

Demeter Tamás

A magyar filozófia szociologizáló hagyománya¹

I. BEVEZETÉS

Általánosan elterjedt meggyőződés, hogy a magyar filozófiai kultúra túlnyomórészt receptív, befogadó, kevésbé kreatív: főszereplői többnyire epigonok, a magyar filozófiai teljesítmények a nyugati filozófiai hagyomány kontextusában jórészt másodlagosak. Voltak ugyan – többnyire emigráns – magyarok, akik hozzájárultak ehhez a hagyományhoz, gondolkodásukból azonban a hiányzik az a jellegzetesség, amelyre támaszkodva teljesítményeik egységes filozófiatörténeti narratívába lennének rendezhetők. Enélkül pedig aligha van értelme „magyar filozófiáról” beszélni bármilyen szubsztantív értelemben. Perecz László (1998, 567) világosan fogalmazza meg a fenti értékelésnek ezt a tanulságát: „egyfelől létezik magyar filozófia: a filozófiai életnek vannak tudományos-oktatási intézményei, és vannak filozófusok, akik ezekben az intézményekben dolgoznak. Másfelől nincs magyar filozófia: ez nagyrészt adaptáció-történet, amely a nyugati gondolkodás jelentős vonulatainak bemutatására és átvételére irányuló próbálkozásokból áll.”

Első pillantásra ez az értékelés helytállónak tűnhet: a magyar filozófiából valóban hiányoznak azok a jellegzetes, problémalátásukban, illetve megoldásaikban eredeti vonulatok, amelyek olyasféle címkékkel azonosíthatók lennének, mint a „brit empirizmus” vagy a „német idealizmus”. Azonban ha kicsit mélyebbre tekintünk, akkor azonosíthatóvá válik a magyar filozófiai gondolkodásnak egy olyan jellegzetessége, amelynek szempontjából az egyébként gyökértelennek és izoláltnak tűnő teljesítmények egységes eszmetörténeti narratívába rendezhetők. Ez a jellegzetesség a *szociologizáló szemléletmód* érvényesülése – vagy legalábbis jelentős befolyása. Ez nem jelenti azt, hogy a magyar filozófia történetében kizárólag a szociologizáló megközelítés játszott volna szerepet – hogy ez nem így van, az világos napjaink magyar filozófiatörténeti vizsgálódásaiból.² Azt azonban jelenti – és ebben a tanulmányban ezt a talán provokatív tézist képviselem és igyekszem illusztrálni –, hogy mindaz, ami számottevő „magyar hozzájárulásként” értékelhető az egyetemes filozófiatörténetben, szorosan és organikusán kötődik ehhez a szemléletmódhoz. A magyar filozófia eredeti, maradandó és valódi hatást kifejtő teljesítményei jellemzően ennek a „szociologizáló kötöttségnek” (LENDVAI 1993, 9) a jegyeit viselik magukon, vagy legalábbis ehhez képest pozicionálhatók, s ezzel összehasonlítva a magyar filozófiatörténet egyéb fejezetei másodlagosak, s igaz rájuk Perecz László imént idézett ítélete.

¹ A dolgozat sokat köszönhet azoknak a beszélgetéseknek, amelyeket Faragó-Szabó Istvánnal, Kovács Béla Lóránttal, Lendvai Ferencsel, Nyíri Kristóffal és a Miskolci Egyetemen Szepessy Péterrel közösen tartott „Eszmetörténet szociológiai nézőpontból” című kurzusfolyamunk résztvevőivel folytattam.

² Kөрképszerű áttekintéshez lásd MÉSZÁROS 2000 és HELL–LENDVAI–PERECZ 2000; 2001.

Ilyenformán e tézis elfogadása egyúttal az egységes filozófiatörténeti narratíva megfogalmazásának lehetőségét is megteremti, s ezért egy *filozófiatörténet-írási program* kezdeményezésének tekinthető. Ebben a programban a „szociológizáló” jelző olyasfajta orientációt jelent, mint az osztrák filozófiatörténet kutatásának legmarkánsabban Rudolf Haller (pl. 1979, 38; 167 és 1986, 35–45) által képviselt hagyományában a „nyelvkritikai”, „antikantiánus”, „induktív” (azaz egyedi esetekből kiinduló) stb. jelzők. Ezek köré építve Haller sikeresen teremt távolságot az osztrák és a német filozófia között, s mutatja meg az előbbi rokonságát az angollal – anélkül, hogy egyfelől pusztán tagadássá vagy másfelől pusztán epigonná süllyesztené azt. A szociológiai komponens hangsúlyozásával hasonlóképpen lehetőség nyílik arra, hogy a magyar filozófiát egyrészt jelentős filozófiai áramlatokhoz kapcsoljuk, másrészt pedig velük szemben önállóként, a maga különösségében mutathassuk be.

A továbbiakban a következőképpen haladok. Először a magyar eszmetörténet-írás néhány olyan vonását emelem ki, amelyek háttérként relevánsak lehetnek, ha a magyar filozófia szociológizáló karakterének kibontakozását vizsgáljuk. Majd röviden bemutatom e szemléletmód kibontakozását és hazai hőskorát a XX. század első évtizedében, melynek virágzása véget ér azzal, hogy legjelentősebb képviselői a Monarchia felbomlását követően jellemzően emigrálnak. A század második felében azonban – nem függetlenül Lukács György hazatérésétől – a szociológizáló megközelítés újabb lendületet kap – s ez az a vonulat, amelybe Lendvai tanár úr munkássága is szervesen beilleszthető – ezt mutatom be harmadik lépésben. Végezetül – visszakanyarodva a hőskorhoz – tudásszociológiai perspektívából, azaz az itt vizsgált megközelítést mintegy önmaga felé fordítva veszem szemügyre kibontakozásának kontextusát.

II. A MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁS NÉHÁNY TOPOSZA

A magyar eszmetörténet egyik klasszikus toposzának számíthat hivatkozni a magyar szellemi élet hagyományos filozófia-, vagy általánosabban: elméletellenességére, amely a magyar filozófia fejlődésének lassúságát és a filozófiai kultúra alacsony fejlettségét magyarázza. Karácsony Sándor például ilyesfajta szellemben (lásd pl. 1939, 213 skk.; 287 skk.; 333 skk.) dolgoz ki részletes elméletet, amellyel a gondolkodás és a világkép e jellegzetességeit a magyar nyelv sajátosságaival magyarázza, s e sajátosságok gyökereit és következményeit a társadalomszerveződés bizonyos tendenciáiban is felfedezni véli (lásd LENDVAI 1993, 24 skk.). A nyelv ilyen sajátosságai közé sorolja például, hogy a nyelv természetes használatával inkább van összhangban a határozói mellérendelő mint alárendelő szerkezet, s hogy idegenek töle az igék főnevesítéséből építkező, nominatív szerkezetek. Abból pedig, hogy a magyar „igés nyelv” (1939, 222), az következik, hogy fogékony a képszerű kifejezésmódokra, s ennek köszönhetően csekély hajlandóságot mutat az absztrakció iránt (1939, 287 skk.). Ez pedig olyan barátságatlan intellektuális környezetet teremt, amelyben a filozófiai hagyományok meggyökeresedése igen nehézkes folyamat.

Ezt a megfontolást illusztrálja az a híres kritika, amelyet *A lélek és a formák* magyar kiadása kapcsán fogalmazott meg Babits Mihály (1910), s melynek központi gondolata, hogy a kötet esszéi témáikban, gondolatiságukban és mondatfűzésükben egyaránt németek, s ebből fakad, hogy egészen az érthetlenségig homályosak. Melyre Lukács György (1977, 783) sokatmondóan úgy válaszol, hogy a homályossággal szembeni effajta averziók oka éppenséggel a magyar filozófiai kultúra hiányában kere-

sendő. Hogy azonban ez a filozófiai kultúra hiányzik, nem lehet meglepő – legalábbis ha elfogadjuk Karácsony helyzetértékelését –, mint ahogy az sem, hogy Lukács eszszéi ebben a szellemi közegben nincsenek otthon: itt ugyanis hiányoznak az életvilág problémáinak hagyományosan filozófiai kezelési módjai. Az „élet nagy kérdései” természetesen jelen vannak a magyar szellemi életben, azonban hiányoznak azok a tradíciók, intézmények, módszerek, fogalmi eszközök stb., amelyek ezek széles körű érdeklődésre számot tartó filozófiai tárgyalását lehetővé tennék. Ennek folytán – ahogy a magyar eszmetörténet-írás egy az iméntire támaszkodó másik fontos toposza tartja – azok a kérdések, amelyek Európa nyugati felében a filozófiai reflexió témái voltak a magyar szellemi közegben, inkább az irodalmi reprezentáció kontextusában jelentkeztek. Ez pedig fokozatosan megteremtette azt az irodalmi tradíciót, amely – ahogyan azt a kortárs magyar irodalomban Esterházy Péter, Kertész Imre vagy Tandori Dezső Wittgenstein-recepcióinak példája jól mutatja – napjainkig szervesen épít a filozófiai műveltségre, azonban nem kapcsolódik szervesen a magyar filozófiai kutatásokhoz.

