

Colin Loader

Mannheim Károly heidelbergi levelei

Mannheim Károly 1921 márciusában érkezett Heidelbergbe. A magyar Tanácsköztársaság bukása után a száműzetést választotta, de az a kísérlete, hogy a Lukács György és Balázs Béla köréhez tartozó forradalmi elemeket Bécsben egyesítse, nem vezetett eredményre (GÁBOR 1983, 8; CONGDON 1991, 266). Rövid freiburgi tartózkodást követően, Heidelbergbe érkezett, ahol újra csalódások érték, mivel nem sikerült elnyernie Heinrich Rickert támogatását (MANNHEIM 2003, 668). A dolgok azután jobbra fordultak. Feleségül vette Láng Júliát, majd Emil Lederer közreműködésével, aki Mannheim Lukács-hoz fűződő kapcsolatát kulturális tőkeként hasznosította, elfogadtatta magát Max Weber özvegyével, Marianne-nal, és ami sokkal fontosabb, bátyjával, Alfreddel (CONGDON 1991, 270). Mannheim Alfred Weber kultúraszociológiai szemináriumait látogatta, valamint Weber és Lederer közreműködésével habilitált.

Körülbelül kilenc hónappal megérkezését követően Mannheim egy levelet publikált száműzött magyar társaihoz a *Tűz* című folyóiratba. Ezt 1922 elején egy második levél követte. Az első levélben önmagát úgy jellemezte, mint előretolt felderítőt, aki a magyar diaszpóra számára feltérképezi Heidelberg városát és lakóit (MANNHEIM 1985, 73). Ezek a levelek nem egyszerű úti beszámolók, mivel az volt a céljuk, hogy fontos információkkal szolgáljanak száműzött sorstársainak. Jelen értekezés tárgya annak megértése, hogy Mannheim akkoriban milyen problémákat tartott fontosnak, és ezekről később miért fordult el.

A tudósítás egy tájról mindig a tájról alkotott kép, konstrukció. Bizonyos elemei hangsúlyt kapnak, míg mások a háttérbe szorulnak, vagy éppen teljesen lemaradnak.¹ Tanulmányomban azt kívánom megvizsgálni, milyen volt Mannheim viszonya ahhoz a tájhoz, amelyről tudósít. Tisztában vagyok azzal, hogy a vizsgálat során újabb rétegeket adok az eredeti konstrukcióhoz, s így a saját képemet alakítom ki olyan elemek felhasználásával, amelyeket Mannheim valószínűleg nem látott, sőt, néhány esetben szinte bizonyosan nem is láthatott. Ennek megfelelően számba veszem az egyes alkotóelemeket, majd ezekből felépítem a saját felfogásomat Mannheim tájleírásáról. Ami itt következik, kísérlet a hozzárendelésre, vagyis arra, hogy a hozzárendelt gondolkodó helyzetét egy hozzárendelt kontextusnak számítsuk be, s ez meggyőződésem szerint összhangban van Mannheim eredeti műveinek szellemével.

¹ Mannheim ezt maga is hasonlóképpen körvonalazta a budapesti egyetemen 1919-ben tartott előadásában: „A táj már a kultúra eredménye. [...] A tájat mindig egy értéksorozatba, az esztétikaiba helyezzük” (MANNHEIM 1985, 209).

HEIDELBERGI LÁTKÉP

Az 1848-as forradalmak bukásának következményeit elemezve, a „szociálpolitikus” Wilhelm Heinrich Riehl azzal érvelt, hogy a német területek három részre oszthatók: az északi részt Poroszország dominanciája jellemezte; a déli részen Ausztria és Bajorország rendelkeztek meghatározó befolyással; míg a középső, Rajna, Duna és Elba által határolt területen egyetlen állam sem emelkedett a többi fölé (RIEHL 90–103). Riehl az északi és déli részeket „centralizált” országokként írta le, melyeket politikai és társadalmi egység jellemezett. Ezzel szemben a közép-német területet olyasfajta „individualizálódott” országgént írta le, melyet Heidelberghez hasonló városok tarkítanak. Közben Riehl szemében az északi és déli részek sokkal dinamikusabb fejlődést mutattak – Poroszország és Ausztria az egykori Birodalom romjain nagyhatalommá vált –, addig a középső rész megmaradt a pusztulás emlékművének, s nemcsak az e területet behálózó valódi romok ezrei okán, hanem túlzott provincializmusa, politikai széttagoltsága és közönséges kultúrája miatt is. Közép-Németország évszázadokon keresztül saját politikai jelentéktelenségének rabja maradt, még akkor is, ha megélt néhány – amúgy gyorsan tovatűnő – szellemi felvirágzást. Riehl szerint, Közép-Németország – amelybe Badent és Württemberg is beleértette – nem alkalmas arra, hogy képet alkoshasunk a tipikus német emberekről (RIEHL 91–102).

Egy nemrég megjelent, a kései XIX. századi Württemberg nacionalizmusát elemző tanulmányban Alon Confino ugyancsak Közép-Németország folytatólagos partikularizmusát dokumentálja, ám Riehllel ellentétben azt is bemutatja, hogy Württemberg, ez a kis város, gondolatvilágában miként azonosult az újra egyesített német birodalommal (CONFINO 1997). Württembergben a nacionalizmus két elképzelt közösség, a lokális haza és az átfogóbb nemzeti egység összeolvastásával ért el sikereket.² A helyi közösségek olyan intézményeken keresztül, mint a Heimat-múzeumok és szépítészeti társaságok, a nemzeti egységesítési törekvésekkel dacoló helyi hagyományokat alakítottak ki.³ Ehelyett a lokális hazát fogták fel a nemzet eredeteként, amely éppen a helyi sajátosságok egyediségében testesült meg. Bármi is volt az – egyébként többnyire üzleti jellegű – indíték, a helyi azonosságtudat és közös emlékezet kialakítására irányuló erőfeszítések abba az irányba mutattak, hogy a nemzetre egyedi sajátosságok szerves egységeként, nem pedig egy homogén egészként tekintettek.

A nemzetnek és a helyi közösségeknek a haza metaforáján keresztül történő azonosítását a monadikus organicizmus jellegzetes példajaként ábrázolom. A Leibnizi hagyományban az individuális monaszokat egyedi és önmagukból értelmezhető létezőknek, nem pedig valamely jelentéssel bíró felosztás tárgyának tekintették. A monaszok lényegi természetét nem lehet pontosan, vagyis okságilag magyarázni vagy mennyiségileg meghatározni. Ugyanez mondható az egymással való viszonyukról is: a monaszok között létező, előre elrendelt, organikus harmónia bizonyos szintig felismerhető, de

² Confino megfigyelése szerint a nemzeti orientációjú liberálisok kudarca a sedáni bekerítés napján ért véget, mégpedig azzal, hogy úgy ünnepelték a Franciaország felett aratott döntő győzelmet, mint valami elismert württembergi nemzeti ünnepet. A liberálisok azonban csalódtak, mert megpróbálták az általuk elképzelt nemzeti közösséget rákényszeríteni a helyi közösségekre. Később elítélteként utasították el a kizárólag a liberálisoknak tulajdonított víziót a nemzetről, mint egy nagy – Riehl terminológiájában: „egyesített” – egészről.

