

Horváth Barna „szineváltása”: A szerelem konzekvenciái

Nagy J. Endre

DSc, Professor emeritus, Semmelweis Egyetem

E-mail: dr.nagy.endre@gmail.com

Összefoglalás. Jelen tanulmányban a szerző korábbi vizsgálódásait folytatja a konverzióról, mely arra irányult, hogy miként lehetséges kitörni abból az osztályhelyzetből, amibe ki-ki beleszületett. Az intragenerációs mobilitásnak egy olyan pályáját fedezte fel, ami eltér a többi osztályos társak pályáivétől. Eszmetörténeti elemzése nyomán (Marx, Mannheim Lucien Goldmann, Paul Ricoeur és Bourdieu) megállapítja, hogy e jelenség magyarázatához nem elégséges sem a tudásszociológia, sem a Sartre-féle eredeti választás, hanem a Heidegger és Polányi Mihály továbbgondolásával bevezetett „filogenetikus alanniség” segítségével lehet megmagyarázni, hogy az egyén egy imaginárius referenciacsoportot képes választani, aminek segítségével ki tud törni. Ennek okait kutatva fedezi fel Horváth Barna estében azt, hogy a keresztény középosztályi normális pályájától eltérve egy mérsékelt szocialista pályáivet futott be. Az ok önéletrajza szerint az volt, hogy ifjúkorában beleszeretett egy zsidó lányba, akit szülei tanácsára nem mert elvenni. Ebből a lelkiismeret-furdalásból magyarázza későbbi szocialista, pacifista pályafutását, aminek – a szerző szerint – elméleti következménye lett híres szinoptikus elmélete.

Kulcsszavak: normális és eltérő intragenerációs mobilitás, kitörés a születési környezetből, eredeti választás, imaginárius referenciacsoport, késői bánat, szinoptikus elmélet.

Abstract. „Transsubstantiation” of Horváth Barna: upshots of a love.

The author continues his earlier investigations relying to the „conversions” the ones that seemed to point out deviated courses of life concerning some great intellectuals in the history of ideas in Hungary. The author, by analyzing theories of Marx, of Mannheim, of Lucien Goldmann, of Paul Ricoeur, and of Bourdieu in a row, arrives at the position the one that neither the sociology of knowledge, nor the Sartre’s „original choice” can explain the deviated course of life, but by dint of Heidegger and Michael Polanyi he sets up the concept of „imaginary reference group” that particular individuals capable to make up, and by doing so he/she can break out. In the case of Barna Horváth the story resides in that that he was born in a „Christian middle-class”, and broke out of it, and got at a moderate socialist, pacifist position. As he later explained in his autobiography the main reason for it lay in his

falling love in a Jewish girl whom he had recoiled to marry on advice of his parents. As a late remorse of his cowardice he sought to recompensate his vice by becoming a progressive left-wing intellectual not spoiled by the dominant political establishment. This was his „transsubstantiation” that explains his „synoptic theory” – according to the author.

Keywords: normal and deviated course of life, breaking out of a born class, original choice, imaginary reference group, late remorse, compensation, „synoptic theory”.

Eszmetörténeti problémaexponálás

Ezen esszé korábbi tanulmányaink folytatásának tekintendő, melyekben Bibó István életműve,¹ valamint Polányi Károly és Polányi Mihály pályájának tanulmányozása alapján² azt a problémát exponáltuk, miszerint a hivatkozott szerzők pályájuk során radikális változást produkáltak ahhoz a szociokulturális miliőhöz képest, amelybe beleszülettek és amelyben ifjúkorukban növekedtek. Az ő esetükben a változást, mely osztályos társaik (azaz réteg-hovatartozásuk szerinti azonos pályatársaik) normális pályáivéhez képest radikális eltérést mutatott, mint intergenerációs mobilitási „elhajlást”, majd később mint „megtérést”, „konverziót” kíséreltük meg leírni és megmagyarázni.³ Bár a megtérés terminusa eredendően a vallási tapasztalatszférában keletkezett, felfogásunkban a megtérés nem csupán a vallási, vagyis a valláshoz vagy a valláson belül az egyik vallásos meggyőződésről a másikhoz való áttérésre korlátozódik, hanem általánosabb érvényű. Ezért is használjuk a továbbiakban a magyarul „semlegesebben”, „szekularizáltabban” hangzó és a művelt közbeszédben használatos „konverzió” terminust. Ebben az értelemben konverciónak tekintjük az éppen a vallásos világszemlélettől való elszakadást is, mivel a konverziót mint egy *intellektuális illuminációt* és egyben az emberi belső „lényegének”, habitusnak együttes radikális transzformációját fogjuk fel. Tehát intellektuális és alkati (habitális, pszichikumbeli vagy emocionális stb.) transzszubsztanciáról van szó. Csak intellektuális illumináció esetében, mint pl. a nagy tudományos felfedezések esetén nem beszélhetünk konverzióról. Ehhez szükséges még a belátásnak megfelelő gyakorlati viselkedés változtatása is, amit Tengelyi László nyomán⁴ „sorseseménynek” nevezzünk. A konverzió terminusa tehát mindenféle, mind a vallásos, mind a nem vallásos konverziók mint individuális transzszubsztanciációk nemfogalmának számít.

A konverzió archetípusának az európai zsidó-keresztény kultúrában minden bizonnyal a páli fordulat tekintendő (ld. Ap. Csel. 1–22.), első „fenomenológiai-

1 Ld. Nagy 2001a. és Nagy 2004.

2 Ld. Nagy 2001b.

3 Ld. Nagy 1993b.

4 Ld. Tengelyi 1998.

ai” leírásnak pedig Szent Ágoston önvallomása.⁵ Utóbbinak a narratíváját mint az „eredeti élettapasztalat” megfogalmazását önmagában Heidegger is úgy tekintette, mint fenomenológiát, mivel az általa megfogalmazott fenomenológiai programot („vissza a dolgokhoz”) teljesítette, s csak annak interpretációjában esett később az antik metafizikai fogalmiság áldozatául.⁶ Korábbi hivatkozott írásainkban Szent Ágoston megtérését mind szerkezeti elemeit, mind lefolyását tekintve a konverzió paradigmatis esetének vettük, majd a Mannheim-féle tudásszociológia, továbbá a Sartre-féle egzisztenciális pszichoanalízis fenomenológiai megközelítésén⁷ át Polányi Mihály tudáselméletéig jutottunk,⁸ hogy végül is utóbbi továbbépítésével s az imaginárius referenciacsoport, valamint az intellektuális szerepjáték fogalmának bevezetésével egy egyelőre átmeneti megoldáshoz eljussunk.⁹

Az eddigiekből világosan látható, hogy a problémát szociológiai nézőpontból kezdtük megközelíteni. Ám megfontolásaink oda vezettek, hogy nemhogy az osztály, de a csoport (ez Horváth Barna esetében az általunk nemzeti-urbánusnak nevezett társadalmi réteg volt¹⁰) szociokulturális miliője sem tehető „felelőssé” az atipikus pályáért, azaz nincsen kimutatható oksági összefüggés az osztályhelyzet, valamint a között a rendhagyó pályáiv között, amelyet olyan jellemek, mint Bibó István, Polányi Károly és Mihály és természetesen Horváth Barna befutottak. Összehasonlításként vettünk egy „normális” pályát, amikor is egy olyan keresztény középosztálybeli alkotó, mint Szekfű Gyula,¹¹ aki ugyanebből a keresztény középosztályból jött és teljesen más pályát futott be, kiegyezett a kommunista rendszerrel. Ezzel szemben Horváth Barna, csalódván a kiépülő kommunista rendszerben, 1949-ben az emigrációt választotta.¹² Ez mindenképpen rendhagyó pálya, még akkor is, ha akár az 1919-ben eltávozott Lukács Györggyel vagy a Polányiakkal avagy az 1949 után belső emigrációba vonult Bibó Istvánéval vetjük is össze.

A marxizmusból úgy ismerjük ezt a tényállást, hogy „az osztálykorlátok áttörése”. Marx persze nem foglalkozott szisztematikusan ezzel a problémával, így azzal sem, hogy ő ezt miként volt képes végrehajtani (bár a nagypolgárból forradalmárrá válást jól nyomon lehet követni a marxista szakirodalomban, ld. A. Cornu vagy L. Althusser). E vonatkozásban a legkiválóbb neomarxista értelmezések egyike Lucien Goldmanné,¹³ aki Pascal és Racine elemzéseiben továbbment és

5 Ld. Augustinus 1982. Természetesen már korábban is voltak „megvilágosodások”, pl. Plotinosz állítólag 28 éves korában tért meg filozófusnak, ld. Harder 1973. 245.