Világos ugyanakkor, hogy filozófiai problémák és belátások irodalmi recepciója nem is lehet helyettesítője a filozófiai vizsgálódásoknak, mivel irodalom és filozófia – bár olykor összefonódnak – természetük szerint különböznek. A filozófiai problémák irodalmi reprezentációjának bizonyos korlátokat jelent továbbá magának a filozófiai kultúrának a szegényessége is. Ahogyan Lukács rámutat, a XIX. századi magyar drámai irodalom legnagyobb fogyatékosága éppen az, hogy hiányzik mögüle az eleven, a szerves, a tulajdonképpeni filozófiai kultúra (LUKÁCS 1978, 582 skk.), és részben ezért még a szándékuk szerint drámai művek sem tekinthetők valójában drámának, még kevésbé filozófiának: Madách „gondolatai gondolatok maradtak, nem váltak tetteké, nem lettek drámaiakká. Az *ember tragédiájában* művészileg külön van gondolat és megérezkítése. Minden megtörténés jelképez, illusztrál valami világhistóriai vagy kozmológiai gondolatot, de az nem olvad fel benne egészen, külön marad. Minden jelenet szép, allegorikus kifejezése egy mély gondolatnak; de a gondolatok kifejezésének egyetlen útja: a szimbolikus. Madách költeménye így nem dráma. A megérezkítés szempontjából epikus: a hős személyének egysége kapcsolja össze a tarka kalandokat. A gondolati tartalom kifejezése szempontjából pedig dialogizált tanköltemény.” (LUKÁCS 1978, 585.) Ez a fajta hiányosság az egyik oka annak, hogy a magyar dráma *esztétikai* szempontból is alárendelt jelentőségű a magyar lírához és epikához képest, és érthetővé teszi, hogy valójában miért is nincs igazi magyar dráma: „Magyar tárgyaik csak látszólag magyarok, csak magyar neveikkel, magyar szavakkal való felcicomázásai idegenből átvett motívumok idegen technikával való megírásának”. (LUKÁCS 1978, 586.)

A magyar filozófia elmaradottsága különösen szembeötlő ha azt a szomszédos osztrák filozófia Brentanótól kezdődő virágzásával vetjük össze. Az eltérő színvonal azonban nem csupán a német és a magyar nyelv különbségeire, és arra a tényre hivatkozva magyarázható, hogy az osztrák filozófia számára – a németre támaszkodva – úgyszólván adottak voltak az életvilág problémáinak filozófiai kezelésére az áthagyományozott fogalmi és módszertani keretek. A német filozófia ugyanis nem csupán az eszközöket kínálta, hanem egyúttal inspirációt is adott az osztráknak. Ha elfogadjuk Otto Neurathtól (1933, 277), hogy a német metafizikai hagyomány megérthető a lutherizmus egyfajta filozófiai kifejeződéseként, amely a katolikus Ausztriában nem volt képes gyökeret verni (lásd pl. NYÍRI 1986, 191 sk.), azzal az osztrák filozófia Haller (1981, 92) által hangsúlyozott – a Brentano Iskolát és a Bécsi Kört egyaránt felölelő – egysége, mely e német hagyomány ellenében kézenfekvően értelmezhető, ideológiai-világnézeti alá-

támasztást nyer: legalábbis részben lutherizmus és katolicizmus szembenállásának kifejeződéseként tűnik fel. Nem nehéz látni, hogy a magyar filozófia híján volt az ilyesfajta inspirációnak. Noha a felekezeti megosztottság itt is jelen volt, hiányzott az eltérő világnézetek filozófiai kifejeződése, s ennyiben nem volt sürgető ideológiai igény alternatív filozófiai megoldások kidolgozására: ebben az értelemben nem volt mihez képest megfogalmaznia magát.

Ugyanakkor ha nem is az osztrák filozófia, de a osztrák–magyar közös történelem jelentett bizonyos inspirációt a magyar politikai gondolkodás számára. Ez az a kontextus, melyben értelmesen elhelyezhető a magyar eszmetörténet-írás azon toposza, mely a magyar elméleti gondolkodás politikai-társadalmi orientációját hangsúlyozza. Mint Nyíri Kristóf (1981, 15 skk.) hangsúlyozza, a XIX. század második felének olyan elméleti teljesítményei, mint Kemény Zsigmond esszéi és Eötvös Józsefnek a század „uralkodó eszméiről” szóló értekezése szoros kapcsolatban állnak egyrészt a forradalom és szabadságharc, másrészt a magyar liberalizmus szabadságharcot követő válságának tapasztalatával. S hasonlóképpen értelmezhető a XX. század elején a fiatal Lukács György filozófiai teljesítménye az 1905–1906-os politikai válság háttérével – noha ez még híján van a direkt politikai tartalomnak. Ebben a közép-európai történelemre oly jellemző zaklatott politikai légkörben aligha meglepő, hogy a sürgető társadalmi-politikai problémák felé komolyabb elméleti érdeklődés fordult, mint a gyakorlati szempontból irreleváns vagy csupán közvetett relevanciájú kérdések felé, s érthetővé teszi a „kontemplatív osztrákok” és „aktivista magyarok” eszmetörténeti szembeállítását is (lásd ehhez JOHNSTON 1981). A társadalmi és politikai kérdések iránt meglévő eleve felfokozott érdeklődés ilyenformán mintegy előkészíti a talajt a magyar filozófia szociológizáló szemléletmódjának kibontakozásához.

III. A SZOCIOLOGIZÁLÓ HAGYOMÁNY KIBONTAKOZÁSA ÉS FORRÁSAI

Ha a fentieket háttérnek tekintjük, akkor – tekintettel arra, hogy a filozófiai gondolatoknak az irodalom bizonyos értelemben természetes otthona Magyarországon (bár a filozófiai érveknek és rendszereknek már nem), továbbá arra, hogy az elméleti reflexió elsődleges tárgyai itt a mindennapi gyakorlatot oly közelről érintő társadalmi-politikai problémák –, ebből a szemszögből nem meglepő, hogy a legjelentősebb hazai filozófiai tradíció első jelentős alkotása épp ezt a két „érzékenységet” ötvözi. Lukács György művét, az eredetileg 1911-ben megjelent, *A modern dráma fejlődésének történetét a magyar filozófia szociológizáló hagyományának kontextusában* aligha lehet túlértékelni. Ez a könyv, ahogy Nyíri Kristóf (1980, 162) találóan fogalmaz – a „történelemfilozófiai távlatú magyar kultúrszociológia klasszikus munkája, voltaképpen kiindulópontja”. Azonban a mű szociológiai (vagy talán pontosabban: társadalomelméleti) és irodalomtörténeti mondanivalója alapvetőbb, szubsztantív történelemfilozófiai és esztétikai megfontolásokra épül, úgyszólván ezek illusztratív esettanulmányaként olvasható ki a gondolatmenetből. Miközben persze igaz az is, hogy Lukács ezeket a történelemfilozófiai és esztétikai megfontolásokat önmagukban nem fejt ki, hanem inkább csak szociológiai és történeti mondanivalójával összekapcsolva fogalmazza meg.

