

Mester Béla

A történelem hasznáról és káráról
a (19. századi magyar politikai) élet
számára

„Nietzsche a történelemfilozófiai látászög kedvéért – ahistorikus.”¹

A következőkben azt vizsgálom, hogy Nietzsche második, a *történelem hasznáról és káráról* szóló *korszzerűtlen elmékedésének*² kérdésfölvetése hogyan folytatódik a következő korok szemléletében, és mennyire használható kortársai történelemmel kapcsolatos megnyilatkozásainak értelmezésében. Természetesen nem lehet itt feladatomban az, hogy a teljes hatástörténetet és problémátörténetet végigtekintsem, akár csak Nietzsche történelemfelfogása kapcsán, sem pedig az, hogy e történelemfelfogást szembesítsem annak a német historizmusnak az egészével, amelynek kritikájaként született. Nietzsche *Korszzerűtlen elmékedéseit* már oly sokan, sokszor és sok szempontból értelmezték, hogy fölmerül a kérdés: ilyen kiterjedt hatástörténet és interpretációs irodalom után lehet-e még valami újat, egyben értelmeset és fontosat mondani azokról a kérdésekről, amelyeket Nietzsche említett írásában fölvet. Az igenlő válasz és egyben Nietzsche gondolatainak időszerűsége mellett a továbbiakban a következőképpen kívánok érvelni: először röviden utalok arra az értelmezésre, amely szerint a *második korszzerűtlen elmékedésből* elsősorban a *történelmi tények* mibenlétéről tudhatunk meg valamit; majd példát hozok Nietzsche sajátos német problémákra választ adó szerzőként való értelmezésére; ezután párhuzamba állítom szemléletét a

¹ Szegő Katalin: Az életfilozófia születése. In uő: *Gondolatutak*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2003, 134.

Itt közölt tanulmányom korábbi változatát lásd: Mester Béla: Politikai közösség a történelem. A történelem hasznáról és káráról a 19. századi magyar politikai élet számára. *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis*, 2005/ Nova Series Tom. XXXII. Sectio Philosophica. „Európa Nietzsche után”. Az Egerben, 2004. június 4–5-én megrendezett tudományos konferencia előadásai. Redigit János Loboczky, Eger, 246–260. A mottóbeli idézettel kívántam jelezni, hogy e régebbi írásom módosított formában való újraközlésével és ezzel együtt járó újragondolásával Szegő Katalinnak elsősorban mint Nietzsche-kommentátornak az emléke előtt szeretnék tisztelni.

² Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Fordította, a bevezetést írta és az életrajzi mutatót összeállította Tatár György. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

közelmúltban kibontakozott, német kulturális háttérű *emlékezettörténelmi* vizsgálódások eredményeivel. Végezetül, az utolsó részben Nietzsche egyik magyar kortársa, Asbóth János szövegeinek értelmezéséhez kívánok hozzájárulni néhány megjegyzéssel Nietzsche említett *korszzerűtlen elmélkedése* és az emlékezettörténet új tudományának a tanulságai alapján. Úgy gondolom ugyanis, hogy az Asbóth szövegeiben megfigyelhető múltértelmezési, emlékezetgazdálkodási és érzelemgazdálkodási stratégiáknak az emlékezettörténet szempontjából való vizsgálata rendkívül fontos kutatási területe lehet a magyar politikai eszmetörténetnek.

Nietzsche *korszzerűtlen elmélkedése* tanulságainak közvetlen összevetése éppen annak az Asbóth Jánosnak a szövegeivel, akinek a műveiben semmiféle Nietzsche-hatás nem mutatható ki, *ad hoc* ötletnek látszik. Nem vagyok Nietzsche-kutató, Asbóthról viszont már többször és hosszabban írtam az elmúlt néhány évben, így bárki joggal gondolhatja: ezúttal a gombhoz varrom a kabátot; saját magyar eszmetörténelmi kutatásaim keretébe erőltetem Nietzscht. Eljárásom jogossága mellett a következő érveket tudom felhozni: az Asbóth történelemszemléletét meghatározó szövegek első változatai éppen a Nietzsche írása körüli években jelentek meg.³ Ez a pusztán időrendi egybeesés még természetesen nem érv semmi mellett vagy ellen. Úgy látom azonban, hogy Asbóth retorikájában a történelemhez való viszonynak a Nietzsche-elmélkedésben főlemlített példáit figyelhetjük meg. (A konkrét szövegek elemzésében ugyanakkor nagyobb segítségünkre lehet Jan Assmann és Harald Weinrich később bővebben tárgyalandó, szaktudományosan kidolgozott *emlékezettörténelmi* metodológiája, mint Nietzsche zseniális megjegyzései. Azonban – mint már említettem, és mint a későbbiekben majd részletesen kifejttem – az ő szemléletmódjuk gyökereit is Nietzsche historizmus-kritikájában látom.) A javasolt egybevetés azt is segít hangsúlyozni, hogy a történelmi emlékezethez való érzelemtelített viszony és az emlékezetgazdálkodás furcsasága nem pusztán a 19. század magyar politikai gondolkodásának a sajátossága, mint azt nemzeti kultúránk önreflexiójának legjobbjai hangsúlyozzák immár több mint egy évszázada, hanem a kontinentális európai modernitás általános jelensége. Kísérletem ahhoz az érveléshez is nyújthat egy lábjegyzetnyi eszmetörténelmi adalékot, amely ki akarja szabadítani Nietzscht a német és csak a német eszmetörténetbe beágyazott szerző értelmezési béklyójából.

*

³ Ebből a szempontból fontosak: *A szabadság*. Ráth Mór, Pest, 1872; *Három nemzedék. Széchenyi és Vörösmarty. Kossuth és Petőfi. Deák és Arany*. Légrády testvérek, Budapest, 1873; *Magyar Conservatív Politika*. Légrády testvérek, Budapest, 1875.

