

DEMETER TAMÁS

A MAGYAR TUDÁSSZOCIOLÓGIA VITA

Magyar tudásszociológia-vita nem folyt, ez az esszé mégis erről szól – pontosabban arról, hogy egy ilyen vita lehetőségéért felsejlik a múlt század húszas, harmincas és negyvenes éveiben. A tulajdonképpeni tudásszociológia-vita Németországban folyt, többek között olyan prominens résztvevőkkel, mint Hannah Arendt, Norbert Elias, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Otto Neurath, Werner Sombart, Paul Tillich és Alfred Weber.¹ A német vitát Mannheim Károly húszas és harmincas években megjelent tanulmányai indukálták olyankor, amikor Mannheim magyar kapcsolatrendszere továbbra is kiterjedt volt. Hogy erre a vitára a körülmények adottsága ellenére sem került sor, éppenséggel tekinthető azon helyzet következményének is, hogy a Rajnától kelet felé távolodva mind fokozottabban igaz Papp Zsolt tézise:² a múlt századforduló kelet-európai régiójának szellemi és közéletében a racionális vita értelmetlensége és hatástalansága alapélmény. Papp ebből az élményből látja sarjadni magát a tudásszociológiai szemléletmódot – és így a magyar tudásszociológia-vita elmaradásának magyarázata is plauzibilis tudásszociológiai formát ölthetne.

Itt azonban nem ezzel a magyarázattal kívánok foglalkozni, hanem inkább azzal, hogy mely aktorok és mely álláspontok jelenhettek



**...a világnézet centrális
– fogalmi, érzésbeli,
élménybeli – elemeinek
szociológiai feltárása
itt elkerülhetetlennek
látszik, hiszen még
a zseni is hozott
anyagból dolgozik...**

A tanulmány az MMA Művészeti Ösztöndíjprogram támogatásával, az MTA Morál és Tudomány Lendület Kutatócsoport műhelyében készült.

volna meg, ha a magyar tudásszociológia-vita kibontakozik, azaz: milyen álláspontok artikulálásához voltak jelen szemléletmódok, és állt rendelkezésre fogalmi eszköztár. A vita szellemi termőtalaját egyrészt a *Társadalomtudományi Társaság*, a *Galilei Kör* és a *Vasárnapi Kör* erőterében megjelent elméletek, másrészt a magyar historiográfia műhelyeiben kicsivel később megjelenő – de explicit történetírási módszertanként jellemzően nem megfogalmazott – módszertani elkötelezettségek jelentették.

Ebből a hálózatból kiemelkedik a *Vasárnapi Kör*, ahonnan a tudásszociológia olyan klasszikusai indultak, mint Mannheim Károly, Lukács György és Hauser Arnold. A kör érdeklődésének homlokterében a művészet és az esztétika kérdései álltak – de tagjait nem a társadalmi struktúra felől szemlélt fogyasztói szokásoknak vagy a kulturális intézményrendszer empirikus valóságának a kérdései, hanem specifikusan a művészeti reprezentációk keletkezésének, valamint befogadásának és értelmezésének lehetőségfeltételei foglalkoztatták. Az a tág értelemben felfogott tudás tehát,³ amely a művészen keresztül a műalkotásban objektíválódik, és amely utóbb a befogadóra az ő tudásának háttere előtt hatást gyakorol. Innen közelítve a művészet szociológiai vizsgálata maga is tudásszociológia: reprezentációk, élmények, affektusok társadalmi folyamatok felől szemlélt előállításának, társadalmi szignifikanciáján keresztüli értelmezésének és társadalmilag hangolt befogadásának elmélete.