Az esztétikai és történelemfilozófiai mondanivaló összefonódása igen jól illusztrálható a műben. Lukács gondolatmenete a 'dráma' fogalmának filozófiai rekonstrukciójától indul, hisz az, hogy mit látunk a dráma történetében jelentősnek, annak függvé-

nye, hogy milyen esztétikának a háttére előtt szemléljük azt (LUKÁCS 1978, 64). Ez a fogalomelemzés olyasféle belátásokhoz vezet, hogy a dráma lényegszerűen „emberek között lejátszódó megtörténések által” kíván művészi hatást kiváltani (uo. 27). Tekintve, hogy a dráma színpadra, s nem a magányos olvasónak szánt alkotás, ezért dialógusok révén ábrázol, s nem maradhat lezáratlan (uo. 48 sk.). A lezárttság követelményéből fakad, hogy a tragédia esztétikai szempontból a dráma legmagasabb formája: az ábrázolás lezárttsága a hős bukása révén érhető el legtökéletesebben. Mivel a drámai ábrázolás csak emberi viszonyokon, s nem az emberi bensőn keresztül lehetséges, ezért Lukács (uo. 121) Schopenhauerre támaszkodva úgy tartja, hogy a tragédiaformának leginkább azok az alkotások felelnek meg, ahol az emberek „egymáshoz való helyzetük elkerülhetetlen következményeképp kell hogy tönkretegyék egymást”. Ezt a drámaesztétikát követi az a történelemfilozófiai kérdés, hogy mely korok, milyen történelmi viszonyok kedveznek az ekként értett drámának. Lukács válasza, hogy azok a korok, ahol „a közönség és az író világnézete olyan, hogy a drámai formát követeli meg legbensőbb lényege kifejezéséül: ha mind a kettőnek közös élménye egy a drámában legjobban, és tökéletesen csak a drámában kifejezhető élmény lesz: a tragikus élmény” (uo. 55 sk.). S ezek a korok az „osztályhanyatlás” korszakai, azok a korszakok, amelyekben a kultúrát uraló osztály válságot él át, amely leginkább abban ragadható meg, hogy az értékelések megszűnnek egyértelműnek lenni, problematikussá válnak, hogy etikák és világnézetek kerülnek összeütközésbe (uo. 87 sk.). Ez a jelenség mutatható ki a XIX. századi polgári drámában – és leginkább Ibsennél (lásd pl. uo. 126) –, amely a polgárság hőskorában, a XVIII. században még a releváns élmények híján egyszerűen nem volt lehetséges. Ekként összefonódva esztétika és szubsztantív történelemfilozófia jelentik Lukács irodalomtörténeti elemzéseinek filozófiai háttérjét.

Ami a fiatal Lukács elsődleges szociológiai inspirációit illeti,³ jól ismert (lásd pl. CONGDON 1983, 24 sk.), hogy a drámakönyv szociologizáló szemléletmódjára Georg Simmel volt alapvető hatással, mely szövegszerűen és explicit hivatkozásokkal egyaránt könnyen dokumentálható. Kevésbé szembeűnő az a hatás, amely Ferdinand Tönnies-től eredeztethető, s amely – ahogy azt Lukács (1969, 7) maga is explicite jelzi – erőteljesebben jelentkezik ugyan *A regény elméletében*, mint a drámakönyvben, de már itt is tetten érhető. Így például abban a közösség és társadalom minőségi szembeállítását sejtető romantikus nosztalgiában, amellyel Lukács (pl. 1978, 105 skk.) elfordul a modern individualizmus világvilágától – az „emberek individualizmusától” –, egy kezdetben történetileg nem lokalizált világvilág – az „élet individualizmusa” – felé, amelyben „az ideológia a kötöttségé volt, amennyiben az emberek kapcsolatokba beállított voltukat természetesnek és a világ rendjéhez tartozónak érezték” (uo. 107), hogy azután ezt a világvilágot *A regény elméletében* az antik görögség idealizált világában találja meg (lásd ehhez CONGDON 1983, 98 sk.; LENDVAI 1977, 399; VERES 2000, 45). *A regény elmélete* Lukács saját olvasatában „a szellemtudomány tipikus terméke” (LUKÁCS 1975, 482), mely Max Weber hatásának jegyeit is magán viseli (LUKÁCS 1969, 7; 1975, 480 skk.), például tipologizáló hajlandóságában. Ez a mű ugyanakkor folytatója is a drámakönyvnek: Lukács (1978, 124 skk.) ott arra a következtetésre jut, hogy a polgári társadalom élményvilága nem kínál olyan nyersanyagot, amely drámai formában megfelelően feldolgozható lenne, s ezzel együtt azt is sugallja, hogy e nyersanyag szempontjából épp az epikai forma a megfelelőbb (uo. 111), s ezzel mintegy kije-

³ Tekintettel a jelen esszé fókuszára itt is és a továbbiakban is eltekintek a filozófiai inspirációk feltárásától. Lukács esetében lásd erről részletesebben Lee CONGDON (1983) kitűnő monográfiáját.

löli magának a következő lépésben elvégzendő feladatot. Ebből a szemszögből nem meglepő *A regény elméletében* megfigyelhető hangsúlyeltolódás a történelemfilozófia irányába: a műveken keresztül inkább a nyersanyag, maga az alkotások által reprezentált történelem az igazán fontos számára, s kevésbé a formák kibontakozásának történeti-szociológiai keretben vizsgált lehetőségei.

Lukács ugyanakkor nem csak mint a szociológizáló megközelítés első jelentős alkotásainak szerzője, hanem mint annak a közösségnek a motorja is említést érdemel, amelyből a szociológizáló hagyomány kibontakozott: a Vasárnapi Körben zajló viták és az ennek tagjaiból álló Szellemi Tudományok Szabad Iskolájában elhangzó előadások jelentették az első lépéseket afelé, hogy e megközelítésmód hagyománnyá szélesedjen. Itt hangzott el például Mannheim Károly 1918-as *Lélek és kultúra* című előadása, amely ugyancsak Simmel hatásából bontakozik ki: az objektív, a társadalomban felhalmozódó kultúra és a szubjektív, az egyén által interiorizált kultúra szembeállítástól indulva azt a kérdést feszegeti – itt még csak feszegeti –, hogy milyen a „lélek” viszonya ehhez az örökségként átvett kultúrához. E mű jelentősége abban áll, hogy úgyszólván programot ad a mannheimi tudásszociológia kidolgozásához: itt jelöli ki Mannheim maga számára azt a feladatot, amelynek megoldásán, esettanulmányokkal illusztrált módszertanán az 1920-as évek végéig dolgozik. Ez a feladat abban áll, hogy „a Werknek egyrészt Werk voltából, másrészt történeti kultúrobjektum voltából fakadó sajátos szerkezetét akarjuk a felszínre hozni” (MANNHEIM 1918a, 197). Mannheim mondanivalója itt sok tekintetben rokonságot mutat Lukácsnak mind a drámakönyvével, mind az irodalomtörténet elméletéről írott tanulmányával (LUKÁCS 1977c) – így például tartalmi elemzés és történeti elemzés összekapcsolásáról vagy mondanivaló és forma eltávolodásának következményeit illetően (vö. MANNHEIM 1980, 197; 199).

Mannheim programjának fokozatosan kibontakozó szociológizáló felhangja ennél valamivel világosabban szólal meg az ugyancsak 1918-ban megjelent doktori értekezésében, *Az ismeretelmélet szerkezeti elemzésében*: „hogyan lehetséges – kérdezi itt Mannheim (1918b, 99 sk.) –, hogy egyrészt ugyanaz a gondolkodás egy lényegében azonos témára, az ismeretelméletre irányítva, különféle, egyaránt jogos megoldásokhoz juthat; másrészt hogyan lehetséges az, hogy a történeti fejlődés folyamán különféle kiindulásokból haladva előre, végtelen változatosságú premisszákat feloldásánál a megoldási módok korlátolt számúak, s bizonyos hasonlóságot mutatnak fel úgy, hogy az ismeretelméleti megoldásoknak egy *tipológiája* szerkeszthető meg?” Mannheim az egyes ismeretelméletek közös érdeklődési pontjának „az ismeret előfeltételeinek kérdését” látja (uo. 101), szembeállítva azt az ismeret „mivoltának” kérdésével, s ebben az értelemben saját vizsgálódása *metaszinten* ugyancsak ismeretelméleti természetű: az episztemológiai ismeret lehetőségének feltételeire vonatkozik. Ezek azok a feltételek és ezek az elméletek tipologizálásának olyan elvei, melyeket Mannheim csak a későbbiekben próbál mindinkább a társadalmi-történelmi adottságok felől rekonstruálni, de a rekonstrukció módszertani elvei már ekkor körvonalazódnak.

Ez a metaszintű érdeklődés Zalai Béla hatását mutatja, aki korai, 1915-ben bekövetkező halálát megelőzően a „rendszerek általános elméletének” kidolgozásán fáradozott,⁴ s munkája nem csak Mannheimre gyakorolt kimutatható hatást, hanem Hauser Arnoldra is, akinek ugyancsak 1918-ban jelent meg az esztétikai rendszerezéssel foglalkozó tanulmánya, melyben az esztétika és a művészetelmélet között vont distinkció (HAUSER

⁴Összegyűjtött írásait lásd ZALAI 1984.