A *történelem hasznáról és káráról* szóló, 1873-ban írott és a következő évben megjelentetett *korszakerületen elmélkedésében* Nietzsche az európai kultúrában éppen csak uralkodóvá vált történelmi szemlélet⁴ ellenében először teszi föl a kellemetlen kérdést: mire való tulajdonképpen az európai ember új büszkesége, játékszere avagy bálványja, a történelmi tudat. A szöveget sokáig úgy olvasták, mint a *történelmi tények* korabeli fogalmának kritikáját, mintha Nietzsche szándéka abban állt volna, hogy segítsen olvasójának megérteni e viszonylag új tudományos fogalom mibenlétét. A szöveg értelmezése során valóban kiindulhatunk e fogalomból is, és ekkor a mű szemlélete elvezet bennünket a jó néhány évtizeddel későbbi történettudomány és történelemfilozófia néhány fontos gondolkodójának *problémájáig* – bár nem feltétlenül e szerzők *megoldásáig*. Elég itt Collingwood ismert, a történetírás tényeire vonatkozó vélekedésére utalnom: a történelmi tények csupán újragondolásuk révén tárulhatnak föl előttünk.⁵ Collingwood nézetei első pillantásra Nietzsche koncepciójára emlékeztetnek bennünket. Bár közvetlenül Croce-ra támaszkodik, fontosabb német forrásai között pedig Nietzschét nem is említi (annál többet idézi viszont a Nietzsche által bírált historistákat), a szemléletbeli párhuzam mégis szembetűnő. Nietzsche persze radikálisabban és egyben „németesebben” fogalmaz: nála inkább egyszer már megkonstruált *horizontok újraéléséről* van szó. Nem gondolja tehát (az esszé írásakor már lassan készülődő angol idealistákhoz hasonlóan), hogy a történelem mögött valamilyen objektív, lényegénél fogva ahistorikus *igazság* rejlene. Szavaiból inkább arra lehet következtetni, hogy szerinte a történelmi tudás emberi konstrukció, mivel maga a történelem is az, és egyik sem utal vissza valamiféle mögötte álló, objektív igazságra. Emellett Collingwoodnak mint britnek inkább újragondolható *tapasztalatai* (*experiences*) vannak, míg Nietzschének mint németnek újraélhető *élménye* (*Erlebnis*). Érdeemes megfigyelni szóhasználatuk önkéntelen szétválását. Nietzsche végig *az életéről*, érzésekről, akaratról beszél, a szaktudományos normák szerint gyöngén definiálva kifejezéseit; míg Collingwood először „a múltbeli tapasztalat újraéléséről”⁶ beszél, többször utalva *a szemtanú, a hisztor tapasztalatára* – innen származik a *hisztória* kifejezés –, ezt az újraélést azonban túlracionalizálja, majd reflektálatlanul azonosítja az újragondolással. Collingwood – és előtte Croce – pozíciója a történelmet racionálisan vagy kevésbé racionálisan, művészién vagy szaktudományosan, de minél mélyebben megérteni és interpretálni kívá-

⁴ Történetiségről természetesen már a 18. századtól sok szó esik az európai eszmetörténet némely fontos szerzőjénél, a történelemről mint szaktudományról viszont csak nagyjából a 19. század ötvenes éveinek elejétől beszélhetünk. Az – elsősorban német – átlagértelmisségi mindennapi élményévé, a közbeszédet meghatározó tényezővé nem sokkal Nietzsche írásának megjelenése előtt válhatott a történettudomány.

⁵ Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*. Fordította Orthmayr Imre; Kelemen János előszavával; Huoranszki Ferenc és Molnár János jegyzeteivel. Gondolat, Budapest, 1987.

⁶ Collingwood: i. m. V. rész, 4. §.

nó *történész* nézőpontja, míg Nietzsche azoknak a kortársaknak és lehetséges mai cselekedeteiknek a szemszögéből nézi a történetírás lehetséges módozatait, akik a jelenben kívánnak élni, azonban a múlt képezi az identitásukat, és így befolyásolja jelenbeli cselekedeteiket is. A második *korszzerűtlen elmélkedés* leglényegesebb meglátásai így nem értelmezhetők a történelmi tények fogalmáról folytatott vitához való hozzászólásként, éppen azért, mert a kortárs cselekvő ember nézőpontját választja kiindulópontnak. Nietzsche nézőpontja meta-történelmi, a történelmet ezen belül mint szaktudományt értve: nem elégszik meg annak a kérdésnek a megválaszolásával, hogy a történész hogyan ismerheti meg tárgyát, és mi is ez a tárgy – ez lesz Collingwood diszciplínán *belüli* kérdése –, hanem arra is rákérdez, hogy mire való a történettudományi tevékenység egésze. Nietzsche kérdése nem a filozofikus műveltségű történészé, aki saját tudományának lényegét igyekszik filozófiai kategóriákban megragadni, hanem a történelmi műveltséggel rendelkező filozófusé, akinek a számára akár az a válasz is értelmezhető lenne, hogy a történelem nem való semmire sem.

Éppen mert számot vet a történelem identitásképző és a kortársak cselekvőképességét befolyásoló szerepével, lehet úgy is érteni Nietzsche szavait, mint amelyek a németek saját, különös lelki és kulturális gondjainak a megoldását célozzák. Az esszében első pillantásra valóban a sajátosan német vonatkozású részek válnak feltűnővé. Nietzsche ugyan általában a modern emberiséghez intézi szavait, és a modernitás kultúrájának egészét bírálja, mégsem hagy kétséget afelől, hogy a történelmi tudat problémáját kiváltóképpen német problémának, szinte sajátos német betegségnek gondolja.⁷

Azonban, ha helyes volt is, hogy Nietzsche 1873-ban hajlott a történetiséget sajátosan német dolognak tekinteni, ez még nem ok arra, hogy másfél évszázaddal később a történetiségről szóló szövegei *pusztán* a német kultúra kontextusában kerüljenek elő. A mai német szerzők természetesen megtehetik, hogy saját kulturális identitásuk problémáiról szólván idézik és értelmezik azokat a német klasszikusokat is, akik messze túlnőttek a német kultúra horizontján, tévednek azonban, ha az illető *teljes* életművét megmagyarázhatónak vélik a német nemzeti kultúra kontextusában. (Hiszen a *csupán* német kérdésekre választ kereső szerzők *per definitionem* nem lehetnének részei a nemzetek fölötti kultúrának, és csak a germanisták érdeklődésére tarthatnának számot.) Sok tekintetben példázza e német nemzeti érdekű tárgyalásmódot Georg G. Iggers – egyébként kiváló – összefoglalása a német historizmusról.⁸ Iggers

⁷ Így a történelmet egy helyütt „a Németországban mostanában divatosá tett műveltségnek” nevezi (Nietzsche i. m. 39.); illetve több ízben közvetlenül a német olvasóközönséghez fordul, például: „magunkról, a jelen németjeiről akarok beszélni, akik más népeknél is jobban szenvedünk a személyiség eme gyengeségében” (Uo. 50.)