Másfelől viszont az ebből a közegekből kibontakozó tudásszociológia részben maga is művészetszociológia és -történet. Ennek a szoros genealógiai közösségnek talán a leginkább árulkodó jele a *stílus* fogalmának egyöntetű centralitása ezekben a korabeli diszciplínákban. Noha a fogalom híján van az analitikus tisztaságnak, mégis az összefüggéseket az intuíció számára szinoptikusan felmutatni kívánó szellemtörténeti elméletalkotás termékeny heurisztikus eszköze.⁴ Tudásszociológiai vonatkozásban a „stílus” heurisztikus értéke éppen az egyes tudásterületek közötti átjárhatóság lehetőségének megteremtésében áll: e fogalom keresztül olyan távoli tudásterületek kapcsolhatók össze, mint például a művészet, a politika és a tudomány. Ezt aknázza ki például Mannheim húszas években publikált, diszciplínateremtő konzervativizmus-tanulmányaiban,⁵ ahol nem pusztán a „gondolkodási stílus” fogalma centrális az egyes politikai tudásformák jellemzésében, hanem a mögöttük meghúzódó „világakarás” (*Weltwollen*) is – az arra irányuló akarat tehát, hogy a világ (és specifikusan a társadalmi-politikai világ) bizonyos módon legyen berendezve. A világakarásnak ez a manheimi fogalma örököse a „művészetakarás” Alois Riegel által a művészet-történet-írás középpontjába helyezett szellemtörténeti fogalmával.⁶

Szellemtörténet és tudásszociológia kapcsolata persze nem problémamentes – magyar viszonyok között éppenséggel ez jelenti az explicit ütközéspontot. Babits sokat hivatkozott *Szellemtörténet*-tanulmányának egyik fő aggálya,⁷ hogy az egyes alkotás jelentősége, az immanens irodalmi szempontok és az alkotó egyéniség elhomályosulnak, ha a „stílus” és a „világnézet” fogalmaival közelítünk az irodalomtörténethez – és ezzel párhuzamosan aránytalanul nagy hangsúly esik az irodalmilag immanenshez képest külsődleges körülményekre. Babits szemében ez azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az irodalomtörténet szociológiába csúszik, és ezzel megszűnik az *irodalom* történetének lenni.

Kétségtelen, hogy az irodalomtörténet egyes szellemtörténeti megközelítései szervesen kapcsolódtak bizonyos szociológiai szemléletmódokhoz. Lukács György drámakönyvének simmeli ihletettséggű szociológiája a világnézet fogal-

mán keresztül kapcsolódik össze a szellemtörténeti szemléletmóddal.⁸ A „világnézet” mint fogalmi közvetítés nélkül, közvetlenül élményekben és érzésekben megnyilvánuló szemléletmód egyszerre lecsapódása és kiindulópontja annak, ahogyan alkotó és közönsége a világot megtapasztalják. Az alkotás felől nézve a világnézet egyszerre oka és tartalma a műnek, a befogadás lehetőségének pedig feltétele. Szociológiai szempontból nézve a világnézet a társadalmi viszonyok szellemi lecsapódása: a kor világnézete annak függvénye, hogy az emberek milyen társadalmi viszonyokba állítva tapasztalják meg a társadalmi és a nem társadalmi (természeti, transzcendens stb.) világot. Így képes Lukács drámakönyve egyszerre irodalom- és társadalomkritika megfogalmazására: a modern dráma esztétikai fogyatékoságai annak tudhatók be, hogy a polgári társadalom elidegenült viszonyai az életet csak mint olyan anyagot engedik látni, amely drámai megformálásra alkalmatlan.⁹

Másfajta szociológia ötvöződik Thienemann Tivadar irodalomtörténetelméletében,¹⁰ amely a művek keletkezésének társadalmi és főként kommunikációs viszonyrendszerét helyezi a középpontba. Ez a viszonyrendszer határozza meg azt a szellemet, amely az egyes alkotásokban objektíválódik, következésképpen a viszonyrendszer alakulása alakítja magukat az objektívációkat is. Elsősorban pedig a kommunikációs viszonyrendszer, hisz az irodalom „íráshoz és olvasáshoz kötött társadalmi jelenség”, s ekként az olvasóról nem választható le, különösen hogy az író maga is olvasó, aki „bekapcsolódik valamilyen szellemi hagyományba”.¹¹ Az ekként ötvözött szociológiai és szellemtörténeti megközelítés a világnézetet (a szellemet) mint konkrét „történelmi-társadalmi szövedékbe szőtt ideológiát” látja, a stílusjegyeket konkrét irodalmi jelenségekből szűri le, a nagy alkotókat pedig nem magányos hősöknek, hanem mozgalmak vezéralakjainak látja.¹²