1980, 215) előrevetíti azt, ahogyan Hauser (pl. 1982, 39) később művészetszociológia és esztétika között tesz különbséget: esztétikai szempontt ebben az értelemben a műalkotás *qua* műalkotás fogalmából következő és ezért immanens tulajdonságaira figyel, míg teoretikus és szociológiai szempontból a műalkotás esztétikaihoz képest külsőleg meghatározottságai vizsgálhatók. Hauser műve – noha igazán csak az 1940-es évektől kezd megformálódni – már megérthető e szociologizáló iskola belső fejlődésének eredményeként, amely alapvetően Lukács és főleg Mannheim hatása alatt fejlődött.⁵ Hauser életműve e szociologizáló iskola alkalmasint legtermékenyebb vonulatához, jelesül a művészetfilozófiai és -történeti vonulathoz tartozik, melyhez például Balázs Béla (1924; 1930) filmelméleti munkái is, vagy Tolnay Károly (1977) tanulmánya, amely Michelangelo alkotásaiban kimutatható ideológiai tartalmak rekonstrukciójára és azok eszmetörténeti gyökereinek feltárására összpontosít, vagy Antal Frigyesnek (1947) a firenzei festészet társadalmi beágyazottságáról szóló marxi ihletettséggű tanulmánya, amely az alkotások esztétikai különbségeit eltérő világképek tükröződésére vezeti vissza – és a sor hosszan folytatható volna. Ezekről a művekről egyaránt igaz az, amit Tolnay Károly (1977, 8) egyik művének magyar kiadásához írt előszavában saját munkájáról állít, jelesül, hogy „a magyar szellemi hagyomány gyermekei”.

Ennyiből is látszik, hogy a magyar filozófia szociologizáló hagyományának első képviselői kevésbé műveltek szociológiát a szó természettudományi analógiára felfogott társadalomtudományi értelmében, hanem tág értelemben szólva inkább *társadalomelméletileg* inspirált esztétikát, művészetfilozófiát, történelemfilozófiát, ismeretelméletet stb.: éppen ezért hangsúlyozza Lukács (1977, 552 sk.) a „természettudományi világnézet” és a „törvényeket talált” – ha úgy tetszik: pozitivistá – szociológia „filozófiai ürességét”. Fontos és árulkodó ebben a tekintetben a Simmel-hatás kiemelkedő szerepe, hiszen Simmel műveinek számos aspektusa inkább filozófiai mint szociológiai jellegű, vagy legalábbis a filozófiai és a szociológiai aspektusok nem választhatók el élesen. S ami ennél még fontosabb: a Vasárnapi Kör központi alakjai számára inkább filozófusként volt jelen, inkább mint filozófus hatott. Világosan látszik ez Mannheim (1918c) nekrológiájából, ahol Simmelről mint filozófusról emlékezik meg, s életművét mint filozófiai teljesítményt értékeli, ahogyan később visszaemlékezve Lukács (1989, 111) is úgy értékeli, hogy „a drámakönyv tulajdonképpeni filozófiája a Simmel-féle filozófia”. Ugyanakkor amennyire érzékelhető Simmel hatása, a későbbi fejlemények fényében legalább annyira szembetűnő a Marx-hatás hiánya – legalábbis ami Marx közvetlen hatását illeti, mert Marx Simmelen keresztül természetesen jelen van már ekkor is (lásd LUKÁCS 1969, 5 sk.), de hatása ekkor még korántsem mérhető ahhoz, amely az 1920-as évektől kezdődően bontakozik ki.

A társadalomelméleti érdeklődés persze nem csak a Vasárnapi Körhöz kapcsolódva jelentkezett a magyar eszmetörténetben. Azon társaságok között, amelyek a korabeli magyar szellemi élet egymáshoz laza szálakon kapcsolódó közegét jelentették, igen sok tekintette küldetésének valamifajta szociológiai szemléletmód érvényrejuttatását – így például a Társadalomtudományi Társaság vagy a Galilei Kör. Az ezekben zajló vitákra azonban a filozófiai fogékonyság, megalapozottság és érzékenység jóval kevésbé volt jellemző, mint a Vasárnapi Körre, így nem meglepő, hogy a magyar filozófia fejlődésére – ellentétben a magyar szociológia fejlődésével – sokkalta szerényebb hatással voltak. Érdekes és kiemelkedő kivétel itt Kolnai Aurél, aki éppen e társaságok erőteréből indul, ez a szellemi közeg kínálja az inspirációt az 1920-ban megjelenő

⁵Hauser gondolati fejlődésének történetéhez lásd CONGDON 2004.

Psychoanalyse und Soziologie című kötetéhez, amely a – kimondatlanul is Lukácson keresztül recipiált (lásd CONGDON 1991, 234 sk.) – marxizmus társadalomelméletének pszichoanalitikus kritikáját nyújtja. Emlékiratai tanulsága szerint (KOLNAI 2005, 168) ez a kötet olyan tanulmányokból nőtt ki, melyekre Freud, Ferenczi, Durkheim és Marx gyakoroltak alapvető hatást. Kolnai teljesítménye – melyet ő maga igen kevésre becsült (KOLNAI 2005, uo.) – ugyanakkor pontszerű maradt, valódi hatása nem volt, s röviddel a megjelenés után szerzőjük is inkább a fenomenológiai módszer felé fordult.

IV. A HAGYOMÁNY FENNTARTÓI

A Monarchia felbomlását követő években az itt körvonalazott szociológiai hagyomány képviselői szinte kivétel nélkül elhagyták Magyarországot. Ez azonban nem jelentette az itthon kialakított elméleti keretek feladását, éppen ellenkezőleg: röviddel az emigrációt követően, az 1920-as évek elejétől jelennek meg azok a művek, amelyek immár nemzetközi viszonylatban válnak klasszikussá. Így például – Balázs Béla már említett filmelméleti vizsgálódásain túl – Mannheim tanulmányai a világnézet-értelmezésről (1921–22), a historizmusról (1924), a konzervativizmusról (1927),⁶ az *Ideológia és utópia* (1929), és természetesen Lukácstól a *Történelem és osztálytudat* (1923). Ezek a művek az utak elválását, s Lukács esetében a marxizmus immár erős befolyását jelezték, ugyanakkor itthon jó ideig nem gyakoroltak valóságos hatást, évtizedekig meg sem jelentek – politikai okokból nem is jelenhettek meg.

Noha a tömeges emigrációnak köszönhetően a szociológiai orientációjú műhelyek és társaságok felbomlottak, a két világháború között ezektől függetlenül, a történettudomány műhelyeiben bontakoztak ki olyan társadalomelméleti programok, amelyek utóbb e hagyomány fejlődésében filozófiai jelentőséget nyertek. Szempontunkból kiemelkedik közülük Hajnal István, aki az 1910-es évektől folytatott, és 1921-től folyamatosan publikált írástörténeti kutatásai tanulságaitól egy kommunikációtörténeti alapú társadalomtörténeti koncepció megfogalmazásáig jutott, melynek alapgondolata, hogy a társadalomfejlődés háttérben az emberi érintkezésviszonyok és az ezeket lehetővé tevő technológia adottságai állnak. Ez az, ami szerinte előkészíti a jelentős történelmi változásokat, melyek nem eseményszerűen következnek be, hanem alig észrevehető és ezért nehezen feltárható folyamatok eredményeképpen állnak elő. Ezen az alapon kritizálja például Hajnal Max Weber, akivel szemben és egyúttal akihez képest az európai társadalomtörténetet illető koncepcióját megfogalmazza: az európai társadalomfejlődésben megfigyelhető újkori „racionalizálódási” tendenciákat – melynek háttérben Weber a protestantizmus nyomány érvényre jutó kapitalista szellemet látja – Hajnal (pl. 1932; 1933) inkább az íráskultúra gondolkodásformáló következményeinek eredményeként érti meg. Noha Hajnal vizsgálódásai az írástörténettől fokozatosan a társadalomtörténet és -elmélet felé mozdultak, gondolkodásának jelentősége igazán mégsem kizárólag szociológiai olvasmányjaiból érthető meg – noha a hatások világosak és jelentősek, s ebben a tekintetben Weber, Hans Freyer és Alfred Vierkant mindenképpen említést érdemelnek (lásd ehhez LAKATOS 1996). Ahogyan az is, hogy Hajnal fokozatosan kibontakozó társadalomelméleti elgondolásai a két háború közötti szellemtörténeti ortodoxiával szemben – melynek magvait először Lukács és köre hirtette el (lásd PERECZ 2008) – annak erőterében fogalmazódnak meg (lásd ehhez KOVÁCS

⁶Ezeket lásd összegyűjtve: MANNHEIM 2000.