⁸ Lásd Georg G. Iggers: *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig*. Fordította Telegdy Bernát. Gondolat, Budapest, 1988.

érdekes párhuzamot von Max Weber és Nietzsche életműve mint a (sajátosan német) történelem folyamatából való (sajátosan német) kitörési kísérletek között. Mint írja, „Weber az értelem útján mégis elért egy olyan ponthoz, amely nem áll távol attól, ahová egy másik humanista, Nietzsche, az értelem-ellenesség útján eljutott”.⁹ Iggers a párhuzamot később ott folytatja, ahol a történelem és az értékek objektivitásának erősödő megkérdőjeleződéséről beszél a német századfordulón: „Olyan különböző személyiségek, mint Max Weber és Nietzsche mutattak rá arra, hogy az értékeknek nincs objektív alapjuk a valóságban; életműködésekről, szubjektív döntések tárgyáról van szó”.¹⁰ Iggers értelmezése nagy vonalakban a történelem, a történelmi tények objektivitása körül mozog, e nagy ívű történetfilozófiai kérdést viszont alárendeli a német művelődéstörténet és mentalitástörténet tárgyalásának. Furcsa módon Nietzschétől éppen a második *korszerűtlen elmékedést* nem idézi soha, viszont felfogása valamilyen furcsa, áttételes módon mintha mégis örököse lenne Nietzsche tanácsának: Iggers számára sem a tárgyalt német historista szerzők önmagában vett teljesítménye a fontos, hanem az, hogy mit tudtak ezzel kezdeni mindenkori német kortársaik.

A történelem mint változékony emberi konstrukció Iggersnél is megtalálható gondolatát napjaink narratológiájának és történelmi relativizmusának irányába is meghosszabbíthatnánk. Bizonyára ezen irányzatok szellemi gyökerei között is ki lehetne mutatni Nietzschét, ennél a lehetőségnél azonban izgalmasabbnak tűnik napjaink másik, szerényebb, de a tizenkilencedik század tudományosságának több normáját megőrző irányzatával összevetni a második *korszerűtlen elmékedést*: az *emlékezettörténet* új diszciplinájával. Ez a Jan Assmann, más megközelítésből Harald Weinrich nevéhez köthető törekvés bizonyos szempontból az ellentettje Iggersének: szemléletmódjában, szellemi gyökereiben érezhetően a német szellemtudományok örököse, kérdésföltevése azonban nem függ össze közvetlenül a német kultúra önértelmezésével; inkább a minden kultúrában és minden kultúráközi viszonyban érvényes törvényszerűségeket igyekszik föltárni.

A párhuzamok bemutatásához lássuk előbb a Nietzsche-szöveg néhány olyan részletét, amely arra enged következtetni, hogy ezeket inkább érdemes az *emlékezettörténet*, mint a *ténytörténet*¹¹ összefüggésében értelmezni. Az esszé a történelem kérdését eleve az emberi közösség és egyén emlékezetgazdálkodásának kontextusában veti föl: az embert ugyan történeti tudata különbözteti meg az állattól,

⁹ Iggers: i. m. 267. Iggers az 522–523. oldalon található 202. jegyzetben felfogása előzményeként hivatkozik Wolfgang J. Mommsenre, aki Nietzsche emberfölötti emberét és Weber karizmatikus vezetőjét mint bürokráciaellenes és racionalizálódás-ellenes próbálkozásokat állítja párhuzamba.

¹⁰ Uo. 368.

¹¹ A megkülönböztetés Jan Assmanntól származik, részletesebben lásd később.

mégis, „a múltat el kell felejtetni, hogy ne váljék a jelen sírásójává”.¹² Konklúziója: „a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez”.¹³ *Sem itt, sem a következő oldalakon nem tér ki arra Nietzsche, hogy lát-e valamilyen különbséget az egyének, népek és kultúrák történelemhez való viszonya között; nehezzé téve a dolgát a hozzá valamilyen módon viszonyulni kívánó huszadik század végi gondolkodóknak, akik számára a kollektív és az individuális emlékezet összefüggései és különbségei már nem írhatók le érvényes módon utalásokkal, analógiákkal. További gondolatmenetem szempontjából elegendő itt azt feltételezni, hogy Nietzsche voltaképpen a kollektív emlékezet szerkezetéről beszél, amelynek produktumait, a történelem különböző módokon feldolgozott formáit azonban csak „az emberiség kiváló példányai” képesek hasznosítani. Az esszé egész szövegében nincs másról szó, mint hogy milyen szerepet töltenek be nem is annyira a történetírás vagy a történettudomány, hanem a kortárs történeti tudat egyes fajtái a közösség életében, ugyanazon közösség emlékezetgazdálkodásán keresztül. A monumentális történetírás a múlt történelmi fordulópontjainak ábrázolásával megfelelő időben, megfelelő ember olvasatában erőt adhat az újabb történelmi fordulat véghezviteléhez, viszont a hétköznapiakban elcsüggeszthet, és fölösleges fordulatok kikényszerítését is sugallhatja akkor, amikor nincs itt az ideje. Az antikvárius történetírás értékelése is erre a sémára történik: az teszi értékessé vagy károsá az élet szempontjából, hogy az identitás megerősítését, vagy éppen ellenkezőleg, túlzott merevségével az identitás gúzsbakötését szolgálja. Az, hogy nem magáról a történelemről, hanem egy közösség identitását meghatározó történeti tudatról van szó valójában, a kritikai történetírás értékelésében látszik a legtisztábban: nem a történeti tények feltárásának, a rosszul tudottak kiigazításának van értéke, hanem csak annak a körülménynek, hogy ez a folyamat hogyan befolyásolja az adott közösség identitását meghatározó történelmi elbeszélést. Nietzsche talán akkor beszél erről a legvilágosabban, amikor a régi népek régmúltról szóló mítoszait és a modernek történettudományát gyakorlatilag azonosítja a közösség identitás-meghatározásában betöltött szerepük szempontjából.*