6 Ld. erről: Fehér 1989. 26.

7 Ld. Sartre 2006.

8 Polányi 1993. 105–115., 332–343.

9 Ld. Nagy 2001b.

10 Ld. Nagy 2001a. 135–142.

11 Nagy 2006. 78–109.

12 Ld. erről írásainkat: Nagy 1985. 295–303., valamint 1993c. 827–833.; továbbá: H. Szilágyi 1999; Szabadfalvi 1999. 125–144.; Zsidai 2008. E munkákban az olvasó Horváth Barna pályájáról és munkásságáról egyaránt kimerítő ismertetést talál.

13 Ld. Goldmann 1977.

felvett egy közvetítő fogalmat, az ő esetükben a tragikus világlátás fogalmát, mely szerinte a csoport vagy osztály és ideológiája és az osztály vagy csoport valósága között közvetít. Ebben az esetben a tragikus világlátást az udvari nemesség politikai háttérbe szorítottsága jelentette (röviden: a királyi kormányzat az intendánsok kinevezésével háttérbe szorította a korábbi önkormányzati tisztviselőket),¹⁴ amely osztály speciálisan vonzódott a janzenizmushoz. Goldmann tagadja, hogy egyedi sajtoságokra lehetne visszavezetni a nagy gondolkodók beállítódását.¹⁵ Erre a fogalomra, a tragikus világlátásra az jellemző, hogy eljut a racionalizmus elvetéséig, ami erkölcsi nihilizmushoz vezethetne, de időtlenné válva (azaz: Istent nézve) nem képes eljutni odáig, hogy „visszaállítsa az egyén feletti erkölcsi értékeket”, hogy meg tudja újra találni Istent, mert még nem juthatott el, majd csak Marxszal, hogy megtalálja a közösséget, vagyis a kommunista perspektívát.¹⁶ Ennek az útnak a problematikusságát másutt már felvázoltuk.¹⁷

A 20. században a tudásszociológia megalapítója, Mannheim már megszabadul az osztálykööttségtől, amikor kidolgozza a létezőkööttség fogalmát, ami egy jóval plauzibilisebb megközelítési lehetőséget jelent. Ugyanis a distancionálás, relacionálás és partikularizáció módszerével olyan finom strukturális különbségek azonosíthatók, mint az, hogy a Max Weber által kidolgozott tisztán formális fogalom, mint pl. a racionális cselekvés ideáltípusa mögött a konzervatív és liberális csoportok küzdelme áll.¹⁸ Sőt a történeti megértést is segítheti. Mannheim képes kimutatni pl., hogy kereszténység, amely eredeti intencióját tekintve politikailag semleges volt („adjátok meg a császárnak, ami a császáré”), ami eredetileg a zsidó nép resentmentjából származott s egy törzsi etikának felelt meg, miként vált világetikává, s ezáltal politikai jelentőségűvé.¹⁹ E ponton Mannheim behozza a kollektív tudattalan fogalmát. Példának hozza fel saját elemzését a konzervatív gondolkodásról.²⁰ Mannheim ebben a műben azonban megmarad a gondolkodási struktúrák vizsgálatánál.²¹ Nem tudunk ezekkel itt foglalkozni, azonban a tudásszociológia atyjának, Mannheimnek a kísérletét az osztálykorlát lehetséges meghaladására a „szabadon lebegő értelmiség” fogalmával semmiképpen sem hagyhatjuk szó nélkül.

Mannheim először is megállapítja, hogy a partikuláris koncepciókkal szemben, azokra építve lehetséges szintetikus koncepciót alkotni. Már Hegel is meg-

14 Goldmann 1977. 151–181.

15 Ld. Almási Miklós megállapítását: „Goldmann sem tud elszakadni attól a közvetítőtől, amit a hatszáz oldalas elemzés ki akart kapcsolni – a személyes, egyedi élet konfliktusaitól, az egyéni biográfia központi közvetítő szerepétől. Az életmű legbenső tartója mégis csak az életrajz”. Almási 1977. 758.

16 Goldmann 1977. 67.

17 Ld. Nagy 2014.

18 Ld. Mannheim 1959. 664.

19 Ld. Mannheim 1996. 58.

20 Ld. Mannheim 1994.

21 Az ő nyomán járó Szabó Miklós azonban sikeres kísérleteket tesz a konzervativizmus magyar társadalom strukturális elemzésére. Ld. Szabó 1989.

tette ezt, s hogy a szintézise halála után szétbomlott a bal- és jobboldali hege-
liánusokban, csak azt mutatja, hogy minden szintézis relatív. De lehetséges,
mondja, és aztán azt a kérdést veti fel, hogy ki lehet a szintézis „társadalmi és
politikai hordozója”?²² Erre egy viszonylag osztálynélküli réteg képes. Ez sze-
rinte a legkülönbözőbb osztálmeghatározottságú lehet tagjaiban, akik azonban
„mégis rendelkeznek egy olyan szociológiai kötelékkel, amely összefűzi őket: a
műveltséggel, amely merőben új módon teremt kapcsolatot közöttük. A közös
műveltségben való részesedés egyre inkább háttérbe szorítja a születés szerin-
ti rendi, foglalkozás- és vagyombeli különbségeket, és a művelt egyéneket épp
e műveltség jegyében fűzi egymáshoz”. Így a „valamennyi polaritást magában
foglaló szellemi közeg”²³ hozza magával, hogy az értelmiségi – még akkor is, ha
csatlakozik valamely párthoz! – képes a csoportérdeket átszellemíteni, ha pedig
egyik osztályhoz sem csatlakozik pártosan, akkor képes megkeresni azt a fix pon-
tot, ahonnan tájékozódhat az összefolyamatban, a történés egészében. Ilyenkor az
értelmiségiek „örzök az egyébként sötét éjszakában” (i. m. 185.), ők hozzák lét-
re az eleven közvetítést a korábbi összétájékozódással, melyet ők maguk elvégez-
tek. Nem ők döntenek, de ők maguk az „eleven közvetítés” az ösztörténetben
és összefolyamatban való tájékozódás és a politikai döntés között. A szabadon
lebegő értelmiségi ekkor hallgatóihoz „a maga megvívott centrumából” beszél,
„és ily módon totális összefüggésről ad képet”.²⁴ Konkrétan a szabadon lebegő
értelmiségi azt teszi, amit majd később Mannheim „relacionálásnak” nevez: a
léthez kötöttség semlegesítését formális fogalmak alkotása révén.²⁵ A relacioná-
lás lényegileg viszonylagosítja a különböző konkuráló nézeteket és partikuláris
koncepciókat. Ezt közelebből az *Ideológia és utópiá*ban abban a formában írja
le, hogy mit nyújthat a szabadon lebegő értelmiségi önmagának meg a döntés-
hozónak: „ha valaki ezt vagy azt akarja, a történés adott időpontjában így és így
fog gondolkodni, így és így fogja látni az összefolyamatot. Az pedig, hogy ezt vagy
azt akarja, az adott, ilyen vagy olyan hagyománnyal függ össze, amely viszont a
társadalmi tér ilyen vagy olyan strukturális adottságra vezethető vissza. Csak az
lesz képes a mások számára közvetíteni a politikai mező strukturális képét és le-
hetővé tenni a totalitás viszonylag legteljesebb megragadását, aki képes így tenni
fel a kérdést”.²⁶ Ez nagyon emlékeztet arra, amit Weber mond akkor, mikor felvá-
zolja, hogy mit képes nyújtani az értékmentes tudomány a cselekvő, akaró ember
számára (Mannheim maga e ponton a lábjegyzetben Weberre hivatkozik). Ez szín-
tiszta „formális” tevékenység, a kutató pozíciója értékmentes, nem foglal állást.
Majdnem azt lehetne mondani, hogy a szabadon lebegő értelmiségi egyrészt a

22 Mannheim 1996. 178.

23 Mannheim 1996. 181., 182.

24 Mannheim 1996. 187.

25 Mannheim 1959. 662.

26 Mannheim 1996. 188.

politikus *kompilátora* (amennyiben felmutatja a sokféle felfogást), másfelől pedig *szociológusa*, aki bemutatja – amit Max Weber a vallásszociológiájában –, hogy bizonyos nézetek és felfogások milyen hagyományra és strukturális adottságokra mennek vissza (mondjuk, ahogy Weber kimutatja, hogy a Mithrász vallásosság miért lép fel római katonatiszteknél).²⁷