A fiatal Lukács és Thienemann eredményeit látva Babits aggodalma érthetőnek tűnik: a szellemtörténeti megközelítés feloldja az irodalmi individuumot és vele az immanens irodalmi értéket valami általános szellemben, amelyet aztán összekapcsol a szellemet kitermelő s empirikusan tanulmányozható közeg jellegzetességeivel. Ezzel pedig – mint minden szociológiai megközelítés – deszakralizálja és varázstalanítja az esztétikai értéket és az alkotói zsenialitást. Ez a probléma már Babits cikkét jóval megelőzően felmerül éppen Lukács irodalomelméleti és esztétikai írásaiban, valamint azok recepciójában. Így Mannheim Lukács regényelméletéről 1920–21-ben írott jegyzetében felhívja a figyelmet arra, hogy műalkotásokra vonatkoztatva a pszichológia csak *mint* élményről, a szociológia csak *mint* szociológiai képződményről nyilatkozhat hitelesen, de az „esztétikai objektum» immanens jelentéstartalmáról” mint „önmagában és önmagáért érvényes jelentésalakulat”-ról nem.¹³ A probléma általános formája, úgy látszik, a következő: a kultúrobjectívációk (a szó legtágabb értelmében vett művek) keletkezésük empirikus történetét és tényeit minőségileg látszanak meghaladni. Természetük más jellegű, mint azon pszichológiai-szociológiai tényeké, amelyekből keletkeznek, ugyanis legfontosabb tulajdonságuk szerint szépek, erkölcsileg jók, vagy episztemikus értelemben igazak. Ezek a tulajdonságok pedig esztétikai, etikai és episztemológiai vizsgálódás „logikai tárgyai”, s pszichológiai-szociológiai értelmezéssel maradtalanul nem közelíthetők meg, mert ezek logikai tárgyai pszichikai, illetve szociológiai jelenségek. Igaz ugyan, hogy a kultúrobjectívációk maguk is részben pszichikai és szociológiai jelenségek, de lényegüket tekintve nem azok –

így pszichológiai és szociológiai megközelítésük legalábbis hiányérzetet hagy maga után, vagy egyenesen jogosulatlan.

Effajta belátás motiválja Fülepet Babitsnak adott válaszában és Mannheim összefoglaló tudásszociológia-cikkéről írott recenziójában is,¹⁴ és ugyanez látszik Kornis Gyula monumentális, szellemtörténeti orientációjú tudásszociológiájának Mannheim-kritikájában is.¹⁵ Kornis nem ellenséges a tudásszociológiával szemben, de nem barátja a mannheimi tudásszociológiának. Kornis szívesen elemzi a tudományfejlődést nemzeti stílusok terminusaiban, és látja ezeknek szociológiai beágyazottságát. Ugyanakkor igyekszik fenntartani a tudományfejlődés külsőnek és belsőnek tekintett tényezői közötti éles határvonalat, amely a mannheimi szociológiában nem fenntartható, mert ott a gondolkodásban használt fogalmainknak és tapasztalatainknak egyaránt társadalmi jellegük van.

Fülep is előszeretettel tekint el ettől a Mannheim szerint leválaszthatatlan társadalmi jellettől. Szerinte a szellemnek saját élete van, amely külső körülményeire tekintet nélkül, tisztán szellemtörténetileg, azaz a világnézet megértésén keresztül tanulmányozható, s így „nem folyik belőle az elszociologizálás”. Csak-hogy a világnézet, amelyet Fülep centrálissá tesz itt és programatikus tanulmányában is,¹⁶ és amelyet minden alkotásban keres, legalább annyira szociológiai, mint szellemtörténeti fogalom. Ezt mutatják meg Mannheim húszas években keletkezett munkái, és Lukács drámakönyve is már: ami összekapcsolja az alkotót és a befogadót, az a világnézet, és azért tudja őket összekapcsolni, mert ez a világnézet az őt kitermelő szociológiai viszonyok szellemi terméke.¹⁷ Ezek a viszonyok közösek az alkotó és a kortárs befogadó számára, s ezek a viszonyok nyilvánulnak meg egy kor mindenféle alkotásaiban, beleértve a kor legtágabban értett intézményeit, kommunikációs és társas viszonyait is. Ezek közösségéről természetes a bennük megnyilvánuló szellem vagy világnézet strukturális-tartalmi hasonlóságain keresztül beszélni, ahogy Fülep is teszi. Ezek racionalizáló megközelítése – azaz válasz arra a kérdésre, hogy miért olyan egy adott kor világnézete, amilyen – csak szociológiai eszközökkel lehetséges. Az alternatíva a szellem önfejlődésébe vetett hit, amelynek stádiumai objektívalódnak valamely közelebről meg nem világított mechanizmuson keresztül.