Az emlékezettörténet modern művelőiként említett két szerző közül Harald Weinrich hivatkozik bővebben Nietzschére, külön fejezetet szánva ide vonatkozó szövegeinek.¹⁴ Weinrich először rekonstruálja az *ars memoriae*-val szembeállított *ars oblivionis*, vagy más szóhasználatban *ars oblivionalis* antik fogalmát. Cicerónál maradt fenn az a hagyomány, amely szerint a mnemotechnikában is járatos Szimónidész följánlotta egyszer Themisztoklésznak, hogy megtanítsa az emlékezés művészetére, mire a hadvezér azzal felelt, hogy inkább lenne szüksége a felejtés művészetére, ugyanis azokat a dolgokat is képtelen

¹² Nietzsche: i. m. 31.

¹³ I. m. 32. Nietzsche kiemelése.

¹⁴ Harald Weinrich: *Léleb. A felejtés művészete és kritikája*. Fordította Mártonffy Marcell. Atlantisz, Budapest, 2002. A Nietzsche-fejezetet lásd: 182–191.

elfelejteni, amiket szeretne. Weinrich közvetett filológiai bizonyítékokkal támasztja alá azt a véleményét, hogy Nietzsche nemcsak ismerte, hanem egyetemi előadásaiban fel is használta ezt a történetet. A mindenekelőtt irodalomtudós Weinrich elsősorban a retorika története felől közelíti meg tárgyát, számára a történetfilozófiai kérdések másodrendűek. E diszciplináris kötöttség következtében úgy tűnik, hogy kötete kizárólag az egyéni felejtéssel foglalkozik, és interpretációja így Nietzsche szövegének ezt a vonását erősíti fel.¹⁵ Valójában csupán könyvének kifejezésmódja állítja előtérbe az egyént, a szövegben pedig éppen úgy egymásba tűnik egyéni és kollektív felejtés és emlékezet, mint Nietzsche esszéjében. (Aligha lehetne komolyan azt állítani, hogy Weinrich kötetének Auschwitz-fejezete vagy „a tudomány oblivionizmusáról” szóló fejezete pusztán az egyéni emlékezetgazdálkodás ügye; habár a szerző ezeket a jelenségeket is az egyének emlékezési stratégiáin keresztül írja le.)

Az emlékeztörténet másik képviselőjének, az eredetileg egyiptológus Jan Assmannnak a megközelítése már közvetlenül a kulturális emlékezetre vonatkozik, amely *per definitionem* az emlékezetgazdálkodás kollektív, közösségi identitást meghatározó fajtájával áll összefüggésben. Assmann nagy hatású, a kulturális emlékezet általános tipológiáját fölvezetni törekvő és azt történelmi példákkal illusztráló munkájának¹⁶ bevezető fejezeteiben nagy teret szentel annak, hogy törekvéseit és módszerét beágyazza az európai eszmétörténet rokon vonulatainak sorába. Ennek során meglehetősen furcsán viszonyul Nietzsche gondolataihoz mint saját gondolatainak előzményéhez. A maga törekvéseit a Maurice Halbwachséival tartja rokonnak, akinek viszont a szemére veti, hogy nem veszi észre saját gondolatainak nietschei párhuzamait, és ezért alig hivatkozik Nietzsche-re.¹⁷ E megjegyzése után azt várnánk, hogy ő maga majd gyakrabban tesz hasonló utalásokat, illet azonban alig találunk írásaiban, és többnyire azok sem a *történelem hasznáról és káráról* szóló *korszzerűtlen elmékedésre* vonatkoznak. Talán a legjellemzőbb példa erre az a mód, ahogyan a kulturális emlékezet leírásának elméleti alapkategóriáit tisztázza könyve bevezető fejezeteiben. Az ókori zsidó kultúra alapjaként idézett parancs – *Zákór! (Emlékezz!)* – ebben a bevezető részben még nem igényel semmilyen különösebb magyarázatot. Az ezután előkerülő fontos kifejezések közül viszont Assmann kimerítő magyarázatát adja annak, hogy a „forró” és „hideg” emlékezetet mennyire érti hasonlóan és mennyire másként, mint hasonló kifejezéseit Claude Lévy-Strauss, amikor azonban az egyiptomi, hettita, görög és zsidó esettanulmányokban az emlékezetgazdál-

¹⁵ Később Jan Assmann is így érti Weinrichet. Lásd Jan Assmann: *Mózes, az egyiptomi. Egy emlékenyom megfejtése*. Fordította Gulyás András. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. (A továbbiakban: *Mózes, az egyiptomi*.) Lásd a III. fejezethez tartozó 21. jegyzetet a 290. oldalon.

¹⁶ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Fordította Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999.

¹⁷ I. m. 46–49.

kodás olyan példáit tárja föl, amelyek némelyike kísértetiesen emlékeztet az 1874-es *korszertűlen elmélkedés*ben említettekre, már nem tartja szükségesnek, hogy ugyanilyen módon utaljon Nietzschére is. A legszembeötlőbb párhuzamot Assmann és Nietzsche között *A kulturális emlékezetnek* azokban a fejtegetéseiben fedeztem föl, ahol Assmann azokat a történelmi példákat elemzi, ahol a „hideg” emlékezet „befagyasztja a történelmet”. A leírt jelenség élenken emlékeztet Nietzsche szavaira *a monumentális történetírás* káráról, sőt, az egyiptomi típusú kulturális emlékezettípust Assmann egyenesen „monumentális emlékezetnek” nevezi, Nietzsche szóhasználatával legalábbis párhuzamba állítható értelemben. (Egyébként nehéz Assmann kötetében a kulturális emlékezet olyan főbb típusát megtalálni, amellyel a *monumentális, antikevárius és kritikai* történetírás nietzschei hasznai és kárai ne lennének releváns módon párhuzamba állíthatók.)