Paul Ricoeur, aki nagy hermeneutikai tanulmányokban többször foglalkozik Mannheimmel,²⁸ kiemeli, hogy már Mannheim szerint a distanciálás egyben *magunktól való distanciálás* is, nem csak a mások ideológiai pozíciójától.²⁹ Ami számunkra azért érdekes, mert ezáltal az önreflexivitásban megjelenik egy locus, ahol egy hermeneutikai aktusban (amit egyébként Ricoeur nem gondol tovább) az alany sui generis transzcendálhatja a léthez kötöttséget. Anticipálva egy pillanatra tanulmányunk végének eredményét: *ebbe a locusba fogjuk elhelyezni Polányi Mihály „magasabb rendű tudás” fogalmát, majd ezt összekapcsolva az imaginárius referenciacsoport fogalmával megtalálni véljük azt a vehiculumot, amellyel a kitörés (vagy megtérés) végbemehet.* Mannheimnél megvan e hely a sajátos „kulturális közegben”, de az a felismerés, hogy *ezt a közeget mikrocsoportok is létrehozhatják, sőt azt meg is meg tudják kreálni maguknak, és ezáltal túl tudnak lépni kulturális és történeti hovatartozásukon, nos, ez hiányzik.* Maga Ricoeur nem ebben az irányban megy tovább bírálataival, hanem Heideggerre és Gadamerre támaszkodva a szöveginterpretációban véli megtalálni a distanciálás relatív lehetőségességét. Mert ahogy egy szöveg megértésében el kell távolodnunk a szerzőtől és szövegétől, ami eltér a mi időbeli és szociális kontextusunktól, „tudatunkat kiteszi a történelem hatásának”.³⁰ Ez a distanciálás azonban – mondja realistán Ricoeur – sohasem válhat totálissá, azaz az elszakadás mindig befejezhetetlen. Azt aztán, hogy a végső soron eltéphetetlen kapocs egy közösséghez való hozzátartozáshoz milyen arányban és miként keveredik a distanciálással, itt nem vizsgálja. Egyébként is a szövegértelmezés ehelyütt Ricoeurnél csak analógia, s nem megy itt tovább annak elemzésével, hogy *mi tesz lehetővé az alany számára egy másfajta világértelmezést, mint amiben benne van.* Minket viszont éppen ez érdekel.

Látjuk ugyan, hogy Mannheimnél a szabadon lebegő értelmiségi a leírásban transzcendálja a saját kibocsátó osztályát vagy csoportját, de ezt a tudásszociológia nem tudja tudásszociológiával megmagyarázni. Nem kapunk választ arra, hogy miért és kauzálisan konkrétan hogyan győz a kulturális determináció (a „homogén műveltségi közeg”) az osztály- vagy csoportdeterminációval szemben. Azt is csupán leírja, de nem magyarázza meg Mannheim, hogy miért optálnak egyes, egyébként szabadon lebegő értelmiségiek bizonyos osztályok mellett, mégpedig

27 Weber 1992. 180.

28 Ricoeur 1986. 158–180., 269–284.

29 Ld. Ricoeur 1991. 268.

30 Uo.

nem saját származási osztályuk mellett, mások meg nem. Vagy – ad hominem demonstrandum – miért lesz ugyanazon Vasárnapi Körben a világháború előtt együtt szabadon lebegő Lukácsból és Mannheimből az előbbi esetben forradalmár és marxista teoretikus, utóbbiból pedig értékmentes liberális katedratudós? Tudásszociológiailag nem lehet a léthezkötöttségből kiszakadást ezek szerint megmagyarázni. Honnan van a szabaddá válás az osztálykötöttségből? Igaz, az egy fontos tudásszociológiai megfigyelés, hogy a csoportot egy sajátos kultúra koherálja.³¹

De tegyük fel ezen a ponton a kérdést: képes-e a szociológiai oknyomozás, akár a mannheimi „léthez kötöttség” továbbfejlesztett vagy a Lucien Goldmann-i világlátás közvetítő fogalmával tovább finomított alakjában is magyarázatot adni olyan különböző pályafutásokra, mint egyfelől pl. a Polányiak és Lukács György vagy Mannheim, másfelől Bibó István és Horváth Barna, vagy olyanokéra, mint: Szekfű Gyula, Moór Gyula, Weis István. Ugyanis ezeket az értelmiségieket mi hipotetikusan (mivel itt nincsenek történetiszociológiai kutatások, csupán irodalmi előzmények, pl. Halász Gábor tanulmánya magyar viktoriánusokról, Rónay György egy recenziója, továbbá Erdei Ferenc magyar társadalomrajzából egy-egy töredék), besoroltuk a már többször említett **nemzeti urbánus rétegnek** nevezett szociális képződménybe. Csak példálózva: milyen családból jött Horváth Barna? A válasz: kismemesi családból.³² Milyen családból jött Bibó István? A válasz: kismemesi családból.³³ De tovább folytathatjuk a sort a literátus értelmiséggel. Milyen családból jött Ady Endre? Kismemesi családból. Milyen családból jött Babits Mihály? Kismemesi családból. Milyen családból jött Kosztolányi Dezső? Kismemesi családból. Másfelől hozzájuk csatlakozik egy városi lateiner réteg, mint pl. Szekfű Gyula, az erdélyi szász-német származású Moór Gyula,³⁴ vagy Weis István. (A harmadik „blokk”, mely idetartozott, a zsidó származású értelmiségiek, akikkel másutt foglalkoztunk.³⁵)

Mármost tehát hipotézisünk szerint minden társadalmi osztály, réteg vagy rend megnyit egy életpályaesélyt a beleszületett tagjainak, nevezetesen egy intragenerációs mobilitási lehetőséget, ahová nemcsak gazdaságilag (mint pl. az osztályok weberi definíciója szerint vagy Bourdieu szerint: osztályhelyzet), tehát a vagyon megőrzése vagy gyarapítása értelmében, hanem az életstílus, beleértve a műveltséget (Bourdieu: kulturális és társadalmi tőke) és azokat a világnézeti (politikai, vallási) beállítódásokat is (melyeket Weber a rendi minőséghez tartozókként definiál), amire egyáltalán eljuthatnak, magában foglal. Ezt nevezhetnénk normális életpályának. Mondjuk Babitsnak mint jellegzetes nemzeti-urbánus réteghez tartozónak a pályája az a szélső pont, ameddig egy hivatalos Magyarország bel-

31 Mannheim 1996. 178–182. Ld ezzel kapcsolatban elemzésünket: Nagy 2001a. 46–52.

32 Ld. Horváth 1993.

33 Ld. Huszár 1989. 13.

34 Ld. Szabadfalvi 1989, továbbá uő: 1999.

35 Ld. Nagy 2001b. 55–58.

ső, morális „ellenzéke” eljuthatott, de pl. már Bibó István 1944-ig túljutott szocialista irányban ezen a határon. Babitsról nehéz elképzelni, hogy csatlakozott volna a nemzeti parasztpárt szervezkedéséhez, vagy – horribile dictu – a szárszói konferenciához (pláne hogy már halott volt 1941-ben, de mégis...), míg Bibó Erdeivel 1938 tavaszán megszövegezte a *Politikai tűzparancsolat* vázlatát.³⁶ Ezt a problémát, tehát egy osztály inter- és intragenerációs pályájának problémáját ismereteim szerint Bourdieu vetette fel *Az osztályok pályája és a valószínűség* című tanulmányában.³⁷ Bourdieu a habitusból indul ki és Weberből, aki szerint a racionális cselekvést nem lehet a gyakorlat antropológiai leírásának tekinteni, s azt vizsgálja, hogy a gazdasági, kulturális, társadalmi tőkék milyen módon működnek az adott hatalmi és gazdasági struktúra fenntartásában. Bourdieu a mechanikus okozatosság és a szubjektivistá perszonalizmus csapdáját akarja elkerülni, s olyan beállítódásban vizsgálódik, amely „az objektív stratégiákat olyan strukturált gyakorlatok sorozatának tekint[i], amelyek objektív funkciójukhoz képest szerveződnek és orientálódnak. Ezek generáló elve a habitus, ami feloldja a szubjektív szándékot nélkülöző objektív értelem paradoxonait, többek között azért, mert világosan teszi fel saját kollektív és egyéni keletkezésének kérdését”.³⁸ Bourdieu azonban az átlagos, tipikus valószínűségek, azaz szociológiai tömegjelenségek iránt érdeklődik, az észszerű gyakorlatok iránt, amelyek bizonyos szabályszerűségek határain belül lehetségesek. Ám kizárja „a „könnyelmű örültségeket”, amelyek elítéltetnek az adott csoport által, hiszen azok összeegyeztethetetlenek az objektív lehetőségekkel.”³⁹ Számunkra viszont ezek a „könnyelmű örültségek” az érdekesek, amelyekkel az osztály egyes tagjai kitörnek a számukra lehetségesnek tartott pályáiból.

