

Demeter Tamás **SZOCIOLOGIZÁLÓ HAGYOMÁNY**
A magyar filozófia fő árama 20. században



Demeter Tamás

A szociologizáló hagyomány

*A magyar filozófia fő árama
a 20. században*

A kötet az OTKA (79193) és a Miskolci Egyetem Filozófiai Intézetének támogatásával jelent meg.

© Demeter Tamás 2011

© Századvég Kiadó 2011

Felelős kiadó: a Századvég Kiadó vezetője

Olvasószerkesztő: Lehotka Gábor

Könyvterv: Varga Júlia

Nyomta: Gyomai Kner Nyomda

Felelős vezető: Rózsavölgyi Sándor

ISBN 978 615 5164 026

A borítóterv Tamaskovics István *Key of my Life* című fotójának felhasználásával készült.

Tartalom

ELŐSZÓ	9
I. A MAGYAR FILOZÓFIA SZOCIOLOGIZÁLÓ HAGYOMÁNYA	13
<i>Bevezetés</i>	13
<i>A magyar filozófiatörténet-írás néhány toposza</i>	15
<i>A szociologizáló hagyomány kibontakozása és forrásai</i>	19
<i>A hagyomány fenntartói</i>	26
<i>Tudásszociológiai megfontolások</i>	33
II. PALÁGYI MENYHÉRT PSZICHOLOGIZMUSKRITIKÁJÁRÓL	39
<i>Bevezetés</i>	39
<i>Mi a pszichologizmus?</i>	40
<i>A pszichologizmusvita szociológiai perspektívából</i>	42
<i>Palágyi helye a pszichologizmusvitában</i>	44
<i>Palágyi helye a szociologizáló hagyományban</i>	52
III. A KOMMUNIKÁCIÓ IRÁNTI ÉRDEKLŐDÉS MEGÉLÉNKÜLÉSE	
A SZÁZADELŐN	57
<i>Bevezetés</i>	57
<i>A kommunikáció iránti érdeklődés aspektusai</i>	59
<i>Tudásszociológiai kontextus</i>	65
IV. A DRÁMA FOGALMÁTÓL A DRÁMA SZOCIOLOGIÁJÁIG	73
<i>Bevezetés</i>	73
<i>A dráma fogalma</i>	75
<i>Szubsztantív történelemfilozófia</i>	80
<i>A dráma szociológiája</i>	84

V. A VILÁGNÉZET MINT A PRIORI	91
<i>Bevezetés.</i>	<i>91</i>
<i>A világnézet mint lehetőségfeltétel</i>	<i>94</i>
<i>A világnézet fogalmai</i>	<i>101</i>
<i>Világnézet és ideológia</i>	<i>106</i>
VI. A MAGYAR TUDOMÁNYFILOZÓFIA SZOCIOLOGIZÁLÓ VONULATA	111
<i>Bevezetés.</i>	<i>111</i>
<i>A szociologizáló tudományfilozófia gyökerei</i>	<i>113</i>
<i>A „külső történet” relevanciája Lakatosnál</i>	<i>118</i>
<i>A tudományfilozófia és a Lukács-iskola</i>	<i>127</i>
VII. A MŰVÉSZET ÉS A SZOCIOLÓGIAI ÉRTELMEZÉS HATÁRAI	135
<i>Bevezetés.</i>	<i>135</i>
<i>A szociológiai művészetértelmezés perspektívái.</i>	<i>139</i>
<i>Az esztétika autonómiája</i>	<i>146</i>
<i>A szociológia korlátai</i>	<i>151</i>
VIII. AZ EMBERKÉP KERESÉSE	155
<i>Bevezetés.</i>	<i>155</i>
<i>Az antropológiai megközelítés gyökerei</i>	<i>157</i>
<i>Az emberkép keresése.</i>	<i>164</i>
<i>Következtetések.</i>	<i>172</i>
IX. A SOKARCÚ SZOCIOLÓGIAI ÉRTELMEZÉS	177
<i>Bevezetés.</i>	<i>177</i>
<i>Az életmű körvonalai.</i>	<i>180</i>
<i>A módszertan elemei és kritikussai, avagy hogyan olvassuk Nyírit.</i>	<i>188</i>
<i>Epilógus</i>	<i>200</i>
IRODALOM	201
A TANULMÁNYOK ELSŐ MAGYAR NYELVŰ VÁLTOZATÁNAK MEGJELENÉSI HELYE	213

*Mindenkinek vannak határai
és a szellemi produkció lényege az,
hogy az ember a saját tevékenységének a határát felismerje
és tudja, hogy hol vannak azok a határok.*

(Hauser 1978a, 74–75)

Előszó

E kötet műfaját tekintve a monográfia és a tanulmánygyűjtemény határán áll, ezért folyamatosan és fejezetenként is olvasható. Az egyes fejezetek – pontosabban: korábbi változataik – többségükben megjelentek önálló tanulmányokként. Miközben azonban ezeket írtam, lassan körvonalazódni kezdett számomra a lehetőség, hogy az eleinte egymástól független tanulmányokat egyetlen narratívába illeszkedő mozaikokként kezdjem szemlélni, egy olyan narratívába, amely képes keretbe foglalni a magyar gondolkodástörténet legjelentősebb teljesítményeit.

Annál is fontosabbnak tűnt ez a lehetőség, mivel úgy vélem, eddigi munkáim is ebbe a tradícióba illeszkednek, és a jelen kötetet is ezekből látom kinőni. Ez az illeszkedés kézenfekvő *Az eszmék tipográfiája* (Demeter 2002) esetében, amelyben a kora modern filozófiatörténetet, s kiváltképpen John Locke filozófiáját igyekszem a kommunikáció korabeli technológiáinak kontextusában értelmezni. De megvan az illeszkedés a *Mentális fikcionalizmus* (Demeter 2008) esetében is, jelesül azon a ponton, hogy az abban képviselt álláspont szerint mindennapi pszichológiai fogalmiságunkat valójában a szociális orientáció konvencionális eszközeként kellene megértenünk. És ugyanez a keret érvényesül most készülõ David Hume-tanulmányaimban is, melyekben Hume filozófiai problémáit a XVII–XVIII. századi természetfilozófia kontextusában látom keletkezni, s az ezekre adott megoldásait egyfajta konzervatív ant-

ropológiában látom gyökerezni. Ez utóbbi tanulmányoknak egyúttal módszertani alapvetése is ez a könyv.

E kötetben arra teszek kísérletet, hogy plauzibilissé tegyek egy bizonyos perspektívát, melyet a XX. századi magyar eszmetörténetre nyitok. Ez annyit tesz, hogy az itt ajánlott perspektívával egyrészt nem törekszem kizárólagosságra, azaz e kötet hősei máshogy, más kontextusban és más értelmezői érzékenységekkel is olvashatók. Másrészt ez a perspektíva bevallottan nem képes felölelni a magyar eszmetörténet egészét: nem mindenki szociologizál, aki magyar filozófus – mint ahogy nem mindenki empirista, aki brit. Születtek jelentős teljesítmények a szociologizáló hagyományon kívül is, és ezek természetesen kívül maradnak az itt vázolt narratíva keretein – ez azonban nem jelent szükségképpen értékítéletet is. Harmadrészt, nem tárgyalok itt mindenkit, aki hozzájárult e hagyományhoz, és akik szerepelnek, azok sem mindig kapják meg az őket egyébként méltán megillető részletes figyelmet. A célom nem az, hogy a témát kimerítsem, ez itt nem is lenne lehetséges, hisz az egy sokkal terjedelmesebb és nagyobb szabású vállalkozást kívánna. A célom inkább egy filozófiatörténet-írási program megfogalmazása és lehetőségének – reményeim szerint – meggyőző illusztrációja, tehát az, hogy megmutassam: létezik olyan keret, amelyben a magyar filozófia elmúlt száz éve viszonylag koherensnek ábrázolható, és amelyben divergens gondolkodási irányok is békésen megférnek. Mi több, ez az elbeszélés – ha egyszer, mint remélem, majd részleteiben elkészül – képes leszámolni azzal a közkeletű felfogással, hogy a magyar filozófia teljesítményei egyrészt sporadikusak, másrészt másodvonalbeliek.

Külön öröm számomra, hogy ez a kötet abban az évben jelenik meg, amelyben Lukács György nagy ívű munkája – *A modern dráma fejlődésének története* – megjelenésének 100. évfordulóját ünnepelhetjük. Magam ezt a művet tekintem a szociologizáló hagyomány kiindulópontjának és egyben az egyik csúcsteljesítményének is. Mint a következő fejezetekből kitűnik, vannak ugyan korábbi eredmények, amelyek beilleszthetők ebbe a hagyományba, ugyanakkor a

drámakönyv úgy fejt ki jelentős hatást, hogy tudatosan képviseli a szociológizáló perspektívát. Ezen túlmenően ez a centenáriumi szerencsésen legitimálja azt a körülményt, hogy ez az egyetlen olyan munka, amelynek ebben a kötetben külön tanulmányt szenteltek.

Miközben a kötet fejezetein dolgoztam, számos kollégámmal és barátommal cseréltem eszmét az itt érintett kérdésekről. Az első lökést egy ilyen kötet összeállításához az a parázs vita szolgáltatta, amelyet 2006-ban a Miskolci Egyetem filozófia tanszékének akkoriban hagyományosnak számító év végi hollóstatői összejövetelén Veres Ildikóval folytattam arról, hogy miként is lenne érdemes magyar filozófiatörténetet írni. Sokat jelentettek – és sok tekintetben az itt közölt tanulmányok kiindulópontjául szolgáltak – azok a diskussziók, amelyeket a Miskolci Egyetemen Szepessy Péterrel több szemeszteren keresztül közösen tartott „Eszmetörténet szociológiai nézőpontból” című szemináriumunkon folytattunk főként Koczka Szilárdal, Kónya Attilával, Mészáros Ritával és Sivadó Ákossal. Néhány konferencián is előadtam az itt megfogalmazott gondolatokat, s ezeken hasznos kommentárokat kaptam Fehér M. Istvántól, Mariska Zoltántól, Percz Lászlótól és Weiss Jánostól. Hálas vagyok továbbá azokért a beszélgetésekért, amelyeket az itt tárgyalt témákról David Bloorral, Faragó Péterrel, Fehér Mártával, Frank Tiborral, Kovács Béla Lóránttal, Kutrovácz Gáborral, Margitay Tihamérral, Szűcs Zoltán Gáborral, Tanács Jánossal és Zemplén Gáborral folytattam.

A legnagyobb mértékben mégis azokból a beszélgetésekből profitáltam, amelyeket Lendvai L. Ferencsel, Nyíri Kristóffal, Palló Gáborral és Rózsa Erzsébettel folytattam. Ezek a beszélgetések nem pusztán szakmailag jelentettek sokat, hanem emberileg is. Hálas vagyok értük.

I. A magyar filozófia szociologizáló hagyománya

Bevezetés

Általánosan elterjedt meggyőződés, hogy a magyar filozófiai kultúra túlnyomórészt receptív, befogadó, kevésbé kreatív: főszereplői többnyire epigonok, s ezért a magyar filozófiai teljesítmény a nyugati filozófiai hagyomány kontextusában jórészt másodlagos. Voltak ugyan – többnyire emigráns – magyarok, akik hozzájárultak ehhez a hagyományhoz, gondolkodásukból azonban hiányzik az a jellegzetesség, amelyre támaszkodva teljesítményeik egységes filozófiatörténeti narratívába lennének rendezhetők. E nélkül pedig aligha van értelme „magyar filozófiáról” beszélni bármilyen szubsztantív értelemben. Percz 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 adaptációtörténet, 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, amelyeket olyasféle címkékkel lehetne azonosítani, mint a „brit empirizmus” vagy a „klasszikus 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.¹

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 igen – és ebben a kötetben ezt a talán provokatív tézist képviselem és igyekszem illusztrálni –, hogy úgyszólván mindaz, ami számottevő „magyar hozzájárulásként” értékelhető az egyetemes filozófiatörténetben, szorosan és organikusan 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 jórészt másodlagosak, s igaznak tűnik rájuk Percz László imént idézett ítélete.

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 „szociologizáló” jelző olyasfajta orien-

¹ Somos (2004, különösen 64 skk.) vitatja a szociologizáló megközelítés centrális jelentőségét, s egy alternatív kánon rekonstrukcióját kínálja.

² Körképszerű áttekintéséhez lásd Mészáros (2000) és Hell–Lendvai–Percz (2000–2001).

táció, mint az osztrák filozófiatörténet kutatásának legmarkánsabban Rudolf Haller (például 1979, 38, 167; 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 pusztá tagadássá vagy másfelől pusztá 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.

Ebben a bevezető fejezetben először a magyar eszmetörténet-írás néhány olyan vonását emelem ki, amelyek háttérként relevánsak lehetnek, ha a magyar filozófia szociologizáló karakterének kibontakozását vizsgáljuk. Majd röviden bemutatom e szemléletmód kialakulását és hazai hőskorát a XX. század első évtizedeiben, 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 szociologizáló megközelítés újabb lendületet kap – ezt fejtem ki harmadik lépésben. Végezetül – visszakanyarodva a hőskorhoz – tudásszociológiai perspektívából, azaz az itt vizsgált megközelítést mintegy önmaga felé fordítva veszem szemügyre kibontakozásának társadalmi kontextusát.