Assmannról szólván azonban meg kell jegyezni azt a művelődéstörténetben nem ritka sajátosságot, hogy az önmaga feltalálta diszciplína, az *emlékezettörténet* jelentőségére és mibenlétére nem az ezt megalapozó munkájában reflektál igazán, hanem az alapkönyv fogadtatásának tanulságain (is) elgondolkodva, a tudományt konkrét esetre alkalmazó egyik esettanulmányában. E mű a más vonatkozásban már említett *Mózes, az egyiptomi*. Assmann ebben külön fejezetet szentel a ténytörténet és az emlékezettörténet megkülönböztetésének, igyekezvén gondosan körülhatárolni az új diszciplína tárgyát, meghatározni módszereit. Számomra éppen a kétféle történelemnek az e fejtegetésekben leírt világos megkülönböztetése révén vált világossá Nietzsche szövegének írásom elején javasolt olvasata. Ebben a részben megérinti az olvasót Assmann mondandójának nem mindennapi személyes hitele is. Nem valamely, a történettudományokban *outsider* filozófus divatos történettudomány-kritikáját olvassuk, hanem a ténytörténelem egyik jelentős ágának, az egyiptológiának évtizedek óta megbecsült kutatója gondolja úgy, hogy végre föl kell tennie a kérdést: mire is használatos szakmája, az egyiptológia az európai kultúrában, benne egész eddigi életművével.¹⁸ Assmann kérdése tehát Nietzsche több mint száz évvel azelőtti kérdésének a személyesen is komolyan vett aktualizálása. (Ugyanakkor e könyvében is csak egyetlen, mellékes helyen hivatkozik Nietzschére.)¹⁹

¹⁸ Assmann így fogalmaz könyve első fejezetében: „Ez a munka egy német egyiptológus helyzetét tükrözi, aki ötven évvel ír az után a katasztrófa után, amelyet Freud látott kialakulni, s aki a népirtás mértékével teljesen tisztában van, ami Freud idejében még elképzelhetetlen volt; aki negyven évvel ezelőtt az ókori Egyiptomhoz fordult olyan kérdésekkel, amelyek túlságosan is könnyen merülnek feledésbe, ha az ember már bekerült a tudományos közegbe. Minden szakág kialakítja saját kérdésfeltevéseit, ezáltal pedig éppen a feledés mnemotechnikájaként működik a mélyebb és általánosabb kérdéseket illetően.” *Mózes, az egyiptomi*, 21.

¹⁹ „Mózeset egyiptominak nyilvánítva és a monoteizmust Egyiptomra vezetve vissza, Freud azt hitte, hogy dekonstruálhatja a gyilkos megkülönböztetést. A történelmi vissza-

*

Assmann Mózes-könyve is mutatja, hogy az emléknymok története és az azokkal való gazdálkodás erősen kötődik szimbolikus történelmi figurák személyéhez, mégpedig annál inkább, minél fontosabb az emléknym a kulturális emlékezetével gazdálkodó közösség identitása számára. Úgy tűnik, nem annyira a közösségi történelem hosszú, kanonikus narratívumainak meghatározott időközönként való újra-elbeszélése a fontos, hanem a történet főszereplőinek az adott történetben még funkcionális, de azután a kulturális emlékezetben a történetről leváló gesztusai, illetve az e gesztusok leírására alkalmazott toposzok, metaforák. Mózes esetében ezt példázzák azok a gyakori törekvések, amelyek nem az ószövetségi történet valamely nagyobb, összefüggő részét kívánják (újra)értelmezni, hanem a kanonikus szöveg egy-egy megjegyzéséből vonnak le messzemenő következtetéseket Mózes jellemére, műveltségének szerkezetére vagy más, ugyan az elbeszélésben megjelenő, de azon kívül, önállóan is jelentéssel bírójára nézve. E következtetések azután a hozzájuk köthető asszociációk révén alkalmasak arra, hogy hosszabb távon is előre meghatározott érzelmeket, attitűdöket váltsanak ki. E toposzok közül a legerősebb valószínűleg az, ami Assmann könyvének címét is adta: *Mózes, az egyiptomi*. Mózes bármilyen értelemben vett egyiptomiségének állítása (összekapcsolódva mindazokkal a pozitív és negatív asszociációkkal, amelyek az európai kultúrában Egyiptomról élnek) önmagában, a narratívum érintése nélkül is elegendő intellektuális fontossággal és érzelmi töltéssel rendelkezik ahhoz, hogy a kulturális emlékezet fontos vándor-toposzává váljék. Sőt, maga a toposz válik elsődlegessé, és ebből burjánzanak ki a viszonylag rövid életű narratívumok. (Sok történelmi regény és néhány pszichoanalitikus kísérlet igyekezett valamilyen módon rekonstruálni vagy kitalálni a toposzsal összhangban lévő narratívumokat, azonban az így létrejött történetek gyorsan átadták a helyüket a soron következőknek, miközben az alapjukat képező egyszerű toposz – „Mózes egyiptomi volt” – változatlanul megmaradt.)