³ Az újabban átörökített ruhaviseletek a helyi tradíciók kidolgozását segítették elő; a várakat és romokat mint a kidolgozott helyi történelem részeit hozták újra rendbe; a kiránduló ösvényeket is a lokalitás és a természet kidolgozott egységének a részeként alakították ki. Ironikus, hogy ezek az „egyedülálló” helyi tradíciók inkább sztenderdizálódtak, siettetve ezzel a helyi és a nemzeti összeolvadását.

pontosan nem írható le. A monások úgy tükrözték az alapul fekvő organikus egész egységét, hogy eközben nem veszítik el saját individualitásukat.

A Heidelbergről ekkor és a köztársaság felé tartó periódusban született leírások nagy hasonlóságot mutatnak a fent felvázolt elméleti konstrukcióval. A város romantikus fekvése, amely romokkal, kézműves és földműves hatások erős jelenlétével egészül ki, valamint azzal a ténnyel, hogy gyalog minden könnyen elérhető volt, azt az érzést keltette, mintha védve lenne a külvilág hatásaitól (LEPSIUS 1995, 477; TOMPERT 1969, 11, 17). A régész Ludvig Curtius írta, hogy egyedül itt érezte magát védve az idő múlásától, és hogy a Neckar ritmusa, melyet a költő Hölderlin írt le, átáramlott az olyan mértékadó heidelbergiek írásaiba is, mint Max Weber. A művelt heidelbergi lakosság gondolkodásában a várost ugyancsak a természeti környezetéhez fűződő kötelékekkel jellemezték (JANSEN 1992, 32). A kisváros, Württemberg lakosságához hasonlóan a heidelbergi elit is egy nagyobb Németország monadikus reprezentánsaként tekintett magára. Megfigyelhető azonban egy lényeges, csak Heidelbergre jellemző szellemi vonás. A heidelbergi értelmiség – Németországban teljesen egyedülálló módon – egyidejűleg több kozmopolita német területtel is kapcsolatot tartott, létrehozva ezzel a kozmopolitizmus és provincialitás sajátos keverékét, amelyre az érintett gondolkodók mint a „heidelbergi szellemiségre” emlékeztek vissza. Gustav Radbruch írta, hogy „Heidelberg akkoriban olyan volt, mint Noé bárkája, amelyben a szellemes emberek minden új fajtájából képviselve volt egy példány” (JANSEN 1992, 32). Ennek megfelelően találónak nevezték Heidelberget „világfalunak” (TREIBER–SAUERLAND 1995, 9, 12).

A Berlinhez képest másodikként számító egyetem nemzeti jelentősége, „spirituális társassága és közvetlensége” – azaz a tudósok közösségéről alkotott elképzelés kiterjesztése egy olyan időszakban, amikor más egyetemeken az éppen visszaszorulóban volt (JANSEN 1992, 14) – a hallgatók egy nagyon aktív csoportját vonzotta oda, akik részt vettek a város intellektuális életében, és akik tanáraikat nem pusztán októnak tekintették, hanem intellektuális példaképüknek is.

Lényeges, hogy ennek a közösségnek a hatása az egyetem falain túlra is kisugárzott, elsősorban szalon típusú „körök” formájában. E körök együttműködése, valamint az értelmiség gazdag sokszínűsége – beleértve a szocialisták, vitalistákat, feministákat, orosz és magyar emigránsokat – szolgáltatta a város kozmopolita energiáját. Ez a professzorok házában és kávéházakban folyó „örök beszélgetés” táplálta az optimista hitet, hogy az újfajta társadalmi-politikai elkötelezettségek változatosságából kialakulhat valamiféle szintézis (WEBER 1977, 220; HONIGSHEIM 1926, 271–272; BREUER 1995, 328–375; KOLK 1995, 310–327; TOMPERT 1969, 42). Bár e felfogás egyre inkább elavulttá vált, a heidelbergi szellemi elit számos tagjának e feltárulkozottsága együtt járt a nyilvánosságnak azzal a koncepciójával, mely szerint a közösséget köztiszteletnek örvendő méltóságoknak kell vezetniük.

Ez a heidelbergi szellemiség által táplált monadikus organicizmus vezetett számos értelmiségit arra, hogy úgy tekintsen Heidelbergre mint egész Németország mintájára. E gondolkodók számára a „kultúra” jelentette azt a szférát, ahol felül lehet emelkedni a modern társadalom széttöredezetttségén, ahol új, értelmes egység jöhet létre (LICHTBLAU 1996, 17–19; VOM BRUCH 1989, 11–12; SCHMITT 1991, 201). Ludwig Curtius ezt a beállítottságot fejezte ki, amikor a „a levegőben kisugárzó szellemi erőről” írt, amely „az egyes ember és végül a nemzet új etikai-politikai beállítódásának a követelésével” elősegíti „az európai és német szellem kultúratudományi szintézise” céljának a megvalósítását (JANSEN 1992, 34). Ez a hit, hogy a heidelbergi szellemiség Német-

ország minden részére kihat, „Heidelberg mítoszaként” (BUSELMEIER 1985, 491–500; JANSEN 1992, 31–32) vált ismertté, amelyben a várost monadikusan egyszerre tekintették különlegesnek és reprezentatívnak.

Talán egyetlen olyan munkásság és életút sem tükrözte olyan híven Heidelberg monadikus organicizmusát, mint Alfred Weberé, aki Mannheim támogatója volt.⁴ Az általa írt munkák többségében és a tudósok igen széles és változatos körét toleráló nyitottságában az a felfogás tükröződött, hogy a sokszínűség és az organikus egység összeegyeztethetők egymással. Ez kitűnik tanítványával, Hans Staudingerrel való árnyalt nézeteltéréséből is, akinek a könyve egyébként első volt Weber kultúraszociológiával foglalkozó sorozatában (WEBER 2003, 373–378; 381–383; STAUDINGER 1914, 990–1002). Staudinger, korának több más gondolkodóját követve azt állította, hogy a polgári társadalmakban kiteljesedő racionális individualizmus elpusztított egy korábbi organikus egységet, és a társadalom így a Tönnies értelmében vett „társulássá” alakult át. Ezzel szemben Alfred Weber úgy gondolta, hogy a munkásosztály egyesületei helyreállították a „közösség” korábbi organikus kötelekeit, megteremtették az „értékek új egységét”, miáltal az individuális élet megvalósítása a közösségben alternatívát jelent a mechanikus polgári világ „személyiségként” való létezésével szemben (STAUDINGER 1913, 9, 41, 48–49, 128–131, 137, 144; uő. 1914, 993–994, 1001–1002).