A magyar filozófiatörténet-írás néhány toposza

A magyar eszmetörténet egyik klasszikus toposzának számít hivatkozni a magyar szellemi élet hagyományos filozófia- vagy általánosabban: elméletellenességére, amely a magyar filozófia fej-

lődésének lassúságát és a filozófiai kultúra alacsony fejlettségét magyarázza. Karácsony Sándor például ilyesfajta szellemben (például 1985, 213 skk., 287 skk., 333 skk.) dolgoz ki részletes elméletet a harmincas években, amellyel a gondolkodás és a világgép e jellegzetességeit a magyar nyelv sajátosságaival magyarázza, s e sajátosságok gyökereit és következményeit a társadalomszerveződések bizonyos tendenciáiban is felfedezni véli (lásd Lendvai 1993, 24 skk.). A nyelv ilyen sajátosságai közé sorolja például, hogy a nyelv természetes használatával inkább összhangban állnak a határozói mellérendelő, mint alárendelő szerkezetek, s hogy ettől a használatától idegenek az igék főnevesítéséből építkező, nominatív szerkezetek. Abból pedig, hogy a magyar „igés nyelv” (i. m. 222), az következik, hogy fogékony a képszerű kifejezésmódok iránt, s ennek köszönhetően csekély hajlandóságot mutat az absztrakcióra (i. m. 287 skk.). Ez pedig olyan barátságtalan 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. Erre Lukács György (1977a, 783) sokatmondóan úgy válaszol, hogy a homályossággal szembeni effajta averzió oka éppenséggel a magyar filozófiai kultúra hiányában keresendő. Hogy azonban ez a filozófiai kultúra hiányzik, nem lehet meglepő – legalábbis, ha elfogadjuk Karácsony helyzetértékelését; mint ahogy az sem, hogy Lukács esszéinek nagy része ebben a szellemi közegben nincs otthon: itt ugyanis hiányoznak az életvilágból fakadó problémák 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 ma-

gyar 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 hagyományt, amely – ahogyan azt a kortárs magyar irodalomban Esterházy Péter, Kertész Imre vagy Tandori Dezső Ludwig Wittgenstein-recepcióinak példája jól mutatja – napjainkig szervesen épít a filozófiai műveltségre és egyúttal közvetíti azt, ám nem kapcsolódik szervesen a magyar filozófiai kutatásokhoz.

Világos ugyanakkor, hogy filozófiai problémák és belátások irodalmi recepciója nem is lehet helyettesítője a filozófiai vizsgáldásnak, mivel irodalom és filozófia – bár olykor összefonódnak – természetük szerint különböznek. A filozófiai kérdések irodalmi reprezentációjának bizonyos korlátokat szab továbbá magának a filozófiai kultúrának a szegényessége is. Ahogyan Lukács rámutat, a XIX. századi magyar drámairodalom legnagyobb fogyatékosága éppen az, hogy hiányzik mögüle az eleven, a szerves, a tulajdonképpeni filozófiai kultúra (Lukács 1978a, 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* művésziileg 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. (I. m. 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 nevekkal, magyar szavakkal való felcicomázásai idegenből átvett motívumok idegen technikával való megírásának.” (I. m. 586.)

A magyar filozófia XX. század eleji elmaradottsága különösen szembeötlő, ha azt a szomszédos osztrák filozófia Franz 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 inspirálta is az osztrákot. Ha elfogadjuk Otto Neurathtól (1987, 277), hogy a német metafizikai hagyomány megérthető a lutherizmus egyfajta filozófiai kifejeződéseként, amely a katolikus Ausztriában nem volt képes gyökeret verni (lásd még például 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 alátámasztást nyer: legalábbis részben a lutherizmus és a katolicizmus szembenállásának kifejeződéseként tűnik fel. A magyar filozófia híján volt az ilyesfajta inspirációnak. Noha a felekezeti megosztottság itt is megjelent, hiányzott az eltérő világnézetek filozófiailag színvonalas megfogalmazása, s ennyiben nem mutatkozott sürgető ideológiai igény alternatív filozófiai megoldások kidolgozására sem: ebben az értelemben nem volt mihez képest megfogalmaznia magát.

Ugyanakkor ha nem is az osztrák filozófia, de az osztrák–magyar közös történelem jelentett bizonyos inspirációt a magyar politikai gondolkodás számára. Ez az a kontextus, melyben értelme-

sen elhelyezhető a magyar eszmetörténet-írás azon toposza, mely a magyar elméleti gondolkodás politikai-társadalmi orientációját hangsúlyozza. Mint Nyíri Kristóf (1981b, 15 skk.) kiemeli, 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 híján van a direkt politikai tartalomnak. Ebben a közép-európai történelemre oly jellemző zaklatott politikai légkörben aligha meglepő, hogy komolyabb elméleti érdeklődés fordult a sürgető társadalmi-politikai problémák felé, mint a gyakorlati szempontból irreleváns vagy csupán közvetett relevanciájú kérdések felé, s ez érthetővé teszi a „kontemplatív osztrákok” és „aktivista magyarok” eszmetörténeti szembeállítását is (Johnston 1981). A társadalmi és politikai kérdések iránt meglévő eleve felfokozott érdeklődés ilyenformán mintegy előkészíti a talajt a magyar filozófia szociologizáló szemléletmódjának kialakulásához.

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 meg-

lepő, 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 szociologizáló hagyományának kontextusában aligha lehet túlértékelni. Ez a könyv, ahogy Nyíri (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. 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 függvénye, hogy milyen esztétikának a háttére előtt szemléljük azt (Lukács 1978a, 64). Ez a fogalomelemzés olyasféle belátásokhoz vezet, hogy a dráma lényegszerűen „emberek között lejátszódó megtörténések által” kíván művészi hatást kiváltani (i. m. 27). Tekintve, hogy a dráma színpadra, s nem a magányos olvasónak szánt alkotás, ezért dialógusok révén ábrázol, s nem maradhat lezáratlan (i. m. 48–49). A lezártág követelményéből fakad, hogy a tragédia esztétikai szempontból a dráma legmagasabb formája: az ábrázolás lezártága a hős bukása révén érhető el legtökéletesebben. Mivel a drámai ábrázolás csak emberi viszonyokon, s nem az emberi bensőn keresztül lehetséges, ezért Lukács (i. m. 121) Arthur Schopenhauerre támaszkodva úgy tartja, hogy a tragédiaformának leginkább azok az alkotások felelnek meg, amelyekben 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, amelyekben „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” (i. m. 55–56). S ezek a korok az „osztályhanyatlás” korszakai, azok az időszakok, amelyekben a kultúrát uraló osztály válságot él át, és ez leginkább abban ragadható meg, hogy az értékelés megszűnik egyértelműnek lenni, problematikusává válik, hogy etikák és világnézetek ütköznek össze (i. m. 87–88). Ez a jelenség mutatható ki a XIX. századi polgári drámában – és leginkább Ibsennél (például i. m. 126) –, amely a polgárság hőskorában, a XVIII. században még a releváns élmények híján egyszerűen lehetetlen volt. Ekként összefonódva esztétika és szubsztantív történelemfilozófia jelentik Lukács irodalomtörténeti elemzéseinek filozófiai háttérét.³

Ami a fiatal Lukács elsődleges szociológiai inspirációit illeti, jól ismert (lásd például Congdon 1983, 24–25), hogy a drámakönyv szociologizáló szemléletmódjára Georg Simmel volt alapvető hatással, mely szövegszerűen és explicit hivatkozásokkal egyaránt könnyen dokumentálható. Kevésbé szembetűnő az a hatás, amely Ferdinand Tönniestől eredeztethető, s amely – ahogy azt Lukács (1969, 7) maga is 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 (például 1978a, 105 skk.) elfordul a modern individualizmus világképétől – az „emberek individualizmusától” –, egy kezdetben történetileg nem lokalizált világkép – az „élet individualizmusa” – felé, amelyben „az ideológia a kötöttségé volt, amennyiben az emberek kap-

³ Lásd bővebben a IV. fejezetben.

csolatokba beállított voltukat természetesnek és a világ rendjéhez tartozónak érezték” (i. m. 107), hogy azután ezt a világgépet *A regény elméletében* az antik görögség idealizált világában találja meg (Lendvai 1977, 399; Congdon 1983, 98–99).

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 (1978a, 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 (i. m. 111), s ezzel mintegy kijelöli 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 nemcsak mint a szociologizáló megközelítés első jelentős alkotásainak szerzője, hanem mint annak a közösségnek a motorja is említést érdemel, amelyből a szociologizáló 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 és a szubjektív, az egyén által interiorizált kultúra szembeállításától 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 Mann-

heim a maga számára azt a feladatot, amelynek megoldásán, esettanulmányokkal illusztrált módszertanán a húszas 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 1980a, 197). Mannheim mondanivalója itt sok tekintetben rokonságot mutat Lukácsnak mind a drámakönyvével, mind az irodalomtörténet elméletéről szóló tanulmányával (Lukács 1977c) – így például az esztétikai és a történeti elemzés összekapcsolását, vagy a mondanivaló és a forma eltávolodásának következményeit illetően (vö. Mannheim 1980a, 197, 199).

Mannheim programjának fokozatosan kibontakozó szociológizáló felhangja ennél valamivel világosabban szólal meg az ugyancsak 1918-ban megjelent doktori értekezésben, *Az ismeretelmélet szerkezeti elemzésében*:

Hogyan lehetséges – kérdezi itt Mannheim (2000a, 99–100) –, 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 premisszák 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 (i. m. 101), szembeállítva azt az ismeret „mivoltának” kérdésével, s ebben az értelemben saját vizsgálódása *metaszinten* ugyancsak ismeretelméleti természetű: az episztemológiai tudás lehetőségének feltételeire vonatkozik. Ezek azok a feltételek és ezek az elméletek tipologizálásának olyan elvei, melyeket Mannheim csak a későbbiekben próbál mindinkább a társadalmi-történeti 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 (összegyűjtött írásai: Zalai 1984). Munkája nemcsak 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 1918, 215) előrevetíti azt, ahogyan Hauser (például 1982, 39) később művészetszociológia és esztétika között tesz különbséget: esztétikai szempont ebben az értelemben a műalkotás *qua* műalkotás fogalmából következő és ezért immanens tulajdonságaira figyel, míg teoretikus és szociológiai szempontból a műalkotás esztétikaihoz képest külsődleges meghatározottságai vizsgálhatók.⁴ Hauser műve – noha igazán csak a negyvenes évektől kezd megformálódni – már megérthető e szociologizáló iskola belső fejlődésének eredményeként, amely alapvetően Lukács és főleg Mannheim hatása alatt bontakozott ki (Congdon 2004).

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 a Michelangelo alkotásaiban kimutatható ideológiai tartalmak rekonstrukciójára és azok eszmetörténeti gyökereinek feltárására összpontosít; vagy Antal Frigyesnek ([Frederick] 1947) a firenzei festészet társadalmi beágyazottságáról szóló marxi ihletettséggű tanulmánya, amely az alkotások esztétikai különbségeit eltérő világképek tükröződésére vezeti vissza – és a sort hosszan lehetne folytatni. Ezekről a művekről egyaránt igaz az, amit Tolnay (i. m. 8) egyik könyvének magyar kiadásához írt előszavában saját munkájáról állít: mindannyian „a magyar szellemi hagyomány gyermekei”.

⁴ Lásd bővebben a VII. fejezetben.

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, művészet-, történelemfilozófiát, ismeretelméletet stb.: éppen ezért hangsúlyozza Lukács (1977b, 552–553) a „természettudományi világnézet” és a „törvényeket talált” – ha úgy tetszik: pozitivista – 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 (1980b) nekrológiájából, amelyben Simmelről mint filozófusról emlékezik meg, s életművét filozófiai teljesítményként értékeli, ahogyan később visszaemlékezve Lukács (1989, 111) is úgy véli, hogy „a drámakönyv tulajdonképpeni filozófiája a Simmel-féle filozófia”. Ugyanakkor amennyire érzékelhető Simmel hatása, a későbbi fejlemények fényében legalább annyira szembetűnő ekkor a Marx-hatás hiánya – legalábbis ami Karl Marx közvetlen hatását illeti, mert Marx Simmelen keresztül természetesen jelen van már ekkor is (Lukács 1969, 5–6), de ez még korántsem mérhető ahhoz a jelentőséghez, amelyre Marx műve a húszas évektől kezdődően tesz szert.

A társadalomelméleti érdeklődés persze nem csak a Vasárnapi Körhöz kapcsolódva jelentkezett a magyar esztétörténetben. Az egymáshoz laza szálakkal kapcsolódó társaságok között, amelyek a korabeli magyar szellemi élet közegét jelentették, igen sok tekintette küldetésének valamifajta szociológiai szemléletmód érvényre juttatását – 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 ma-

gyar filozófia fejlődésére – ellentétben a magyar szociológia fejlődésével – sokkalta szerényebb hatással voltak. Érdekes és kiemelkedő kivétel itt Kolnai Aurél, aki éppen e társaságok erőteréből indul, s számára ez a szellemi közeg kínálja az inspirációt az 1920-ban megjelenő *Psychoanalyse und Soziologie* című kötetéhez, amely a – kimondatlanul is Lukácson keresztül recipiált (Congdon 1991, 234–235) – marxizmus társadalomelméletének pszichoanalitikus kritikáját nyújtja. Emlékiratai tanúsága szerint (Kolnai 2005, 168) ez a kötet olyan tanulmányokból nőtt ki, melyekre Sigmund Freud, Ferenczi Sándor, Émile Durkheim és Marx gyakoroltak alapvető hatást. Kolnai teljesítménye – melyet ő maga igen kevésre becsült (i. m.) – ugyanakkor pontszerű maradt, valódi hatása nem volt, s röviddel a megjelenés után szerzőjük is inkább a fenomenológiai módszer felé fordult.

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, a húszas 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, a historizmusról, a konzervativizmusról,⁵ és az *Ideológia és utópia* (1929), valamint természetesen Lukácstól a *Történelem és osztálytudat*

⁵ Ezeket lásd összegyűjtve: Mannheim: *Tudásszociológiai tanulmányok* (2000).

(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 is filozófiai jelentőséget nyertek. Szempontunkból kiemelkedik közülük Hajnal István, aki a tízes évektől folytatott és 1921-től folyamatosan publikált írástörténeti kutatásai tanulságaitól egy kommunikációtörténeti alapú társadalomtörténeti koncepció megfogalmazásáig jutott. Ennek alap gondolata, hogy a társadalomfejlődés háttérében 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 bírálja Hajnal például Max Weber, akivel szemben az európai társadalomtörténetet illető koncepcióját megfogalmazza: az európai társadalomfejlődésben megfigyelhető „racionalizálódási” tendenciákat – melynek háttérében Weber a protestantizmus nyomán érvényre jutó kapitalista szellemet látja – Hajnal (például 1993a, 1993b) 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 olvasmányaiból érthető meg – noha a hatások világosak és jelentősek, s ebben a tekintetben Weber, Hans Freyer és Alfred Vierkandt mindenképpen említést érdemelnek (Lakatos László 1996). Ahogyan az is, hogy Hajnal fokozatosan kibontakozó társadalomelméleti elgondolásai a két háború közötti szellemtörténeti ortodoxiával szem-

ben – melynek magvait először Lukács és köre hintette el (Perecz 2008) –, s annak erőterében fogalmazódnak meg (Kovács 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 gyakorlatának hatása alatt álló gondolkodásmód eredményeként érthetők meg. Balogh pedig a tízes évektől vizsgálja az antikvitásban és a középkorban domináns hangos olvasás filológiai és gondolkodásbeli következményeit. Hajnal kutatásai jól illeszkednek ebbe a vonulatba, és ugyancsak ez az a vonatkozás, amelyben társadalomelméleti megfontolásai utóbb itthon és külföldön egyaránt filozófiai jelentőségre tesznek szert.⁶

Ettől eltekintve elmondható, hogy a két világháború közötti fejlemények hatásai nem mérhetők a század első évtizedeiben megfigyelhető pezsgés eredményeihez. 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 természettudományos fogalomalkotás szociológiájáról* címmel –, melyet ő maga nem sokra becsül, s melynek utóbb nyoma vész (Long 1999, 271, 277). De az ekkoriban publikált írásaiból (főleg Lakatos Imre 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 Imre 1998,

⁶ Lásd bővebben a III. fejezetben.