2004). Ugyanakkor Hajnal filozófiatörténeti szerepét legalább ennyire érdemes Palágyi Menyhért és Balogh József munkái felől vizsgálni. Palágyi 1904-ben megjelentetett *Az ismerettan alapvetése* című munkájában úgy érvel, hogy például az Arisztotelészi logika és a modern ismeretelmélet pszichologizáló tendenciái egyaránt az írás hatása alatt álló gondolkodásmód eredményeiként érthetők meg. Balogh pedig az 1910-es évektől vizsgálja az antikvitásban és a középkorban domináns hangos olvasás filológiai és gondolkodásbeli következményeit. Hajnal kutatásai jól illeszkednek ebbe a vonulatba (lásd ehhez DEMETER 2006b), és ugyancsak ez az a vonatkozás, amelyben társadalomelméleti megfontolásai utóbb itthon és külföldön egyaránt filozófiai jelentőségre tesznek szert.

Ettől eltekintve elmondható, hogy a két világháború közötti fejlemények hatásai nem mérhetők a század első évtizedeinek pezszéséhez. A helyzet azonban a II. világháború után gyökeresen megváltozik, s ez leginkább Lukács hazatérésének köszönhető. Ekkorra tehető Lakatos Imre pályájának indulása, aki Budapesten Lukács előadásait és szemináriumait hallgatja, majd 1947-ben Debrecenben Karácsony Sándornál védi meg doktori értekezését – *A fogalomalkotás szociológiája a természettudományokban* címmel – melyet ő maga nem sokra becsül, s melynek utóbb nyoma vész (LONG 1999, 271; 277). De az ekkoriban publikált írásaiból (főleg LAKATOS 1947) rekonstruálható ismeretelméleti álláspontja szerint a tudományos világnézet olyan fogalmakon nyugszik, amelyeket a társadalmi berendezkedés és a termelési viszonyok határoznak meg, s ez a meggyőződés angliai éveiben is olyan következtetésekben köszön vissza, mint hogy „a politikai ideológiák és a tudományos elméletek közötti hasonlóság [...] sokkal szélesebb körű, mint általában gondolják” (LAKATOS 1998, 80). Lakatos persze csak rövid ideig és igen lazán kapcsolódott Lukácshoz, különösen ha ezt a kapcsolatot a későbbi Budapesti Iskola tagjaihoz hasonlítjuk.

Miközben világos, hogy a Budapesti Iskola Lukácson keresztül szorosan kapcsolódik a magyar filozófia szociologizáló hagyományához, azt is meg kell említeni, hogy érdeklődésük sok tekintetben kilép e szemléletmód keretei közül – itt csak utalni tudok például Heller Ágnes erkölcs- és történelemfilozófiai vizsgálódásaira, Márkus György ismeretelméleti és metafizikai tanulmányaira vagy Vajda Mihály fenomenológiai és hermeneutikai kutatásaira. Ettől függetlenül hozzájárulásuk a szociológiai irányultságú filozófiai vizsgálódásokhoz önmagában is figyelemre méltó, és Lukácshoz fűződő szoros kapcsolatuk révén a szociologizáló hagyomány közvetlen folytatóinak tekinthetők. Így például Márkus György elméleti tanulmányai, amelyekben a marxi elmélet problematikus pontjaitól indulva egyfelől az eszmetörténeti vizsgálódás szociológiai érzékenységű kutatási programját, s másfelől ezzel összhangban kultúraelméletet körvonalaz (lásd pl. MÁRKUS 1992; 1997). Márkus elemzései megmutatják a marxi ihletésű kultúraelméletek teherbíró képességét, és ezt feltárva javaslatokat fogalmaznak meg ezek kiegészítésére és továbbfejlesztésére. Így például javasolt eszmetörténeti módszere az *emancipatorikus ideológiakritika*, amely az ideológiakritika hagyományos értelmét módosítja olyképpen, hogy arra immár nem pusztán a kulturális termékek mögötti (osztály)érdekek *leleplezésének* módszereként tekint, hanem inkább egyfajta hermeneutikaként, amely a kultúra termékeiben kifejeződő eszmék jelentését igyekszik kibontani arra a történeti-szociológiai kontextusra figyelemmel, amelyben a vizsgált eszmék megjelentek, illetve szignifikáns történeti szerepet játszottak. Az ekként módosított ideológiakritikai módszer pedig alkalmas arra, hogy mint legtagabb értelemben vett eszmetörténeti módszert általánosítsuk, s így alkalmassá válik arra, hogy

általára rekonstruáljuk a kultúra termékeinek társadalmi jelentését és jelentőségét (lásd ehhez DEMETER 2006a). Ugyanakkor ez a szemléletmód már nem illeszthető hézagmentesen a kultúráról az alap-felépítmény dichotómia és a kulturális termelés fogalmaiban kidolgozott ortodox marxista koncepcióihoz (pl. MÁRKUS 1992, 144 sk.), és annak egyfajta hermeneutikai meghaladását jelenti.

Általánosan fogalmazva: a többé-kevésbé explicit ideológiakritikai érdeklődés – mind leleplező mind emancipatorikus értelemben – világosan végighúzódik a szociológizáló hagyomány II. világháború utáni történetén. Így például a hagyományos marxi kereteken belüli, világosan leleplező ideológiakritikai érdeklődés motiválja a Lukács tanítvány Heller Ágnes nagyívű monográfiáját, *A reneszánsz embert*, amely az itáliai gazdasági átalakulások alapzatán lezajló ideológiai, pontosabban: az emberfogalomban bekövetkező változásokban látja gyökerezni az itáliai reneszánsz szellemi és kulturális teljesítményeit. A „statikus” felváltó „dinamikus emberfogalom” térhódítása a feudálisról a polgári termelésre való áttérés következményeként érthető meg. A dinamikus emberfogalomban az ember sokoldalúságára helyeződik a meghatározó hangsúly, s ez az ekkoriban kibontakozó polgári termelés azon inherens ellentmondásait tükrözi, amelyek a feudális viszonyok között még nem jelentkeznek. Így az emberfogalom új tartalma úgy szemlélhető, mint a gazdasági alapon lezajló változások által gerjesztett, a kulturális felépítményben bekövetkező alapvető átalakulás. Ennek jelentősége pedig abban áll, hogy keretét adja azoknak a kérdésfeltevéseknek, melyek különböző – művészi, tudományos, filozófiai – kontextusokban különféle hangsúlyokkal kerülnek előtérbe, és amelyekre ugyan különféle válaszok születnek, de a dinamikus emberfogalom révén egyaránt a reneszánsz problematikába illeszkednek.

Ugyancsak ideológiakritikai esettanulmányként olvasható Nyíri Kristóf (1972a; b) XVII–XVIII. századi pszichologizmus és a XIX–XX. századi antipszichologizmus ellentétét tárgyaló tanulmánya. Nyíri itt az előbbi a polgári társadalom és termelési viszonyok kiteljesedésének, az utóbbit pedig a válságának filozófiai lecsapódásaként értelmezi: egyszerűen mindkettőt mint a korabeli társadalmi-történelmi viszonyokat tükröző világkép kifejeződését szemléli. Hasonlóképpen jár el a közép-európai filozófiát és Wittgensteint elemző munkáiban egyaránt, melyekben egy jellegzetes emberkép, jelesül egyfajta konzervatív antropológia különféle megnyilvánulásait látja, amely Nyíri (1986) olvasatában a régió filozófiai különösségét adja. Nyíri szociológizáló szemléletmódja ugyanakkor nem marad kizárólag az ideológiakritika keretei között, jóval komplexebb annál (erről részletesebben lásd DEMETER 2004). Kezdetektől jelen vannak nála a klasszikus tudásszociológia módszerei, melyeket azonban kevésbé merít Lukácstól és Mannheimtól, mint inkább Hausertől és közvetlenül Marxtól. Mindkét hatás expliciten megmutatkozik a Lendvai Ferencsel közösen írott *A filozófia rövid története* bevezetőjében, ahol hitet tesznek amellett, hogy az eszmék története kívülről, pontosabban: a gazdasági és politikai feltételek felől közelítve érthető meg (LENDVAI–NYÍRI 1974, 28). Nyírinél ezt a perspektívát azonban hamar kiegészíti a szociálpszichológia horizontja (NYÍRI 1980), s utóbb a technológiai determinizmus marxi tételének bizonyos tanulságai is megmutatkoznak gondolkodásában (lásd 1989). Ezek a tanulságok előbb kommunikáció történetbe ágyazott filozófiatörténelmi vizsgálódások felé (NYÍRI 1994), majd a gondolkodás kommunikációtechnológiai beágyazottságának ismeretfilozófiai elemzéséhez vezetik (2004a). Nyíri pozíciója magyar szociológizáló hagyományon belül tehát kettős: filozófiatörténészként ennek belátásaira támaszkodva a közép-európai

filozófia részeként rekonstruálja saját hagyományának gyökereit, filozófusként pedig ezeket a belátásokat alkalmazza kortárs problémák elemzésében.

