világ jobb hely lesz, hanem azt, hogy előbb vagy utóbb mi is véghezvisszük a saját rettenetes tetteinket. Azokat a rettenetes tetteinket, amelyek alól már nem menthetjük fel magunkat, és amelyek alól majd egy jövő generáció menti fel magát, és hárítja ránk értük a felelősséget, így alkotva meg önmagát és a múltját. Mi már csak „ők” leszünk a számukra, ahogy elhatárolva magukat attól a múlttól, ami a mi történelmünként egyelőre előttünk van, létrehozzák azt a „mi”-t, ami számunkra egyelőre csupán egy nem létező „ők”.

Az igazán szörnyűséges tetteket és eseményeket, amelyek leginkább méltóak a megemlékezésre, Runia fenséges történelmi eseményeknek nevezi. Igaz, nem pusztán a világ borzalmait tekinti idetartozónak, hanem mindazokat a „lehetetlen” eseményeket és tetteket, amelyeket senki nem láthatott előre, amelyek révén „a járt utat elhagyva az ismeretlen felé indulunk”: a francia forradalmat, Németország Bismarck általi egyesítését, az első világháborút, a holokausztot, vagy a térkép újrarájzolását Jugoszlávia felbomlásával.²⁶ Mindezeket figyelembe véve azonban az is igaz, hogy ezen események közül még azok is vérben úsztak – vagy éppen más vérben úszó eseményekhez vezettek –, amelyeknek gyakorta jóval vidámabb és nemesebb értelmezéseit is szokás adni, mint például a francia forradalomnak. Ezek a fenséges események azok, amelyek változást eredményeznek a világnézetünkben, és amelyekre nem úgy tekintünk vissza, mint amiket mi vit-

tünk véghez, de amelyeket előbb vagy utóbb mi is véghez fogunk vinni. Runia idevágó tézise szerint – és a fentebb mondottak értelmében – ugyanis alkalmasint mi is előremenekülünk a saját szörnyűséges, fenséges tetteinkbe, új múltat hozva létre. Mi több, Runia még azt a spekulatív állítást is megkockáztatja, hogy mindez akkor történik, amikor feléltük, „elfogyasztottuk” azt a jövőt, amit egy megelőző fenséges történelmi esemény adott számunkra.²⁷

Igen, egy mintázat – az „elfogyasztott” jövők (történelmek) folytonos múlttá alakításának a mintázata – sejlik fel Runia rövid utalásában, amit sajnálatos módon más írásaiiban is inkább csak pedzeget, de lényegében kibontatlanul hagy.²⁸ Nem úgy Ankersmit, akinek inkább terepe a fenséges, mint Runiának, ám aki Runiánál kevésbé tudatosan hozza mozgásba a történelmet. Azok a fenséges történelmi események, amelyek karakterisztikáját Ankersmit hosszasan boncolgatja, lényegében csupán a háttérét képezik a fő mondanivalójának, ami ezen elmúlt események jelenbeli tapasztalatát illeti. Itt és most azonban kevésbé az a fontos, hogy Ankersmit miképp próbál egy olyan tapasztalat-fogalmat alkotni, amely az episztemológiai béklyóitól megszabadulva az esztétika birodalmába vezet, mint inkább az, hogy a fenséges a múltbeli eseményekhez (illetve azok múltbeli tapasztalatához) kapcsolódva vetül rá az esemény jelenbeli tapasztalatára és teszi azt – ankersmiti értelemben – fenséges történelmi tapasztalattá. Másképp szólva, ami itt és most számít, az Ankersmit gondolkodásának feltehetőleg szándékolatlan mellékterméke, ami nem egyéb, mint egy, a múlton végighúzó mintázat a nyugati civilizáció identitásváltozásait illetően. Valahogy úgy, ahogyan az időről időre a runiai „mi”-ből „ők”-ké történő átváltozások esetében is felvillan.