Így például számunkra érdekes lehet, hogy az 1896-ban született Horváth Barnáról, egy tipikus keresztény középosztálybeli ágensről hogyan fogalmazhatta meg egy tanítványa (Bibó István), a huszas–harmincas évek fordulóján kapcsolatba kerülve vele, a következőket: „Horváth Barna nyugat-európai típusú tudós volt, Bécsben és Angliában járt először, mielőtt professzor lett volna, Bécsben Kelsent hallgatta, aki egy hallatlan szép, egy kissé formalista, normatív épületnek volt a felépítője; Angliában ellenben Harold Laski tanítványa lett, aki a munkáspárt baloldalának volt az ideológusa. Horváth Barnának volt egy finoman prezentált, semmiképpen sem harcos, liberális anarchista álláspontja, és ebben a liberális angol szocialistákhoz állott közel. Ugyanakkor a tudományt szenvedélyesen komolyan vevő, igazi jóféle európai értelmiségi jelenség volt.”⁴⁰ Vagyis: hogyan lesz egy keresztény középosztályhoz tartozó tudósból Laskit követő mérsékelt szocialista?

36 Ld. Huszár 1989. 39., 257–258.

37 Bourdieu 1978. 237. sköv.

38 Bourdieu 1978. 238.

39 Bourdieu 1978. 241.

40 Huszár 1989. 24.

Egy biztos: egy ilyen pálya biztosan kitörést jelent a normális pályaívből, és az is biztos, hogy – mint erre már korábban utaltunk – nem lehet tömegszociológiai megközelítéssel megválaszolni. E probléma megértéséhez először is olyasvalakihez fordultunk, aki expliciten felvetette a normálistól eltérő, kitérő pálya problémáját, nevezetesen Jean-Paul Sartre-hoz. *A Lét és semminek* van egy fejezete, mely a freudi pszichoanalízissel indít, s ezzel szembeszegezi a maga ún. egzisztenciális pszichoanalízisét. (Ami mellesleg, tudomásunk szerint, semmi figyelmet nem keltett Magyarországon a pszichológusok között, noha Halász László igen közel járt a problémához *A hasonmás* című könyvében.)⁴¹ Nos, az egzisztenciális pszichoanalízis valóban *az egyedi oksági magyarázathoz* akar eljutni. Mint Sartre a pszichoanalízissel szemben kérdésként megfogalmazza: „Ez az ember miért hiszi magát éppen ennek a történelmi személyiségnek és nem bármelyik másiknak.”⁴²

Sartre és az egzisztenciális pszichoanalízis

Sartre kiindulópontja az ember nem-szabadsága: „úgy tűnik, az ember nem »önmagát határozza meg«, inkább »őt határozzák meg« – mégpedig az éghajlat s a föld, a faj és az osztály, a nyelv, annak a közösségnek a története, amelyikhez tartozik, az örökölt vagyona, gyermekkorai sajátos körülményei, szerzett tulajdonságai, élete jelentős és jelentéktelen eseményei”.⁴³ Sartre ebből a hétköznapi látszathoz fejleszti ki az ember szabadságát. Kiindul a heideggeri ontikus és ontológiai különbségtevésből, és a létezés és lét kontextusában oda jut, hogy az ember igazi magánvalóságát csak magáért-valósága révén érheti el. A magáért-valóság egy projekció, ami azt jelenti, hogy az ember Istenné akar válni. Az ember alapvetően egy létvágy, a létet pedig *a priori* ismerjük. Így foglalja össze ezt: „Ami a vágy tárgyát alkotó létet illeti, ezt a létet *a priori* ismerjük. Az önmagáért való lét az a lét, ami önmagának saját léthiánya. Az a lét pedig, aminek híjával van, az önmagábanvaló. Az önmagáért-való az önmagában való semmítéseként bukkan fel, és ez a semmítés az önmagában való kivetülésként határozható meg: a semmített önmagában-való és a kivetített önmagában-való között az önmagáért-való semmi. A semmítésnek tehát, ami én vagyok, az *önmagában-való* lét az értelme és célja... Az önmagáért-való vágyának tárgya tehát egy olyan önmagában-való, amely saját maga alapja, vagyis amely úgy viszonyul a fakticitáshoz, ahogy az önmagáért-való viszonyul indítékaihoz. Azonkívül mivel az önmagáért-való az önmagában-való tagadása, nem vágyhat az önmagában-való pusztára és egyszerű visszatérésére.”⁴⁴ Az tehát, hogy az ember önmaga akar lenni, kivetülést, projekciót vagy tervet jelent, ami egy

41 Halász 1992.

42 Sartre 2006. 657.

43 Sartre 2006. 569.

44 Sartre 2006. 664.

külvilágban lejátszódó akció, s ez az, amiben az ember megsemmisíti először azt, ami (magában-való lét 1), és azt a környezetet is, amivel szembetalálja magát (azaz a nyers fakticitást magához formálja), és ezáltal válik egyedivé, vagyis önmagában önmagáért valóvá (magában-való lét 2). Ez egy absztrakt struktúra, amiben felbukkant a szabadság, és amiben a „létezés megelőzi a lényegét”⁴⁵ – előlegezi meg Sartre azt, amit majd később *Az egzisztencializmus humanizmus* című írásában fog kifejteni... Tehát az ember szabadsága, akinek állandó határa Isten mint transzcendencia, de e létvágy kivetülésben mutatkozik meg, és mint ilyen konstituálja a szituációt (vagyis amivel semmíti korábbi önmagát és a környezetet), és ezáltal egy *létmódra* irányulót is meghatároz. Így, vagyis azáltal lesz személy, hogy konkrét értelmet ad a léte irányuló vágyának. Ez történik meg az eredeti választásban, és ennek kikutatására szolgál az egzisztenciális pszichoanalízis.

Sartre szerint az *empirikus* pszichoanalízis és az *egzisztenciális pszichoanalízis* egyaránt a szituációban való „egy olyan **alapvető magatartást** keres, amely nem fejezhető ki szimpla és logikai definíciókkal, mert megelőz minden logikát... Az empirikus pszichoanalízis azt a *komplexust* akarja meghatározni, amelynek már a neve is jelzi, hogy a benne található jelentések többértelműek. Az egzisztenciális pszichoanalízis az *eredeti választást* próbálja meghatározni. Ez az eredeti választás a világgal szemben történik, s mivel a világban való pozíció megválasztását jelenti, ezért éppúgy felölel mindent, mint a komplexus; megelőzi a logikát, ahogy a komplexus is; *ő választja meg* a logikával és az elvekkel szembeni magatartását: a logika alapján tehát nem vizsgálható. Egy prelogikus szintézisbe fogja össze a létező teljességét, és mint ilyen többértékű jelentések végtelenjének referencia-középpontját jelenti”.⁴⁶

Az eredeti választás tehát logika *előtti* és van *referencia-középpontja*. Az egzisztenciális pszichoanalízis elveti a tudattalan posztulátumát. Számára a pszichikai tény egykiterjedésű a tudattal. A tudat magába foglalja, Sartre szerint, a nem-reflexív tudatot is. A személy, aki átéli az eredeti választást, nem biztos, hogy *ismeri* is. „Itt egyáltalán nem egy megfeythetetlen rejtélyről van szó, mint a freudisták gondolják: minden itt van, meg van világítva, a reflexió mindent átél, mindent megragad. Vagyis e választás nem egyéb, mint minden egyes emberi realitás léte, vagy ami ugyanazt jelenti; ez a rész-viselkedés maga az emberi realitás eredeti választása vagy kifejezi azt, mivel az emberi realitás számára nincs különbség **létezés** és **önmagátválasztás** között. Ebből a tényből megértjük, hogy az egzisztenciális pszichoanalízisnek nem kell eljutnia az alapvető komplexumtól, vagyis pontosan a létválasztástól egy olyan absztrakcióig, mint pl. az azt magyarázó libidó.”⁴⁷ „Olyan módszer ez, melynek feladata, hogy *szigorúan objektív formában kell feltárnia azt a szubjektív választást, amellyel minden személy*

45 Sartre 2006. 666.

46 Sartre 2006. 668–669.

47 Sartre 2006. 671.

személlyé teszi magát, vagyis önmaga tudomására hozza, hogy mi. S mivel amit keres, az egyszerre lét-választás és egy lét is, az egyedi viselkedéseket az alapvető viszonyokra kell redukálnia, ám nem a szexualitás vagy a hatalom akarására, **ha-nem azokra a létviszonyokra, amelyek ezekben a viselkedésekben kifejeződnek.** Kezdetől fogva a lét megértésére irányul tehát, és csakis azt a célt kell maga elé tűznie, hogy rátaláljon a létre és a létnek ezzel a léttel szembeni létmódjára.” De a lét talányos megfogalmazást nyer Sartre-nál. Szerinte az „az emberi valóság alapvető kivetülése”, hogy az ember „Isten legyen. Isten mint transzcendencia legfőbb értéke és célja azt az állandó határt jelenti, amelynek alapján az ember tudatosítja magában, hogy mi... az ember alapvetően Istenné válásra irányuló vágya”.⁴⁸ Ezt jegyezzük meg, mert ez az állítólagos emberi törekvés annyira elvont, hogy Sartre csak annyi tud hozzátenni – érzékelve az elvontságot –, hogy a vágy egyedi módon kitalálja, ő mi akar lenni. Azaz: „a létre irányuló vágy mindig egy létmódra irányuló vágyként valósul meg”.⁴⁹ Ehhez még azt teszi hozzá, hogy az ember a választás szabadságában magáért-valóvá válásán keresztül visszaérkezik *lett* magánvalóságához. De hallgassuk csak tovább.