Ezen a hiten épül a szociológiai kérdéstilalom, amelynek motivációja a fenntebb összefoglalt felismerés, hogy a szociológiai megközelítés – még inkább, mint a pszichológiai, amely legalább az individuum autonómiájának látszatát és szentségét képes megőrizni – deszakralizál és varázstalanít. Azzal, hogy az alkotást összekapcsolja valós létalapjával, megfosztja objektumát azoktól a „magasabb rendű” értéképzetektől, amelyeket természetesnek és fontosnak tartunk hozzájuk kapcsolni. Fülepnek explicit kérdéstilalomra van szüksége ahhoz, hogy antiszociologizmusát fenntartsa: a görög tragédiát csak akkor érthetjük meg, ha megértjük az azt életre hívó világnézetet és benne különösképpen a „végzet” fogalmát – de azt a kérdést már Fülep nem tartja fontosnak feltenni, hogy a görög „végzet” miért olyan, amilyen. Márpedig a világnézet centrális – fogalmi, érzésbeli, élménybeli – elemeinek szociológiai feltárása itt elkerülhetetlennek látszik, hiszen még a zseni is hozott anyagból dolgozik, csak olyanból, amelyet – mint Mannheim mondja – „a történelem szele egészen az ő szemhatáráig sodort”.¹⁸ A szociológus ennek a szélnek a meteorológusa, és aligha van nála jobban felszerelt és pozicionált meteorológus: fogalmaink történeti képződmények, és ekként van szociológiájuk – az olyan értékfogalmaknak is, mint a szép, a jó és az igaz.

De amikor erre az aspektusokra összpontosítunk, legalább ideiglenesen vagyok leszünk értékjelölő jellegűkre, és ha csak ezt látjuk belőlük, akkor végleg megszűnnek értéknek lenni.¹⁹ Ez könnyen látható – Füleppel és Babitscsal együtt – veszteségnek, pedig a veszteség nem abban áll, ha kultúrértékeinket megértjük szociológiailag is, hanem abban, ha megszűnünk értéknek *érezni* őket. Hogy ennek az értékérzésnek a felszámolásában a szociológiai megértésnek szerepe lenne, az egyszerre argumentálható és vitatható. Argumentálható abból a szempontból, hogy a szociológiai értelmezés belátásai vulgarizálhatók, és használhatók a kultúrértékek diszkreditálására – és ez a folyamat egyre intenzívebben zajlik is. És vitatható abból a szempontból, hogy a kultúrértékek szociológiai értelmezése is csak addig érdekes és értékes, amíg a kultúrérték érték marad – így a szociológiai értelmezésnek elemi érdeke az érték megőrzése.²⁰ A szociológiai argumentációnak ehhez még a fogyasztói élménytársadalom preferált fogalmaival is megvannak az eszközei – a kérdés csak az, hogy használja-e őket.²¹

Fülep és Kornis másik hangsúlyos aggálya, hogy Mannheim tudásszociológiája a marxi alap-felépítmény dichotómia és a történelmi materializmus szemléletmódjának szellemében fogant. Ez a gyakran elhangzó felvetés azonban nem védhető. Mannheim tudásszociológiájának központi kategóriái a „generáció”, az „osztály” és a „versengés” – s ahogy Mannheim ezeket érti, úgy egyikük sem illeszthető be problémamentesen a marxi fogalmiság keretei közé.²² Ez a leginkább nyilvánvaló a „generáció” – egyébként igen differenciált – fogalma esetében, amelyet Mannheim az emberi létezés biológiai ritmusához köt. A generáción belül elfoglalt pozíciókat pedig a generáción belüli társadalmi pozíciókhoz (például paraszti vagy polgári környezetbe), illetve az azokon belül elfoglalt konkrét (például személyes vagy ideológiai) kapcsolatokhoz köti. Az így meghatározott pozíció egy bizonyos helyet jelöl ki a történelmi-társadalmi folyamatban, amely meghatározza az adott csoport gondolkodásának, élményeinek és cselekvéseinek lehetséges körét.²³ E tényezők között a gazdasági szempontoknak nincs kitüntetett jelentőségük.