Weber megkérdőjelezte Staudinger azon nézetét, miszerint az individualizmus végső soron a „Gesellschaft” értelmében társulási jellegű. Az individuum és a közösség inkább tekinthető a másikkal történő együttműködésben tevékeny kreatív erőknél. Jóllehet a kreatív folyamat individuális jellegű volt, de az, amit individuálisan alkottak meg, az általános manifesztációja (WEBER 2003, 988–989; WEBER 2003 373–378). Weber alapvetően egyetértett Staudingerrel abban, hogy az individuum és a közösség közötti organikus kapcsolat sokkal közvetlenebb módon van jelen a munkásosztálynál, mint a szellemi vezetés legfelső szintjén, ahol a személyiség mindig a leginkább teljes módon fejlődik ki. Ugyanakkor az egyén úgy is fejlesztheti a személyiségét, hogy közben osztozik a totalitás akarásában e magasabb szinteken is. Habár a szellemi vezetők között lehetséges a széles körű ideológiai változatosság, ám „mindezen ellentétekkel szemben” létezett „egy végső egység, melynek szemlélésében az ellentétek feloldódnak, mely előtt csupán az egyedüli erő különböző kifejezési formájaként jelennek meg; ez az erő pedig a dolgok feltételezettségeiben és adottságaiban változó módon ölt alakot” (WEBER 2003, 989).

Weber lényegében amellet érvelt, hogy elméletileg az individuum és a közösség közötti kapcsolat monadikusan egyre organikusabbá válik, ahogy feljebb haladnak a társadalmi ranglétrán, mert ez nem jár szükségszerűen az organikuság megszűnésével. Ameddig ezek az organikus kapcsolatok fennmaradnak, a szellemi vezető és a tömegek közötti kapcsolat is működőképes marad (WEBER 2003, 373–378).

Weber a kultúra általa kidolgozott, monadikusan organikus elméletét alkalmazta a demokratizálódás hazai problémájára. Az új köztársaságban szükség volt egy új szellemi vezetés megalapozására, amely a különböző társadalmi csoportokat képes irányítani. Ezek a szellemi vezetők nem egyszerűen utasítják a tömegeket, mint tették azt a birodalom idejében, hiszen az új berendezkedéshez feltétlenül hozzátartozott minden német ember szabadsága. Weber megfogalmazása szerint a szellemi elitréteg, az igazi műveltség és az eszmék szűk értelemben vett hordozói beágyazódnak a művelt rétegek nagyobb közösségébe, amely viszont egybefonódik a társadalmi renddel. Ez

⁴Alfred Weber heidelbergi pályafutásához lásd Eberhardt Demm írását. (DEMM 1990, 55–68.)

a szellemi elit „minden belső ellentét dacára, még mindig a szellemi egység egy fajtáját” alakítja ki (WEBER 2003, 604–605; WEBER 2003, 347–367).

Weber reményei és erőfeszítései ellenére Heidelberg mítoszáát erősen kikezdték a köztársaságban, mint azt a politikai és a kulturális szféra növekvő széttagoltsága egyaránt tanúsította. A korábban biztos pontnak számító értékek helyébe egyre inkább a pénz lépett, ami aláásta a művelt közönség értékrendjét, és csökkentette a társadalmi elit presztízsét. Ernst Troeltsch amerikai látogatásakor a következőket mondta közönségének: „A tanult, intellektuális és magas rangú tisztviselői rétegek jelenleg sajnos majdnem teljesen mellőzve vannak. [...] Felmerül az aggasztó kérdés, hogy van-e egyáltalán megoldás, és ha igen, akkor képesek leszünk-e időben megtalálni” (TROELTSCH 1923, 582–583). A heidelbergi professzorok nem különböztek nagyon más német akadémikusoktól abban, ahogyan e kihívásokra válaszoltak. Néhányan nosztalgiával gondoltak vissza a háború előtti heidelbergi szellemiségre, és átadták magukat a Németországban mind gyakrabban kifejezésre juttatott kulturális pesszimizmusnak. Siránkoztak a képzés és a politika „eltömegesedése” miatt, még ha a politika nem is nagyon reagált pesszimizmusukra (JANSEN 1992, 19, 35–36, 86–88, 105–107).

Összegzésképpen azt mondhatjuk, hogy a Mannheim által szemlélt „individualizált” táj provincialitásának értelmezései a XIX. század közepétől Riehl fragmentáltságot és destruktivitást hangsúlyozó perspektívájától egészen a monadikus azonosságot a nagyobb nemzeti egységgel összekapcsoló perspektíváig terjedtek, melyet a század végén már igen sokan a magukévá tettek. Heidelberg provincialitása kiegészült egy kozmopolita dimenzióval, ami ellentmond Riehl korábbi nézeteinek. Ugyanakkor a „klasszikus modernitás krízise” a köztársaság kezdetén azzal fenyegetett, hogy valóra válhat Riehl az elitkultúra leértékelődését megfogalmazó víziója, azé az elitkultúráé, amelyben Heidelberg mítoszáának monadikus alapjai gyökereztek. Erre a „tájékra” érkezett Mannheim, a nem sokkal korábban szétzúzott magyar kulturális egység egyik résztvevője.

MANNHEIM TÁJÁBRÁZOLÁSA

A második heidelbergi levélben Mannheim a várost olyan módon jellemzi, ami össze-cseng a fentebb tárgyalt szülőföld-ábrázolásokkal: „Épp azon a ponton, ahol a Neckar, ez a kis folyó elhagyni készül a középkori várak romjaitól szegélyezett völgyet, hogy a nagy síkságra érjen, az utolsó dombok tövében épült a város. A folyó még magával hozza a virágok és erdők illatát. [...] Néha este, mikor a nyugodt utcák során a régi házak falai mellett ballagok, úgy érzem, mintha a modern kereskedelmi vonalokról lemaradt középkori holt városok szele lebegne a házak felett.” (MANNHEIM 1985, 83.)

Mannheim úgy vélte, Heidelberg példája reményt adhat, ugyanakkor figyelmeztetésül is szolgálhat számúzetésben élő magyar társainak. Elfogadta Heidelberg mítoszáának monadikus organikus premisszáit, és szembeállította a német kultúrát a Budapesten koncentrálódó magyarral. Fenntartásokkal ugyan, de Heidelberget, mint egész Németország reprezentánsát mutatta be, tekintettel arra, hogy a nemzeti kultúra ilyen városokban megjelenve decentralizálódott. Ezek a német városok nem voltak „provinciálisak” abban az értelemben, hogy a kulturális fejlődés perifériájára szorultak volna, hanem sokkal inkább a fejlődés létfontosságú forrását jelentették. Minden gondolat először a kis helyi körökben született meg, majd elterjedt, ha kiállta az idő és az egyetemesség próbáját. A nemzeti kultúra egésze organikusán e sokszínű egyedi közös-

ségeken testesült meg. „Az egész több tradíció forrásából származik, több helyileg kötött gyökérszövegetből.” (MANNHEIM 1985, 76–78.)