Márpedig a múlton végighúzó mintázat – legyen szó csupán a nyugati civilizációról a világtörténelem vagy a komplett emberiség történelme helyett – valami olyasmi, aminek az elképzelhetetlenségét a történelem felfüggesztése, ahogy Nancynál is, maga után vonja. Mi több, akad egy, még a mintázatnál is szentségtörőbb aspektus, ami Ankersmitnek a fenségest illető sokrétű rágóságában sokkal inkább megragadhatónak tűnik, mint Runia ugyanerre a terepre látogató kalandozásában. Arról lenne szó, hogy a fenséges fogalma – vagy inkább a trauma és a fenséges fo-

galmainak az összefonódása – révén ezek a civilizációs identitásváltozások, amellettt hogy kiadják egy mozgás mintázatát, egyszersmind magyarázatot is szolgálnak erre a mintázatra. Ami pedig magát az összefonódást illeti, az olyannyira szoros, hogy Ankersmit szerint „a trauma a fenséges pszichológiai megfelelőjének tekinthető, a fenséges pedig a trauma filozófiai megfelelőjének”.²⁹

Ehhez persze „megfelelő” értelemben kell használnia a trauma fogalmát, ami egyébként tipikusan az a fogalom, amit a reflexivitással és számtalan egyéb fogalommal egyetemben hajlamosak vagyunk reflektálatlanul használni, seregnyi értelemegységet hívva elő, amiknek olykor semmi közük egymáshoz. Ankersmit ennek megfelelően igyekszik is definiálni a saját trauma-fogalmát, két trauma-fogalmat különítve el egymástól. Egy olyat, amely érintetlenül hagyja az identitást (trauma₁), illetve egy olyat, amely új identitáshoz vezet (trauma₂). A szétválasztás leginkább különös aspektusa talán az, hogy nincs befolyással a történeti gondolkodásra jellemző trauma-definíciókra. E definíciók különböző formái annyiban ugyanis egyet látszanak érteni, hogy nagy vonalakban az olyan eseményeket és történéseket tekintik traumatikus eseménynek vagy történéseknek, amelyek ellenállnak annak, hogy valamely identitásformáló elbeszélésbe illesszék őket, akár egyéni, akár kollektív szinten³⁰ – és ezzel Ankersmit mindkét trauma-fogalma kompatibilis. Abban az esetben, amikor a tudatalattiba történő száműzésre, elfojtásra kerül sor – Ankersmit példája –, vagy akkor, amikor átdolgozás révén vagy gyász munkával túllépünk rajta – ahogy azt Dominick LaCapra vagy Jörn Rüsen javasolják a történetírás számára³¹ –, az identitás megőrzése a cél. LaCapra és Rüsen javaslatai nem az identitást váltanák fel, hanem az életelbeszélést; lényegében saját trauma-definíciójuk ellen hatva, a pszichológiai munka révén valahogy mégiscsak beilleszthetővé varázsolnák a traumatikus történést az életelbeszélésbe. Ám akárhogy is, ez a trauma₁ esete, az érintetlenül hagyott identitásé, amelybe akár az elfojtás, akár a túllépés miatt, de nem épül be trauma, vagy legalábbis nem traumaként épül be. Ahogy a trauma₂ esetében sem, azon egyszerű oknál fogva, hogy az identitás, amelybe végső soron beépítjük, és az elbeszélés, amelybe végső soron belefoglaljuk, már nem a „mi” identitásunk, és nem a „mi” történetünk – ahogy az Runia esetében is látható volt, és ahogy

az Ankersmit esetében is látható lesz, igaz egy apró, Rüsenhez és LaCaprához közelítő fortélyos kitérővel a magunk mögött hagyott identitás felé. Erről azonban majd a maga helyén, egyelőre elég annyit megjegyezni, hogy ez utóbbi trauma-fogalom, a trauma₂ az, ami Ankersmitet foglalkoztatja, és amit a fenséges pszichológiai megfelelőjének tekint.