Hasonló a helyzet az „osztály” és a „versengés” fogalmaival. Az előbbi Mannheimnél nem a termelési folyamatban elfoglalt pozíció határozza meg, hanem a lehetséges politikai cselekvés köre – ez nyilván nem független a gazdasági pozíciótól, de általa korántsem kimerítően meghatározott (a jogi, konvencionális, generációs stb. viszonyok hasonlóképpen meghatározóak). Ami a „versengést” illeti, Mannheim azt nem korlátozza a piaci verseny körére, hanem egészen általános társadalmi jelenségnek látja, amely általában a hatalomért, tudásszociológiai szempontból pedig a világ értelmezésének monoplizálásáért folyik. Mint látható, ezekben a fogalmakban a gazdasági tényező az egyik tényező a sok közül, de még inkább: legfeljebb áttételesen van jelen, közel sem a történelmi materializmus által megkívánt centrális értelemben.

Mannheim tudásszociológiájának fogalmi eszköztára rokonítható Szekfű Gyula szellemtörténeti alapú társadalomtörténeti víziójával a *Három nemzedékben*. Máshol igyekeztem részletesen megmutatni, hogy Szekfű e műve és Lukács *Történelem és osztálytudata* miként mutat bizonyos strukturális affinitásokat mögöttes tudásszociológiájuk, a polgári társadalom kritikája és az illiberalizmus valamely változata iránti vonzódásuk tekintetében.²⁴ Másféle, de ugyancsak kölcsönhatások nélküli affinitások mutatkoznak Szekfű és Mannheim műve között, amelyre a le nem folytatott magyar tudásszociológia-vita éppenséggel fényt de-

ríthetett volna. A generációk problematikája Szekfű művében is centrális, és ez a problematika jól diszkutálható lett volna Mannheim differenciált generációfogalmával. Szekfű a történetében szereplő nemzedékeket, nemzedékeken belüli pozíciókat éppúgy a gondolkodásmód és a tapasztalatokból leszűrt élmények terminusaiban fogja fel, ahogy a társadalmi osztályokat is politikai cselekvésük terminusaiban jellemzi. Ez az a fogalmiság, amelyben Szekfű az adott történelmi-társadalmi helyzetben racionális politikai cselekvéshez szükséges szemléletmód és tudás kérdéseit vizsgálja, hogy ki képes ezt a tudást elsajátítani, valamint hogy mi téríti le a politikai ágenseket az e tudás szempontjából racionális útról. Az e kérdések megválaszolásához szükséges fogalmi eszközök tekintetében Szekfű és Mannheim vélhetően sok ponton konszenzusra juthatott volna.

Szekfű 1922-es tanulmányában, *A magyar bortermelő lelki alkatában* megnyilvánuló szociológiai szemléletmód Max Weberével rokon tudásszociológiai szempontokat vezet be.²⁵ Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkájában azt mutatja meg, hogy bizonyos fajta (leginkább kálvinista) vallási tudás, különösen ennek a világi működésre vonatkozó erkölcsi és a túlvilágra vonatkozó transzcendens tudáselemei konvergálnak a modern, kapitalista viszonyok által formált, személytelen, intézményesített világban a sikeres manőverezéshez szükséges tudással. Ebben az absztrakctumoktól való függőségekkel teli világban az újszövetség „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat” etikája már nem megfelelő orientáló iránytű – ellentétben a protestantizmus hivatásetikájával és predesztinációtanával. Weber világnézeti elemzést végez, amikor a protestantizmus etikájában és a kapitalista berendezésű gazdaságban megnyilvánuló szellem közötti „vonzalmakat” feltárja.²⁶ Azt mutatja meg, hogy e két, egymástól függetlenül meginduló és eltérő logikájú – egy vallási és egy gazdasági – fejlődésvonal hátterében rokon szellemiség működik, amelyek kölcsönösen vonzzák és erősítik egymást, s összekapcsolódva hozzák létre a modern, kapitalista társadalmi berendezkedést.