Bár Mannheim e levelekben nem foglalkozott részletesen Budapest sajátosságaival, arra következtethetünk, hogy felfogása összhangban van Hanák Péter később megfogalmazott álláspontjával, aki Budapest kultúráját olyan műhelyként jellemezte, amely fiatalos, reformista, vibráló és magabiztos (HANÁK 1998, 79). A különféle körökhöz tartozó értelmiség belső és egymás közötti együttműködése hasonló vonásokat mutatott Heidelberg szellemi társiaságával. Bizonyos értelemben Budapest mítoszáról is beszélhetünk, amely ugyanabból az önbizalomból és egyediségérzésből született, mint Heidelbergé. Ugyanakkor ezek az értelmiségiek különböztek heidelbergi társaitól annyiban, hogy természetlenül utasították el a vidéki tradicionális magyar kultúrát. Miközben a heidelbergi szellemiség hangsúlyozta a kései XVIII. és a korai XIX. századi nagyszerű kultúrához való kötődését,⁵ addig a magyar értelmiség elfordult a magyar tradícióktól, és a Nyugat, vagy némely esetben a dosztojevszkiji Kelet felé orientálódott (HANÁK 1998, 79–80; HORVÁTH 1966, 40, 113–114, 129, 225).

Mannheim 1917-ben Budapesten a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláján *Seele und Kultur* címmel tartott előadása hűen tükrözte a budapesti modernisták szemléletmódját, noha nem tért ki minden egyes javaslatukra. Előadása kezdetén a Szabad Iskola célját abban jelölte meg, hogy egységesen írja le az objektív kultúrát az egyre inkább pluralizálódó és eldologiasodó világban. A kulcskérdés az, hogy az egyéni belső tapasztalatok (lelkek) sokszínűségében felismerjük a pluralizmust, s ugyanakkor meggátoljuk, hogy az egyének elidegenüljenek az objektív kultúrától. A lélek és kultúra közötti közvetítő közeg a „mű”, az individuális alkotás, amely elnyeri helyét az objektív kultúrában. A fő veszély, hogy az alkotás az objektív kultúra részeként tárgyasulva a művet elidegeníti a kreatív lélek életerejétől, valamint a lelkeket egymástól.⁶ Az egykori tradicionális kultúra erre a sorsra jutott, így helyét át kell adnia egy újnak, amely képes helyreállítani az egységet. A Szabad Iskola, a különféle kulturális szférák strukturális elemzésével előkészítheti a talajt ezen új kultúra számára. Ez az új kultúra azonban csak egy eszménykép, ráadásul egy igen homályosan meghatározott eszménykép volt ezen az előadáson. (MANNHEIM 1970, 66–84; KETTLER 1967; KETTLER–MEJA 1995, 34–36.)

A Mannheim által felvázolt feladat sok tekintetben nagyon hasonlít Alfred Weber programjához, amelyet kultúráról szóló háború előtti írásaiban fogalmazott meg. Ez a következő monadikus feltevéseket foglalja magába: az individuális sokszínűség integrálható egy nagyobb kulturális egységbe; ezt a kapcsolatot a modern világ eldologiasodása veszélyezteti; egy új kulturális menetrend helyreállíthatná az egyensúlyt.⁷ Mindketten nagymértékben az absztrakció síkjára korlátozták a kifejtést, és valójában nem tették témává a központosítás problémáját.

⁵ A Heidelberg-mítosz egybevág mind a német historizmussal, mind a Bildung eszményével, egészen a közös XIX. századi eredeteiktől a hajdani neves heidelbergi teológus, Ernst Troeltsch munkásságáig terjedően, akiknek ebben az időben jelent meg historizmusról szóló tanulmánya. (TROELTSCH 1922, 38, 252–253.)

⁶ S ez nem meglepő, mivel Mannheim, még ha indirekt módon is, abba az intellektuális tradícióba lépett be, mint Weber. Ezt leendő felesége az előadásról szóló korabeli recenziójában a kultúra simmeli megfogalmazásaként írta le. (LÁNG 1985, 161.)

⁷ Mannheim ebben az időben kifejezetten soha nem idézte Weibert, habár több mint valószínű, hogy ismerte Weber kultúraszociológiáját, amelyet Lukács 1915-ben megtámadott. Mannheim 1919-ben anélkül tárgyalta Weber kultúra/civilizáció dichotómiáját, hogy megemlítette volna a nevét. A „lélek” terminus Weber háború előtti írásaiban nem volt hangsúlyos, de a kultúraszociológia 1920-as megfogalmazásában már szembeötlővé vált. (LUKÁCS 1915, 216–222; WEBER 2003, 60–75, 147–186.)

Négy évvel később, Heidelbergből nézve vissza Budapestre, Mannheim már az új tájkép fényében látott hozzá a kultúra kérdésének az újrafogalmazásához. Magyarországra visszatekintve írott levelei az önreflexiós folyamat részeként foghatók fel. Azt rótta fel a magyar kultúrának – amelyről egykor maga is azt állította, hogy mennyire Budapest központú –, hogy kizárólag a személytelen főváros bizonyos rétegének szól, amely aztán így könnyedén megsemmisíthető, és hordozói száműzetésbe kényszeríthetők (MANNHEIM 1985, 77). Egyszóval hiányoztak Budapest kultúrájának azon gyökerei, amelyekkel szerinte a Heidelberghez hasonló német helyi kulturális központok rendelkeztek. Bizonyos értelemben a német helyi közösség helyettesítette a mannheimi problémafelvetésben megjelenő „művet”. A Heidelberghez hasonló városokat mint közösségeket a személyes interakciók sokasága különböztette meg a nagyvárosok személytelen társulásától. A kapcsolatok e halmaza vált az individuum és a nagyobb kultúra közötti közvetítő eszközzé. Továbbá Mannheim számára Heidelberg nem csupán egy monász volt a nemzet organikus egészében, hanem egyúttal mintát is jelentett az egész számára. Az egyének (lelkek) meghatározott körökhöz kötődtek, mint amilyen Max Weber vagy Stephan George köre is volt, és a különböző körök tagjai közötti átjárhatóság biztosította a kulturális egységet, amely megőrizte a sokszínűséget és létrehozta a sokat emlegetett szellemi társiasságot. Úgy tűnik, Mannheim azt gondolta, hogy ugyanez a különféle heidelbergi körök közötti monadikus kapcsolat jellemzi a különböző német városok közötti viszonyokat is.

Mivel a külföldre szakadt magyar értelmiség immár nem tartozott egyetlen centralizált közösséghez sem, így – Mannheim szerint – igen sokat tanulhat a német kultúrából. A különféle helyi közösségek ügyeiben való részvétellel ezek az értelmiségiek jelenthetnék egy kialakuló decentralizált (monadikusan organikus) kultúra alapját (MANNHEIM 1985, 77). Tulajdonképpen az értelmiség követhetné Mannheim példáját. Ugyanakkor saját személyes példáján kívül, Mannheim nem ad semmilyen más kapaszkodót a megvalósítás mikéntjéért. Képzeljük azonban el, mi lenne, ha Mannheimhez hasonló emberek élnének Európa különböző sarkaiban. Ők is tudósításokkal szolgálnának sorstársaiknak a tartózkodási helyükön kialakuló kapcsolataikról. Ebből az információáramlásból pedig egy olyan tájékozottabb és kifinomultabb szellemi közösség jöhetne létre, amely már egy új monadikusan egységes és decentralizált kultúrát alkothatna.

Ugyanakkor e levelekben Mannheim kritikusan tekintett a heidelbergi kultúrára. A korai köztársaság gyermekbetegségeit látva, és a Weberhez hasonló szerzőknek a birodalmi Heidelberg aranykoráról szóló beszámolóit olvasva, Mannheim nem sikerként, hanem sokkal inkább a siker lehetőségeként mutatta be Heidelberget olyanak, mint „amely képes nagyobb egységekre, a kitágult világra hatást gyakorolni” (MANNHEIM 1985, 76).