Mégpedig pontosan a disszociáció mentén, amit a traumához hasonlóan a fenséges is maga után von. Ankersmit a fenségest jobbra Kant és Edmund Burke nyomán veszi használatba, mellőzve úgy a fogalom 20. századi értelmezéseit,³² ahogy Schillerét is. Burke és Kant fenségesége pedig Ankersmitnél összeforr a traumával, több tekintetben is, amelyek közül kettőt emelnék ki. Először is, ahogy a traumatikus élmények nem illeszthetők be az identitásformáló életelbeszélésbe, úgy a fenséges tapasztalata is a megértés kategóriáinak pillanatnyi csődjével jár, felfüggesztve a világnak, illetve a világ dolgainak való értelemadás tevékenységét. Másodszor, ahogy Ankersmit szerint a trauma (a fenti trauma₂) karakterisztikájának egyik lényegi eleme az, hogy a disszociáció okán – és az elfojtás következményeivel ellentétben – képtelenek vagyunk valóban szenvedni magától a traumatikus tapasztalattól, úgy Burke fenségesében is nyugalommal párosulva érkezik a rettegés, megfosztva a világot a valódi fenyegető aspektusaitól.³³

Mint minden értelmezés, úgy természetesen Ankersmit trauma- és fenséges-értelmezése is vitatható. Minthogy azonban nem az intellektuális gólbíró szerepét kívánom itt betölteni, hanem csupán felhívni a figyelmet a spekuláció tilalmának a történelemfilozófiai áthágásaira, a kérdés, amivel lassan illene szembesülni, a következőképp hangzik: hogyan jön mindez a nyugati civilizáció identitásváltozásaihoz, és miféle magyarázat alapját képezi a trauma és a fenséges összefonódása a történelem identitásváltozások révén formálódó mintázatát illetően? A kérdés első felére adandó válasz megkapóan egyszerűnek hangzik, még ha valójában nem is feltétlenül az. Ankersmit minden további nélkül kijelenti, hogy a megközelítésében „maga a nyugati civilizáció a trauma alanya”.³⁴ Amitől pedig mindez csupán egyszerűnek hangzik, de nem feltétlenül az, az a korábban említett LaCapra meg-

közelítéséhez képest adódó különbség, amennyiben Ankersmit a nyugati civilizáció képében nem úgy tekint a trauma alanyára, mint individuumok összességét képező kollektívumra. Nem egyének tesznek szert kollektíve traumatikus tapasztalatra, hanem ténylegesen maga a nyugati civilizáció mint nyugati civilizáció. Ankersmit saját szavaival szólva, a kíváncsisága arra irányul, hogy „a nyugati civilizáció mint olyan, hogyan birkózott meg a legnagyobb kríziseivel, amikor a régi világ traumatikus elvesztését tapasztalva arra kényszerült, hogy egy új világba lépjen”.³⁵

A kérdés második felére adandó válasz következményei az előzőnél ugyan terjedelmesebb kifejtést igényelnek, de maga a válasz hasonlóan rövid. A trauma és a fenséges összefonódása a történelmi változások *mechanikájának* az alapját képzik, és ez a mechanika lesz az, ami megmagyarázza a történelem mintázatát és mozgását. Az egész mechanizmus – a szükséges bővebb kifejtés ellenére – ismét meglepően röviden felvázolható. Ankersmit egy mondatba sűrítve össze is foglalja „a múlt fenséges disszociációja” címszó alatt, Freud azon érvelésével vonva párhuzamot, amely a traumatikus veszteségre adott melankolikus reakciót tárgyalja: „az elveszített tárgyat, *először is*, az alany magába vonja, majd *a következő lépésben* kritizált tárgyként visszautasítja, *végül* ebben az állóközvetben mindörökre az alany része marad”.³⁶ A traumatikus múltra vonatkoztatva és a nyugati civilizáció szintjén ez azt jelenti, hogy a múltat először is valamiképp mégiscsak bele kell foglalni az identitásba ahhoz, hogy aztán a disszociáció révén végül az identitással együtt magunk mögött hagyassuk. Az első lépést, az ideiglenes, pillanatnyi belefoglalást neveztem a korábbiakban „egy Rösenhez és LaCaprához közelítő fortélyos kitérőnek”, amiben a fortély az, hogy míg Rösen és LaCapra a gyászmunka, illetve az átdolgozás segítségével a megfelelő történet elmondásával megőrzik az identitást, addig Ankersmitnek a megfelelő történet elmondására azért van szüksége, hogy aztán az egésztől megszabaduljon.