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 utalok 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 figyelemreméltó, és Lukácshoz fűződő szoros kapcsolatuk révén a szociologizáló hagyomány közvetlen folytatóinak tekinthetők. Így például Márkus György tanulmányai, amelyekben a marxi elmélet problematikus pontjaitól indulva egyfelől az eszmetörténeti vizsgálódás szociológiai érzékenységű kutatási programját, másfelől ezzel összhangban kultúraelméletet is körvonalaz (például Márkus 1992, 1997a). Márkus elemzései megmutatják a marxi ihletésű kultúraelméletek teherbíró képességét, és ezt feltárva javaslatokat fogalmaznak meg ezek kiegészítésére és továbbfejlesztésére.

Így például az általa javasolt eszmetörténeti módszer 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 legtágabb értelemben vett eszmetörténeti módszert általánosítsuk, s így általa rekonstruálhatjuk a kultúra termékeinek szociológiai szempontú jelentését és jelentőségét (lásd ehhez Demeter 2006). Ugyanakkor ez a szem-

léletmód már nem illeszthető hézagmentesen a kultúráról az alapfelépítmény dichotómia és a kulturális termelés fogalmaiban kidolgozott ortodox marxista koncepcióihoz (lásd erről Márkus 1992, 144–145), és annak egyfajta hermeneutikai meghaladását jelenti.

Általánosan fogalmazva: a többé-kevésbé explicit ideológiai-kritikai érdeklődés – mind leleplező, mind emancipatorikus értelemben – világosan végighúzódik a szociologizáló hagyomány II. világháború utáni történetén. Így például a hagyományos marxi kereteken belüli, világosan leleplező ideológiai-kritikai érdeklődés motiválja a Lukács-tanítvány Heller Ágnes nagy ívű monográfiáját, *A reneszánsz embert*, amely az itáliai gazdasági átalakulások alapzataán lezajló ideológiai, pontosabban: az emberfogalomban bekövetkező változásokban látja gyökerezni az itáliai reneszánsz szellemi és kulturális teljesítményeit (lásd erről részletesen Rózsa 1997, 132–160). A „statikust” felváltó „dinamikus emberfogalom” térhódítása a feudálisról a polgári termelésre való áttérés következményeként érthető meg. A dinamikus emberfogalom szempontjából 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 különféle válaszok születnek ugyan, de a dinamikus emberfogalom révén egyaránt a reneszánsz problematikába illeszkednek.⁷

Ugyancsak ideológiai-kritikai esettanulmányként olvasható Nyíri Kristófnak (1972a, 1972b) a XVII–XVIII. századi pszichologizmus és a XIX–XX. századi antipszichologizmus ellentétét tárgyaló

⁷ Lásd bővebben a VIII. fejezetben.

tanulmánya. Nyíri itt az előbbi a polgári társadalom és termelési viszonyok diadalának, az utóbbi pedig a válságának filozófiai lecsapódásaként értelmezi: egyszóval mindkettőt mint a korabeli társadalmi-történelmi viszonyokat tükröző világkép kifejeződését érti meg. Hasonlóképpen jár el a közép-európai filozófiát és Wittgensteint elemző munkáiban egyaránt, melyekben egy jellegzetes emberkép, 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.⁸ Kezdetektől jelen vannak nála a klasszikus tudásszociológia módszerei, melyeket azonban kevésbé merít Lukácstól és Mannheimtől, mint inkább Hausertől és közvetlenül Marxtól. Mindkét hatás expliciten megmutatkozik az 1974-es, Lendvai L. 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 1995, 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 (Nyíri 1989a, 1989b). Ezek a tanulságok előbb kommunikációtörténetbe ágyazott filozófiatörténeti vizsgálódások felé (Nyíri 1994a), majd a gondolkodás kommunikációtechnológiai beágyazottságának ismeretfilozófiai elemzéséhez vezetik (2004a). Pozíciója a 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.

⁸ Lásd bővebben a IX. fejezetben.

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 világképein 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 világkép 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.⁹

Ezzel persze nem merül ki e hagyomány újabb története. A sor folytatható lenne Fodor Géza (2002) zenetörténeti tanulmányaival, melyekben az ideológiakritikai szál – és olykor az antropológiai érdeklődés is – markánsan felismerhető; Bence György (1990) előkészületeivel egy marxista tudományfilozófia kidolgozásához; Fehér Márta (1995) tudománytörténeti tanulmányaival, melyek részben tudásszociológiai érdeklődésének gyümölcsei; vagy akár

⁹ Lásd bővebben a VIII. fejezetben.

Altrichter Ferenc (1993) hosszú tanulmányával, mely reneszánsz, reformáció és karteizianizmus összefüggéseit ugyancsak effajta keretben vizsgálja.

Tudásszociológiai megfontolások

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

Ha elfogadjuk Nyíri Kristófnak (1989a, 37) azt a megállapítását, hogy

[a]z 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 Bernard Bolzanótól eleven hagyományához. Ugyanakkor szembevetendő, 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 „szociologizáló kötöttségével” – gondoljunk csak Ludwik Fleckre vagy Ludwig Gumplowiczra (Nyíri 1989a).

E jelenség eszmetörténeti magyarázatára többféleképpen is kísérletet lehet tenni. Egyfelől például rámutathatunk a magyar eszmetörténetben jelen lévő és fentebb már említett filozófiaellenességre s a konkrét társadalmi-politikai kérdések iránti fogékonyságra, amely alkalmasint eltávolította a magyar filozófiai hagyományt a „filozófiaibb” és „absztraktabb” osztráktól. De másfelől inkább arra érdemes rámutatni, hogy ekkoriban Ausztriából és Magyarországról szemlélve egyaránt Németország 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 (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 kerülő útján 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 tradícióhoz, 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 (például Congdon 1983, 6 skk.). Ez a rossz közérzet a közép-európai kultúrában és az ezt kifejező filozófiai beállítottság plauzibilisen magyarázhatók a korabeli társadalmi viszonyok kö-

vetkezményeként. Papp Zsolt (1980, 55–56) világosan fogalmazza meg ezeket az összefüggéseket: Közép-Európában

nem 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 kevéssé lettek megállapításaiknak és értelmezéseiknek nyilvánosság előtti legitimációjára rákényszerítve. Megmaradt a döntés és értelmezés monopóliuma, amely öröklött jogokkal, integráns szimbólumokkal, szokásrenddel és karakterjegyekkel *érvelt*. Amely a történeti előjogok és értékek levizsgáztathatatlanságát, 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 diszkusszió *hatékonyága* 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 jogosítványok meghozatalában és értelmezésében. Olyan autoritásokként működő intézményekről van szó, amelyek kizárták, sőt destruálták a gondolatok szabad – „liberális” – konkurenciáját, és görcsösen ragaszkodtak ítéleteik megfellebbezhetetlenségéhez. *Ez pedig az emberi ész használata mérhetetlen esendőségének tapasztalathoz 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, Balázsnál és Mannheimnél is kimutatható (például Karácsony

2008, Lendvai 2008b); a múltba forduló romantikus nosztalgia, mely a közösségek korába, az elidegenedést megelőző időszakba vagy letűnt korok művészi stílusainak korába réved vissza (például Forgács 2008); a sok tekintetben megmutatkozó konzervatív-romantikus emberkép, amely éppenséggel a közép-európai filozófia közös értelmezési keretének is tekinthető (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 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 (főként a német) konzervativizmus felé is.

Szempontunkból figyelmet érdemel, hogy e szociologizáló hagyomány elindítói szinte kizárólag zsidó gyökereűek. Nyíri Kristóf (1989a, 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 puszt-

tán 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 múltba vágyódás 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 (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. E közeg azonban nemcsak abban a pozitív értelemben érdemel említést, hogy ez jelentette az itt tárgyalt szellemi hagyomány hátországát, hanem negatív értelemben is: e hátország felbomlásának vonatkozásában is. Ahogy Lee Congdon (1991, 305) rámutat, a közösségi élményt az emigráció egy továbbival gazdagította: a közösségtől való elszakadás élményével. A századelő szellemi élete jórészt a hivatalos intézményrendszertől – ha úgy tetszik, a *Gesellschaft*tól – szervezetenként és személyileg egyaránt jórészt független, organikusan szerveződő közösségek – *Gemeinschaft* – szövetéből bontakozott ki (lásd Percz 2008).

Ez a sajátosság ugyanakkor nem csupán a szellemi élet különösége volt, hanem a magyar társadalom egyik mélységében jellemző sajátossága. Ahogy Andrew C. Janos (1982, 314–315) megállapítja: 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 kapcsolódott 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 individuál- és szociálpszichológiai szempontból is érthetővé válik az emigráció élményének és a szociologizáló 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.

III. Palágyi Menyhért pszichologizmuskritikájáról

Bevezetés

Palágyi Menyhért hagyatékában kitüntetett szerepet kell tulajdonítanunk azoknak az írásoknak, amelyekből a pszichologizmusvitában elfoglalt álláspontja rekonstruálható. Palágyi ennek a filozófiatörténetileg igen fontos kontroverziának ugyanis aktív és valóban számottevő résztvevője. S nem csupán egyoldalúan: ő maga is célpontja bírálatoknak, kritikái válaszokat indukálnak, és önálló álláspontot képvisel. Tekintettel a magyar filozófia fentebb említett, alapvetően receptív karakterére, arra tehát, hogy filozófiatörténetünk meghatározó jellegzetessége a külföldi filozófiai teljesítmények befogadása, kommentálása és közvetítése a hazai publikum felé, nem szabad szó nélkül elmennünk azon teljesítmények mellett, melyek ennél többet tesznek.

Ebben a fejezetben azt a kettős tézist képviselem, hogy Palágyi pszichologizmuskritikája egyfelől integrálható a magyar filozófia szociologizáló hagyományába, másfelől – s ettől nem függetlenül – jól illusztrálja a közép-európai filozófiákra jellemző „konzervatív antropológiai” perspektívát (Nyíri 1986). A pszichologizmuskritika alapját nála olyan nyelv- és elmefilozófiai megfontolások képezik, melyek arról árulkodnak, hogy szerzőjük az ember társiságát

alapvető antropológiai meghatározottságnak tekinti, s ezért kritikája joggal tekinthető egyfajta kommunitarista-szociologizáló beállítódás kifejeződésének. Palágyi egyszerre határolódik el a mentalista perspektívák individualizmusától és privatizáló vonzódásaitól, valamint a platonizáló antipszichologizmus absztrakt létezőket feltételező világától. Érvelése a konzervatív antropológiai beállítódásra oly jellemző vonzódásokról és idegenkedésekről árulkodik: vonzódásról az organikus interperszonális viszonyokhoz és kritikai távolságtartásról az atomisztikus individualizmus-tól és az elvont észhasználattól.

Mi a pszichologizmus?

A 'pszichologizmus' fogalma már megjelenésétől fogva számos változatban élt, s meghatározása közel sem egyértelmű (Kusch 1995a, 4–5). Az azonban világos, hogy ezt a címkét a pszichologizmusvitában jellemzően vádként használták. S a pszichológistának bélyegezhető álláspontok közös elkötelezettsége a definíciós nehézségek ellenére viszonylag könnyen megfogalmazható: a vizsgálódás valamely területe – az, amellyel kapcsolatban egy adott szerző pszichológistának minősül – redukálható a pszichológiára. A vizsgálódás területéhez tartozhatnak itt a szemantika, a logika, a tudomány vagy a társadalom jelenségei stb. A redukció lehet ontológiai, mely az adott jelenségeket pszichológiai jelenségekre vezeti vissza; vagy ismeretelméleti, mely az adott tudásterületre vonatkozó ismereteinket pszichológiai ismeretekre redukálja.

A pszichologizmus jelen szempontból releváns fogalma alapvetően a logika és a szemantika területére vonatkozik, s azt az álláspontot jellemzi, mely szerint a logika törvényei pszichológiai törvényekre redukálhatók, s a nyelvi jelentés mentális folyamatokra hivatkozva magyarázható. A tét az effajta pszichologizmus eseté-

ben teljesen általános, a gondolkodás és a szemantika státusát és tanulmányozását érinti. Ebből következően ez a pszichologizmus alapvetően *antropológiai* álláspont, melynek következményei szer-teágazók. Az ember megértésének alapjaként annak belső világát tételezi, melyhez képest viselkedési megnyilvánulásai másodlagosak, legfeljebb mint e belső világ történéseinek jelei és következményei jönnek számításba. Ezzel pedig az emberi világ mintegy megkettőződik: szétválik a belső, privát történések és a külső események világára, melyek vonatkozásában az ágensnek egészen más természetű az illetékessége. Autonómiája belső világának tekintetében teljes és sérthetetlen: az *én* úr a saját házában, míg a külvilágban esendő és könnyen megtéved. A logika törvényei ebben az értelemben a gondolkodás törvényei olyanok, melyeket pszichológiánk tanulmányozásával ismerhetünk meg. Szemantikánk pedig annak elmélete, hogy miképpen vagyunk képesek belső mentális tartalmainkat interszubjektívvé és kommunikálhatóvá tenni.