Sartre elveti a pszichoanalízis ama törekvését, hogy a komplexust visszavezeti valamely „pszichobiológiai reziduumra”, mint libido vagy a hatalom akarása, mint másra már vissza nem vezethető entitásokra. „Semmi akadály nincs – szögezi le nyomatékkal –, hogy a priori megkonstruáljunk egy olyan »ember-realitást«, amely nem fejeződik ki a hatalom akarásában, amelynek a libido nem alkotná eredeti és differenciálatlan projektumát. A választás, éppen ellenkezőleg..., pontosan azért, mert választás, az ő eredeti kontingenciájáról ad számot, mert a választás kontingenciája saját szabadságának a visszája.”⁵⁰ Na mármost, Sartre e ponton jut oda, nevezetesen a szabadság, a döntés vagy választás abszolút szabadságához. Mert Sartre e ponton a választást teljességgel elszakítja a szubjektumot körülvevő empirikus valóságtól. De található a szövegben realistább megfogalmazás is: az egzisztenciális pszichoanalízis „ezáltal elveti azt a feltételezést, hogy a miliő a szóban forgó alanyra mechanikus hatást gyakorolna. A miliő csak addig az egzakt határig tud hatást gyakorolni az alanyra, ahol ő azt felfogja, azaz szituációvá transzformálja. Semmilyen objektív leírása a miliőnek nem tesz nekünk szolgálatot. A felfogott miliő mint szituáció kezdetől fogva a választó magáért-valóra szorul, pontosan ugyanúgy, ahogy a magáértvaló a miliőre a világban való léte által”.⁵¹ Ha Sartre pontosan tartaná magát ehhez a megfogalmazáshoz, mely verbálisan csak a miliő mechanikus okozását veti el, ennyiben legitim kritikai mozzanatot foglal magában a tudásszociológiával szemben, de a probléma az, hogy Sartre egész „üzenete” a magáértvaló létválasztás kontingenciájára fut ki,

48 Sartre 2006. 664–665.

49 Sartre 2006. 665.

50 Sartre 2006. 617.

51 Sartre 2006. 618.

s a szabadság hangsúlyozása az eredeti választás léthez kötöttségének gyakorlati elszakításához vezet. Ez a Sartre-kritikákban annyira kitárgyalt dolog, hogy nem szükséges vele tovább foglalkoznunk. Céljainkra itt elegendő az eredeti választás dialektikájának megvilágítása.

Az nevezetesen, hogy az eredeti választásban valóban olyan szabadság rejlik, amely abban az értelemben a Semmiből jön, hogy azt semmilyen adott pillanatban nem lehetne belőle logikusan levezetni. De másfelől lehetetlen, hogy a semmiből lett valami, következésképpen, amikor lett valamivé, már korábban is az volt, csak nem abban a formában.

Mert a személy transzformációja az intellektuális illuminációban ritkán változik meg totálisan. Mi az ilyen hirtelen világnézetváltást rétegezetten értjük. Mint Bibó kapcsán kifejtettük: minden embernek van világmérete, világlátása és világnézete. Miközben Bibó világnézete megváltozott, megőrizte világlátása invarianciáját.⁵² Mindezen megfontolásokból az a következtetés adódik számunkra, hogy az eredeti választásban valóban benne van a Lét és Semmi, de úgy, hogy az ember a különbségben önmagával azonos marad. És mivel ez egy választás eredménye, olyan döntése, amely megváltoztatta azt, aki hozta, tényleg abszolút konstitutív a személyre mint olyanra nézve.

Ennyiben az eredeti választás tagadja a miliőt, a mi esetünkben a nemzeti urbánus osztálylétet, és a családi miliőt is. De ugyanakkor a tagadás, vagy ahogy Sartre nevezi, a Semmités sohasem totális. Ezt már az is mutatja, hogy Horváth Barna csak utólag döbönt rá a találkozás jelentőségére, és éppen ezért bánja, hogy elfogadta családjának és a társadalomnak a kényszereit. Abban persze Sartre-nak igaza van, hogy a miliő okozatossága nem mechanikus.

Mármost itt Sartre pozitív kritikájaként meg kell jegyezni, hogy ő *A lét és semmi*-ben Heideggerből indult ki, de a *Lét és idő* Heideggeréből,⁵³ és nem ismerhette a *Levél a humanizmusról*⁵⁴ szóló művét, ami *A lét és semmi* után jelent meg, s amiben Heidegger majd meg fogja őt támadni. Mégpedig azért, mert a lényeg (essentia) és létezést (existentia) meghagyja hagyományos metafizikai értelmükben, holott Heidegger szerint az ember lényege „a jelenvalólét ek-szisztenciájában határozódik meg. Ek-szisztálón állja ki az ember a jelenvalóléte azzal, hogy a lét világló tisztasaként [Lichtung, kb. nyíladék] felfogott jelenvalóságot »gondjába« veszi. A létnek mint küldő sorsszerűnek (Geschick) a vetésében (Wurf) létezik”.⁵⁵ Tehát Heidegger „Európa-fordulata” után az ember az ek-szisztálásban lényeg (wesen), mint „benneállás a lét igazságában”.⁵⁶ De mi a lét? – vetjük fel még egyszer a kérdést, ezúttal Heidegger oldaláról. Heidegger itt azt a meglepő és misz-

52 Ld. Nagy 66–68.

53 Ld. Sartre 2006. 305–311.

54 Ld. Heidegger 1994. 117–170.

55 Heidegger 1994. 131.

56 Heidegger 1994. 134.

tikus tételt állítja fel, hogy „az ember a lét pásztora”, azaz nem akarja uralma alá hajtani a világot és a természetet, hanem maga „a lét hívja igazába”, s a hívásból az ember belévetettsége származik. Ez a beleállás a lét által küldött igazságba az igazi humanizmus. „A lét a gondolkodás küldetéses sorsaként *van*. Ez pedig már önmagában történeti. Története a gondolkodók mondásában már szóhoz jutott.”⁵⁷ Ám a *gondolkodás* Heidegger szerint nem azonos a filozófiával, mert amaz az elmélet előtt és a gyakorlat előtt van. De, tesszük mi hozzá: manifesztálódik. Mint másutt kifejtettük: a személytelenül, de személyeken keresztül érvényesülő „gondolkodók mondásában”, amit Polányi Mihály „transznaturális entitások” fogalmának továbbfejlesztésével mint „filogenetikus alanyiságot” határozunk meg.⁵⁸ Példának az angol common law-t idéztük, ami „a múlt és jelen számtalan bírójának elméjében és szellemében” létezik. De ugyanígy a tudományok, képzőművészetek, költők, művészek, varázslók, papok stb. működésében van és hatályosul. Ezek, bár transznaturálisak, mégis valóságosabbak – hogy Polányi egyik hasonlatát idézzük –, mint a macskakő.⁵⁹ Tehát a jelenvaló létnek azaz az embernek beleállni a lét igazságába azt jelenti, hogy *kapcsolódunk a filogenetikus alanyiság valamelyik áramába, amit a személytelen-személyes lét vet előnkbe*. Vagy, ahogy Durkheim nevezte: engedelmesskedünk a társadalmi tényeknek, amiket azonban, Durkheimtől eltérően, *mi választunk*. Beleértve társadalmi, politikai vagy vallási áramlatokat is, amelyek egymással kollízióba juthatnak. Nem volt mindegy, hogy csak egy példát hozunk, hogy mondjuk a 20. század elején valaki a polgári radikális Jászi híve volt-e vagy Tisza Istvánhoz csatlakozott. És nekünk kell dönten. Sartre, mint láttuk, azt tanítja meg nekünk, hogy mindenkinek van egy eredeti választása, ami nagymértékben meghatározza életpályáját. Mégpedig a szubjektum megvilágosodása, vagy Polányival kegyelem vagy intuíció, ez az, amit igyekszik feltárni az egzisztenciális pszichoanalízis, „amelynek szigorúan objektív formában kell feltárnia azt a szubjektív választást, amellyel minden személy személylé teszi magát, vagyis tudomására hozza önmagának, hogy mi”.⁶⁰