Ez a megszabadulás azonban tartogat még három aspektust, amelyek tekintetében már valóban valamelyest bővebb kifejtésre van szükség. Az első azt érinti, hogy miért is van szüksége Ankersmitnek a fortélyos kitérőre a helyes történet elmondásáról, a második azt, hogy miként marad konstitutív ez a történet azután is, hogy megszabadulunk tőle, a harmadik pedig a múlt

létrehozását az e történettől való megszabadulás révén, ami egyszersmind fényt vethet a történelem mozgásának és a mechanikának a jellegére is. Először tehát, ami a helyes történet elmondásának szükségességét illeti, Ankersmit Hegel azon belátására támaszkodik, amely szerint ahhoz, hogy a múltat magunk mögött hagyassuk, először tisztába kell jönnünk azzal, hogy miről is mondunk le. A tudatosulás előfeltételére hozott példája Szókratész és az athéniak konfliktusa, illetve ahogy azt Hegel tárgyalja: Szókratész athéniak általi elítélése, majd az utóbbiak büntudata, ami éppen annak köszönhető, hogy azt ítélték el, aki megváltoztatta őket, lévén hogy Szókratész tanításai már utat találtak hozzájuk. Ankersmit értelmezésében mindez azt jelenti, hogy a büntudatuk abból fakad, hogy Szókratész elítélésével az athéniak végső soron önmagukat ítélték el, hiszen az elítélés nyomán tisztába jöttek azzal, hogy paradox módon az általuk halálra ítélt Szókratész világa az ő új világuk, nem pedig a Szókratész által halálra ítélt világ, aminek a nevében még ítéleztek. Más szavakkal, az ítélettel az athéniak képessé váltak arra, hogy felmérjék és megértsék, mit hagynak maguk mögött, ami utat nyitott számukra ahhoz, hogy – a régi világ traumatikus veszteségével – egy új világba lépjenek.³⁷

Másodszor, a régi világból az újba vezető átmenet azonban, ahogy Runiánál, úgy Ankersmitnél sem jelenti azt, hogy a régi világ és a régi identitás ne volna konstitutív az új világ és az új identitás számára. A korábban már idézett formula, amely szerint „azzá váltunk, akik többé már nem vagyunk”, érzékletesen adja vissza ezt a konstitutív dimenziót, amennyiben az önmeghatározást a disszociáció és a távolság segítségével egyfajta alkotó tagadásként köti a múlthoz. A múlthoz láncolt ilyesfajta negatív önmeghatározást az indokolja, hogy ami előttünk van – és ami Runiánál a „mi” történelmünk –, egyszerűen nem lehet konstitutív a rögzítettség, és akár csak az átmeneti rögzítettség értelmében sem, amiért is képtelenség bármiféle definícióba foglalni. Kétségtelen, hogy a jövőnkét illető elvárásaink a múlttól való távolsághoz hasonlóan ugyanúgy az önmeghatározásunk részét képezik, ám Ankersmit nyomán azt lehet mondani, hogy ezeket „a lét iránti vágy” motiválja, míg a mögöttünk hagyott múlt kapcsán „a tudás iránti vágy” dolgo-

zik.³⁸ Ahogy a múltat illetően tudjuk, hogy kik voltunk, hogy mit hagytunk magunk mögött, ahogy azzá váltunk, akik már nem vagyunk, úgy a jövőt illető elvárásaink kapcsán, lévén, hogy a történelmünk még előttünk van, semmi ilyesmit nem tudhatunk. Ahogy Runiánál is látható volt, ezt majd csak akkor tudhatnánk meg, amikor már „feléltük” a jövőt, az előttünk lévő történelmünket. Akkor tudhatnánk meg, amikor mi is elkövetjük a saját borzalmainkat. Csakhogy abban a pillanatban, amint már tudhatjuk, létre is hozunk múltként, pontosabban szólva, akik létrehozák, azok már nem „mi” leszünk.