Az is világos, hogy az antropológia – az emberről mint ember-ről alkotott elmélet – általában *világképiünk* alapvető eleme, amennyiben életformánkban alapvető, hogy miként viszonyulunk önmagunkhoz és másokhoz. *Antropológiánk* alapvető a tekintetben, hogy miként alkotunk fogalmat más emberekkel folytatott interakcióinkról; hogy milyen fogalmakban értünk meg másokat és értjük meg önmagunkat; abban, hogy a társadalmi folyamatokról és bennük az ágensek szerepéről milyen képet alkotunk; stb. Ennek pedig alapvető a jelentősége abban, hogy miként szemléljük, miként értjük és éljük meg manifeszt, azaz számunkra közvetlenül adott világunkat. A pszichologizmus ebben az értelemben az *autonóm individuumok* filozófiai antropológiája. Az az emberkép, amely végső soron az egyént tekinti mindenek forrásának, amely csak másodlagosan ismer el az egyéntől, annak belső világától független valóságokat (legyen szó akár a külvilágról, akár az absztrakt vagy a transzcendens entitások világáról), ahogyan vonakodva ismeri el az egyén közösségi beágyazottságának jelentőségét az individuum belső világának tartalmait illetően is.

A pszichologizmusvita szociológiai perspektívából

A pszichologizmus az újkori filozófia közös elkötelezettsége, a XVII–XVIII. század jellemző filozófiai beállítódása, majd hogynem konszenzusa, mely a XIX. század második felében válik problematikussá. Ez az antropológiai konszenzus – majd annak felbomlása – több szociológiai kontextusban is elhelyezhető és megérthető.

Nyíri Kristóf (1972a, 1972b) a XVIII. század „pszichologisztikus” antropológiáját a polgári tőkés gazdaság megjelenéséhez kapcsolja, és úgy érvel, hogy e termelési mód fejlődéséből következő bizonyos belső feszültségek tükröződnek a XIX. század második és a XX. század első felének antipszichologizmusában. Az első, pszichologisztikus szakasz individualista emberképe a kibontakozó polgári tőkés termelési viszonyok antropológiai tükröződése. Az individuum saját ideái világában otthonosan és autonóm módon tájékozódik, ám a külvilágban kognitív értelemben sérülékeny és függő – ahogyan a gazdasági szereplők is függetlenek és szabadok saját tulajdonuk tekintetében, ám a gazdasági viszonyokra nincs közvetlen hatásuk. Ez az emberkép azonban a gazdasági viszonyok átalakulásával – például a tőkecentralizációval, a jelentkező gazdasági válságokkal – aggályossá válik: a gazdasági ágens egyre fokozottabban lesz kitéve tőle független tényezőknél, s ez tükröződik az antipszichologizmus emberképében. Bolzano, Alexius Meinong, Edmund Husserl, Gottlob Frege és Bertrand Russell platonisztikus antipszichologizmusa tipikus filozófiai reakció ezekre az új gazdasági feltételekre.¹⁰

Martin Kusch (1995a) a pszichologizmusvitát ugyancsak szociológiai keretben úgy szemléli, mint a kísérleti pszichológia filozófiából való kiszakadásának, önálló szaktudománnyá válásának kísérőjelenségét. Ezt a folyamatot az indította el, hogy a fiziológia mint

¹⁰ Lásd bővebben a VIII. fejezetben.

diszciplína egyetemi terjeszkedése elérte lehetséges határait azzal, hogy az 1870-es évekre minden német egyetemen létrehoztak ilyen katedrát, s ezután, Wilhelm Wundttal kezdődően kísérleti pszichológusok mind nagyobb számban fordultak a filozófiai katedrák felé, s a filozófiai pszichológia korábbi követői mind nagyobb számban tértek át a kísérleti pszichológia művelésére. A filozófusok között ez váltotta ki azt a petíciók formájában is jelentkező ellenreakciót, amelynek lobogójává Husserl *Logische Untersuchungen*je lett, bár mint Kusch (i. m. 60–61) utal rá, Husserl érveinek nagy részét ebben a kontextusban Fregétől kölcsönzi.

Arra a kérdésre, hogy miért Husserl – s nem az eredetibb Frege – tolmácsolásában fejtettek ki ezek az érvek széles körben hatást, Kusch (i. m. 203–210) úgy válaszol, hogy 1. Husserl – aki Heinrich Rickertet követte mint freiburgi *Ordinarius* – inkább foglalt el központi helyett a tudományos hierarchiában, mint Frege, aki az akkor perifériális Jénában még a professzori kinevezést is visszautasította; 2. Frege azzal, hogy a matematikai logika eszközeire támaszkodott, nem kevésbé jelentett fenyegetést a „tisza filozófia” hívei számára, mint a pszichológusok: mindkettő fenyegetőnek tűnt a hagyományos filozófiai gyakorlat szemszögéből; 3. Husserl nagyobb terjedelemben, explicite a kísérleti pszichológusok filozófiai térhódítása ellen sikraszállva, a pszichologizmus több jeles képviselőjét támadta, saját álláspontját jobban elhelyezte a filozófiai térképen, és mindezt jobb stílusban tette, mint Frege, ezáltal „arra kényszerített másokat, hogy reagáljanak rá” (Kusch 2000, 22).

Kusch úgy tartja, hogy e vita lezárása – amely ebben az esetben a fenomenológia diadalát jelentette a filozófia tanszékeken – nem annak köszönhető, hogy sikerült döntő érveket megfogalmazni, hanem annak, hogy 1. megszűnt a pszichológia terjeszkedése a filozófia tanszékeken, sőt, néhány katedrát sikerült a filozófusoknak visszahódítaniuk, s ezzel párhuzamosan elkezdték létrehozni a kísérleti pszichológiának szentelt katedrákat is; 2. a vitázó felek érdeklődésüket veszítették, mert a húszas évekre már szinte mindenkit megvádoltak azzal, hogy pszichologista, így a címke lassan

kiüresedett; 3. a kísérleti pszichológia már kevésbé tűnt fenyegetőnek azután, hogy nem sikerült azokat az eredményeket szállítania, amelyeket a tudománypolitika alakítói reméltek tőle; 4. az I. világháború egyrésztől rászorította a feleket a vita felfüggesztésére, másrésztől úgy átformálta a filozófiai érdeklődést, hogy az már nem kedvezett a husserli vagy a neokantiánus 'tisztá' filozófiáknak, inkább fordult az egzisztenciális problémák, s az idők szavára rezonáló Max Scheler és Martin Heidegger filozófiája felé.

Palágyi helye a pszichologizmusvitában

Lássuk most kicsit közelebbről, hol helyezkedik el Palágyi e polémiában. Palágyi álláspontja megelőlegezi az antipszichologista gondolkodási stílus egy későbbi, nem platonizáló fejleményét, jelesül a lingvisztikai-behaviorisztikus antipszichologizmus wittgensteini, ryle-i és sellarsi modelljét.

A pszichologista álláspontok legjellegzetesebb vonása, hogy hasadást tételeznek fel a megismerő szubjektum és a megismerés tárgya, benső és külső között. Palágyi számára is itt húzódik a választóvonal a pszichologista és az antipszichologista filozófiák között: „immár a jelenségek két világáról kellett beszélni, külső jelenségek világáról, melyek külső figyelés által vehetők észre, s melyekkel a fizika foglalkozik, és belső jelenségek világáról, melyek benső figyeléssel észlelhetők, és a tapasztalati lélektan tárgyát alkotják” (Palágyi 1904, 46) – s ezzel válik a tudat a külvilágból érkező hatások kísérőjelenségévé (Palágyi 1902, 3). Ő hajlamos a pszichologizmusra olyan álláspontként tekinteni, amely egy metafora szociológiai okokra visszavezethető túlfeszítéséből bontakozott ki:

Kezdetben úgy látszott, mintha a benső világról és a benső jelenségekről csak metaforásan beszélnének a bölcsekedők, ámde korunknak „természettudományos” jellege mindjobban kényszerítette őket, hogy nemcsak valamely bizonytalan *átvitt*, hanem *egyenes* értelemben beszéljenek belső jelenségekről, mint amelyek, ha belülről is, de épp úgy a megfigyelés tárgyai, mint a külső jelenségek. A divat úgy akarta, hogy a természettudomány címére és jellegére pályázzék még a nyelvészet és történetírás is, és így nem maradhatott el, hogy a lélektan maga a leíró természettudomány címére áhítozzék, miért is e cél érdekében teljesen elejtette a „benső jelenségvilág” metaforás színezetét, és azt a szó szoros értelmében vett jelenségvilágnak minősítvén, egyenesen szembeállította a fizikai jelenségek világával. A kétféle jelenség szigorú megkülönböztetésére való törekvés oda vezetett, hogy a fizikai jelenségeket olyanoknak minősítették, melyek térben és időben vannak, míg ellenben a pszichikai jelenségek csakis az időben foglalnának helyet. Az ember világa két világra hasadt széjjel: egy tér-időbeli és egy pusztán időbeli világra. (Palágyi 1904, 46–47; 214.)

Érvelésének jellegzetessége, hogy miközben üdvözli a pszichologizmus elleni érveket, s ezzel maga is az antipszichologizmus oldalára helyezkedik, aközben figyelmeztet az antipszichologista álláspontok egynémely platonizáló túlkapására is. Így például arra, hogy üdvözlendő a logikának a pszichológia uralma alóli felszabadítása, ám védhetetlen, hogy cserébe matematikai eszközök alá rendeljék (Palágyi 1902, 5, 12). Elfogadhatatlan, hogy azzal a lépéssel, amellyel a logika törvényeit kivonjuk a pszichológia hatóköréből, egyúttal egy külön platóni birodalmat teremtünk számukra. Ezzel ugyanis lehetetlenné tesszük, hogy a logika törvényeihez valaha is megbízható hozzáférésünk nyíljon, s így „az igazság megismerése lehetetlenné válna” (i. m. 42).

Palágyi szerint a logika tulajdonképpen feladata a jelrendszerek tökéletesítése és a mindennapi nyelv szerkezetének megértése azért, hogy ennek révén a megismerés alkalmasabb eszközeihez

jussunk (Palágyi 1904, 164–165). Ebben a szellemben bírálja Bolzano és Husserl antipszichologista álláspontját, mely szerint ítéleteink tartalmi attól függetlenül léteznek, hogy valaha is elgondoljuk-e őket. Egyfajta függetlenség persze létezik, mondja Palágyi, abban az értelemben, hogy az ítélet tartalma azonos marad minden egyes elgondolás alkalmával, azonban ha ilyen alkalmak nem léteznének, akkor az ítélet ezen időtlen aspektusának semmilyen érvényessége nem lenne (Palágyi 1902, 28–29). Magyarán az elgondolástól független tartalom az elgondolás egyes aktusainak függvénye, s mivel ettől a platonizáló álláspont eltekint, ezért egy filozófiai illúzió áldozatává válik.

Az antipszichologizmus platonizáló tendenciáit illető bírálatai ellenére Palágyi antipszichologizmusa kétségtelen. Arra hívja fel a figyelmet ugyanis, hogy emberi gondolkodás és tudás „kifejező jelek nélkül is lehetetlenség volna” (uo.). Ebben az értelemben a gondolkodás valójában szimbólummanipuláció, és a belső mentális világtól független eszközökre támaszkodik. Palágyi a gondolkodás pszichologista képét, mely ugyancsak egy filozófiai illúzióra, a belső mentális világra épít, a gondolkodásnak a jeleken végzett műveletekként felfogott modelljével váltja fel. S ilyenformán a kommunikáció körülményeire fordított figyelem ismeretelméleti illúziók leleplezéséhez vezet.

Ebben a kontextusban válik jelentőssé, hogy rámutat: a *betűírás* előfeltétele számos olyan gondolatnak, amelyek a logika történetében komoly karriert futottak be:

Mert nem hiszem, hogy az olyan kezdetleges ember, ki olvasni és írni nem tanult, lelkében kétféle gondolatokat, úm. fogalmakat és ítéleteket tudna fölfedezni, s egyszersmind észrevenni, hogy ha lelkében valamely ítélet jelentkezik, akkor az több fogalom kapcsolódásából állott el. Sőt ha valaki írni is tudna, de fogalma sem volna a betűírásról és csak képes írást használna, mint például az ó-egyiptomi ember, aki esetleg egy egész mondatra való gondolatot egy képecskével jelölt meg, akkor az ilyen emberről alig tetelezz-

hető föl, hogy lelkében kétféle gondolatot, úm. fogalmat és ítéletet tudott találni. Hiszen az ilyen ember néha az egyes fogalmat, de gyakran az egyes ítéletet is egyetlen képecskével, hieroglyphával ábrázolta, világos jeléül annak, hogy fogalmak és ítéletek közt még nem tudott különbséget tenni. (Palágyi 1904, 13.)

Ennek a gondolatnak a jelentősége persze túlmutat közvetlen, logikai kontextusán, amennyiben Palágyi itt valójában azt állítja, hogy egy kommunikációs technika – a betűírás – nem pusztán a gondolat kifejezés új eszközeit kínálja, hanem egyúttal a gondolatok tartalmára is befolyással van, amennyiben korábban nem gondolható – ez esetben logikai – gondolatokat tesz elgondolhatóvá. Ezt Palágyi meg is fogalmazza, amikor az írást jelöli meg annak okaként, hogy az ember „figyelmesebbé vált” az elme működésére is (uo.).

Ennek a figyelemnek klasszikus pszichológista eredménye John Locke nyelv- és elmefilozófiája, mely szerint gondolkodás és nyelv ontológiailag élesen kettéválik, s az ideák, azaz pszichológiai entitások alkotják a gondolkodás tulajdonképpeni szféráját, amely mindenképpen elsődleges a nyelvvel szemben, hiszen „ideáinkban rejlik mindaz, ami tudásunk helyességét, beszédünk megfelelő voltát és érthetőségét adja” (Locke 1975, 2.22.8). Bár a szavak ugyanazt az ideát jelölik, ám ez az idea mindenkinél különböző: ideáink lényegileg egyediek, s mivel szavaink ezen ideák jelei, nyelvében végső soron mindenki egyedül van. Locke sajátos névreláció-elmélete, mely szerint a szavak az ideák nevei, szorosan kapcsolódik az ideák privát-mentális jellegéhez: a szavak a benső világ objektumainak szimbólumai, vagyis végeredményben könnyen lehetnek privátok, hiszen eredendően „belső fogalmak jelei”, melyek az „elmében lévő ideákhoz tartozó jegyek”-ként alkalmazhatók, funkciójuk szerint azért, hogy „az emberi elmék gondolatai kicserélődhessenek” (i. m. 3.1.2).