Először is, a heidelbergi értelmiséget meghatározó kispolgári létezés éles ellentétben állt világpolgári beállítottságukkal. Bár rendszeres vitáik igen sokrétűek voltak, napi tevékenységük igencsak sivár és korlátolt maradt. Jóllehet szavakban igen bátrak és tettekre készek, életük egyhangú. Az egyénekben rejlő eme kettősség általános szinten is jelentkezett. Gondolkodásmódját tekintve a heidelbergi értelmiség közelebb állt a Mannheimhez hasonló külföldi értelmiséghez, mint a velük együtt élő polgártársaikhoz. Mannheim korábbi kifejezésével élve, jelentős ellentét feszült a heidelbergi szellem kozmopolitása, és a heidelbergi lélek provincializmusa között. Bár ez az ellentét egy személytelen nagyvárosban kevésbé élesen jelentkezik, mint egy kisvárosban, maga a fontos probléma ott sem kerülhető meg (MANNHEIM 1985, 78–79).

Mannheim a heidelbergi kozmopolitanizmus egy másik, nemzeti politikával kapcsolatos ellentmondására is rámutat. Felismerte, hogy a nagypolitika színpadán a heidelbergi szellem mindig legfeljebb csak epizódszereplő volt. A Max Weberhez hasonló, politikai ambíciókkal rendelkező emberek lehetőségeit mindig is behatárolta a vidéki tudós sztereotípiája. Max Weber mindig csak egy „vendég” volt a nagypolitika világában (MANNHEIM 1985, 78). Mannheim megértette, lehet bármilyen gazdag és mélyreható is a monadikus kultúra, ha nem képes sikeresen együttműködni a központosított politikai struktúrával, az mindkét oldal számára hátrányos. És azt is minden bizonnyal világosan látta, hogy a birodalmi időkben a Heidelbergre jellemző ellenzéki hozzáállás a köztársaság korában nem elegendő. Pusztán kritizálás helyett részt kell venni a politikai hatalmat befolyásolni képes politikai kultúra kialakításában, különben jelentéktelenségre ítéltetünk.

Mannheim a provincialitás veszélyeire leginkább a költő, Stefan George köréről szóló beszámolóiban mutat rá. Stefan Georgét a magyar emigránsok hősével, Ady Endrével hasonlítja össze. Eredetileg mindketten a költészet szemszögéből nézték a világot, míg azonban Ady politikai szerepvállalása erejéig feladta ezt a szemléletet, addig George sohasem ment ilyen messzire. Ehelyett inkább a hagyományos kultúra köztes világában állapodott meg, amely viszont Magyarországon ebben a formában elérhetetlen volt. Körének tagjai a modern világtól és tudománytól elkülönülő szellemi arisztokráciaként tekintettek önmagukra.

Mannheim úgy vélte, három tényező is a fenti álláspont elfogadására és társadalmi fontosságának elismerésére ösztönözheti az embereket: először is a kör karizmatikus kisugárzása; másodszer az, hogy egy hasonló közösség létezésének lehetősége benne rejlik a német kultúrkör hagyományaiban; és harmadszor, hogy Heidelberg nyugodt légköre azt az illúziót keltette, mintha megvédhetne a modern külső világ hatásaitól. Mannheim, Max Weber karizmáról adott leírására építve ábrázolta George tanítványaihoz fűződő kapcsolatát, a lelkek vallási jellegű („varázslatos”) egyesülését. Egy hasonló közösség fenntartásához azonban nem elegendő a vallási jelleg, így a „georgisták” a késő XVIII. századi, korai XIX. századi romanticizmusban gyökerező, a felvilágosodás tanainak elutasítására épülő filozófiát alakítottak ki. Egy ilyen nem racionális, zárt kultúrához való csatlakozás kötötte össze a körhöz tartozó lelkeket, akik elítélték, de nem szálltak szembe a civilizáció szférájával, amely egyre inkább uralkodóvá vált a modern világban. Ez a beállítódás Heidelberg kisvárosi provincializmusának védelmében elszigetelődésre – lelki provincializálódásra – ítélte őket.

George köre egy ideáltipikus, kissé túlzó példát kínált a heidelbergi szellem gyengeségeinek ábrázolására. Bármennyire gazdag és aktív volt, és bármennyire fontos mondanivalója lett volna az össznémet kultúra számára, mivel kívül maradt mind a hétköznapi társadalmi realitásokon, mind a nemzeti politikán, így egy olyan időben, amikor a német nyilvánosság mindkét szférában a kiutat kereste, szükségképpen háttérbe szorult az ezekre átfogó, ám szükségképpen sekélyebb válaszokat kínáló Berlin nagyvárosi kultúrájával szemben. Így miközben Mannheim Heidelbergben keresztül egy decentralizált kultúra lehetőségeit ábrázolta, egyúttal azon kihívásokra is rámutatott, amelyekkel egy ilyen kultúrának szembe kell néznie. Korábbi magyarországi tapasztalatai segítettek neki ezek felismerésében.

E levelekben arra utaló jeleket is felfedezhetünk, hogy Mannheim későbbi írásaiban, különösen az *Ideologie und Utopie*-ban, milyen irányban keresi majd a válaszokat a kihívásokra. Először is egy rövid betekintést nyújtott abban a vonatkozásban, hogy

miként gondolta el a helyi közösségek együttműködését a modern világban, ahol „az általános és egész korunkra jellemző iránynélküliség uralkodik és egybeesik a német kulturális decentralizációból következő sokféleséggel.” A helyi „istenségek” és mozgalmak megpróbálták túllépni önnön lokalitásukon és az egész ország „meghódítására” törekedtek. A helyi közösségen kívüli követők megnyerésében saját törekvéseik igazolását látták, mert „mindenhol létezik a prófétákra várakozás”. A saját különös problémáikat megpróbálták általánosítani, és központi jelentőségűvé emelni. Mivel híján voltak a megfelelő „távolságnak”, így korlátozott perspektívájuk miatt nem értették meg problémáik marginalitását. (MANNHEIM 1985, 80–81.)