Szekfű próbálkozása *A bortermelőben* részben hasonló. Itt is két, egymástól független történeti tényező kapcsolódik össze: a gazdasági-társadalmi viszonyrendszer történeti adottságai és a történetileg átöröklött gazdasági mentalitás. Szekfű ezek között nem talál ugyan strukturális vonzalmakat, de azt megmutatja, hogy együttes jelenlétük miként idézi elő a magyar bortermelés visszamaradottságát. A magyar bortermelő szellemiségét a „gazdasági indifferenzizmus” jellemzi: motivációja alapvetően saját szükségletei kielégítésére szolgáló, és mennyiségi termelésre irányul, a piac igényeire érzéketlen, és ebből a szempontból a „célirányos bánásmód” nem is jellemzi. Ez a szellemiség kongruens a Monarchián belüli vám- és kereskedelmi viszonyok és a bécsi udvar érdekei által kirajzolt szerep szellemével. E kettő együtt fosztja meg a magyar bortermelést a minőségi fejlődés és piaci előrelépés lehetőségétől.

Szekfű tanulmányából megértjük tehát a magyar bortermelő szellemét, és értjük, hogy miért olyan a magyar borpiac, amilyen – de azt már nem értjük, hogy a magyar bortermelés adottságai miért ezt a szellemet vonzzák. Ebben az értelemben több szellemtörténeti szociológia van a *Három nemzedékben*: ott (legalább részben) azt is megértjük, hogy a speciálisan magyar viszonyok miért termelik ki a speciálisan magyar politikát közjogi és nemzetiségi kérdésekben, vagy hogy a magyar polgárosodás és a pesti értelmiség szelleme miért olyan, amilyen. A *Három nemzedék* alapján akár meg lehetne konstruálni az „elektív affinitások” olyan rendszerét, amely révén érthetővé válik, hogy a reformkort

miért inkább a Kossuth-féle, mint a Széchenyi-féle szellemiség vonzotta, és megfordítva; amiért a reformkori viszonyok inkább a Kossuth-féle szellemiséget vonzották. És kiolvashatónak tűnik az is, ahogyan a Monarchia Magyarországnak politikája, társadalomfejlődése és szelleme kölcsönösen egymást vonzva létrehozzák azt a sajátságos konglomerátumot, amelyet Szekfű a Monarchia Magyarországaként felrajzol.

A szellemtörténet és a szellemtörténeti tudásszociológia mellett sajátságos szerep juthatott volna annak a társadalomtörténeti-szociológiai kísérletnek, amely éppen a „szellem” fogalmának centralitásával, részben Max Weberrel, részben a Szekfű által is képviselt szellemtörténeti irányzattal szemben fogalmazódott meg. Itt Hajnal István írástörténeti alapú társadalomtörténeti koncepciójának tudásszociológiai implikációira gondolok.²⁷ Ennek a koncepciónak a mozgatórugója az írásbeliség mint az emberek közötti viszonyulás és ekként a társadalmasodás eszköze. Az írásbeliség sok formában létezik – más természetű az európai betűírás alapuló írásbeliség, mint a kép- vagy fogalomírásokon alapuló írásbeliség. De az európai írásbeliség története is differenciált – az írás technikája, használatának körei, az olvasás gyakorlatának sajátosságai, a könyvnyomtatás elterjedése mind olyan tényezők, amelyek az írásbeliség egy adott fejlettségi szintjét jellemzik. Ezek alakulása nemzedékek aprómunkájának eredménye, és ez az aprómunka az emberek közötti érintkezési, szerveződési és végeredményben gondolkodási viszonyok átalakításával a társadalmat is alakítja.