Ebben az elmefilozófiai-pszichológiai kontextusban válik jelentőssé Palágyinak az a meglátása, hogy a *csendes olvasás* gyakorla-

tának jelentősége van az ismeretelmélet történetében. „Részletes párhuzam” vonható ugyanis

a halk elmélkedés és a halk olvasás között, hiszen ez utóbbi nem egyéb, mint egy már előírt gondolatszövegnek halk utángondolása. Én itt e párhuzamnak csak két pontját akarom kiemelni: 1. Valamint a halk olvasásnál, úgy a halk gondolkozásnál is szerepelnek gyors és gépies élettani működések, melyeket észre nem veszünk. A halk olvasásnál például rendszerint nem vesszük észre, hogy a látott betűjegyekhez képzeletben hozzácsatoljuk a megfelelő hangjeleket. Hasonlóan a halk gondolkozásban is szerepelnek gyorsan és gépiesen megalkotott képzett jelek (képzett szavak, képzett mikikai mozdulatok), melyek figyelmünket elkerülik. 2. Valamint a halk olvasás ügyességét csak úgy szerezhettük meg, hogy előbb megtanultunk hangosan olvasni, azon módon a halk gondolkozás csodálatos mesterségére csak úgy tehattünk szert, hogy előbb megtanultunk hangosan gondolkozni, hallható (vagy látható) jelekbe értelmet helyezni. Ha tehát gyermekkorunkban nem tanultunk volna meg hangos jelekbe értelmet helyezni, akkor később nem tudnánk halk és észrevehetetlen jelekkel gondolkozni. (Palágyi 1904, 30.)

A benső világot ilyenformán nem helyes úgy tekinteni, mint a külvilágtól elkülönülő, rejtélyes birodalmat, hanem – Palágyi által rázástalanítva – inkább úgy kell szemlélni, mint amely pusztán a megtanult jelek egyfajta bensővé tétele révén jön létre. E folyamat eredményeképpen oly otthonossá válunk saját belső világunkban, olyannyira megszokjuk és természetesnek tekintjük azt, hogy a külsőtől függetlenül létezőnek, attól függetlenül hozzáférhetőnek és fennállónak gondoljuk. Szerinte ennek köszönhető, hogy a hangtalan olvasás, noha a kognitív folyamatokra valódi hatást nem gyakorolhat, veszélyes filozófiai illúziók kialakulásának szolgáltató táptalajt. Ebből a közös alapból fakad empirizmus és racionalizmus együttes tévedése, hogy a mélyben lejátszódó mentális

folyamatokat lényegileg bensőnek tekintik, azaz úgy vélik, hogy a „gondolkozáshoz nincs szükségünk jelekre”.

Ebből a zavaros gondolatból két nagy történeti tévedés állott elő: 1. a racionalista tévedés, mely azt hiszi, hogy az igazi gondolkodás az, amely jeltelen; ez egy »tisztá ész«-ről ábrándozik, amely légmentesen elzárkózik az érzéki világtól; 2. az empirista vagy szenzualista tévedés, mely annálfogva, hogy a jeleket lényegtelennek tartja a tudásra nézve, oda jut, hogy az érzékszervek nyújtotta benyomásokat tekinti a tudás egyetlen föltételének, elannyira, hogy benyomás és tudás között nem is tud többé különbséget tenni. Mind a két tévedés, mint látni, ugyanazon kútforrásból ered, mert mind a kettő félreismeri a jelek határtalan fontosságát az emberi tudás fennállítására és tovafejlődésére nézve. Mind a két tévedéssel szemben sikeresen csakis úgy szállhatunk síkra, ha mindenekelőtt meggyőződünk azon tétel igazságáról, hogy jelek nélkül emberi tudás nincsen. (I. m. 31.)

E két, Palágyi által melléfogásként szemlélt doktrína „a halk gondolkodás rejtelmes voltának hatása alatt” fejlődött (uo.). Ennek hatására nyert teret az az illúzió, hogy „a szó »csak közlekedési eszköz« ember és ember között, és hogy az ember, ha őt mint magányos gondolkozót tekintjük, a szavakat nélkülözheti” (i. m. 85; lásd még 192). Valójában azonban e következményekkel terhes filozófiai látszaton túlmenően hangos és hangtalan olvasás között nincs sem ismeretelméleti, sem pszichológiai értelemben releváns szakadék, hiszen „egy szó annyi, mint száz: a hangos és a halk gondolkodás között nincsen lényeges különbség, ha csak lényegesnek nem tekintjük azt a nagyobb gyorsaságot és gépiességet, melyet sokévi gyakorlat által érünk el bizonyos élettani működések észrevehetetlen elvégzésében” (i. m. 30–31).

Tegyük most emellé Gilbert Ryle egy passzusát a szellem fogalmából, annak illusztrációjaképpen, hogy mily közel is áll

Palágyi az antipszichologizmus fentebb említett lingviztikai-behaviorisztikus változatához:

Az elméletalkotás [...] olyan tevékenység, amelyet a legtöbb ember képes csendben végrehajtani, és rendszerint csendben hajt is végre. Az emberek mondatokban tagolják az elméleteket, amelyeket megalkotnak, de ezeket a mondatokat legtöbbször nem mondják ki hangosan. Önmagukban mondják. Vagy gondolataikat diagramokban és képekben juttatják kifejezésre, de nem mindig vetik ezeket papírra. „A lelki szemükkel látják.” Mindennapi gondolkodásunk nagy részét belső monológban vagy hangtalan belső beszédben folytatjuk le, amelyet rendszerint valamilyen vizuális képanyag belső filmvetítése is kísér. Az önmagunkkal való csendben lefolytatott beszédnek ezt a fortélyát nem gyorsan, s nem is könnyedén sajátítjuk el; és elsajátításának egyik szükséges feltétele, hogy előzőleg meg kellett tanulnunk értelmesen beszélni fennhangon; és hallanunk és értenünk kellett már más emberek beszédét is. Gondolataink önmagunknak való megtartása bonyolult tevékenység. Csak a középkorban tanultak meg az emberek nem fennhangon olvasni. Hasonlóképpen a gyerekeknek is meg kell tanulniuk hangosan olvasni, mielőtt megtanulnának suttogva olvasni, és csacsogniuk is hangosan kell, mielőtt önmagukban csacsognának. Mégis sok teoretikus feltételezte, hogy a csend, amelyben legtöbbször megtanultunk gondolkodni, a gondolkodás definiáló tulajdonsága. [...] Annak a két feltételezésnek az összekapcsolása – nevezetesen, hogy az elméletalkotás az emberi szellem elsődleges tevékenysége és hogy az elméletalkotás lényegét tekintve magántermészetű, csendes vagy belső művelet – továbbra is a gépben lakozó kísértet dogmájának egyik fő támasza marad. Az emberek hajlamosak szellemüket azzal a „hely”-lyel azonosítani, ahol titkos gondolataik fonálát gombolyítják. Sőt, odáig mennek el, hogy valamilyen külön rejtély létezését feltételezik azt illetően, hogy miként hozzuk nyilvánosságra gondolatainkat, s egyáltalán nem veszik észre, hogy éppen annak

érdekében kell sajátos furfanghoz folyamodnunk, hogy megtartsuk őket magunknak. (Ryle 1974, 34.)

Ryle tehát a gondolkodás bensőségességét és ezzel a pszichologizmus alapvető elkötelezettségét jelentő privát-mentális világ gondolatát – Palágyihoz hasonlóan – az olvasás elhalkulásából származó derivatív, már-már parazita jelenségként tartja számon; hasonló álláspontot képvisel implicite Jean Piaget is, amikor az egocentrikus beszéd elnémulásának idejét éppen a fejlett olvasási képességek kialakulásának kezdetére helyezi (lásd erről Carothers 1959, 317), vagy Lev Vigotszkij, amikor – Piaget-t bírálva – az egocentrikusnak belső beszéddé történő átalakulását elemzi, s ez utóbbi kezdeteit a korai iskolásévek időszakára teszi (Vigotszkij 1967, 353).

Mármost nyilvánvaló, hogy benső világ nem létezhet benső tartalmak, azaz legelsőbbben is *ki nem mondott* gondolatok nélkül. Erre utal John Carothers, amikor – antropológiai kutatásokat idézve – tagadja, hogy az írástudatlan eszkimók esetében szó lehetne bármi-féle privát-mentális életről (Carothers 1959, 314); és Hajnal István is, amikor a szóképek XIII. századi letisztulásának folyamatát „az írásban és az olvasásban gondolkodás” korának kezdeteként határozza meg, vagy még inkább, amikor rámutat arra, hogy az ókorban „lényegében csak élőszóban gondolkodtak” (Hajnal 1993, 441–442; 432). És ebbe a vonulatba illeszkedik Wilfrid Sellars is, amikor a spontán, hangos gondolkodás primátusára mutatva tagadja a gondolkodás bensőségességének szükségszerű és természetes voltát:

A gondolkodás kifejezetten emberi szinten, és szűkebben a tudományos gondolkodás lényegszerűen verbális tevékenység. [...] Az a nyelvi tevékenység, amelyre gondolok, elsődleges formájában elfogulatlan, spontán hangos kigondolás. Mint ilyen, ez ritkán fordul elő, ha egyszer megtanultuk „gondolatainkat önmagunknak megtartani”. Így a leggyakrabban előforduló „verbális gondolkodás” azokból a pillanatnyi késztetésekből tevődik össze, hogy valamit „hangosan kigondoljunk”. (Sellars 1974, 177–178.)

Walter J. Ong is hasonló szellemben mutat rá az olvasás elcsendesedésének fontosságára, amikor úgy fogalmaz, hogy „amíg az olvasás alapvetően recitáció maradt [...], ahogyan erőteljesen az maradt a középkorban, izoláló hatása minimális volt. Amikor az olvasás elcsendesült – a könyvnyomtatás korára, úgy tűnik, szélesebb körben, mint azt megelőzően –, önmagába fordította az individuumot, s kivezette a közösségből” (Ong 1967, 272).

Ez a folyamat olyan filozófiai szemléletmód kialakulását alapozta meg, amely az elme magányának képzete híján elképzelhetetlen volt. A csendes olvasás következtében a gondolkodás befelé fordul, az elme önmaga tárgyává válik, az introspekció, a saját elme megfigyelése a filozófia középponti témájává lesz. A gondolatok mentális tárgyként jelennek meg a „lelki szemek” előtt, kialakul a benső, tisztán szubjektív világ képzete, melyet széles törésvonal választ el a külső, objektív világtól: az individuum saját ideáinak világában otthonos, ám azon kívül bizonytalan és könnyen megtéved. Mindezek a pszichologizmus szerteágazó filozófiai koncepciójának jellegzetes vonásai: az elme magányának, önállóságának és függetlenségének teóriája tehát, mely évszázadokon keresztül uralta a filozófia legbefolyásosabb rendszereit, arra a tapasztalatra alapozódik, mely a csendes olvasás teremtette élményvilág keretein belül bontakozott ki.

Palágyi helye a szociologizáló hagyományban

Nincs szükség hangsúlyozni, hogy Palágyi koncepciója milyen közel áll a most bemutatott felfogáshoz, s világos az is, hogy Wittgenstein is hasonlóképpen varázstalanítva gondolkodott a mentálisról. Wittgensteinnek a privát nyelv lehetetlenségét képviselő álláspontját elemezve Nyíri Kristóf (1994c) – Palágyival és a

fentiekkel összhangban – úgy érvel, hogy az írásbeliség tapasztalata kínálja azt a feltételezést, miszerint a szavak csupán megjelölnek, s így helyettesíthetők más szavakkal; a csendes olvasás és a privát-mentális képzelet következtében kialakul az a nézet, hogy a gondolkodás radikálisan különbözik a nyelvtől, hiszen korábban úgy a nyelv, ahogyan a gondolkodás és az olvasás is, nyilvános, hangzó formában bontakozott ki, s ez mindhárom tekintetben azonos tapasztalatokat jelentett. A gondolkodás ily módon nem válik el a kommunikatív-beszélt nyelvtől, vagyis privát voltának illúziója sem jelenik meg. Az írásbeliség elmélyülésével és az olvasás elcsendesedésével a gondolkodás csak látszólag, de érzékelhetően elvált a nyelv szférájától, s ennek élménye alakította ki a privát gondolatok és tapasztalatok nyelvének, egy privát nyelv lehetőségének eszméjét.

Wittgenstein ezzel szemben rámutat: „Ahhoz, hogy a nyelv segítségével megértsük egymást, nemcsak a definíciókban kell egyetértsünk, hanem (bármily furcsán hangozzék is) ítéleteinkben is” (Wittgenstein 1992, 242 §). Az ítéletalkotás közös volta a jelentések közösségiségét hozza létre, azaz nem hagy teret a pszichologizmus szemantikai individualizmusának. Így szemlélve a ‘kék’ nem valamely érzet predikátuma, hanem valamely tárgynak egy konszenzuálisan tulajdonított vonását kifejező szó. Valójában e szó helyes használata tehát nem másban, mint a közösség ítéletével való összhangban áll. Egy tárgy nem attól lesz ‘kék’ számomra, hogy a kék érzetét kelti bennem, hanem attól, hogy megszoktam: közösségem nyelve *ezt* kéknek mondja. Ebben az értelemben nincs már értelme az egyes szubjektív tapasztalatok minőségi különbségeire kérdezni: az interszubjektív ítéletek szintjén ez bizonyosan értelmetlen marad.

Mármost nyilvánvaló, hogy Wittgenstein ezen érvelése éppenséggel nemcsak a privátnyelv-koncepció tarthatatlanságát, hanem a pszichologizmus védhetetlenségére is utal. Az olvasó magányának következtében kialakuló individualizáló pszichologizmus tendenciáitól távolodik el, amennyiben az ítéletek közösséghez kötött-

ségét hirdeti, s kanyarodik vissza egy olyan kognitív stratégiához, amely leginkább az írásbeliség előtti korok ismeretelméleti szituációját idézi:

A szóbeliség társadalmának tagja mindent maga alá gyűrő kognitív zajban él, melyre figyel, s melyhez hozzájárul: *visszhangozza* a többiek szavait, nem pedig „reflektál” rájuk [...]. A szóbeliség kultúrájának viszonyai közepette a *helyes emlékezés* konszenzus kérdése, az emlékezet kollektív képesség, a gondolkodás magánya, bármiféle filozófiailag érdekes jelentésben, elképzelhetetlen. Wittgenstein vonatkozó érvei ezek szerint egyfajta ismeretfilozófiai vonzalmat képviselnek a kultúra bizonyos típusa, bizonyos életforma iránt. [...] az az elvont tudás, amellyel az ilyen társadalom bír, egyetlen összefüggő mező, a tudást kollektíve sajátítják el s egyöntetűen birtokolják. (Nyíri 1994c, 109.)