Figyelemre méltó közös sajátossága ezeknek a vizsgálódásoknak a szociológiai figyelem és az *antropológiai érdeklődés* összekapcsolódása. Márkus György (1971, 91) a marxi emberfogalom rekonstrukciója során éppen azt hangsúlyozza, hogy Marx éppenséggel az „emberi lényeg” történetiségét mutatja meg, hogy a fogalom a történelmi folyamatra mint egészre alkalmazható csak. Ebből a perspektívából szemlélve Heller és Nyíri éppenséggel azt rekonstruálják, hogy adott korok egyes világgépein belül e folyamat mely aspektusaira esik hangsúly. Az emberkép problémája alkalmasan tekinthető az eszmetörténet szociologizáló megközelítéseinek természetes fókuszaként. Egyrészt az, hogy az ember fogalma milyen tartalommal töltődik fel az egyes korszakokban plauzibilisen magyarázható szociológiaiailag releváns hatások következményeképpen: annak eredőjeként, hogy az ágensek miként szemlélik önmagukat a társadalmi helyzetük által adott perspektívából. Másrészt, ha az ekként rekonstruált emberképet – újfent plauzibilisen – a világgép központi elemének tekintjük, akkor történeti-szociológiai kontextusban válnak láthatóvá és érthetővé a társadalmi folyamatoktól látszólag távol eső szellemi jelenségek is – műalkotások, művészeti irányzatok, vallások, filozófiák, tudományos elméletek stb. Alkalmasint az antropológiai fókusz jelentőségének hangsúlyozása joggal tekinthető a legfőbb hozadéknak a szociologizáló hagyomány háború utáni történetében.

Ezzel persze nem merül ki e hagyomány újabb története. A sor folytatható lenne Fodor Géza (2002) zenei történeti tanulmányaival, melyekben az ideológiakritikai szál – és olykor az antropológiai érdeklődés is – markánsan felismerhető; Bence György (1990) félbemaradt előkészületeivel egy marxista tudományfilozófia kidolgozásához; Fehér Márta (1995) tudománytörténeti tanulmányaival, melyek tudásszociológiai érdeklődésének gyümölcsei; vagy akár Altrichter Ferenc (1993) hosszú tanulmányával, mely reneszánsz, reformáció és karteziánizmus összefüggéseit ugyancsak effajta keretben vizsgálja. Itt azonban csak annyit tekinthetnek feladatommak, hogy megmutassam a hagyomány folytonosságát és néhány elágazását. A részletes rekonstrukció és az összefüggések aprólékos feltárása jóval meghaladja egyetlen tanulmány kereteit.

V. TUDÁSSZOCIOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK

Végezetül forduljunk ahhoz a kérdéshez, hogy miként magyarázható a magyar filozófiai gondolkodás szociológiai irányultsága. Ez a kérdés – ahogy a fentiekből nyilvánvaló – maga is organikusán következik ebből a hagyományból, valójában csupán a reflexív igényt fogalmazza meg. Itt persze csak néhány szempont vázlatos megfogalmazására nyílik tér.

Ha elfogadjuk Nyíri Kristófnak (1989, 37) azt a megállapítását, hogy „az osztrák filozófia sajátos teljesítménye a *kontextuális énfogalom* kidolgozásában áll: a megismerő én környezeti beágyazottsága fölmutatásában. A szubjektivitás objektív logikai környezetét Bolzano és Husserl, gondolkodásökonómiai környezetét Mach, ösztönkörnyezetét Freud, hagyománykörnyezetét Musil, nyelvi-társadalmi környezetét Wittgenstein térképezi föl”, akkor világos, hogy a jóval később kibontakozó magyar szociologizáló tendenciák jól illeszkednek az osztrák filozófiának ehhez a Bolzanótól eleven hagyományához. Ugyanakkor szembeűnő, hogy a földrajzi és politikai közelség és kulturális kapcsolatok ellenére a magyar filozófia e hagyományának fejlődése mennyivel

szorosabban kötődik a német szociológiai, vagy legalábbis a szociológia és a filozófia határán álló elméleti gondolkodáshoz, mint az osztrák filozófiához. Annak ellenére van ez így, hogy az osztrák filozófiában ugyancsak igen markánsan megjelentek olyan ismeretelméleti tendenciák, amelyek rokon vonásokat mutatnak a magyar filozófia „szociológizáló kötöttségével” – gondoljunk csak Fleckre vagy Gumpłowiczra (lásd NYÍRI 1988). E jelenség eszmetörténeti magyarázatára többféleképpen is kísérletet lehet tenni. Egyfelől például rámutathatunk a magyar eszmetörténetben jelenlévő és fentebb már említett filozófiaellenességre, s a konkrét társadalmi-politikai kérdések iránti fogékonyságra, amely alkalmasint distanciálta a magyar filozófiai hagyományt a „filozófiaibb” és „absztraktabb” osztráktól. De másfelől inkább arra érdemes rámutatni, hogy ekkoriban Ausztriából és Magyarországról szemlélve egyaránt Németország volt az a szellemi centrum, amely felé tájékozódni volt érdemes. Ez pedig azt jelentette, hogy két periféria tájékozódott a centrum felé anélkül, hogy egymással intenzíven és közvetlenül érintkeztek volna (lásd ehhez NYÍRI 2004b). Hasonló jellegzetesség az itt rekonstruált filozófiai hagyomány újabb történetében is megfigyelhető: Hajnal és Balogh újabb keletű integrációja jórészt annak köszönhető, hogy hatásuk amerikai kutatások kerülőúttján ért vissza végül a hazai vizsgálódásokhoz.

Némiképp közelebbről véve szemügyre a magyar hagyomány kapcsolódását az osztrákhoz azt mondhatjuk, hogy itt a szellemi teljesítmények és általában a gondolkodás szociológiai beágyazottságának kérdései képezik az életművek metszetét és jelentik azt a különös hozzájárulást, amellyel a magyar hagyomány egyfelől integránsan illeszkedik a közép-európai filozófiai hagyományhoz, és amelyben másfelől saját karakterre tesz szert. Milyen magyarázattal szolgálhatunk arra a kérdésre, amely e szociológiai érdeklődés kibontakozásának okait firtatja? Egészen világos, hogy e hagyomány kezdetei ahhoz az elégedetlenséghez kapcsolódnak, amellyel az első generáció kora társadalmi és szellemi viszonyait szemlélte (lásd pl. CONGDON 1983, 6 skk.). Ez a rossz közérzet a közép-európai kultúrában és az ezt kifejező filozófiai beállítottság plauzibilisan magyarázhatók a korabeli társadalmi viszonyok következményeként. Papp Zsolt (1980, 55 sk.) világosan fogalmazza meg ezeket az összefüggéseket: Közép-Európában „[n]em tört át az az elv, hogy az állam, az igazgatás és a nyilvánosság törvényei meg kell hogy feleljenek a piac törvényeinek. A közhatalom és intézményei nem, vagy kevésbé lettek megállapításaiknak és értelmezéseiknek nyilvánosság előtti legitimitációjára rákényszerítve. Megmaradt a döntés és értelmezés monopóliuma, amely öröklött jogokkal, integráns szimbólumokkal, szokásrenddel és karakterjegyekkel *érvelt*. Amely a történeti előjogok és értékek levizsgáztathatatlanágát, látványosan deklarált és kíméletlenül betartott összemérhetetlenségét vallotta. A társadalom igazgatása és kormányzása nem a polgári demokratikus képviselőlet alapján, hanem döntően a rendi elveken nyugvó arisztokratikus intézmények alapján szerveződött. Ezzel pedig nem egyszerűen az állami döntések megvitathatósága, hanem e diskusszió *hatékonyasága* és eredményeinek *visszacsatolhatósága* sikkadt el a társadalom életében. Nemcsak hogy nem biztosítottak teret az illetékességek nyilvános társadalmi levizsgáztatására, hanem maguknak tartották fenn a *speciális illetékességet* a társadalomra és működésére vonatkozó jogositványok meghozatalában és értelmezésében. Olyan autoritásokként működő intézményekről van szó, amelyek kizárták, sőt destruálták a gondolatok szabad – »liberális« – konkurenciáját, és görcsösen ragaszkodtak ítéleteik megfellebezhetetlenségéhez. *Ez pedig az emberi ész használata mérhetetlen esendőségének tapasztalatához vezetett.* Legalábbis valószínű, hogy

ez az élmény jelen van a századforduló és a húszas évek közép-kelet-európai filozófiájában és filozófiai ihletésű szociológiájában”.