Mármost fenti megfontolásaink oda vezettek, hogy a rendhagyó pálya, mely eltér a fejtegetett értelemben a normálistól, mint folyamat három szakaszt foglal magában: 1. inkubációs szakasz, amiben anticipálható mozzanatok vannak, s amelyek a konverzió, vagyis az intellektuális illumináció álláspontjáról visszatekintve, valamiképpen *összefüggésbe hozhatók* a nagy felismeréssel; de semmi esetre sem *magyarázzák* meg a nagy váltást (Polányi tudáselmélete értelmében); 2. az intellektuális illumináció pillanata, amikor valaki hirtelen, villámcsapásszerűen rádöbben eddigi hibás útjára, és belátja, hogy más útra kell térnie; 3. a sorseseemény „mozgása”, amikor a belátást gyakorlatban kell kivitelezni, ami a

57 Heidegger 1994. 168.

58 Nagy 2013. 93.

59 Polányi 1967. 32–33.

60 Sartre 2006. 673.

legkeményebb; (pl. Szt. Ágoston estében el kellett volna bocsátani ágyasát és gyermekét, ami rajta kívül úgy oldódott meg, hogy a nő önként elhagyta).

A narratív identitás dilemmái: a történet

Horváth Barna *Forradalom és Alkotmány* című önéletírásában⁶¹ elmondja nagy szerelme történetét, melyet röviden felidézünk, hogy elemezhessük rajta a konverzió szakaszait.

„Első szerelmem külső körülményei könnyen elbeszélhetőek. Olyan volt, mint egy meteor, amely vakító fényt áraszt, rövid ideig ragyog, s hirtelen huny ki. Stern Jolánnal a Hűvösvölgyben találkoztam össze egy kirándulás alkalmával, 1915 májusában, éppen bevonulásom előtt, s először volt rajtam a fess tűzér önkéntesi uniformis. Az első pillanatban tudtam, hogy valami rendkívüli történt az életemben... Legközelebb szeptemberben találkoztunk Budapesten, ahová áthelyeztek. Decemberben kimentem a frontra. Közben egy elragadó délutánon elraboltam ártatlanságát a hűvösvölgyi erdőben. Hamarosan elkezdtünk veszekedni. Levizitelt anyámnál, de nem sikerült magának megnyernie. Szüleim világosan értésemre adták: házasság egy zsidó nővel társasági ellehetetlenülést és a karrier megtörését jelenti. Ettől is megriadtam, és elkezdtem kifogásolni némileg extravagáns viselkedését. De újra összebarátkoztunk, amikor 1916 májusában hazajöttem. Néhány csodálatos hetet töltöttünk együtt. De egy visegrádi kirándulás után végleg szétmentünk. Én kifakadtam viselkedésbeli hiányosságai miatt, mire ő szembeköppött a vonat közönsége előtt. Visszaküldtem neki összes levelét és ajándékát. 1918 nyarán még egyszer találkoztam vele, de ő nem akart velem szóba állni és elrohant. Mégis küldött egyszer egy levelet Bécsből, 1919 őszén, melyben segítséget kért a Horthy-rezsim egyik áldozata számára. Nyitray barátom találkozott vele egy szanatóriumban 1919 nyarán; akkor Hevesi népbiztos felesége volt.

Harminc év távlatából tekintek most vissza első szerelmemre... Amikor találkoztam vele, tizenhét vagy tizennyolc éves szegény zsidó lány volt, akinek egy irodában kellett dolgoznia, s még a középiskolát sem fejezhette be. Nagynénjeivel az Állami Statisztikai Hivatal mellett laktak, és állandó pénzzavarral küszködtek. Zsidósága miatt sokat szenvedett az iskolában, ahol gúnyolták és sértegették is. Szenvedett a szegénységtől és különösen attól, hogy el volt zárva a tudományos képzéstől és a magasabb kultúrától. Lázasan tanult, pénzét könyvekre költötte. Megvoltak a saját tervei. Teljes tudatossággal hivatást és nem foglalkozást akart. Szenvedett a nők társadalmi helyzete miatt, és reálisan látta a női hátramaradottság okait. Terveket szőtt arról, hogy hogyan lehetne a nőket gazdasági helyzetük miatt gúzsbakötöttségükből felemelni és emancipálni. Világosan kezdte látni, hogy a rossz gyökere a kapitalizmus, amely szenvedéseit okozza, és megdönté-

61 Horváth 1993. (A továbbiakban szövegközi zárójelben idézzük.)

sétől egy jobb világot várt... Kalandunk, amelynek háttérében az osztályviszály rejtett elemei is meghúzódtak – egy csapással váltott ki rendkívüli mennyiségű szerelmi energiát és annak tökéletes elenyészését.

Annak ellenére, hogy ezt mondom, még mindig csodálom fiatalos lendületét és erős intellektusát. Be kell vallanom, hogy sohasem találkoztam hozzá hasonlóval. Arra is felfigyelek, hogy az ő intellektus típusa mennyire emlékeztet az enyémmre... Mit várt ő tőlem? Anyagi biztonságot és kulturális fejlődést. Teljesebb életet akart élni. Miután én nem voltam képes mindezeket nyújtani, a proletariátus ügyének lelkes harcosa lett. Nem tudom, hogy él-e még. De az ügynek a győzelme, amelyet szolgált, hozzátesz valamit a rá való emlékezés szépségéhez. Ő maga lázadás volt mindenféle igazságtalanság ellen. Szenvedett az osztályigazságtalanságoktól. Összes barátaim között egyedül ő vonta le a következtetéseket. Saját személyes felháborodását annak végső elvére redukálta, az osztályharcra. Híven ehhez, saját személyes sérelmeit egybeolvasztotta a proletariátus végtelen szerencsétlenségével, és ment feltartóztathatatlanul küzdeni az osztályelnyomás minden fajtája ellen.

Feleségül ment egy népbiztoshoz. Bécsbe emigrált és onnan valószínűleg Oroszországba. Mi lett belőle? Talán hamarosan megtudom. Mert, most, amikor e sorokat írom, a Vörös Hadsereg éppen Budapest ostromára készül... De ő talán éppen most ül egy elegáns kocsin, amely szülővárosunkhoz közeledik. Várom őt, és kíváncsi vagyok, mi mondanivalója van számomra.

Emlékezetemben ő a forradalmat személyesítette meg, és döntő hatást gyakorolt nézeteimre. Vele szembeni tévedésemet könyveimben és tanaimban akartam jóvá tenni. Harcoltam a pacifizmusért. Egy pillanatig sem inogtam meg az imperializmus elleni harcokban. Mint anarchistát és kozmopolitát ócsároltak. Tettem valamit a »Machtlehre« megtöréséért. Rettenetes nyomás alatt hirdetem a demokráciát és szocializmust és a harcot az antiszemitizmus ellen. A legvadabb harcok közepette első szerelmem eleven emléke, valamint tudatalatti befolyása volt az én legerősebb védőbástyám elméleti nézeteim frontvonalán, és kitartott akkor is, amikor minden barátom elhagyott és az ég a fejem felett összeomlani látszott...”

Ha most a narratív identitások irodalmára tekintvén meg akarjuk határozni ennek a visszaemlékezésnek a státuszát, először is a hely s időpont meghatározása a fontos. Láttuk: HB közli, az önéletrírást akkor kezdi, amikor a szovjet csapatok Budapest ostromához közelednek, tehát valamikor 1944–45 fordulóján. Mivel magát háttérbe szorítottnak érezte a Horthy-rezsimben, várja, hogy ettől az új rendszer meg fogja szabadítani. Kis szorongással néz elébe a találkozásnak. Ha meg akarjuk határozni HB narratív identitását, talán úgy lehetne kifejezni: reményteljes aggodás. Egyébként Stern Jolán 1898-ban született, és 1919. július 19-én Hevesi Gyula mérnökhöz ment feleségül, aki korábban, a Tanácsköztársaság idején három és fél hónapig szociális népbiztos volt; utána emigráltak a Szovjetunióba.