Ezzel képbe is kerül a harmadik aspektus, amiről befejezésképp beszélni szeretnék: a múlt létrehozása. A múlt mint múlt – a múlt mint a jelenről leszakított és attól különálló entitás – mind Ankersmitnél, mind pedig Runiánál az általuk vázolt mechanika terméke. Az újra mozgásba hozott történelem mintázatát végső soron a mindenkori előttünk lévő történelem múlttá transzformálása, és ezzel együtt egy új jövő – egy új történelem – megnyitása jelenti, magát az átalakítást pedig a trauma és a fenséges vezénylik le, egy időről időre önmagát ismétlő forgatókönyvnek megfelelően. A megnyíló történelmek és hátrahagyott múltak mindazonáltal rámutatnak arra, hogy milyen értelemben beszélhetünk a történelem mozgásáról. Azt gondolom, hogy a történelem egyfajta kettős mozgásának értelmében, vagy inkább, két történelem egymáshoz kötött mozgása értelmében.

Itt van egyfelől a mindig előttünk lévő történelem, a mindenkori „mi” történelme, a történelem, ami Nancy szerint folytonos jövetel – olyan jövetel, amelyet „mi” sosem teljesíthetünk be, lévén, hogy amint megtörténne, abban a pillanatban már nem is a mindenkori „mi”-é, abban a pillanatban múlttá válik, mások múltjává, amitől egy újonnan születő „mi” elhatárolja magát. Másfelől azonban ez a disszociáció a múlthoz kapcsolódva maga után vonja „a tudás iránti vágyat”, utat nyitva az ekképp létrehozott és a jelenről leválasztott múltból történetírásként faragható történelemnek. Szó mi szó, a történetírás értelmében vett történelem eddig sem volt mozdulatlan. Egyfelől a nyelvi fordulat elméletei is a múlt folytonos újraírásának elkerülhetetlenségét hirdették, másfelől pedig ettől függetlenül módszer-

tanilag is fordulatokat láhattunk fordulatok hátán. Az újra mozgásba lendült történelem azonban nagyobb léptékben mozgatja a történetírást, mint azon fordulatok értelmében, amik lassan mindennapossá válnak, és ami ennél fontosabbnak tűnik: ezt a mozgást hozzáköti a történelem értelmében vett történelemhez. Hozzáköti, és teszi ezt annak ellenére, hogy utóbbit az egyszerűsmind le is választja róla, ahogy a múlt helyett a folytonosan előttünk állóhoz láncolja. Két mozgásról van tehát szó, amelyek az egyidejűségük révén mégis egyetlen mozgássá forrva tekintenek egyszerre a múlt és a jövő felé, felmutatva a történelem szó eddig is jól ismert két értelmét. Míg azonban a történetírás értelmében vett történelem lényegében érintetlen marad, a történelem a *res gestae*, a megtett dolgok értelmében a majdan megtételre kerülő dolgok értelmébe fordul át.

Azt, hogy a történelem ilyesfajta mozgásba lendülése jó vagy rossz dolog-e, hogy örvendeznünk kellene-e felette vagy sajnálkoznunk, továbbra sem célom megítélni. Az egyetlen, amit az elhangzottakkal fel kívántam mutatni, mindössze maga a jelenség, ami mellett hiba volna szó nélkül elmenni: az, hogy a trauma, a fenséges és a megemlékezés fogalmaival operáló, a világ borzalmainak visszaköveteléséből fakadó újabb történelemfilozófiák mozgásba hozzák a mozdulatlanságra kárhóztatott történelmet. Azzal, hogy mozgásba hozzák, egyfelől felfüggesztik a történelem felfüggesztését, másfelől azonban úgy teszik mindezt, hogy közben megértést tanúsítanak az elsődleges felfüggesztés iránt. A közösségek előtt megnyíló történelmek, a közösség közösséggé válását ígérő történelmek és a hátrahagyott múltak dinamikája ugyanis jobbra csak a dinamikává emelése okán mond ellent a történelem felfüggesztésének – ott, ahol nem a „mi” jövetelét, hanem a *mindenkori* „mi” jövetelét tételezik. Ankersmit és Runia kvázi-szubsztantív történelemfilozófiája végső soron megérti Nancyt abban a tekintetben, hogy milyen értelemben lehet történelemről beszélni a szubsztantív történelemfilozófia kizárásával, hogy aztán azt, amit megértettek, egy merész művelettel a múlton végighúzódo mintázattá tegyék. És bár a művelet során akadnak kisebb túlkapások (Ankersmit közösségének – a nyugati civilizációnak – aligha van például túl sok köze Nancy közösségéhez), ezt a múlton végighúzódo mintázatot a történetírás értelmében