A Nagy Károly írásreformja eredményeként egységesülő íráskép egyúttal a birodalom és az egyház egységesítésének is eszköze volt. A karoling minuszcula tette lehetővé, hogy az írás az élet egyre nagyobb területeinek szervezésében játsszon szerepet, s ahol az írás és az írásos szabályozás megjelent, ott fokozódó mértékben racionalizálódott az adott terület – a jog, a közigazgatás és a gazdasági szerveződés is. Hajnal itt pillantja meg a kapitalista gazdasági szerveződés gyökereit is: a 13. századi Firenze és Németalföld, valamint a vele összefüggő német Hanza-városok rendkívüli gazdasági fejlődése az egyre elmélyülő írásbeliségen alapuló gazdaságszervezés eredménye. S ahogy az írásbeliség átforgalmazja a társadalom életét, átforgalmazja a társadalomban élő egyén gondolkodását is, *írás-gondolkodássá* alakítja át, amely minőségileg különbözik a szóbeliség viszonyaira jellemző vagy az írásbeliség következményei által alig érintett gondolkodástól. Ez az a pont, ahol Hajnal alternatív tudásszociológiája körvonalazódik, de kifejtésre már nem kerül – ahogy a társadalomtörténeti belátások mögött körvonalazódó társadalomelmélet sem.

A jelen esszé keretei is csak arra adtak lehetőséget, hogy egy lehetséges vita lehetséges résztvevői által képviselt lehetséges álláspontok a lehetséges résztvevők néhány releváns állásfoglalásán keresztül felvillanjanak. Sőt a lehetséges résztvevők körét tovább is kellene itt bővíteni, hiszen egyebek közt Szerb Antal *Magyar irodalomtörténetének* szociológiája, Molnár Antal szellemtörténeti szociológia által inspirált zeneesztétikája és Horváth Barna szinoptikus jogelmélete mind olyan elkötelezettségeket rejtnek,²⁸ amelyekből lehetséges kontribúciójuk az elmaradt magyar tudásszociológia-vitához megkonstruálható lenne. Ha a vitára már bizonyosan nincs is, de ilyen eszmetörténeti konstrukciókra még van lehetőség.

■ JEGYZETEK

1. A vitáról magyarul lásd Martin Kusch: *Filozófia és tudásszociológia*. In: Fehér Márta – Békés Vera (szerk.): *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Typotex, Bp., 2005. 329–376.
2. Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a konszenzus szociológiájáig*. Kossuth, Bp., 1980. 55–56.