Az a gondolat, hogy a valódi ismeretelméleti terhet a szimbólumoknak és a szimbólummanipuláció módszereinek, a szimbólumhasználat szabályainak, az emberi interakciónak és kommunikációnak kell viselnie, Wittgensteinnel tett szert valódi filozófiai respektusra. Az a szocializált ismeretelmélet és az elme szocializált fogalma, melyet általánosan az ő filozófiai hagyatékának tekintenek, éppúgy megkülönbözteti Palágyit is a vele kortárs filozófiákra jellemző platonizmustól és persze a pszichologizmustól is. A különbség inkább a hatástörténetben, elfogadottságban, a gondolatok kidolgozottságában (illetve enigmatikusságában) áll, kevésbé a tartalomban és filozófiai hozzáállásban. Azonban miközben Wittgenstein mellett áll a hatástörténet és a filozófiai színvonal, Palágyi mellett szól az idő: Palágyi gondolatai évtizedekkel előzik itt meg Wittgensteint, de implikációikat nem látja olyan mélyen. Palágyi inkább csak megelőlegezi a szociologizáló szemléletmódot, a döntő lépést nem teszi meg ebbe az irányba: nem látja, amit Wittgenstein szabálykövetésre vonatkozó megfontolásai később megmutatnak, hogy „minden szimbólumrendszernek, vagyis a

gondolkodás bármely eszközének ugyanakkor a kommunikáció eszközének is *kell* lennie” (Castañeda 1989, 107). Mert miközben Palágyi a gondolkodást jeleken végzett műveletnek tartja, odáig már nem merészkedik, hogy a jelhasználat lényegszerűen társas aspektusaira is fényt derítsen vagy ezekre utaljon.

Ez azonban itt kevésbé lényeges számunkra. A fontosabb épenséggel az a közös háttér, amelyből mindkét filozófia kibontakozott – a jellegzetes közép-európai filozófia, mely J. P. Sternt (1990) idézve arra összpontosított, amit a klasszikus német filozófia figyelmen kívül hagyott: a nyelvre. A megismerés folyamatának interszubjektivitása, a kommunikáció szerepének hangsúlyozása és általában a szociologizáló-kommunitarista ismeretelméleti szemléletmód olyan jellegzetessége ezeknek a filozófiáknak, amely a nyelv kitüntetett szerepét is érthetővé teszi. S ez az a pont, ahol Palágyi természetesen illeszthető egyrészt a magyar filozófia szociologizáló hagyományához, másrészt konzervatív emberképéhez. Palágyi éppúgy idegenkedik az individuum atomisztikus fel fogásától, mint az absztrakt létezők birodalmának posztulálásától. A megismerés folyamatának lényegi közösségiségét, a szimbólumhasználat lényegi ismeretelméleti és elmefilozófiai jelentőségét felismerve Palágyi sokban megelőlegezi azt a filozófiai beállítódást, melyet joggal tekinthetünk a közép-európai és benne a magyar filozófiai hagyomány egyik legjellegzetesebb eredményének.

III A kommunikáció iránti érdeklődés megélénkülése a századelőn

Bevezetés

A századelő – és ezen a XX. század első évtizedeit értem – magyar bölcsészeti és társadalomtudományos gondolkodásában előke-
lő helyet foglalnak el a kommunikációval kapcsolatos problémák
különbéféle aspektusai. A kommunikáció módjaira, hagyományaira,
technológiáira, történetére s ezek eszme-, stílus- és társadalomtör-
téneti következményeire irányuló figyelem egyszerre jelentkezett
a filozófia, a klasszikus filológia, az irodalomelmélet, a történetu-
domány, a szociológia stb. területein, és gazdagította új szempont-
okkal és belátásokkal mindazokat a diszciplínákat, amelyekben
megjelent. Ebben a fejezetben arra teszek kísérletet, hogy eszmetör-
téneti és szociológiai kontextusban fogalmazzak meg hipotéziseket
a problematika kibontakozásának gyökereire és társadalmilag re-
leváns jelentésére vonatkozóan. Azt remélem, hogy ha választ nem
is, de legalább lehetséges válaszelemeket kapunk, ha a miértjét fir-
tatjuk Hajnal István azon megállapításának, miszerint „a magyar
tudomány volt az, amely az írásbeliség kultúrtörténeti problémáját
felvetette és azt az európai fejlődés kutatásának termékeny problé-
májává tette” (Hajnal 1993, 444).

A kommunikációs kérdéskör persze nem ekkor és nem itt jelentkezik először. A nyelvfilozófia némely kérdése már a szofisták és Platón óta eleven, az olvasás-írás-gondolkodás kérdésköre a XVIII. században jelentős karriert fut be (Neumer 1998), a kommunikáció technológiája az innováció időszakaiiban gyakorta válik reflexió tárgyává. A századelő Magyarországon azonban a kommunikáció problémája korábban nem látott spektrumon és színvonalon van jelen, s ennek két aspektusa teszi a korábbiakhoz képest kiemelkedővé ezt az időszakot. Ez egyfelől a *koncentrálttság*: az érdeklődés itt térben és időben jól behatárolható módon összpontosul a kommunikáció különféle problémáira, melyek iránt korábban egy mástól térben és időben igen távol eső figyelem mutatkozott csak. A koncentrálttság mellett megjelenik ugyanakkor a *szerteágazóság* is: ekkoriban a problémák iránti érdeklődés nem szorul egy-egy diszciplína keretei közé, hanem valósággal áthatja a szellemtudományokat. De nem pusztán arról van szó, hogy szintetizáló érdeklődés fordul a korábbi eredmények felé, sőt, nem is arról, hogy a korábbi belátásokat gondolják tovább, hanem mindezeket túl arról is, hogy korábban nem látott aspektusok tárulnak fel.

Ezt a két jelenséget tudásszociológiai és ideológiakritikai szempontból veszem szemügyre. Tudásszociológiai megközelítésen itt – módszertanilag Mannheim Károly és David Bloor nyomdokain haladva (Bloor 1991, 1. fejezet; Mannheim 1995, 11–146) – egyfajta *genetikus* vizsgálatot értek, vagyis azon okok vizsgálatát, amelyek érthetővé teszik, hogy miért ekkor, miért itt és miért ebben a mélységben fordul az érdeklődés e problémák felé. Ennek vizsgálata különösen helyénvaló olyankor, amikor a koncentrálttság kérdésére keresünk választ. Az ideológiakritikai megközelítés – módszertanilag Márkus György (1997a) rekonstrukciójára támaszkodva – e gondolatok társadalmilag releváns jelentését kutatja, s ebben az értelemben egyfajta *hermeneutika*, amellyel a jelen kontextusban közelebb juthatunk ahhoz, hogy választ találjunk a szerteágazóság jelenségére. E két szemléletmód közös vonása az elkötelezettség,

hogy a gondolatokat társadalmi-történeti szituáltságukban szemléljük, és ekként értsék meg – magam is erre teszek itt kísérletet.

A kommunikáció iránti érdeklődés aspektusai

Mielőtt kísérletet tennék e szociológiai érdeklődés kielégítésére, először tekintsük át, milyen kontextusokban jelennek meg ekkoriban a kommunikáció bizonyos mozzanatai – akár szempontként, akár problémaként. Az első fecske ebben a tekintetben a filozófus Palágyi Menyhért, aki – mint az előző fejezetben részleteiben is láttuk – kommunikációtörténeti keretbe ágyazta egynémely ismeret-filozófiai kérdés vizsgálatát.

A tízes évek végén, húszas évek elején a klasszikus filológus Balogh József hasonló keretben, főként stílustörténeti érdeklődéssel vizsgálta Szent Ágoston műveit, s kutatásai melléktermékeként a hangos olvasás történetét és „természetráját”. Vizsgálódásainak homlokterében 1918-as doktori értekezésétől kezdve az Ágoston írásai kapcsán felmerülő esztétikai-stilisztikai kérdések kapnak nagy hangsúlyt, s úgy látja, hogy ezek jelentik a kulcsot életművének megértéséhez. Ekképpen fogalmaz: „Szent Ágoston *vallásos* megterését, amelynek története a *Confessiones*, egy *formális*, mondhatnók esztétikai előzi meg, amely Augustinus számára később is csak részben vált tudatossá, s amelynek egyes állomásait csupán egy-egy szó, egy közbevetett mondat vagy egy rendkívüli tournure jelzi.” (Balogh 1918, 7.) Megterésének háttérében Balogh tehát végső soron egy általa esztétikaiként kezelt fordulatot sejt, melyet Ágostonnak az antik retorikától való elfordulásában lát kiteljesedni. Ez jelenti a fordulópontot is, amely a valódi filozófiai kérdések fölvetésének lehetőségét megteremti:

Egy évtizedre volt szüksége Ágostonnak – fogalmaz Balogh –, hogy a *Vallomások* szó- és formakincsét kialakítsa. [...] Valójában nem egyéb ez, mint a korábbi időszak *hagyatékával* való leszámolás. Ágostonnak egyik [...] levelében olvassuk a szép és fontos mondatot: „Kitéptem magam abból a gyűlöletes hálóból, mely a filozófiától visszafogott, azáltal, hogy elvette tőlem az igazság felismerésének reményét.” (Balogh 1943, XXXIII.)

Balogh tehát Ágoston filozófiáját ennek az esztétikainak nevezett konfliktusnak a keretei között értelmezi. Azt tartja, hogy e konfliktus alapvető és lényegi befolyással volt nemcsak gondolat kifejtési módszereire, hanem magukra a gondolatokra is. Így például Ágoston gondolatainak kibontakozása szempontjából lényegesnek látja azokat az igényeket, amelyeket egy hangosan olvasó – felolvasó – közönség kívánalmi támasztottak (Balogh 1918, 26).

Úgy tekinti, hogy megtéréséig

[e]gész eddigi életének tartalma a szónoki forma kultusza volt; ennek a kultusznak a tárgya és eszköze a szó. Nemcsak egy mélyen – műveltségében és ízlésében – gyökerező ideál rítusa, hanem egy még mélyebben – az öntudat alatt – fészkelő szokás szakad meg folytonosságában, amikor Szent Ágoston a *tolle lege* percében az apostol igéit *némán* olvassa. A régi ideál helyébe új lépett [...], nem a hang, hanem az érzés vezet az új birodalomba. (I. m. 11–12.)

Vagy amikor arra mutat rá, hogy Ágoston megtérését követően

[a] szó már csak gyönyörű váza számára, vagy inkább: törékeny, cifra cserép, a múlt földi élet veszendő apró tárgya, amelyhez szellemi életünket nem kapcsolhatjuk, s amelyet szeretnünk végzetes gyarlóság. Ez a kép nagyon mélyen gyökerezik, s a *Confessiones*ben minduntalan visszatér. Hol a misztikus elutasító gesztusával találkozunk, [...] hol ismét az egykori rétor nosztalgiájával. (I. m. 18–19, lásd még 1926a, 366.)

Nos, ezek a helyek – számos továbbival egyetemben – nyilvánvalóvá teszik, hogy Ágoston életművét Balogh a szóbeliség és az írásbeliség eltérő stíluseszményei által támasztott követelmények összeütközéséből keletkező filozófiaként értelmezi. Ennek magyarázata pedig talán abban lelhető meg, hogy az Ágostont körülvevő szűkebb szellemi környezet írásbeli, míg az általános szellemi légkörben inkább a szóbeliséget őrző jegyek mutatkoztak. Úgy tűnik, hogy ezt Balogh maga is fölismerte, bár nem mondta ki ilyen határozottan. Amikor ugyanis arra utal, hogy Ágostonnál a tradicionális és az individuális elem egybeolvadásának lehetőünk tanúi (például Balogh 1918, 21, 42), akkor burkoltan a szóbeli és írásbeli körülmények együttes hatására világít rá: Ágostonnál egybeolvad az oralitás hagyományait szem előtt tartó tradicionális gondolkodás és az írásbeliség, az olvasó magányának következményeként kialakuló individuális szemléletmód. Nézőpontjából két alapvető hatás helyezkedik szembe egymással: a hangos olvasás szellemi tradíciója és a jellegzetesen a szóbeliség jegyeit viselő társadalmi-kulturális környezet kerül összeütközésbe az ekkor már mélyen interiorizált írásbeliséggel. Ennek fényében nem csoda, hogy Ágoston konfliktusba kerül nyelvével: „Augustinus talán az első író a világirodalomban, a ki arról panaszkodik, hogy anyagával: a nyelvvel küzdenie kell” (i. m. 23).

Balogh törekvéseinek homlokterében egy stílustörténeti tanulmány megírása állt, Ágoston prózájával a középpontban. Ez a tanulmány végül nem készült el, azonban ennek a törekvésnek a melléktermékeként születtek meg a hangos olvasás problémáját tárgyaló tanulmányai, melyek 1921-ben és 1926-ban jelentek meg. Balogh már doktori értekezésének egy helyén felhívja a figyelmet arra, hogy egy adott passzus fordításának kérdésében ügydöntő jelentőségű lehet, ha tekintetbe vesszük a hangos olvasás tradícióját, s maga így is tesz Ágoston szövegeinek elemzése során (i. m. 26). E szempont fontosságának tudatosítása bizonyosan Balogh legfontosabb hozzájárulása a klasszikus filológia módszertanához, mivel a hangos olvasás jelentőségét jóval többnek láttatja pusztán történeti

érdekességnél, amikor megmutatja, hogy a hangos olvasás gyakorlatának fényében a szövegeknek egyébként nem hozzáférhető síkjai válnak hozzáférhetővé (Demeter 2004).

Ugyancsak a húszas évektől jelennek meg Hajnal István írástörténeti munkái. Hajnal indulásának jellegzetessége, hogy kezdetben – egészen *Az újkor története* megírásáig, azaz 1942-ig – a történeti problémák kulcsának az írástörténetet tartotta. Olyannyira, hogy eredetileg még *Az újkor történetét* is írástörténeti alapon gondolta el; erről tanúskodik a mű nem publikált írástörténeti bevezetője is. Hajnal történeti érdeklődése ebben az időszakban az *írásbeliség* fogalma körül rendeződik. Ezen az írás gondolatrögzítő technikájának a társadalomszerveződésben tetten érhető hatásait érti. Az írás pusztán technika, amely akkor válik jelentékeny történeti tényezővé, ha a társadalmat széles körben képes áthatni.