tekintik történelemnek, miközben a történelem értelmében vett történelem fogalmát Nancyhoz hasonlóan fenntartják mindarra, ami még nincs, amit „a lét iránti vágy” motivál. Csak éppen az, ami még nincs, legfeljebb ígéretként, a minden-

kori „mi” váltakozásainak megfelelően maga is újjá-újjászületik. Az újra mozduló történelem ezért voltaképp nem egyéb, mint a szubsztantív történelemtudomány és a történelem felfüggesztésének az egymás elleni kijátszása.

JEGYZETEK

1. Jean-Luc Nancy: Finite History. In: Jean-Luc Nancy: *The Birth to Presence*. Stanford University Press, Stanford, 1993. 144.
2. Lásd például Jean-Luc Nancy: Of Being-in-Common. In: Miami Theory Collective (ed.): *Community at Loose Ends*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991. 1–12; Jean-Luc Nancy: *The Inoperative Community*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991; Jean-Luc Nancy: *Being Singular Plural*. Stanford University Press, Stanford, 2000. Nancyt a jövő filozófusaként értelmezi Benjamin C. Hutchens: *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*. McGill-Queens University Press, Montreal & Kingston, 2005.
3. Nancy: Finite History, 152. Hogy ez még ma is így van, azt kitűnően példázza a mikrotörténelem, ami éppen azért megy le az egyének szintjére, hogy ezáltal nyerjen bepillantást egy közösségbe. A mikrotörténelemről lásd Szijártó M. István: A mikrotörténelem. In: Bódy Zsombor és Ö. Kovács József (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe. Hagyományok, irányzatok, módszerek*. Osiris, Bp., 2003. 494–513.
4. Nancy: *i. m.* 154. (kiemelés az eredetiben).
5. Uo. 158.
6. Uo. 161.
7. A kritikai és spekulatív megkülönböztetést illetően lásd William H. Walsh: *Philosophy of History: An Introduction*. Harper, New York, 1960. 9–28. Az analitikus és szubsztantív megkülönböztetését illetően Arthur C. Danto: *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History*. Columbia University Press, New York, 1985. 1–16.
8. Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa, Bp., 2008.
9. Jared Diamond: *Háborúk, járványok, technikák. A társadalmak fátumai*. Typotex, Bp., 2010; Jared Diamond: *Összeomlás. Tanulságok a társadalmak továbbéléséhez*. Typotex, Bp., 2009.
10. Eelco Runia: Presence. *History and Theory*, 45 (2006), No. 1, 3.
11. A tapasztalat és a jelenlét fogalmai, azt gondolom, a használatba vételük módjától függően ugyanúgy alkalmasnak bizonyulhatnak egy kvázi-szubsztantív történelemtudomány világra hozatalára, ahogy a kritikai történelemtudomány megújítására is. Jelen esszé az előbbi aspektus kibontását vállalja magára, a fogalmakban rejlő további lehetőségekről lásd Simon Zoltán Boldizsár: Tapasztalat, jelenlét, történelem. *Aetas*, 28 (2013), 1. szám, 160–177. A kritikai történelemtudomány megújítását illetően – ami a fentiekkel ellentétben a saját utam – lásd Simon Zoltán Boldizsár: Experience as the Invisible Drive of Historical Writing. *Journal of the Philosophy of History*, 7 (2013), No. 2, 183–204.
12. Frank Ankersmit: *Sublime Historical Experience*. Stanford University Press, Stanford, 2005.
13. Eelco Runia: Burying the Dead, Creating the Past. *History and Theory*, 46 (2007), No. 3, 313–325. A korábban hivatkozott szövegen túl lásd még Eelco Runia: Into Cleanness Leaping: The Vertiginous Urge to Commit History. *History and Theory*, 49 (2010), No. 1, 1–20; Eelco Runia: Inventing the New from the Old – From White’s „Tropics” to Vico’s „Topics”. *Rethinking History*, 14 (2010), No. 2, 229–241.
14. Friderich Schiller: A fenségesről. In: Friedrich Schiller: *Művészet- és történelemtudományi írások*. Atlantisz, Bp., 2005. 353–369. Lásd még Miklós Tamás nagyszerről elemzését, akinek az értelmezései jelentős befolyással bírnak, akárhányszor csak a német idealizmus történelemtudományi felmerül az esszé során: Miklós Tamás: A zűrzavar képei (Schiller: A fenségesről). In: Farkas Katalin, Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. ELTE Eötvös Kiadó, Bp., 2003. 289–295.
15. Hayden White: A történelmi értelmezés politikája: szaktudománnyá válás és a fenséges kiszorítása. In: Hayden White: *A történelem terhe*. Osiris-Gond, Bp., 1997. 205–250.
16. Herman Paul: *Hayden White: The Historical Imagination*. Polity Press, Cambridge, 2011. 117.
17. Ann Rigney: *Imperfect Histories: The Elusive Past and the Legacy of Romantic Historicism*. Cornell University Press, Ithaca and London, 2001.
18. Odo Marquard: A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában. In: Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001. 101–128.
19. Lásd Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Atlantisz, Budapest, 2003.
20. Miklós: *i. m.* 289.
21. Miklós Tamás: A hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására. *Világosság*, 43 (2002), 4–7. szám, 82–88.
22. Mielőtt bárki valami végzetesre gondolna: az ellenhatás természetesen nem egyértelmű a hatályon kívül helyezéssel.
23. Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 333.
24. Runia: *Burying the Dead*, 320.
25. Uo. 319.
26. Uo. 318.
27. Uo. 323.