A magyar politikai eszmetörténetre vonatkozó vizsgálódásaim során gyakran bukkantam a kollektív emlékezetgazdálkodásnak ehhez hasonló, bár eddig viszonylag kevésbé kutatott jelenségeire a 19. században. Közismert, hogy a magyar közösségi identitást talán a mai napig alapvetően meghatározza 1848 emléke. Talán nem is annyira maga a forradalom fontos számunkra, hanem azok az értelmezési típusok, amelyek a rá következő két évtizedben alakultak ki, és áttételesen ma is meghatározzák a magyar történelem későbbi

vezetés által elvégzett dekonstrukció ugyanazon módszere ez, mint amit Nietzsche *A morál genealógiájában* alkalmazott.” *Mózes, az egyiptomi*, 20.

eseményeinek értékelését is.²⁰ Az eddigi magyar eszmetörténeti gondolkodás főként az e vitákban megjelenő racionális érvelést kutatta, elsősorban a felek közjogi álláspontját rekonstruálván, a politikai identitások kialakítása és továbbörökítése azonban kevésbé történt a racionális érvek mentén, többet számított a mindenki számára fontos jelentéssel bíró események főszereplőiről szóló, később kiirathatatlannak bizonyult mellékes toposzok elterjesztése.²¹

A továbbiakban az e toposzok megalapozásában fontos szerepet betöltő Asbóth János politikai írásai segítségével teszek kísérletet arra, hogy nagy vonalakban bemutassam e toposzok létrejöttének szabályszerűségeit, hagyományozódásuk módját és szerepüket a politikai identitás kialakításában. Asbóth Jánosnak mint szépírónak a beillesztése a magyar irodalomtörténet kánonába már a kilencvenes évek óta folyik, azonban az ezzel kapcsolatos irodalomtudományi kutatások nem vitték különösebben előre politikai eszmetörténeti hagyatékának feldolgozását.²² (Utóbbi egyébként terjedelmében többszöröse az *Almok álmodója* című kisregényből és az ennek előtanulmányaiul szolgáló néhány rövidebb írásból álló szépírói életműnek.) Asbóth politikai szerzőként 1872-ben éles fordulatot hajt végre: radikális liberális demokratából monarchista konzervatív lesz. A politikai fordulattal egy időben, bár ettől függetlenül műfajváltás is történik: Asbóth rövid úton leszámol addigi társadalomtudósi ambícióival, és hírlapi publicistává, brosúraszerzővé válik. Ennek nem mond ellent az a tény sem, hogy jóval később az akadémia levelező, majd rendes tagjává választják, ugyanis e rangot ifjúkori ambícióitól messze álló teljesítménnyel, Bosznia és Hercegovina 1887-ben megjelent, német változatában is nagy sikert arató természet- és gazdaságföldrajzi leírásával vívja ki magának. (Első tudományos kísérletét, *A szabadság* című, akkoriban kevés pozitív visszhangot kapott ifjúkori fő művét mai szóval kultúrtörténeti vagy eszmetörténeti munkának nevezhetnénk.) Más kérdés, hogy

²⁰ A kérdés aktualizálása igen messzire vezetne, ezért most csupán emlékeztetni szeretnék arra, hogy a hetvenes-nyolcvanas években, majd az ezredfordulón újra életre kelt „Kossuth vagy Széchenyi?” diskurzusban két tényező volt mindig biztos: a tét több, mint valamely szaktörténeti kérdés eldöntése; szinte minden magyar értelmiséginek azonnal érzelmileg is alátámasztott álláspontja támad az adott kérdésben. Vegyük észre, hogy a magyar közösségi emlékezet állandó toposzai személyekhez kötődnek: elsősorban nem olyan szimbolikus események rendelkeznek felhívó erővel, mint a Habsburg-ház trónfosztása vagy a kiegyezés, hanem maguk az érzelettelített gesztusaikban megjelenített történelmi alakok, szinte az eseményektől függetlenül.

²¹ A forradalom főszereplőiről kialakított sztereotípiák feltárásában a közelmúltban megjelent hézagpótló munka: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A bűnbaktól a realista lényeglátóig. A magyar politikai és tudományos diskurzusok Kossuth-képei 1849–2002*. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2004.

²² A kilencvenes évek közepén jelent meg a témáról néhány tanulmány. Ezek egy része a fiatal Asbóth Eötvöshöz való viszonyát taglalta, más részük a magyar konzervativizmus szellemi ősete kereste, némi joggal, Asbóthban. Jómagam később és más indíttatásból, a magyarországi Mill-recepciót kutatva kezdtem foglalkozni Asbóth politikai írásaival.

1895-ös székfoglaló értekezésében²³ nem Boszniáról beszél, hanem egyik korábbi, alapjában véve politikai publicisztikának tekinthető írását igyekszik tudományos igénnyel kidolgozni. (Székfoglalója bevezetőjében egyébként maga is „egyszerű publicistának” titulálja magát. E szófordulatot nyilván az alkalomhoz illő szerénység is szülte, azonban mégis érezni benne némi feszültséget: az egykor tudományos ambíciókkal fellépő, később politikussá lett ifjú idős korában, amikor már régen nem tudósként tekint önmagára, mégis megkapja a tudományos intézményrendszertől az egykor hiába várt elismerést. Asbóth egyébként is bonyolult, az apjához, illetve a női nemhez való ellentmondásos viszonyal is terhelt, érzékeny személyisége nehezen dolgozhatta föl ezt a helyzetet.)

Asbóth politikai írásainak érvelésén jól követhető kettősség vonul végig. Ha úgy gondolja, hogy a helyzet megköveteli a racionális érvelést – vagy azért, mert lát esélyt a bizonytalanok észérvekkel való meggyőzésére, vagy azért, mert az akadémia közege megköveteli a tudományos diskurzus alapvető normáit –, akkor eszébe sem jut a személyekről szóló érzelmetelített toposzok bevetése. Pályájának kezdetén még mindennemű historizálás és perszónifikálás nélkül tárja elénk a magyar politikáról való vélekedéseit. Ennek legjobb példája 1868-as, névtelenül megjelent brosrúrája,²⁴ amely a közjogi helyzet és az akkori magyar pártstruktúra mértéktartó, jó szemű elemzését tartalmazza, mindennemű személyeskedés és a múltra való különösebb utalások nélkül érvelve a Deák-párt mellett a közjogi ellenzékkel szemben. Előbb már említett akadémiai székfoglalója is, bár középpontba helyezi a múlt értelmezését, feltűnően tartózkodik a történelmi alakok teljesítményének értelmezésétől. (Akinak a neve mégis előkerül, mint Metterniché, Széchenyié, Eötvösé és Kemény Zsigmondé, azokra kizárólag elméleti művek szerzőjeként hivatkozik, nem pedig közszereplőként.) Annak okát, hogy legtöbb politikai írásában Asbóth miért fordul mégis a személyekhez kötődő, érzelmetelített szimbólumokhoz, éppen az efféléktől mentes néhány írásában találjuk meg. Első, ifjúkori liberális brosrúrája annak a közjogi helyzetnek a racionális elemzése, amelyet akkor még mindenki továbbfejlesztendőnek és továbbfejlesztendőnek gondolt, később viszont a dualista politikai berendezkedés megmerevedett tabujává vált. Az erről való racionális vita tulajdonképpen már néhány év múlva sem volt folytatható. Az idősebb korában fölolvastott székfoglaló viszont éppen azzal leplezi le gondolatmenete folytathatatlanságát, hogy a tudományos közegnek megfelelően, formailag