Ez az élmény alkalmas kiindulópontja lehet a századfordulótól kibontakozó filozófiai reflexiónak, és számos sajátosságát megmagyarázza. Ezzel a háttérrel érthetővé válik a korabeli vonzódás és érdeklődés a miszticizmus iránt, mely többek között Lukácsnál, Balásznál és Mannheimnél is kimutatható (lásd pl. KARÁCSONY 2008; LENDVAI 2008); a múltba forduló romantikus nosztalgia, mely a közösségek korába, az elidegenedést megelőző időszakba vagy letűnt korok művészi stílusainak korába réved vissza (lásd pl. FORGÁCS 2008); a sok tekintetben megmutatózó konzervatív-romantikus emberkép, amely éppenséggel a közép-európai filozófia közös értelmezési keretének is tekinthető (lásd NYÍRI 1986); a forradalmi gondolatok iránti fogékonyság (CONGDON 2001); és persze a gondolkodás történeti-társadalmi beágyazottságának feltárására irányuló érdeklődés, azaz az elméleti gondolkodás szociológiai orientációja is. Ebben a vonatkozásban pedig látható az is, hogy noha a marxi tendenciák megjelenése és a II. világháború utáni felerősödése nem pusztán politikai okokkal magyarázható, hanem e hagyomány organikus fejlődésének következményeként is betudható: a társadalmi viszonyokkal szemben érzett mély elégedetlenség olyan nosztalgikus-romantikus világnézethez kapcsolódott, amely egyaránt megnyithatta az utat a marxizmus bizonyos tendenciái és a kontinentális (német) konzervativizmus felé is.

Szempontunkból figyelmet érdemel, hogy e szociologizáló hagyomány elindítói szinte kizárólag zsidó gyökerűek. Nyíri Kristóf (1988, 60 skk.) ennek jelentőségét abban látja, hogy a judaizmus eszmevilága „kézenfekvően sugallhatott egy specifikusan *szociológiai* látásmódot”. Ez elsősorban annak a világ- és emberképnek köszönhető, amelyben a közösségi gyakorlatok, a közösség maga, a folyamatos kommunikáció, s a személyközi viszonyok kiemelten fontos szerepet játszanak. Ehhez azonban érdemes még hozzátenni, hogy főhőseink – Európában legkevésbé sem egyedülálló módon – zsidó gyökereikhez és vallásukhoz már távolságtartással viszonyultak, s az asszimiláció útját járták. Az asszimiláció nehézségei ugyanakkor különös tapasztalatot kínáltak: a se ide se oda nem tartozás tapasztalatát. Tudásanyaguk már eltávolodott a hagyományos zsidó műveltségtől, de beilleszkedésük gyakorta a hivatalosság ellenállásába ütközött, azaz hiányzott az a szélesebb társadalmi háttér, amelyhez szervesen kapcsolódhattak volna, úgyszólván „szabadon lebegtek”. Ez a helyzet persze nem pusztán a szociológiai érzékenység magyarázatához járul hozzá, hanem rávilágít annak a társadalmi frusztrációnak a lehetséges forrására, amely érthetően lehet a még elidegenedéstől mentes világ iránti nosztalgikus múltbavagyódás, vagy a romantikus illetve forradalmi marxizmus kiindulópontja is. A vallási gyökerektől való eltávolodás pedig olyan lelki-szellemi űrt hagyott maga után, amelynek kitöltésére egy másik vallás, a miszticizmus, vagy a marxizmus egyaránt alkalmas volt (lásd ehhez CONGDON 2001, 151 skk.).

E társadalmi különállás nem jelentette ugyanakkor az egyéniségek atomizálódását, inkább egyfajta molekuláris szerveződés felé mozdult el: a szellemi közösségek olyan hálózata alakult ki, melynek csomópontjaiban a közös érdeklődés és világnézet által összetartott közösségek helyezkedtek el. Ezek – a Vasárnapi Kör, a Társadalomtudományi Társaság, a Galilei Kör stb. – képezték a szellemi teljesítmények társas kontextusát. Ez a közeg azonban nem csak abban a pozitív értelemben érdemel említést, hogy ez jelentette az itt tárgyalt szellemi hagyomány háttérét, hanem negatív értelemben is: e háttér felbomlásának vonatkozásában is. Ahogy Congdon (1991, 305) rámutat, a közösségi élményt az emigráció egy továbbival gazdagította, jelesül a közös-

ségtől való elszakadás élményével. A századelő szellemi élete jórészt a hivatalos intézményrendszerrel – ha úgy tetszik a *Gesellschaft*tól – szervezetenként és személyileg egyaránt jórészt független, organikusan szerveződő társaságok – ha úgy tetszik a *Gemeinschaft* – szöveteiből bontakozott ki (lásd ehhez PERECZ 2008). Ez a sajátosság ugyanakkor nem csupán a szellemi élet különössége volt, hanem a magyar társadalom egyik mélységében jellemző sajátossága. Ahogy Andrew C. Janos (1982, 314 sk.) rámutat: Magyarországon – a kontinens nyugati felével szemben – az attitűdök nem organikusan, a társadalmi tapasztalatok megváltozására reagálva változtak, hanem az azokat mintegy megelőlegező modern oktatási rendszernek köszönhetően. Így olyan bepillantás nyílt a társadalmi mechanizmusok működésébe, amelyhez nem kapcsolódtak az egyéni autonómia élménye. „Ami így kialakult az nem nyugati értelemben vett *Gesellschaft* volt, hanem a *Gemeinschaft* és a *Gesellschaft* mintázatainak egyfajta fúziója, melyben a *Gemeinschaft* elemei domináltak.” Ebből a szemszögből individuális és szociálpszichológiai szempontból is érthetővé válik az emigráció élményének és a szociológizáló tendenciák ezt követő megerősödésének a kapcsolata, – amely Lukácsnál, Mannheimnél, Kolnainál, Hausernél, Balázsnál stb. egyaránt dokumentálható. Az emigráció számukra egyszerre jelentett kiszakadást közvetlen mikroközösségükből, és beilleszkedési kényszert a társadalomszerveződés egy másfajta modelljébe: távolodást a *Gemeinschaft*tól és közeledést a *Gesellschaft* élményvilága felé.