Hajnal így fogalmaz: „nem az írás a mozgató, fejlesztő elem, önmagában; az „írásbeliség” az, aminek történeti szerepe van. Azaz: amikor az írás valóban a szociológiai viszonyulás eszközévé válik. [...] Ez egyedül a mi újkorunkban következett be, évszázados középkori fejlődés után.” Ez a kommunikációtörténeti perspektíva kínálja a lehetőséget a racionális szerveződés weberi elméletének kritikájára, mely egyfajta „szellem” érvényre jutását látja az európai társadalomfejlődésben. Ezzel szemben Hajnal úgy véli, hogy „ha az újkori fejlődést legtágabb, mindent magában foglaló szempontból akarjuk vizsgálni”, akkor a „racionális szellem helyett inkább az írásos érintkezés- és gondolattechnika következményeit kell vizsgálnunk. Erősen racionalizáló hatások, de nem egy átható szellem működésének következményei.” (Hajnal 1993, 34.) És ez adja az európai társadalomfejlődés különösségét is: „a mi értelmünkben vett írás az európai kultúrán kívül sohasem szerepelt. Mindenütt a beszéd-től, a nyelvi gondolkozástól különvált eszköz volt: képben, fogalomjelben, végül szótagjelben gondolkozott” (i. m. 33).

Az írásbeliség mind szélesebb *kiteljesedése* az élet majd minden területén, a változás, hogy végül „az írásbeli-intellektuális réteg szerepe, összetétele, egész fogalma átalakult, s maga lett a társada-

lom” (i. m. 62), nos, ez a tényező az európai fejlődés meghatározó mozzanata, s ez az, amely a gazdasági, társadalmi, kulturális szerveződés nélküle elképzelhetetlen fokához segít hozzá.

Írás nélkül nagyszabású gazdasági szerveződés elképzelhetetlen. A gazdasági ösztön a hajtóerő, amely mindig megvolt az emberben; az írás a szociológiai elem, amely újonnan jelenik meg, és az erőkhöz tapadva fejleszti önmagát és azokat is. Már kezdetleges megjelenése is az erők újszerű érvényesülését jelenti. (I. m. 51.)

Látható, hogy Hajnalnál az írásbeliségnek a társadalomfejlődésben betöltött szerepe nem pusztán mind szélesebb körű elterjedésének köszönhető, hanem fokozatos *elmélyülésének* is.

Nem pusztán az írásbeliség kiteljesedése fonódik össze társadalmilag releváns változásokkal olyképpen, hogy mind szélesebb társadalmi rétegek életével kerül szoros összefüggésbe, hanem – s itt Hajnal majdhogynem Palágyit visszahangozza – az írás mind mélyebben hatja át a gondolkodást is: az ókorban még „lényegében csak élőlőzoban gondolkodtak és érintkeztek” (i. m. 432), a középkor évszázadaitól viszont mind nagyobb teret hódít „az írásban és az olvasásban gondolkodás” (i. m. 441). Ennek intellektuális következményei mélyrehatóak. Lehetővé teszi a gondolatok objektivációját, s ezzel azt, hogy mintegy kívülről szemléljük őket. Kibontakoztatja az individualizmust azáltal, hogy „az emberi belsőből felszínre hozta a sajátosságokat, amelyekre e közösség tagjai, mint közös általános és örök emberi sajátosságokra ismertek rá” (i. m. 18). S általánosságban elmondható, hogy

...használatára nélkül nem is alakulhatott volna ki a mi művelt életünk, mert hiszen ami értéket az emberiség érzésben, szellemiekben és anyagi vívmányokban a felszínre hozott, mind a betűkben halmozódott fel és segítségükkel terjed és fejlődik tovább. Az emberi haladásnak egészen más a módszere, amióta a betűk konzerválnak (és kezelhetővé tesznek) minden gondolatot. (Hajnal 1921, 5.)

Koncepciójában tehát társadalom- és intellektuális fejlődés kéz a kézben haladnak az írásbeliségnek (mint folyamatosan jelen lévő és katalizáló tényezőnek) a közreműködésével. Ezeknek a belátásoknak köszönhetően a kommunikációtörténeti szempont egyszerűre válik nélkülözhetetlen elemévé a társadalom- és eszmetörténeti vizsgálódásoknak – s alighanem ez Hajnal kutatásainak legfontosabb hozzáadéka.

Ugyancsak e vonulatba illeszkednek és ugyancsak a húszas évektől jelennek meg Zolnai Béla munkái, amelyekben poétikai, stílustörténeti, esztétikai kutatásait kommunikációtörténeti megfontolások keretébe ágyazza. Érdeklődése kimutathatóan kötődik Balogh stílus- és Hajnal írástörténeti kutatásaihoz (Kovács Béla Lóránt 2006), és osztozik azon meggyőződésükben is, hogy a gondolatközlés és -rögzítés technikái stilisztikai értelemben „formai hatóeszközök” (Zolnai 1926, 13), sőt: egyenesen a gondolkodás formálói, s ezért „írástörténet és szellemtörténet párhuzamos jelenségek” (i. m. 21). Zolnai – Hajnallal és Palágyival egybehangzóan – úgy véli, hogy az írás kihat a gondolkodásunkra: „az írás (nyomtatás) nem közömbös eszköze a gondolatközlésnek. Közvetítő jelenléte lépten-nyomon érezteti magát, sőt igen gyakran esztétikai öncéllá is válik.” (I. m. 56.) Ezen túlmenően az írás formálja a világnézetet is: az ősi írások vallásos-metafizikai világgéphez kötődnek, amelytől a betűírással nyílik meg az eltávolodás lehetősége „az intellektualizálódás, az absztrakció felé” (i. m. 13–14). Zolnai ugyancsak szoros kapcsolatot lát írásstílus és korszellem között: ez a kapcsolat a kor ízlésében, művészetében fejeződik ki (i. m. 16).

Zolnai érdeklődése azonban a kérdés eszme- és gondolkodástörténeti aspektusai iránt inkább csak érintőleges, figyelme – mint Baloghé – elsődlegesen stílustörténeti. Vizsgálódásainak fő rendezőelve a „nyelv akusztikájának” és a „nyelv optikájának” szembeállítása (i. m. 3), amely egyértelműen a hangzó szó és az írott betű közötti – Platón óta gyakorta észlelni vélt – feszültségéből táplálkozik: „az élő nyelvvel stilisztikai szempontból is harcban áll az írásbeliség” (i. m. 53). Zolnait elsősorban azok a stílusjegyek és

esztétikai ideálok foglalkoztatják, amelyek a közlés szó- és írásbeli technikáit egymástól megkülönböztetik. A közlés technikájának változásával párhuzamosan, a kezdetektől követi nyomon e kérdés irodalomtörténeti és -elméleti vetületeit: „ha az összetett mondat stílusának elméleti irodalmát keressük, nem marad más hátra, mint a régi retorikák és stilisztikák fejezeteihez fordulnunk” (Zolnai 1957, 149). Úgyszólván Balogh nyomdokain haladva tesz különbséget a szem számára írott „vizuális” mondatok és a fülnek szóló „akusztikus” mondatok között, s ennek megfelelően a szem, illetve a fül számára írott költészet között. Azonban e megkülönböztetés következményeit jóval nagyobb irodalomtörténeti íven vizsgálja, mint Balogh: Zolnai érdeklődése a klasszikus stílusjegyektől egészen a barokk és a romantika összehasonlító vizsgálatáig terjed (i. m. például 154, 173). Irodalomelméleti kontextusban vizsgálja a poétikai eszközök beilleszkedését a költészet e két eltérő (szó- és írásbeli) stíluseszményének szempontjából is. És a sor itt még folytatható lenne olyan nevekkkel, mint Balázs Béla, Hajdú Helga, Kallós Ede, Kerényi Károly, Thienemann Tivadar vagy Várkonyi Nándor, ez azonban szétfeszítené e fejezet kereteit.

Tudásszociológiai kontextus

Forduljunk most ahhoz a kérdéshez, hogy adható-e valamilyen magyarázat arra, miért épp a századelőn váltak érdekessé a kommunikáció, a medialitás e problémái. Már önmagában a figyelem megélénkülése is érdekes, de itt nem pusztán erről, hanem a korábbiakhoz képest minőségi különbségről is szó van: nem pusztán történeti érdeklődés mutatkozik e problémák iránt, hanem – mint láttuk – a történeti vizsgálódások eredményeképpen a további kutatások számára módszertani következmények adódnak.

Ez az, ami a korábbi kutatásokból hiányzott. Condorcet márki történelemfilozófiájában a kommunikációs technológiák fejlődésének vezető szerep jut az emberiség haladásában, de nem fogalmazódik meg az igény, hogy erre a belátásra további társadalom- vagy eszmetörténeti vizsgálódások épüljenek. Friedrich Nietzsche futó megjegyzésekben sajnálkozik ugyan a hangos olvasás gyakorlatának eltűnésén, de ennek filológiai következményeit nem gondolja tovább. Jean-Jacques Rousseau, Johann Gottfried Herder és Nietzsche egyaránt ostromozzák a könyvkultúrát, s nyomasztónak találják a könyvek uralmát – azonban anélkül, hogy szisztematikusan vizsgálnák szóbeliség és írásbeliség, a szó- és írásbeli kifejezőmódok különbségeit, vagy a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés, illetve az írásbeliség kiteljesedésének kognitív és szociológiai következményeit.

Az is igaz, hogy a magyar tudósok nem állnak egyedül ezzel az érdeklődéssel. Elég itt talán utalni Osvald Spengler történelemfilozófiájára, benne az írás szerepét érintő vizsgálódásokra, melyek Zolnait bizonyosan inspirálták, vagy az Eduard Norden körül összpontosuló filológuskörre, melyhez – s ezen keresztül lazán Nietzschehez – Balogh szakmai szálak fűzték (Demeter 2004). Vagy épp Bronisław Malinowski kutatásaira, melyek a primitív társadalmak szóbeliségének kognitív következményeit vizsgálták, továbbá Milman Parry tanulmányaira, melyek a homéroszi költemények mnemotechnikájára irányultak, s a sort bizonyosan hosszasan lehetne folytatni (Demeter 2002, 1–2. fejezet). A legtöbb ilyen vizsgálódásból azonban – Malinowski persze kivétel itt – továbbra is hiányzik az igény, hogy az így kapott eredményekre további kutatásokat alapozzanak, s hogy azok módszertani következményeit levonják. Ezzel szemben emlékeztetek itt arra, hogy Balogh átfogó stílustörténeti tanulmány megírására készült, Zolnai irodalomtörténeti és -elméleti életművét keretbe foglalja a nyelv akusztikájának és optikájának vizsgálata, Hajnal írástörténeti alapon akart társadalomtörténetet írni. Palágyi az újkori filozófia pszichológizáló tendenciáinak kritikáját ugyancsak kommunikációtörténeti

keretben fogalmazta meg. A kommunikációtörténeti belátásoknak ez a továbbgondolása és kiterjesztése jellemzi a korszak magyar kultúrtörténeti vizsgálódásait.

Mi motiválta ezeket a vizsgálódásokat? A XIX. század közepén jelentkező technológiai felfedezések új kommunikációs korszak hajnalát jelezték. A telegráf és az írógép előkészítették, a telefon, a rádió, a film, a televízió és végül a számítógép pedig kiteljesítették a folyamatot, melyben a szó és környezete gyors és mélyreható átalakulásokon ment keresztül. Egyrészt a hangzó szó visszanyert valamit régi jelentőségéből, másrészt a grammatikai struktúrára, a gondolkodás- és kifejezőmódra kimutathatóan hatással volt ez az újszerű – technikailag előállított – „oralitás”. Ezek a tendenciák – ahogy Walter J. Ong elkeresztelte – a *másodlagos szóbeliség* korának kezdetét jelezték. A másodlagos szóbeliség alapvetően különbözik az írásbeliségtől, de nem azonosítható a preliterális kultúrák elsődleges szóbeliségével, hiszen „ez az új szóbeliség [...] lényegszerűen függetlenebb és öntudatosabb oralitás, mely az írás és a nyomtatás állandó használatára alapozódik” (Ong 1982, 136). A hangzó szó ekként visszanyert jelentősége alighanem katalizálta az ekkor megélnékvő érdeklődést, amely meghúzódik a medialitás kutatása iránt felmerülő igény háttérében is. E vonatkozásban érdemes arra emlékeztetni, hogy a kommunikációs technológiák fejlesztésében és alkalmazásában Magyarország ekkoriban élen járt, gondoljunk Puskás Tivadarra, aki e folyamatnak – Ian Hackinggel (2006, 28) szólva – prófétája volt.

Ám a magyar kutatások még egy hatástörténeti kontextusban elhelyezhetők, melynek révén a kommunikációtechnológiai környezet katalizáló hatásán túl a lehetséges magyarázat egy további komponenséhez is eljuthatunk. Ez a komponens az Osztrák–Magyar Monarchia jellegzetes társadalmi-politikai helyzetében keresendő. Nyíri Kristóf egy korábbi tanulmányában a „tört kommunikáció” jelentőségére mint a korabeli nyelvfilozófiák mögött meghúzódo feszültség forrására utalt (Nyíri 1994a, 75). A tört kommunikáció nem pusztán a nyelvek sokféleségének és együtt-

elésének következményeként jelentkeznek, hanem annak eredményeképpen is, hogy „nyelven kívüli okok újra meg újra megnehezítették a szemantikai kiegyenlítődést”. Ezek közül számunkra a legfontosabb a beszélt és az írott nyelv közötti feszültség, vagyis az a tény, hogy nem ugyanazt a nyelvet használták az írásos és a szóbeli kommunikáció céljaira – elég itt talán a különböző dialektusok és az irodalmi nyelv, a nemzetiségek nyelve és a hivatalos nyelv viszonyára utalni. Nyíri részben ebben a közegben látja az osztrák filozófia erőteljes nyelvfilozófiai érdeklődésének gyökereit, de talán azt is megkockáztathatjuk, hogy ez az élmény nem pusztán Ciszlajtániában szabott irányt az elméleti érdeklődésnek. A különbség pusztán abban áll, hogy az érdeklődés itt nem a filozófia területén jelentkezett, ami az osztrák és a magyar filozófiai kultúra eltérő fejlettségét tekintve érthető is. Az pedig, hogy itt ezek a kommunikációs problémák a Monarchia életvilágához szervesen hozzátartoztak, érthetővé teszi azt is, hogy miért volt itt elmélyültebb az érdeklődés, mint máshol, ahol ezek a problémák csupán elméleti szinten, s nem a mindennapok gyakorlatában tarthattak számot érdeklődésre.