Mannheim azt állította, hogy rendelkezik a szükséges távolsággal, még ha nem is e probléma megoldásához, de legalább az elemzéséhez. Ez a távolság annak köszönhető, hogy bár ő is Heidelberghez tartozott, mégiscsak egy más kultúrkörből érkező, simmeli értelemben vett idegen volt. Másfelől maga Heidelberg is segített ebben, ahol neki mindössze a közvetítő szerepét kellett eljátszani. Második levele elején – miután külsőleg lefestette a várost⁸ – arról ír, hogy a város szellemi életét két ideáltipikus egyéniséghez mérten lehet minősíteni, a már idézett Stefan Georgéhoz, és a nem sokkal azelőtt elhunyt Max Weberhez, akinek körét éppen akkoriban élesztette újjá a testvére, Albert és özvegye, Marianne. Lényegét tekintve Mannheim George köréről szóló elemzése Max Weber munkájára és különösen karizma-koncepciójára épült. Így voltaképpen ő is csak egy eszköz volt abban a játszmában, ahol a két kör kritizálta egymást.⁹ Ha eltekintünk e két kör ideáltipikus mivoltától, azt láthatjuk, hogy a hasonló mozgalmak (körök) kétségbe vonják egymás univerzalitásra való törekvéseit, vagyis azt, hogy a mindenkor másik jelenti a kultúra központját – amely érthetően mindig ellenérzéssel töltötte el a bírált irányzat követőit. Ugyanakkor Mannheim mégsem tartotta e mozgalmakat feleslegesnek. Első levelét optimista és egyben váteszi hangütéssel fejezi be: „Ha az ember lerántja róluk a patetikus burkot, és kiemeli a mesterséges középpontból, kiszabhatjuk számukra az élet egészében az őket megillető természetes helyet. Érdemes ezért velük foglalkozni – s Heidelbergből néző szemmel is majd mind elérhetjük őket –, mert egy jövendő élet vergődik bennük, s mindez a kezdet valamikor talán egy nagyobb egységben helyet talál. Ma még csak vergődés, s talán már így is sok szomorúan szeretnivaló van számunkra ebben a distanciátlan lelkesedésben, mert valamelyest mindnyájunknak sorsa az, hogy több szeretetet, s főleg több vágyat hoztunk a dolgok elébe, mint amennyit a mai világ kielégíteni tudna. Megértünk valamire, s nincs aki behordja a gyümölcsöt, s fél a lelkünk, hogy haszontalan hervadás elébe ért.” (MANNHEIM 1985, 81–82.)

A lehetőségeknek és veszélyeknek ez az elegye ugyanazt a kombinációt vetíti előre, bár jelentős hangsúlyeltolódásokkal, mint ami az *Ideologie und Utopie* végén is megjelenik. Ott azt írta, a politikai pártoknak utópikus meggyőződésük volt saját világnézeteiket olyanként megalkotni, amelynek fényében minden más álláspontot színlelésként értelmeztek és ideológiaként lepleztek le. Az ilyen leleplező jellegű állítások azonban általánossá váltak, így minden utópisztikus törekvésről azt állították, hogy ideológiai jellegű, vagyis kizárólag csak követők számára hordoz értéket. Az eredmény egy eldologiasodott világ jövőképe, ahol minden politikai szándék eleve kudarcra van ítélve. Mannheim azt remélte, hogy a tudásszociológia egy olyan médiumot

⁸ Lásd a korábban idézett levélrészleteket.

⁹ Ezt a kritikát bizonyára Alfred Webertől hallotta, aki bár együttműködött George körével, egyúttal kritikával is szemlélte azt.

hozhat létre, amely lehetővé teszi a különböző pártokhoz kapcsolódó értelmiségiek kommunikációját. Miközben mindenki a saját specifikus pártjához kötődik, kollektivitásként és értelmiségiként nem korlátozódnának egyetlen specifikus nézőpontra sem. Ebbéli minőségükben képesek lesznek megfelelő távolságból szemlélni a dolgokat, és így pártkatonából szabadszellemű értelmiségivé válhatnak. A heidelbergi levelekben említett perspektivikus gondolkodás koncepciója tovább él Mannheim későbbi, német nyelvű írásaiban is.

Mindezen áthallások ellenére azonban van egy lényeges különbség e korai írások és az *Ideologie und Utopie* között. Ezt talán úgy lehetne a legjobban érzékeltetni, hogy 1922-ben Mannheim még az Alfred Weberrel közös modell keretein belül gondolkodott, nevezetesen hogy a kor problémái kulturális jellegű megoldást igényelnek. Ha létrejön egy monadikusan egységes kultúra, akkor az megfelelő útmutatást jelenthet a politika számára. 1929-re azonban már elutasította ezt a megközelítést, és afelé mozdult el, amivel Max Weber hivatásról szóló esszéje végződik; eszerint a megoldás végső soron politikai jellegű, és a legjobb, amit a kulturális elit tehet, hogy felajánlja a tisztázást, és nem mondja meg, mit kell tenni. A monadikusan egy magasabb rendű szerves egészben egyesülő többlevűség helyett Mannheim ezért egy olyan plurális megközelítést támogatott, amely már soha nem lehet organikusan eltökélt, azonban mégis képes a szociológiai tisztázásra.

LEVELEK A SZÁMÚZETÉSBŐL (1924)

Mannheim eltávolodása a monadikusan organikus felfogástól nem egy hirtelen törés formájában következett be, hanem a húszas évek közepén írt munkáin végigvonuló folyamatként jelentkezett. Ez az átalakulás jól tetten érhető 1924-ben – két évvel a Heidelbergi Leveleket követően – írt két újabb, a magyar emigránsoknak szóló levelében, amely a *Diogenes* című folyóiratban jelent meg (MANNHEIM 2004, 582–593). Az első, ami rögtön szembeötlik e levelek kapcsán, a korábbiaknál sokkal erősebb politikai jelleg. Valójában Mannheim összes írása közül ezek a levelek a leginkább politikai tárgyúak. A levelek három fő kérdést tárgyalnak: az emigráció meghatározását, az emigránsok viszonyát a magyar politikai rendszerhez, valamint politikai cselekvési lehetőségeiket.

Mannheim a száműzetés lényegét nem a magyar forradalomra, vagy éppen az emigráció idején fennálló körülményekre vezette vissza, hanem a forradalom azon világnézete melletti elkötelezettségre, amely nem volt összeegyeztethető a fennálló rezsimmel. Mindazoknak, akik nem osztották ezt az elkötelezettséget – Mannheim véleménye szerint – meg kellene engedni, hogy hazatérjenek, és ebben az értelemben nem is részei az emigránsok táborának. A későbbi *Ideologie und Utopie*-hoz hasonlóan, a politikai mozgalomban való részvétel fogalmát a világnézet felől határozta meg. Hajthatatlan volt a tekintetben, hogy a fennálló magyar rezsimmel semmiféle kompromisszum nem képzelhető el. Az emigránsok bármennyire is vágytak a hazatérésre, az emigráció a rendszer megdőléséig nem érhet véget.¹⁰ Ebből látható, hogy gyakorló politikusként Mannheim is ideológus nézeteket képviselt. Azt állította, hogy az emigránsok, és nem a hivatalos rezsimm képviseli Magyarország igazi szellemiségét, ami az ideológiák univerzalizmusra törekvésének tipikus példája. Ugyanakkor azt is felismerte, hogy az emigráció nem

¹⁰ Ez a megfogalmazás analóg volt Marx burzsoáziáról és proletariátusról vallott nézeteivel: ezek ketten együtt alkotják a kapcsolat két oldalát, és egyik sem szüntethető meg úgy, hogy ez egyben ne jelentené a másik oldal végét.

egyvezetethető össze a magyarként való létezéssel, következésképpen az univerzalizmus megvalósításához a magyarországi viszonyoknak meg kell változnia.