Ott 1938-tól munkatáborban volt, majd 1947-ben hazatért, 1948-ban az Országos Találmányi Hivatal elnöke lett; 1956-tól 1960-ig az Akadémia titkára, 1960–67 között alelnöke volt. 1956 után megszervezte a szektás Táncsics kört. Egyébként 1969-ben, feleségével együtt, a Tanácsköztársaság 50. évfordulóján magas állami kitüntetésben részesült, és egy fényképen feleségével együtt látható Kádár János társaságában. 1970 februárjában halt meg. Stern Jolán, aki állítólag a Kommunisták Pártja alapító tagja volt, a Tanácsköztársaság alatt a *Szociális Termelés* című lapot szerkesztette (Csepel info.2007, dec. 11.). Lengyel József pedig a *Visegrádi utcában* elmondja, hogy Stern Jolán is benne volt azokban a tervezgetésekben, melyeknek célja egy Tisza István elleni merénylet lett volna.⁶² Ennél többet nem sikerült megtudni Stern Jolánról.

Mindenesetre rendkívüli személyiség volt, és mint HB jellemezte: „Ő maga lázadás volt mindenféle igazságtalanság ellen. Szenvedett az osztályigazságtalanságoktól. Összes barátaim között egyedül ő vonta le a következtetéseket. Saját személyes felháborodását annak végső elvére redukálta, az osztályharcra. Híven ehhez, saját személyes sérelmeit egybeolvasztotta a proletariátus végtelen szerencsétlenségével, és ment feltartóztathatatlanul küzdeni az osztályelnyomás minden fajtája ellen” (44–47.). A találkozásuk „egy csapásra váltott ki rendkívüli mennyiségű szerelmi energiát” (46.). Mindenesetre most, 1944–45 fordulóján HB úgy érzi, hogy Stern Jolán tudat alatti befolyása inspirálta fontosabb meggyőződéseit: pacifizmusát, kozmopolitizmus és ellenállását a hatalomelméletnek. HB eleinte komolyan gondolta, hogy feleségül veszi, hiszen bemutatta a szüleinek. De végül is győzött a józan ész: „házasság egy zsidó nővel társasági ellehetetlenülést és a karrier megtörését” (44.) jelentette volna szülei szerint, és ő ettől „megriadt” (uo.). Stern Jolán pedig valószínűleg azért köpte szembe 1918-ban visegrádi kirándulásuk után, mert rádöbbsen: HB inkább a kispolgári megalkuvást választja, semmint a proletariátus ügyével való szolidaritást.

Mármost HB retrospektíve vallja meg, hogy első szerelme volt „a védőbástyája nézetei frontvonalán”, amikor hirdette „a demokráciát és szocializmust” (47.). Nem tudjuk, mikor dőbbsen rá erre, vagyis mikor világosodott meg intellektuálisan. Mindenesetre az, hogy Bibó István, aki a húszas évek végén ismerte meg őt, tényleg arról beszélt, hogy „finoman prezentált szocialista” volt, ami azt jelenti, hogy ez a megvilágosodás – ekkor már végbemehetett a szakítás, amelyben „az osztályviszály rejtett elmei is meghúzódtak” –, mint írja, nagyjából 1919 és 1929 között történt. Önéletrajza is ezt látszik igazolni.

Felvethető persze a kérdés: vajon őszinte-e Horváth Barna 1944–45 fordulóján? Vajon megjegyzése: „kíváncsi vagyok, mi mondanivalója van számomra” (46.), nem egy rejtett aggodalmat fogalmaz-e meg, különösen Stern Jolán excentrikus személyisége fényében? Mindenesetre az, hogy Horváth Barna tényleg jóvá akarta tenni szokatlan nézeteivel, szocializmusával, kozmopolitizmusával, pacifizmu-

62 Lengyel 1972. 72. A 130. oldalon S. Jolánról van szó, aki feltehetőleg szintén ő volt.

sával, ifjúkori mulasztását, bátortalanságát, nos, ez őszintének látszik. Nyilván tudta, hogy ifjúkori szerelme belevetette magát a kommunista mozgalomba, még ha nem is tudhatott például a Tisza István elleni merényletkísérletben való közreműködéséről. De azt tudta, hogy „ment feltartóztathatatlanul az osztályelnyomás minden fajtája ellen” (46.). Ne tévesszen meg bennünket, amit ma tudunk a sztálinizmus törvénytelenségeiről. Lehet, hogy Horváth Barna erről nem sokat tudott, bár naplói majd felvilágosíthatnak. Mindenesetre ’45 utáni szereplése a Demokrata Pártban egy olyan személy mérsékelt baloldaliságára enged következtetni, aki feltehetőleg nem csatlakozott még a szociáldemokráciához sem. Valószínűleg látta, hogy a magyar szociáldemokrácia balra van a Laski-féle angol szocializmustól. Az, hogy nem volt marxista, világos, de egy magyar októbrizmus közel állt volna hozzá.

Az inkubációs időszak egy meglehetősen rendhagyó gyerek- és ifjúkort idéz fel: szexuális szabadosság homoszexuális élményekkel (29.), prostituáltakkal való kapcsolatok; a vallásban „papi színjátékot” látott (30.), és azt tapasztalta, hogy „a vallásosság a legtöbb embernél azonos az őszinteség hiánnyal és az intellektuális gyengeséggel” (30.), ámbar elfogadta felesége vallásosságát s azt, hogy a gyerekek étkezések előtt imádkoztak (49.). Mint dékán észlelte az antiszemitizmust p. Kelsen, Verdross vagy Laski díszdoktorrá avatása körüli hercehurcákban, Vas Tibor mentesítő kérelmének az egyetemi professzorok (Heller, Búza és Tury) általi elutasításában (amit aztán Bibó és Moór Gyula támogatásával a magyar jogteoretikusok megtettek) (79.); azzal, hogy Titulescu román külügyminiszter jelszavát „a határok spiritualizálásáról” átvette és ezzel a pacifizmus és kozmopolitizmus vádját is magára vette (ami miatt össze is különbözött Moór Gyulával).⁶³ De itt is voltak már előző nyomok az inkubációs időszakban, mert a művészeteket tanulmányozva arra jött rá, hogy „a modern művészet is legjobb teljesítményeiben pacifista” és „kozmolopita” (39.). Ebben az is segítette, hogy a háború első évében elolvasta Tolsztoj *Háború és békéjét*, ami oda vezette, hogy az „evangéliumi pacifizmus szellemében” (57.) megállapítsa: „az imperializmus rossz, a béke jó” (42.), és közvetlen háborús tapasztalataira is támaszkodva levonta a végső tanulságot is a háborúból: „Megingathatatlan hitemmé vált, hogy a modern háború olyan borzalmas, hogy általában a békét kell preferálni a háborúval szemben minden feltétel nélkül”. Sőt az 1918-as őszirózsás forradalmat szimpátiával nézte, „amikor – mint írja – a régi rend összeomlása mérhetetlen örömet és lelkesedést váltott ki, és az egész népet kíváncsivá tette jövőjének korlátlan perspektívájára” (59.). De ő megmaradt októbristának, és az sem véletlen, hogy emigrációja első napjaiban Jászi Oszkárnak írt levelet Ausztriából.⁶⁴ Októbrista létére pedig megmaradt „a szocialista kísérlet jóakarató megfigyelőjének”, s látta „a magyar kommünben a tervezett társadalom első kísérletét (42.).

63 A kettejük vitáját feldolgozta: Szabadfalvi 1999. 11–124. és Zsidai 1989. Ld. Moór 1921.

64 Ld. Nagy 1993c.

Ám ellenére a szabadelvű magánéleti beállítottságának, szocialista meggyőződésének és a kommunista kísérlet jóindulatú megfigyelésének, nos, renitens élet- és világnézetével, mindezek ellenére, HB megmaradt a polgári magánélet keretei között. A szerelmi fáklyák cím alatt elmondott nagy szerelem után rögtön következik házassága Sándy Natáliával, anyja tanácsát követve: „egy fiatalembernek azt kell elvennie feleségül, akit szeret, és aki olyan családból való, mely valamiképpen jobb társadalmi állású, mint a magáé” (47.). Sándy Nátit a Lutheránus Nőegylet teáján ismerte meg, apja ismert építész és egyetemi tanár. 1923 áprilisában házasodtak össze, s annak ellenére beilleszkedett felesége családi körébe, hogy az „első években meglehetősen bajokat okozott neki a presszió, amelyet az ő nagy patrícus családja gyakorolt rá (48.). Felesége nem érte el intelligenciáját, akivel megpróbált Rickertet együtt olvasni, sikertelenül, míg Stern Jolánnak nem győzte csodálni intelligenciáját (46.). A házasság után észrevette a felesége családjának „politikáját”, amely éreztetni akarta, hogy mennyire rájuk vannak utalva. Ő maga különösen a vasárnapi ebédeket havi egyszerre redukálva, „állta a családi osztályharcot”. Mint a Horthy-korszak egyetemi tanárának volt alkalmja megtapasztalni a rejtett antiszemitizmust (Kelsen meghívásának visszautasítása Magyary Zoltán által, 69.). „Ez az est magyarázza azt a frusztrációérzést, ami az egész minisztériumi munkánkat megrontotta. Ez volt az ellenforradalom szelleme” (69.) – teszi hozzá. Megtapasztalta, hogy akadémiai tagságát mindig megtorpedózzák (73.). Így összegez: „Huszonöt évig politikai elnyomás alatt éltem. Ha valaki kommunistának vallotta magát, az egyenlő volt a börtönnel vagy a halállal. A szociáldemokratákhoz tartozni megtört karriert jelentett. Ha valaki magát republikánusnak vagy demokratának nyilvánította, az társadalmi kiközösítést jelentett, és végül, még liberálisnak lenni is bűn volt” (52.). Ezért leplezni kellett. „Absztrakciókba és homályba menekültünk, hogy a büntetést elkerüljük, s hűek maradjunk leplezett nézeteinkhez” (uo.).