²³ *Korunk uralkodó eszméi*, székfoglaló értekezés Asbóth János lev. tagtól. (Olvastattott a II. osztály 1895. október 14-iki ülésén). Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1896.

²⁴ X. Y. [Asbóth János]: *Baloldal és szabadelvűség*. Emich Gusztáv, Pest, 1868. Asbóth ezt az írását később elismeri a magáénak, és rendszeresen feltünteteti műveinek jegyzékén, melyet gyakran közöl reklámként mindenkori legfrissebb munkája hátsó borítóján.

racionalizálva mondja el valójában nem racionalizálható vélekedéseit az európai eszmetörténetről. Asbóth tulajdonképpeni állítása az, hogy a 19. századnak nem is voltak eszméi, az egész korszak, beleértve a magyar reformkort és 1848-at, csupán a fényes 18. század sikertelen epigonja. E gondolat azonban éppen azon a területen nem posszibilis, ahová Asbóth voltaképpen szánta, vagyis a magyar történelem értelmezésében. A korábban már szintén említett *Magyar Conservatív Politika*ban találjuk meg a nagy európai eszmetörténeti körkép felvázolásának indítékát. Az ennek szövegéből kielemezhető három fő állítás: a magyar közéletet az 1820-as évektől kezdve a szabadelvűek dominálják; de a magyar szabadelvűek színvonalatlan epigonjai a nyugati eszméknek; az így leírt helyzet pedig Magyarország minden későbbi bajának az oka a 19. században. Asbóth leírásából azonban valójában nem következik semmi. A korban mindenki 19. századi szerzőket olvas, és a század nagy történelmi eseményeit, a forradalmat és a kiegyezést igyekszik értelmezni Magyarországon – maga Asbóth is –, az ennek során fölvetődő kérdésekre pedig nem válasz az, hogy az egész problematika nem érdekes. (Asbóth még meglehetősen nyíltan céloz arra, hogy preferenciái szerint nagyjából a Buda visszafoglalása és II. József türelmi rendelete közé eső, a magyar történelemben a vallásszabadság maradványainak megszüntetésével és a magyar alkotmányosság sorozatos megsértésével terhes évszázad lenne az aranykor. Epigonja, Szekfű Gyula írásaiban érthető módon már inkább homályban hagyja nézeteinek ezt a következményét, így az csak kritikusainak rekonstrukciójából tűnik ki.)

Ami azonban a tudományos diskurzusban, illetve a racionális közjogi vitában rövid úton megbukik, a politikai nyilvánosságban, az újonnan alapítandó „magyar konzervativizmus” identitásteremtésében még kiválóan működhet. Az értelmezendő nagy narratívum, a reformkor és a forradalom teljes elbeszélése és értelmezése helyett itt elegendő mellékes eseményekre és gesztusokra utalni, ebből fölépítvén valamilyen érzelmetelített, a kollektív emlékezetből kiüríthatatlan, ám racionálisan soha meg nem alapozható identitást és történelemképet. A szükséges toposzok megalkotásához Asbóth saját alkotói múltjának két elemét használja föl. Az egyik a fiatal társadalomtudós érdeklődése a nők, a nőiség és a szexualitás története iránt. A *szabadság* írója a nők koronként változó tipikus sorsát, jogi helyzetét és az adott társadalom női erénykatalógusát még az individuumok szabadságfoka egyik legfontosabb mutatójának tartotta, ezért tanúsított különös figyelmet az erre vonatkozó adatok iránt kultúrtörténeti kutatásai során. Konzervatív fordulata után azonban Asbóth nőképe is gyökeresen átalakul: szó sincsen már a nők szakképzési, felsőoktatási és munkavállalási jogáról, helyette marad a *modernitás áldozatául eső tradicionális női serepek* siratása, ennek szellemében azonban továbbra is nagy súlyú marad a női tematika. A másik az irodalmár Asbóth néhány, éles szemre valló irodalomtörténeti megjegyzése. (Az *Álmok álmodója*