Ennek a változásnak Magyarországon belülről kell indulnia, amikor a rendszerrel szembeni elégedetlenség elér egy olyan szintet, ahol az emberek kikövetelik a változást. Ugyanakkor az emigránsok önmagukban nem tudnak változást előidézni, mivel nem képesek összehangoltan cselekedni. Mannheim amellett érvelt, hogy az emigránsok nem szervezkednek külföldi kormányokkal a fennálló rezsim ellen, mert túlságosan szétforgácsoltak ahhoz, hogy más kormányokkal komolyan tárgyaljanak. Bár a forradalom melletti elkötelezettség tetten érhető volt, hiányzott egy olyan egységes szervezet, amely ezt cselekedetekben is kifejezésre tudta volna juttatni. Röviden, az emigráció ténylegesen – a földrajzi széttagoltsághoz igazodóan – igen sokrétű volt, így az egységes tábor koncepciója valójában csak egy elméleti koncepció maradt. Egy gyakorlati cselekvésre is képes politikai szervezethez való kötődés nélkül az emigránsok csak egy eszmény életben tartására lehetnek képesek, de elérésére már nem. Ez az állítás a korábbi leveleknél sokkal erőteljesebben fogalmazza meg a gyakorlati politikai mozgalmakhoz nem kötődő kulturális szerveződések tehetetlenségét.

A „Heidelbergi levelek”-ben megfogalmazott széttagoltság az „Emigrációból írt levelek”-ben még drámaibb módon jelentkezik, erre azonban maguk a levelek nem kínálnak valódi megoldást. Bár néhány később előtérbe kerülő gondolat megjelenik bennük – úgymint az utópikus törekvésekre való utalás, a politikai csoportok világnézet szerinti csoportosítása, vagy a társadalmilag szabadon lebegő értelmiség –, de e levelek fő értéke az volt, hogy kitágították Mannheim írásainak kereteit, mintegy ellenpólusát képezve a közösségre vonatkozó, erősen monadikus feltevéseknek, amelyekkel korábban dolgozott.

KÖVETKEZTETÉS

Változatos formában, de a „distancia” koncepciója a kezdetektől fontos szerepet játszott Mannheim írásaiban.¹¹ A távolság lehetővé teszi, hogy valaki más szemszögből lássa magát, elősegítve az önreflexiót. Mannheim saját írásai kétségkívül megtestesítik ezt a felfogást, amennyiben egy időben megjelent műveiben egymással ellentétes álláspontokat vázol fel, az egyik műben kifejtve a fő üzenetet, miközben a másikban új perspektívába helyezi azt. 1929 előtt Németországban a formális tudományos követelményeknek megfelelő esszét publikált a megfelelő folyóiratokban, amelyek a vezető tudományos irányzat jórészt monadikus feltevéseire épültek. Jelen konferencia – joggal – a fő műveire összpontosít. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni a kisebb jelentőségű, aktuális kérdésekkel foglalkozó műveinek sorozatát sem, ilyen a *Wissenschaft und Jugend* és az emigrációból írott két levélgyűjtemény (MANNHEIM 1922).¹² E munkák távolságot teremtenek, elősegítve az írásain belüli dialektikát, a kísérletező beállítódást. Ez a feszültség vezetett a munkáinak politikai köntösben való újraértelmezéséhez.

Az itt tárgyalt levelek révén mozdult el Mannheim a *Seele und Kultur*-ban kifejtett nézőpontjától – ahol az egyének (lelkek) alkotásaikon, műveiken keresztül monadikusan kapcsolódtak a szerves egészhez – egy térben sokszínűbb monadikus felfogás felé,

¹¹ Ez kiderül az 1920-as budapesti, valamint az 1930-as frankfurti székfoglaló előadásból (KARÁDI–VEZÉR 1980, 206–231; ENDRESS – SRUBAR 2000, 19–123; LOADER – KETTLER 2002, 193–195.)

¹² E művek közé számítható a korai *Seele und Kultur* is.

amely a különféle csoportokat (köröket) és helyeket közvetítő médiumként fogta fel, de egyben figyelmeztet a mindennapi élettől, és a politikai cselekvéstől való elszakadás veszélyére. Úgy gondolom, hogy az 1922. végén született, majd hogyanem könyvterjedelmű kézírata, az *Über die Eigenart kultursociologischer Erkenntnis* egy kísérlet a kultúraszociológia olyan eszközzé való átforgalmazására, amely képes elősegíteni a sokféleséget magába foglaló kulturális egység kialakítását, és így rokonságot mutat a *Seele und Kultur*-ban korábban felvázolt strukturális megfontolásokkal. 1912-ben Alfred Weber körvonalazta saját kultúraszociológiai elméletét, amelyet a háború idején Lukács homályossága miatt kritizált. Weber kissé pontosabban is kifejtette a gondolatait egy 1920-ban megjelent hosszú cikkben, de sohasem próbált túllépni az eredeti koncepción. Mannheim kéziratában pontosan erre tett kísérletet, meghatározva ezzel egy olyan diszciplinát, amely távolságot teremt a monadikus kulturális egységgel kapcsolatban (MANNHEIM 1980, 33–145).

1924-ben Mannheim egy második hosszú kézirattal is elkészült, amelyben szintén Alfred Weber organikus előfeltevései alapján fejt ki a kultúra szociológiai elméletét. A tanulmány végén kísérletet tett arra, hogy az újfajta realitásra is kiterjessze a művelődés monadikus modelljét a művelődésen alapuló kultúra koncepciója révén, amelyet az egyszerűbb közösségi kultúra kiterjesztéseként ábrázolt. Az ilyen közösségi kultúra tagjai egy közös, térben és időben pontosan körülhatárolt tapasztalati világban részesednek. Az ilyen közösségeket a lényegükhöz tartozó tudás túlsúlya jellemezte. Habár Mannheim a közösségi kultúra és tudás elég széles körét ismerte el, az általa alkotott tiszta típusban a reflexivitás bármilyen korlátozásának a megjelenése misztika volt (MANNHEIM 1980, 297, 301).

Mivel a közösségi kultúra tagjai ki voltak téve a külső hatásoknak, a belső társadalmi differenciálódás pedig fokozódott, így a tudás reflexivitása nőtt. E folyamatok elősegítették a közösség korlátolt nézőpontján túlmutató tudás elterjedését. Habár a művelődésen alapuló kultúrát a felfokozott reflexivitás jellemezte, mégsem vált „szabadon lebegővé”. Továbbra is a nagyobb kulturális egység része maradt, így sokszínűsége nem helyettesítette a nagyobb egységet, hanem kiterjesztette azt (MANNHEIM 1980, 226, 297–299). A művelődésen alapuló kultúra meghatározása során Mannheim a társadalmi differenciálódás és szellemi sokszínűség olyan elméletét kívánta megalkotni, amely egyúttal megőrzi az organikus kulturális egység koncepcióját, ahol a két szféra közötti kapcsolatot a szellemi elit teremtheti meg.