28. Lásd Runia: *Into Cleanness Leaping*, 18–20.
29. Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 338.
30. Leginkább a reprezentálhatóság és a történetekbe foglalással járó értelemadás lehetősége és/vagy lehetlensége kapcsán merülnek fel ezek a meghatározások. Az igen bőséges választékból lásd például Jörn Rüsen: Trauma és gyász a történelmi gondolkodásban. *Magyar Lettre Internationale*, 54 (2004), 14; Dominick LaCapra: Resisting Apocalypse and Rethinking History. In: Keith Jenkins, Sue Morgan and Alun Munslow (eds.): *Manifestos for History*. Routledge, London and New York, 2007. 161.; Rüsen és LaCapra alapján dolgozik Gyáni Gábor: A 20. század mint emlékezeti „esemény”. *Forrás*, 41. (2009) 7–8. szám, 3–15. Lásd még Kisantal Tamás: *Túlélő történetek. Ábrázolásmód és történetiség a holokausz művészetében*. Kijárat, Bp., 2009. 35; Kisantal definíciójával dolgozik Bolgár Dániel: Volt-e vagy sem? Traumatikus történés és történeti elbeszélés. In: *BUKSZ*, 22 (2010), 2. szám, 121–126.
31. Dominick LaCapra: History Beyond the Pleasure Principle? In: Frank Ankersmit, Ewa Domanska and Hans Kellner (eds.): *Re-Figuring Hayden White*. Stanford University Press, Stanford, 2009. 231–253.; LaCapra: *Resisting Apocalypse*, 160–178. old.; Rüsen: *i. m.* 14–16.
32. Amit Ankersmit helyett megtesz Hans Kellner: Does the Sublime Price Explanation Out of the Historical Marketplace? In: Ankersmit, Domanska and Kellner: *Re-Figuring Hayden White*, 216–230.
33. Ankersmit: *Sublime Historical Experience*, 335–336.
34. Uo. 351.
35. Uo.
36. Uo. 341. (kiemelés az eredetiben)
37. Uo. 330–334; 341–343.
38. Uo. 323–330.

Kedves Olvasóink, Támogatóink!

Nagy örömünkre idén 160 000 forint gyűlt össze az Önök adójának 1%-ából.
A 2012-es évről befolyt összeg segíti lapunk fennmaradását és zökkenőmentes működését.

Köszönjük!

A 2000 szerkesztősége