után nem ír szépirodalmi művet, és íróportréit is befejezi a hetvenes évek közepén, így politikai pályája nagyobb részében joggal beszélhetünk múlt időben az *irodalmár* Asbóthról.) A főntebb már említett *Három nemzedék* című írásában elsősorban három irodalmi korszak és ebben három tipikus költői személyiség jellemzőit kívánja leírni. Elemzése beleillik korának posztromantikus hullámába, amely a reformkori romantika váteszpózeit már furcsállva szemléli, azonban tudatában van annak, hogy történeti jelenséggel, egykor volt korstílussal áll szemben. (Vörösmarty cifra mellényeiről említi meg például, hogy az ilyesmi manapság nőiességnek hatna, de a reformkori költőfejedelem elvárt megjelenéséhez még hozzátartozott.) Már e munkájában államférfiakat is párosít azonban az egyes költőkhöz, a magyar irodalomtörténet-írás és politikátörténet igen kártékony hagyományát alapozván meg ezzel. Kossuth megítélésében már itt is elfogultabb, mint bármely költőben, de azért érezhető, hogy a Kossuth retorikájában fellelhető és neki nem szimpatikus *affektációt* a korban mindenkire jellemző romantikus kortünetnek gondolja. Tisztán politikai írásaiban azonban e jellemvonások már a liberálisok örök tulajdonságaivá és nőiességének bizonyítékává válnak. Míg a *Három nemzedék*ben még Vörösmarty „párjaként” Széchenyi néhány nőies vonása is előtűnik, a *Magyar Conservatív Politikában* már egyértelművé válik az új tipológia: minden szabadelvű politikus nőies, minden konzervatív államférfi férfias, és a szabadelvűek nőiessége tette tönkre a 19. századi Európát:²⁵ „Idealismus, hiszékenység, hiúság és idegesség, ez asszony-tulajdonok alkották amaz úgynevezett érzés-politikusokat, a kiket a 40-es évek szabadelvűi Európaszerte követtek”.²⁶ A felsorolt, nőiesnek tartott tulajdonságok épp azok, „melyért rendszerint a nőt a kormányzásra alkalmatlannak tartják”. Asbóth esztétizálja és érzelemmel telíti a forradalom egyes konkrét eseményeit, a lehetséges nagy elbeszélést ezzel is széttörölve apró gesztusok sorozatára. A Pesten üléselő első népképviselői országgyűlés három jelenetét emeli ki mindössze: A szabadelvű oldalon Kossuth nőiesen affektálva, szinte hisztérikus állapotban megszavaztatja a kétszázezer újoncot, majd szintén női szeszélyből, irtózva az igazságszolgáltatás jogos szigorától, teljesen fölöslegesen eltörli a derest; a konzervatív férfiaság bajnoka, Sennyei Pál viszont halálsápadtan, felelősségteljesen és férfiasan elsuttogja, hogy Lamberg és Latour halálának minden következménye a *másik pártot* terheli. Másik érdekes összevetés a forradalom két szereplőjének idegösszeroppanása: Széchenyi miniszter férfiasan, felelősségteljesen menekül el az országból a tébolydába, Eötvös minisztertől ugyanez már tébolyda nélkül is felelőtlen, nőies szeszély. Tehát a

²⁵ Asbóth meglehetősen önkényesen tekint valakit szabadelvűnek vagy konzervatívnak egyes műveiben. Általános eljárása valamely, számára szimpatikus szabadelvű irányzatot vagy személyiséget konzervatívvá nyilvánítani, ha éppen nem talál megfelelő súlyú valódi konzervatívot. Így lesz egyik megalapozója „a konzervatív Széchenyi” toposzának.

²⁶ *Magyar Conservatív Politika*, 40.

reformkor és a forradalom szabadelvűi, akik az Asbóth korában már nőiesnek tűnő romantika nyelvén és gesztusaival fogalmazták meg mondandójukat, eleve alkalmatlanok voltak a kormányzásra; a konzervatívok ugyanilyen jellegű megnyilvánulásai viszont egytől egyig a nagyfokú, férfias felelősségérzet jelének bizonyulnak.

Látjuk: a pillanatnyi, bizonyításra nem szoruló gesztusokra feltördelt történet kivonja magát a racionális ellenőrizhetőség szabályai alól, a kiválasztott gesztusok leírására szolgáló toposzok pedig a magyar kulturális emlékezet szinte kiirthatatlan elemévé válnak, és jól illenek minden későbbi forradalom vagy konszolidáció leírására a közvélemény előtt, gondoljon ezekről bármit is a szaktörténész.

Írásom végén itt az ideje annak, hogy visszatérjek Nietzsche idézett *korszertűlen elmélkedéséhez*, és megpróbáljam megfogalmazni, véleményem szerint mit tarthatunk a magyar történelmi érzelmegzaldálkodás és emlékezetgazdálkodás egyik, asbóthi gyökerű formájáról. Emléknymunk, amivel gazdálkodunk, a magyar reformkor és 1848 története. Asbóth emlékezetgazdálkodásában fontos példákat látunk az emlékekhez való *monumentális, antikvárius* és *kritikai* viszonyulásra is. Nietzsche felsorolja mindháromnak lehetséges pozitív és negatív következményeit is – mai szóval – az emlékező közösség számára; Asbóthnál azonban nem érezzük nyomasztónak a történelemre monumentálisan emlékező sorokat, nem köt güzsba néhány ritka, antikvárius aprólékoskodása, és nem ejt kétségbe kritikája. Ugyanakkor nemigen tapasztaljuk az így értelmezhető helyek pozitív hatásait sem. Az az érzésünk, hogy Asbóth eljárásában valami más zavar: érezhető a konstrukcióban valamilyen meghatározatlan feszültség, de az egész a maga meghatározatlan összevisszaságában mégis hatékony.

Asbóth és az őt követő emlékezési hagyomány titkai talán a következők lehetnek: Ott monumentális, ahol ez nem szerencsés, sőt, lehetetlen: Sennyei Pál 1848-as országgyűlési felszólalásaiból és néhány Bach-korszakbeli arisztokrata teadélutánból nem lehet a forradalom, a megtorlás és a kiegyezés történetével konkuráló másik, nagy elbeszélést konstruálni, pedig Asbóth célja éppen ez lenne. Itt nyugodtan lehetne kritikai. Ott antikvárius, ahol ez nevetséges: a magyar intézmények közül egyedül a dereshez ragaszkodik körömszakadtáig, és még a hetvenes években is újra be akarja azt vezetetni – a deresre húzandók érdekében. Itt is nyugodtan lehetne kritikai. Ott kritikai, ahol szinte az egyetlen lehetőség nyílna a magyar történetírásban a monumentalításra: a forradalom történetében. Ugyanitt lehetne némely, a szabadelvűek által sokra, általa viszont kevésre becsült, az alkotmányosságot és az önkormányzatot védő magyar közjogi hagyomány tekintetében kissé antikváriusabb is. (Ezek talán mégiscsak megőrzendőbb nemzeti sajságok, mint a deres 19. századi *hungaricum*.)

Az egész mégis azért lehet működőképes, mert töredezettsége révén kimenekül az összefüggés, a nagy narratíva és a racionális ellenőrizhetőség hatóköréből. Konzervatív magyar posztmodern a 19. századból.