Az a tény, hogy e kéziratokat soha nem publikálta, azt jelzi, nem igazán sikerült választ adni a magyaroknak akkoriban írt leveleiben felvetett problémákra. Következésképp egy másik irányba kezdett elmozdulni, amely az *Ideologie und Utopie*-ban érte el csúcspontját, és amely leírható a kultúraszociológia politikai tudásszociológiával történő helyettesítéseként is. Ekkorra már egy új terület felfedezőjéből annak lakójává vált, s így Magyarország helyett egyre inkább a német politikai-állami berendezkedés került érdeklődésének középpontjába. Ugyanakkor a magyar tapasztalat és a felfedezés aktusa továbbra is biztosította számára azt a távolságot, amely munkásságában olyannyira központi jelentőségre tett szert.

Fordította Szentpéteri Ádám és Egresi Katalin

IRODALOM

- BREUER, Stefan 1995. Das Syndicat der Seelen. Stefan George und sein Kreis. In Hubert Treiber – Karol Sauerland (Hrsg.): *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise: zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines Weltdorfes 1850 – 1950*.
- BRUCH, Rüdiger vom u. a. (Hrsg.) 1989. *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900: Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*. Stuttgart.
- BUSELMEIER, Karin – HARTH, Dietrich – JANSEN, Christian (Hrsg.) 1985. *Auch eine Geschichte der Universität Heidelberg*. Mannheim.
- BUSELMEIER, Michael 1985. Mythos Heidelberg. In Buselmeier, Karin – Harth, Dietrich – Jansen, Christian (Hrsg.): i. m.
- CONFINO, Alon 1997. *The Nation as a Local Metaphor: Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918*. Chapel Hill, NC.
- CONGDON, Lee 1991. *Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria 1919–1933*. Princeton.
- DEMM, Eberhardt 1990. *Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik. Der politische Weg Alfred Webers bis 1920*. Boppard.
- ENDRESS, Marin – SRUBAR, Ilja (Hrsg.) 2000. *Karl Mannheims Analyse der Moderne*. Jahrbuch der Soziologiegeschichte 1996. Opladen.
- GÁBOR, Éva 1983. Mannheim in Hungary and in Weimar Germany. *International Society for the Sociology of Knowledge Newsletter* 9/1, 2.
- HANÁK, Péter 1998. *The Garden and the Workshop: Essays on the Cultural History of Vienna and Budapest*. Princeton.
- HONIGSHEIM, Paul 1926. Der Max Weber-Kreis in Heidelberg. *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* 5.
- HORVÁTH, Zoltán 1966. *Die Jahrhundertwende in Ungarn. Geschichte der zweiten Reformgeneration 1896–1914*. Berlin – Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.
- JANSEN, Christian 1992. *Professoren und Politik. Politisches Denken und Handeln der Heidelberger Hochschullehrer 1914–1935*. Göttingen.
- KARÁDI, Éva – VEZÉR, Erzsébet (Hrsg.) 1985. *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KETTLER, David 1967. *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918–1919*. Berlin – Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.
- KETTLER, David – MEJA, Volker 1995. *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism: The Secret of These New Times*. New Brunswick.
- KOLK, Rainer 1995. Das schöne Leben. Stefan George und sein Kreis. In Treiber, Hubert – Sauerland, Karol (Hrsg.): *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise: zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines Weltdorfes 1850 – 1950*.
- LÁNG, Júlia 1985. Karl Mannheim: Seele und Kultur. In Karádi Éva – Vezér Erzsébet (Hrsg.): *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*.
- LAUBE, Reinhard 2004. *Karl Mannheim und die Krise des Historismus*. Göttingen.
- LEPSIUS, Rainer M 1995. Ach, Heidelberg Beziehungsvolle Vergangenheiten. *Soziologische Revue* 18.
- LICHTBLAU, Klaus 1996. *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende: Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LOADER, Colin – KETTLER, David 2002. *Karl Mannheim's Sociology as Political Education*. New Brunswick, NJ.
- LUKÁCS, Georg 1915. Zum Wesen und zur Methode der Kultursoziologie. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 39.
- MANNHEIM, Karl 1922. Wissenschaft und Jugend. *Frankfurter Zeitung*, November 30.
- MANNHEIM, Karl 1970. Seele und Kultur. In Karl Mannheim: *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolf. Berlin – Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.
- MANNHEIM, Karl 1985. Heidelberger Briefe. In Karádi, Éva – Vezér, Erzsébet (Hrsg.): *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*.
- MANNHEIM, Karl 1985. Die Grundprobleme der Kulturphilosophie. In Karádi, Éva – Vezér, Erzsébet (Hrsg.): i. m.

- MANNHEIM, Karl 1980. *Strukturen des Denkens*. Herausgegeben von David Kettler – Volker Meja – Nico Stehr. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MANNHEIM, Karl 2003. Letter to Alfred Weber, 25. 7. 1938. In *Alfred Weber-Gesamtausgabe*. Band 10, Marburg: Metropolis Verlag.
- MANNHEIM, Karl 2004. Briefe aus der Emigration. I & II. In Laube, Reinhard: *Karl Mannheim und die Krise des Historismus*. Göttingen. 582–593.
- RIEHL, Wilhelm Heinrich 1935 *Die Naturgeschichte des deutschen Volkes*. Leipzig.
- SCHMITT, Woodruff D 1991. *Politics and the Sciences of Culture in Germany 1840–1920*. Oxford.
- STAUDINGER, Hans 1914. Das Kulturproblem und die Arbeiterpsyche. *Die Tat* 5.
- STAUDINGER Hans 1913. *Individuum und Gemeinschaft in der Kulturorganisation des Vereins*. Jena.
- TOMPERT, Helene 1969. *Lebensformen und Denkweise der akademischen Welt Heidelbergs im wilhelmischen Zeitalter*. Lübeck–Hamburg.
- TREIBER, Hubert – SAUERLAND, Karol (Hrsg.) 1995. *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise: zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines Weltdorfes 1850–1950*. Oplanden.
- TROELTSCH, Ernst 1923. Public Opinion in Germany: Befor, During and After the War. *The Contemporary Review* 123.
- TROELTSCH, Ernst 1922. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, Alfred 2003. Geleitwort. In Hans Staudinger: *Individuum und Gemeinschaft in der Kulturorganisation des Vereins*. I-VI.; In *Alfred Weber-Gesamtausgabe*. Band 8, Marburg: Metropolis Verlag.
- WEBER, Alfred 2003. Individuum und Gemeinschaft. *Die Tat* 5, 45–47.; In *Alfred Weber-Gesamtausgabe*. Band 8, Marburg, Metropolis Verlag.
- WEBER, Alfred 2003. *Die Not der geistigen Arbeiter*. München – Leipzig, 1932. In *Alfred Weber-Gesamtausgabe*. Band 7, Marburg: Metropolis Verlag.
- WEBER, Alfred 2003. Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland. In *Alfred Weber-Gesamtausgabe*. Band 7, Marburg: Metropolis Verlag.
- WEBER, Alfred 2003. Der soziologische Kulturbegriff. In *Alfred Weber-Gesamtausgabe*. Band 8, Marburg: Metropolis Verlag.
- WEBER, Alfred 2003. Gesellschaftsprozess und Zivilisationsprozess und Kulturbewegung. In *Alfred Weber-Gesamtausgabe*. Band 8, Marburg.
- WEBER, Marianne 1977. Academic Conviviality. *Minerva* 15.