3. A klasszikus definíció szerint a tudás „igazolt igaz hit”. Lásd Edmund Gettier: *Lehet-e a tudás igazolt hit?* In: Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Osiris, Bp., 2002. 31–34. A „tág értelemben felfogott tudás” enélkül szélesebb tartalmú fogalom, felöleli az ágensek mindennapi élethez szükséges tudását, gyakorlati tudását, élmények-érzések formájában adott világnézetét, a világ értelmessé tételére irányuló próbálkozásaként felfogott ideológiáját stb.
4. A „stílus” fogalmának problematikusságát jól illusztrálja Lukács György: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez*. In: Uő: *Iffjúkori művek*. Magvető, Bp., 1977. A tanulmányban Lukács a fogalom számos, egymással nem koextenzív definícióját adja, köztük az egyik leginkább használható, mely szerint a stílus „folytatható formai megoldás” (uo. 405).
5. Mannheim Károly: *A konzervativizmus*. Cserépfalvi, Bp., 1994; Uő: *A konzervatív gondolkodás*. Filozófiai Folyóirat 1984. 2. sz. 20–45.
6. Lásd ehhez pl. Wessely Anna: *A tudásszociológia mint interpretáció-elmélet*. Janus 1986. 3. sz. 11–35. Újában Zuh Deodáth: *A művészettörténet mint az elméletalkotás motorja*. Magyar Filozófiai Szemle 2019. 1. sz. 156–185. úgy érvel, hogy hasonló hatások nemcsak Mannheimnél, hanem a fiatal Lukácsnál is kimutathatók.
7. Babits Mihály: *Szellemtörténet*. Nyugat 1931. 18–19. sz. 321–336.
8. Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*. Magvető, Bp., 1978.
9. A drámakönyv szociológiáját tárgyalom Demeter Tamás: *A szociológizáló hagyomány: A magyar filozófia főáram a XX. században*. Századvég, Bp., 2011. 4. fejezet. Máshol azt igyekszem megmutatni, hogy Lukács regényelméletének hátterében is meghúzódnak szociológiai megfontolások, lásd Demeter Tamás: *Az elidegenedés regényelmélete*. Irodalomtörténet 2015. 2. sz. 197–218.
10. Thinemann Tivadar: *Irodalomtörténeti alapfogalmak*. Danubia, Pécs, 1931.
11. Uő: *Irodalomtörténet*. In: Hóman Bálint (szerk.): *A magyar történetírás útjai*. Magyar Szemle, Bp., 1931. 53–86. 84; 85.
12. Uo. 83.
13. Mannheim Károly: *A regény elmélete*. In: Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Gondolat, Bp., 1980. 324. sk.
14. Fülep Lajos: *Szellemtörténet. Hozzászólás Babits Mihály tanulmányához*. Nyugat 1931. 24. sz. 657–661; Uő: *A tudomány szociológiája*. Nyugat 1932. 2. sz. 115–117.
15. Kornis Gyula: *Tudomány és társadalom*. II. Franklin Társulat, Bp., 1944. Kornis vállalkozása szerzője és mérete miatt nagyobb eszmétörténeti figyelmet érdemelne.
16. Fülep Lajos: *Művészet és világnézet*. In: Uő: *Művészet és világnézet*. Magvető, Bp., 1976. 260–309.
17. Lásd erről Demeter: i. m. 5. fejezet.
18. Mannheim Károly, *A konzervativizmus*. 28.
19. Itt nincs tér arra, hogy megmutassam: az effajta vakság egyszerre eszköze és hajtóereje napjaink globális társadalmi és politikai folyamatainak.
20. Marx ideológiakritikája sem számolja fel a „kultúra” értékjelölő jellegét. Lásd ehhez Márkus György: *Az ideológiakritikáról – kritikailag*. Magyar Filozófiai Szemle 1997. 5–6. sz. 919–955.
21. A szociológia születésének hajnalán David Hume a szorgalom, a tudás és az emberiség egymástól elválaszthatatlan összefonódása mellett érvelve konklúzióját remekül foglalja össze ekként: „Nem nagyon valószínű, hogy egy vég gyolcsot szakszerűen tudnak megszöni egy olyan népnél, amelyik nem ért a csillagászathoz, vagy elhanyagolja az etikát.” David Hume: *A művészetekben való kifinomultságról*. In: *David Hume összes esszéi*. II. Atlantisz, Bp., 1994. 31.
22. Mannheim kevésbé olvasóbarát nyelvezetét áttekinthetővé fésüli ki Brian Longhurst: *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*. Macmillan, New York, 1984. 25–31.
23. Ha tekintetbe vesszük a ma elterjedt beszédmódot az infokommunikációs technológiák által kitermelt generációkról (lásd pl. X, Y, Z, alfa stb. generáció), akkor a Mannheim által kínált analitikus eszköztár nem pusztán történetileg figyelemre méltó: erősen aktualizálhatónak látszik a kortárs jelenségek kutatásában is.
24. Demeter Tamás: *Az illiberális állam két koncepciója: Szekfű és Lukács 1920-ban*. In: Orbán Balázs – Szalai Zoltán (szerk.): *Ezer éve Európa közepén. A magyar állam karaktere*. MCC – Tihanyi Alapítvány, Bp., 2019. 245–269.
25. Ennek a rokonságnak a jelentőségét Kupa László: *Lelki alkat és/vagy struktúra. A „magyar bortermelő” esete a weberi protestáns etikával*. In: Molnár Attila Károly (szerk.): *Szellem és etika*. Századvég, Bp., 2005. 241–260. c. tanulmányában nálam jóval szerényebbnek látja.
26. Weber 18. századi kémiából kölcsönzött kulcsterminusa az „elektív affinitás” (*Wahlverwandschaft*) fogalma. E metafora centrális jelentőségéről magyarul lásd Kollár Dávid: *A protestáns etika kémiája*. Replika 2020. 117–118. sz. 273–284.
27. Lásd ehhez az összegyűjtött tanulmányokat: Hajnal István: *Technika, művelődés*. História-MTA TTI, Bp., 1993.
28. Ezekről az elkötelezettségekről lásd például Havasréti József: *Szerb Antal*. Magvető, Bp., 2013; Demeter Tamás: *A társadalom zenei képe. A magyar zeneesztétika szociológizáló hagyománya*. Rózsavölgyi, Bp., 2017; Cs. Kiss Lajos: *Találkozások Mannheim Károssal: Mannheim-recepció Magyarországon*. Világosság 2007. 7–8. sz. 67–78.