IRODALOM

- ALTRICHTER Ferenc 1993. „Reneszánsz, reformáció, karteizianizmus”. In *Észérvek*. Budapest: Atlantisz.
- ANTAL, Frederick 1947. *Florentine Painting and Its Social Background*. London: Kegan Paul.
- BABITS Mihály 1910. „A lélek és a formák”. *Nyugat*, II, 21, 1563–1565.
- BALÁZS Béla 1984/1924, 1930. *A látható ember – A film szelleme*. Budapest: Gondolat.
- BENCE György 1990. *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához*. Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- CONGDON, Lee 1983. *The Young Lukács*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- CONGDON, Lee 1991. *Exile and Social Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CONGDON, Lee 2001. *Seeing Red: Hungarian Intellectuals in Exile and the Challenge of Communism*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- CONGDON, Lee 2004. „Arnold Hauser and the Retreat from Marxism”. In Tamás Demeter (szerk.): *Essays on Wittgenstein and Austrian Philosophy*. Amsterdam: Rodopi.
- DEMETER Tamás 2004. „A sokarcú szociológiai értelmezés: Nyíri gondolkodásának egysége”. *Világosság* 45, 7, 45–58.
- DEMETER Tamás 2006a. „A tudásszociológia ígéretei és az ideológiakritika”. In Fehér Márta – Zemplén Gábor – Binzberger Viktor (szerk.): *Értelem és történelem*. Budapest: L'Harmattan.
- DEMETER Tamás 2006b. „A kommunikáció iránti érdeklődés megélnéklése a századelőn”. In Oláh Szabolcs – Simon Attila – Szirák Péter (szerk.): *Szerep és közeg: Medialitás a magyar kultúratudományok 20. századi történetében*. Budapest: Ráció.
- FEHÉR Márta 1995. *Changing Tools*. Budapest: Akadémiai.
- FODOR Géza 2002. *A Mozart-opera világképe*. Budapest: Typotex.
- FORGÁCS Éva, 2008. „The Safe Haven of a New Classicism”. *Studies in East European Thought* 59, 1–2 (Megjelenés alatt).
- HAJNAL István 1932. „Racionális fejlődés és írásbeliség”. In *Technika, művelődés*. Budapest: História.
- HAJNAL István 1933. „Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés”. In *Technika, művelődés*. Budapest: História.
- HALLER, Rudolf 1979. *Studien zur Österreichischen Philosophie: Variationen über ein Thema*. Amsterdam – Atlanta: Rodopi.
- HALLER, Rudolf 1981. „Wittgenstein and Austrian Philosophy”. In J. C. Nyíri (ed.): *Austrian Philosophy: Studies and Texts*. München: Philosophia Verlag.
- HALLER, Rudolf 1986. *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Österreichischen Philosophie*. Amsterdam – Atlanta: Rodopi.

- HAUSER Arnold 1980/1918. „Az esztétikai rendszerezés problémája”. In Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Budapest: Gondolat.
- HAUSER Arnold 1982. *A művészet szociológiája*. Budapest: Gondolat.
- HELL Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László 2000, 2001. *A magyar filozófia a XX. században*. 2 kötet. Budapest: Áron.
- HELLER Ágnes 1967. *A reneszánsz ember*. Budapest: Akadémiai.
- JANOS, Andrew C. 1982. *The Politics of Backwardsness in Hungary 1825–1945*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- JOHNSTON, William M. 1981. „Cultural Criticism as a Neglected Topic in Austrian Studies”. In J. C. Nyíri (ed.): *Austrian Philosophy: Studies and Texts*. München: Philosophia Verlag.
- KARÁCSONY, András 2008. „Soul – Life – Knowledge: The Young Mannheim’s Way to Sociology”. *Studies in East European Thought* 59, 1–2 (Megjelenés alatt).
- KARÁCSONY Sándor 1985/1939. *A magyar észjárás*. Budapest: Magvető
- KOLNAI, Aurél 1920. *Psychoanalyse und Soziologie: Zur Psychologie von Masse und Gesellschaft*. Bécs – Lipcse: Psychoanalytischer Verlag.
- KOLNAI Aurél 2005. *Politikai emlékiratok*. Budapest: Európa.
- KOVÁCS Gábor 2004. „Hajnal István pozíciója a pozitívizmus és a szellemtörténet vitájában”. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai*. Budapest: Áron.
- LAKATOS Imre 1947. „Modern fizika, modern társadalom”. In Kemény Gábor (szerk.): *Továbbképzés és demokrácia*. Budapest: Egyetemi Nyomda.
- LAKATOS Imre 1998. *Bizonyítások és cáfolatok*. Budapest: Typotex.
- LAKATOS László 1996. *Az élet és a formák: Hajnal István történelemszociológiája*. Budapest: Új Mandátum.
- LENDVAI, L. Ferenc 1974. *A filozófia rövid története: A Védáktól Wittgensteinig*. Budapest: Kossuth.
- LENDVAI, L. Ferenc 1977. „Lukács György útja Marxhoz”. In Kiss Endre – Nyíri János Kristóf (szerk.): *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*. Budapest: Kossuth.
- LENDVAI, L. Ferenc, 1993. *Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor*. Budapest: Akadémiai.
- LENDVAI, L. Ferenc 2008. „György Lukács 1902–1918: His Way to Marx”. *Studies in East European Thought* 59, 1–2 (Megjelenés alatt).
- LONG, Jancis 1999. „Lakatos Imre Magyarországon”. *Magyar Filozófiai Szemle* 43, 251–308.
- LUKÁCS György 1973/1923. *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető.
- LUKÁCS György 1969. *Művészet és társadalom*. Budapest: Gondolat.
- LUKÁCS György 1975. *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Budapest: Magvető.
- LUKÁCS György 1977a. „Arról a bizonyos homályosságról”. In *Ifjúkori Művek*. Budapest: Magvető.
- LUKÁCS György 1977b. „Wilhelm Dilthey”. In *Ifjúkori Művek*. Budapest: Magvető.
- LUKÁCS György 1977c. „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”. In *Ifjúkori Művek*. Budapest: Magvető.
- LUKÁCS György 1978. *A modern dráma fejlődésének története*. Budapest: Magvető.
- LUKÁCS György 1989. *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*. Budapest: Magvető.
- MANNHEIM Károly 1980/1918a. „Lélek és kultúra”. In Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Budapest: Gondolat.
- MANNHEIM Károly 2000/1918b. „Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése”. In *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest: Osiris.
- MANNHEIM Károly 1918c. „Georg Simmel mint filozófus”. In Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Budapest: Gondolat, 1980.
- MANNHEIM Károly 1996/1929. *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz.
- MANNHEIM Károly 2000. *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest: Osiris.
- MÁRKUS György 1971. *Marxizmus és „antropológia”*. 2. kiadás. Budapest: Akadémiai.
- MÁRKUS György, 1992. *Kultúra és modernitás*. Budapest: Lukács Archívum – T-Twins.
- MÁRKUS György 1997. „Az ideológiakritikáról – kritikailag”. *Magyar Filozófiai Szemle* 44, 5–6, 919–955.
- MÉSZÁROS András 2000. *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony: Kalligram.
- NEURATH Otto 1987/1933. „Unified Science and Psychology”. In Brian McGuinness (ed.): *Unified Science*. Dordrecht: D. Reidel.
- NYÍRI Kristóf 1972a. „Nemlétezők csillagfényénél I. A platonizáló antipszichologizmus értelmezéséhez”, *Világosság* 8–9, 464–473.
- NYÍRI Kristóf 1972b. „Nemlétezők csillagfényénél II. A matematikai platonizmus ideológiakritikai értelmezéséhez”, *Világosság* 12, 722–730.
- NYÍRI Kristóf 1980. *A Monarchia szellemi életéről: Filozófiatörténeti tanulmányok*. Budapest: Kossuth.
- NYÍRI J. C. 1981. „Philosophy and Its Negation in Austria and Hungary”. In J. C. Nyíri (ed.): *Austrian Philosophy: Studies and Texts*. München: Philosophia Verlag.
- NYÍRI Kristóf 1986. *Európa szélén: Eszmetörténeti vázlatok*. Budapest: Kossuth.
- NYÍRI Kristóf 1987. „Az osztrák elem a tudományfilozófiában”. In Nyíri 1989.
- NYÍRI Kristóf 1988. „Társastudat: A szociológizáló ismeretelmélet gyökereihez”. In Nyíri 1989.
- NYÍRI Kristóf 1989. *Keresztút: Filozófiai esszék*. Budapest: Kelenföld.
- NYÍRI Kristóf 1994. *A hagyomány filozófiája*. Budapest: Lukács Archívum – T-Twins.

- NYÍRI Kristóf 2004a. *Vernetztes Wissen*. Bécs: Passagen.
- NYÍRI Kristóf 2004b. „Hálózat és megismerés”. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai*. Budapest: Áron.
- PALÁGYI Menyhért 1904. *Az ismerettan alapvetése*. Budapest: Athenaeum.
- PAPP Zsolt 1980. *A válság filozófiájától a konszenzus szociológiájáig*. Budapest: Kossuth.
- PERECZ László 1998. „Philosophy in Hungary”. In Edward Craig (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 4. kötet, London: Routledge.
- PERECZ László 2008. „The Background Scenery: „Official” Hungarian Philosophy and the Lukács Circle at the Turn of the Century”. *Studies in East European Thought* 59, 1–2 (Megjelenés alatt).
- TOLNAY Charles de 1977. „Mű és világkép”. In *Michelangelo – Mű és világkép*. Budapest: Corvina.
- VERES András 2000. *Lukács György irodalomszociológiája*. Budapest: Balassi.
- ZALAI Béla 1984. *A rendszerek általános elmélete*. Budapest: Gondolat.