Összefoglalás helyett: elmélet és élet

Ebből a vallomásból süt a szinoptikus szemlélet bázisa. Horváth Barna saját életének belső ellentmondásából fejlesztette ki azt a szemléletet, amely szerint csak szemléletmódok vannak, s a tárgy mint olyan nem lehetséges, hanem csak „reflexív gondolati képződmény”. A társadalom csak a szinopszisban létezik. S ugyanígy a nagy ellentmondások: „szabadság és szükségszerűség, az érték és valóság, a norma és a tény közötti ellentmondás mint ilyen hamis látszatként magyarázható. A jog nem tiszta norma..., sem tiszta tény, hanem örökös vonatkoztatás tényektől normákhoz és normáktól tényekhez. A jog a dolgok egy szemléletmódja. A jog ideológia” (86.).

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Horváth Barna tényleg keresztülment egy konverzión. Őt negatív élmény érte, hogy tudniillik megfutamodott a szerelem

radikális következményei elől. Ha felvállalta volna mint Stern Jolán férje, biztosan belesodródott volna a kommunista kísérletbe, s valószínűleg ő is menekülni kényszerült volna, mint Hevesi Gyula. S akárcsak az utóbbi, ő sem menekülhetett volna meg a Gulagoktól.

Az önéletírás narratív identitását viszont a lelkiismeret-furdalás hatja át. Az önéletírás ideológiai konnotációja érthető: most számít arra, hogy nyíltan lehet beszélni, ahogy 1945-ben mint a Polgári Demokrata Párt aktivistája megírta a párt programját, amibe bevette kedvenc ötletét, az állami nagy közvélemény-kutató intézetet.⁶⁵ Aztán amikor bezárul előtte a lehetőség, hogy átvegye az elhunyt Moór Gyulától a budapesti jogbölcseleti tanszéket, mert azt már csak marxisták tölthették be – ezt Mártonffy dékán közölte vele, így aztán Szabó Imre következett –, ettől kezdve már csak az emigrációra gondol, és 1949. november 17-én átlépi az osztrák–magyar határt.⁶⁶

Irodalom

- Almási, M. 1977. A transzcendencia filozófiatörténete. In: Goldmann, L. *A rejtőzködő Isten*. Budapest.
- Augustinus, A. 1982. *Vallomások*. Budapest.
- Bourdieu, P. 1978. *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest.
- Harder, R. 1973. Zu Plotin's Leben, Wirkung und Lehre. In: Plotin *Ausgewählte Schriften*. Stuttgart.
- Fehér M. I. 1989. Előszó. Heidegger útja a Lét és időig. In: Heidegger, M. *Lét és idő*. (fordította: Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Vajda Mihály). Budapest.
- Goldmann, L. 1977. *A rejtőzködő Isten*. Budapest.
- Halász, L. 1992. *A hasonmás (Az ember kettőssége)*. Budapest.
- Heidegger, M. 1994. „... költőien lakozik az ember...” (Válogatott írások) Budapest–Szeged.
- H. Szilágyi, I. 1999. Dráma és jogfilozófia Horváth Barna életművében. In: Loss, S. – Szabadfalvi, J. – Szabó, M. – H. Szilágyi, I. – Zódi, Zs. *Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetében*. Miskolc, 217–266.
- Horváth, B. 1993. *Forradalom és alkotmány. Önéletrajz 1944–45-ből*. (Fordította: Nagy Endre). Budapest.
- Huszár, T. 1989. *Bibó István. Beszélgetések és életrajzi dokumentumok*. Debrecen.
- Izsák, L. 1983. *Polgári ellenzéki pártok Magyarországon 1944–1949*. Budapest.
- Lengyel, J. 1972. *Visegrádi utca*. Budapest.

65 Ld. Izsák 1983. 190., 291.

66 Ld. Nagy 1985; Szabadfalvi 1999. 125–144.; Zsidai 1995. 11–58.; Szilágyi 1995. 211–266.

- Mannheim, K. 1959. Wissensoziologie. In: Vierkandt, A. (ed.) *Handbuch der Soziologie*. Stuttgart.
- Mannheim, K. 1996. *Ideológia és utópia*. Budapest.
- Mannheim, K. 1994. *A konzervativizmus*. Budapest.
- Moór, Gy. 1921. A bolsevizmus elméleti alapjai. *Társadalomtudomány*, 3. 443–458.
- Nagy, E. 1985. Bevezetés Horváth Barna: Demokrácia és jog című tanulmányához. 5: *Medvetánc*, 2–3. 295–303.
- Nagy, J. E. 1993a. Eszme és valóság. Magyar szociológiatörténeti tanulmányok. *Pesti Szalon*, Budapest–Szombathely.
- Nagy, J. E. 1993b. Elhajló pályaképek. Bibó István és Horváth Barna. In: Dénes, I. Z. (ed.) *A hatalom humanizálása. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Pécs, 84–90.
- Nagy, J. E. 1993c. Az úri középosztálytól a polgári radikalizmusig: Horváth Barna levele Jászi Oszkárhoz. *Holmi*, 5. 6. 827–833.
- Nagy, J. E. 2001a. A tettbeszéd. Bibó István 1935-ös „megtérése”. In: Dénes, I. Z. (ed.) *Megtalálni a szabadság rendjét. Új Mandátum*. Budapest, 11–145.
- Nagy, J. E. 2001b. Bentlakozás és kitörés. A Polányiak megtérése. In: Nagy, J. E. (ed.) *Szociológia, szociálpolitika, szociális munka*. Pécs, 36–60.
- Nagy, J. E. 2004. *A Tettbeszéd. Prolegomena Bibó István Műveinek tanulmányozásához*. Kézirat. Akadémiai doktori értekezés.
- Nagy, J. E. 2006. Szekfű, avagy a túlrealizmus. *Pro Minoritate*. 1. tél. 78–109.
- Nagy, J. E. 2013. Polányi kitörés (breaking out) fogalmának magyarázata: Adalék a mentálhigiéné elméletéhez. In: *Cura Mentis Salus Populi (Mentálhigiéné a társadalom szolgálatában)*. Budapest, 81–101.
- Nagy, J. E. 2014. Kovács Imre. *Kritika*, 43. 1–2., 3–4., 27–29.
- Polányi, M. 1967. *The Tacit Dimension*. Doubleday Anchor book. New York.
- Polányi, M. 1993. *Személyes tudás* (Fordította: Papp Mária). Budapest.
- Ricoeur, P. 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York.
- Ricoeur, P. 1991. *From Text to Action (Essays in Hermeneutics II.)* Evanston.
- Sartre, J.-P. 2006. *A lét és a semmi*. (Fordította: Seregi Tamás). Budapest.
- Szabó, M. 1989. Politikai kultúra Magyarországon 1896–1920. Budapest.
- Szabadfalvi, J. 1989. Moór Gyula pályakezdése (1906–1918). *Jogtudományi Közlemény*, 44. 10. 497–504.
- Szabadfalvi, J. 1999. *Jogbölcseleti hagyományok*. Debrecen.
- Tengelyi, L. 1998. *Élettörténet és sorseselemény*. Budapest.
- Weber, M. 1992. *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/1.* (Fordította Erdélyi Ágnes) Budapest.
- Zsidai, Á. 1989. Tény és érték (Moór Gyula és Horváth Barna jogfilozófiai vitája). *Jogtudományi Közlemény*, 44.10. 513–519.
- Zsidai, Á. 2008. *Tiszta jogszociológia*. Budapest.