A fenti két mozzanat – a technológiai fejlődés és a Monarchia sajátos kommunikációs helyzete – fényt derít arra a kérdésre, hogy miért volt a magyar szellemi élet különösen jól pozicionálva ahhoz, hogy ezekkel a kérdésekkel számot vessen, s így részben az is érthető, hogy miért volt diszciplinárisan ilyen szerteágazó a kommunikációs problematika vizsgálata. E szerteágazóság magyarázatának azonban létezik egy további komponense, mely a közép-európai gondolkodásra jellemző konzervatív emberképből eredeztethető. Ezek az elgondolások jól illeszkednek az osztrák-magyar filozófiára jellemző konzervatív antropológia hagyományába. Nyíri megmutatta, hogy a közép-európai filozófiákban erőteljes konzervatív hajlamú antropológiai orientáció jelentkezik, amely a korabeli eszmetörténet tanulmányozásának rendezőelvéként koherens narratívába képes foglalni az itt keletkezett szellemi teljesítményeket. S talán ez az ideológiai háttér, amely előtt a ko-

rabeli érdeklődés a kommunikáció és a medialitás kérdései iránt plauzibilisen elhelyezhető (Nyíri 1986).

Ebből a szempontból a leginkább szembeűnő, hogy az itt tárgyalt szerzők mindannyian erős nosztalgiával fordulnak a szó mechanizálásával szembeállított élő, hangzó beszéd felé. Így például Balogh a hangos olvasás évszázadai felé, mert szerinte a csendes olvasás annak a tipográfiának a terméke, amely mechanikai kapcsolódásai révén megöli a nyelvet:

Ez a mechanizálás a könyvnyomtatás feltalálásával kezdődött és a mai napig szakadatlanul tart. Egyrészlről az író-, diktáló-, beszélőgépek, másrészlről a távíró, a távbeszélő és a „Broadcasting” állnak az írott és beszélt emberi szó mechanizálásának szolgálatában. Különös hely illet meg a kinematográfot, amely nemcsak a színpadot szorítja ki, hanem számos tekintetben könyvpótléku is szolgál. (Balogh 1926b, 63.)

Hasonlóképpen hirdeti Palágyi is a hangzó szó elsőbbségét, mondván:

Mi, úgynevezett „modern emberek”, el vagyunk telve a gőzös, a távíró, távbeszélő találmányainkkal, melyek, mint azt mondani szoktuk, minden távolságot elenyésztene a földön. De hát mik ezek a találmányok mind együttvéve szavainkhoz képest, melyek az idők távolságát enyésztk el közöttünk, évezredek nemzedékeit kapcsolván össze egymással a szellemnek villanyos áramával! Ha találmánynak nevezhetnők beszédünket, akkor bizony ez volna minden találmányunk legjelentősebbike, mert ez teszi lehetővé, hogy egyáltalán találmányaink legyenek. (Palágyi 1904, 84–85.)

Zolnai is gyakorta érzékelteti nosztalgiáját, amikor az élőszó írás általi kiszorításáról, a holt betű jegyében álló modern kultúráról beszél, vagy amikor arról panaszkodik, hogy ma úgy beszélünk, mintha olvasnánk. Máskor a klasszikus mondatfűzés szabályaihoz

fordul szimpátiával, s a klasszikus, még szóbeli-retorikus kultúrához tartozó szerzőket ajánlja az összetett mondat elméletének megalapozásához. Zolnai soraiból érződik, hogy a hangzó nyelvet az írás által elnyomottnak tartja, s hogy saját ideálja jóval közelebb áll a szóbeliséghez, mint a túlhajtott és anarchisztikus tipográfiájú, ezért nevetséges expresszionizmus megnyilvánulásaihoz (például Zolnai 1926, 7, 12, 23).

S hasonló nosztalgia Hajnalnál is könnyen felfedezhető: „az igazi intellektuel szinte csak mellékesen él már közvetlen emberközi viszonyban, hanem inkább a kultúrlecsapódásokkal való állandó elektromos összeköttetésben. Végzetes szélsőségeit Nietzsche ostorozza elkeseredett gúnnnyal” (Hajnal 1993, 33–34). Máshol így fogalmaz:

Az írás-érintkezéscső a telítettség korában jár; felvett már mindent magába, ami azelőtt a hangnyelv birtoka volt. [...] A telítettségnek ebben az állapotában az írásbeliség egyoldalú szerepének meg kell szűnnie. [...] Ismét a szóbeliség a vágyunk, az írás lehető kiküszöbölése: az ösztönszerűség az érték, művészetben és életben egyaránt. (Hajnal 1998, 202.)

Hőseink gondolkodását és érdeklődését ez a nosztalgia motíválja és fogja keretbe, s ez az a pont, amelyen a konzervatív antropológia hagyományához kapcsolódnak. Nem feltétlenül politikai konzervativizmusra kell itt gondolni, bár Balogh esetében ez a megállapítás sem túlzás (Frank 2005). Inkább *antropológiai konzervativizmus*ról van itt szó, olyan emberképről, amely a hagyományokat és a szokásokat az emberi élet szükséges, kívánatos és értékes részének tekinti, vonzódik az organikus fejlődéshez, a természeteshez általában, s idegenkedik a mesterségestől.

Ez érhető tetten a nosztalgia fenti megnyilvánulásaiban is. Balognál a szó mechanizálódásának folyamata eltávolodást jelent természetes gyökereitől, s a klasszikus műveltség visszaszorulása a másodlagos szóbeliség közeledtével értékvesztésként jelenik

meg számára. Palágyi számára az olvasás és írás problémája beágyazódik a pszichologizmus liberális antropológiájának kritikájába, amely az embert tudatosan cselekvő ágensként érti meg, aki korlátlan úr saját mentális világában; ezzel szemben a megismerés jelek (azaz a nyelv) által fenntartott és közvetített – s ennek révén közösségi – jellegét hangsúlyozza. Hajnal kommunikációtechnológiai alapú társadalomtörténeti megközelítésének kulcsfogalma a „szokásszerűség”: a kommunikációs technikák akkor válnak valószínű társadalom- és gondolkodásformáló tényezővé, ha használatuk szokásszerűvé válik, beágyazódnak a mindennapi gyakorlatba és áthatják azt. Ez központilag nem intézhető, organikus folyamat, mely elválaszthatatlan része a közösség és az egyén életének. Zolnai stíluseszménye, ahogy ez kitűnik az avantgárddal szembeni ellenérzéséből, Baloghéhoz hasonlóan klasszikus (vagy még inkább a természetes-szóbeli kifejezésmódok felé hajló). Ez tehát az a lehetséges viszonyítási pont, amelyhez képest a kommunikáció iránti érdeklődés eszmetörténeti jelentősége feltárható.

IV. A dráma fogalmától a dráma szociológiájáig

Bevezetés

Az előszóban és az első fejezetben Lukács György nagy ívű monográfiájára, *A modern dráma fejlődésének történetére* mint a magyar filozófia szociologizáló hagyományának első darabjára utaltam. Míg az első fejezetben madártávlatból és vázlatosan tekintetem át a fiatal Lukács művének gyökereit és beilleszkedését a szociologizáló hagyományba, ebben a fejezetben ezt a művet közelebbről szemügyre véve azt igyekszem illusztrálni, hogy mennyire helyénvaló *szociológiai jelentőségűnek, de alapvetően filozófiai*nak tekinteni Lukács – és persze vele együtt az egész hagyomány – célkitűzéseit. A könyv nem csupán argumentálhatóan Lukács egyetlen „tökéletes” műve (Fehér Ferenc 1974, 71), s nem is csupán az első fecske, melyet azután esetlegesen követtek hasonló szellemiségű munkák más szerzőktől, az esztétörténész által így megkonstruálhatóvá téve ezzel e hagyomány kánonját – hanem olyan mű, melynek szellemisége valóban kimutathatóan jelen van a hagyományon belül.¹¹

¹¹ Ahogy például Congdon (2008, 54) utal rá, Hauser Arnold jóval későbbi művészetszociológiai hitvallását is az esztétikai és szociológiai szempontok fiatal Lukács-

Részben ezért sajnálatos, hogy a drámakönyv a kortárs magyar filozófia-, szociológia- és irodalomtörténeti diskurzusokban alig kap figyelmet. Továbbá azért is, mert nem pusztán történetileg érdekes: elméleti és történeti mondanivalójának színvonala egyaránt meghaladja a napjainkban forgatott drámaelméleti irodalom javát.

A drámakönyv eredetileg pályaműnek készült, Lukács 1907-ben nyújtotta be, melyhez képest az 1911-ben megjelent végleges változat egyik legfontosabb különbsége éppen a szociológiai szempont sokkal markánsabb és kidolgozottabb képviselete, mely az első változatban még csak haloványabban volt jelen (vö. Lendvai 2008a, 108). Végleges formájában a mű akár az 1909-ben megjelent *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez* című tanulmány programjának megvalósításaként is olvasható, amelyben tudniillik Lukács az irodalomtörténet helyes módszerét *esztétikai, művészettörténeti és szociológiai szempontok ötvözésében* látja. Azonban a drámakönyv jelentősége nemcsak ezért érthető meg jobban a fiatal Lukács egynémely más írásának kontextusában, hanem azért is, mert bár a mű élvezetes, nem könnyű olvasmány: fogalomhasználata és definíciói nehezen átláthatók, a gondolatmenet több, egymással összegabalyodó szálból van sodorva. S miközben tudjuk, hogy a fiatal Lukács (1977a) szerint valamelyes „homályosság” a filozófia lényegéhez tartozik, ez nem mentesít a feladat alól, hogy amennyire lehetséges, világosabbá tegyük a mondanivalót. Ez ennek a fejezetnek az egyik, de nem elsődleges célkitűzése.

A másik és fontosabb feladat megkísérelni úgy rekonstruálni a drámakönyv mondanivalóját, hogy láthatóvá váljon: Lukács szociológiai kérdésfeltevései és mondanivalója organikusan fakadnak tisztán filozófiai megfontolásokból; pontosabban esztétikai és szubsztantív történelemfilozófiai megfontolások metszéspontján

nál is fellelhető elválasztása jellemzi, amelytől azonban a későbbi Lukács elszakad, amikor az esztétikai szempontokat ideológiaiaknak rendeli alá. Lásd bővebben a VII. fejezetben.

keletkeznek. Ilyenformán némiképp igazságtalan – ahogyan gyakorta szokás – mondanivalóját alapvetően „szociológiaiaként” tartani számon: a drámakönyv szociológiája nem szakítható el filozófiájától, ugyanakkor filozófiája sem érthető meg annak természetes szociológiai következményei nélkül. Filozófia és szociológia tehát kéz a kézben járnak itt, s Lukács műve éppen ezért a magyar filozófia szociologizáló hagyományának első kanonikus darabja. Mindközben itt nem firtatom sem azt, hogy Lukács koncepciója milyen előzményekre támaszkodik, sem azt, hogy milyen eszme- és társadalomtörténeti környezetbe illeszkedik, sem azt, hogy milyen hely illeti meg a drámakönyvet az életművön belül. Ezek a kérdések önmagukban is egy-egy külön fejezetet érdemelnének.

A dráma fogalma

Lukács esztétikai szempontjai a ‘dráma’ elemzéséből adódnak, és *nem* a drámatörténet áttekintéséből. Nem egyes korok drámaidomalmának és klasszikusainak áttekintésével, tehát *nem* a „kánon” felől közelítve válaszol arra a kérdésre, hogy milyen a jó dráma, hanem a dráma fogalmának elemzésétől indulva. Az *esztétikai kérdésre*, arra tehát, hogy milyen szempontokat kell szem előtt tartani a drámák értékelésénél, fogalmi vizsgálódás ad választ. Az így nyert szempontok mutatják meg, hogy milyennek kell lennie egy drámának ahhoz, hogy saját fogalmának megfelelően – függetlenül attól, hogy egyes korokban mit tekintettek jó drámának. Ez magyarázható ugyan szociológiailag, de az esztétikai értékelés szempontjai történeti anyagból nem desztillálhatók.

Vállalkozásának fogalmi aspektusa ilyenformán *a priori*, és nem történeti; szándéka szerint normatív, és nem deskriptív. Végző soron azonban a fogalomelemzés célja a drámakönyvben túlmutat az

esztétikain, amely csak eszköz a történeti vizsgálódás számára, s ezért valódi jelentősége *módszertani*: arra szolgál, hogy irodalomtörténeti vizsgálódások szempontrendszerét adja, mely megteremti a történeti vizsgálódás számára releváns jelenségek azonosításának lehetőségét (Lukács 1978a, 64) – a drámatörténet-írás lehetőségét egyáltalán.

A 'dráma' Lukács elemzésében *forma*-fogalom: az anyag irodalmi megformálásának módját jelöli, azt a módot, ahogyan a művész hatást vált ki közönségében. Annak megválasztásával, hogy mely érzékekre kíván hatni, minden művészet lemond a lehetséges hatások egy részéről, hogy a fennmaradókra összpontosítva azok intenzitását fokozza (1977d, 106). Ezzel jön létre a forma, amelyen keresztül s aminek köszönhetően a művészi hatás megvalósulhat (1977c, 394). A dráma – fogalma szerint – „olyan írásmű, mely valamely összegyűlt tömegben közvetlen és erős hatást akar létrehozni, emberek között lejátszódó megtörténések által” – hangzik szokatlanul világos definíciója (1978a, 27). A drámának ez a fogalma mint forma-fogalom tisztán esztétikai, és ennyiben történeti és társadalmi hatásoktól mentes (1977c, 396). Ugyanakkor a forma jelentősége lényegileg társas, amennyiben ez teszi egyáltalán közölhetővé, mások által befogadhatóvá a mű anyagát, teremti meg a művészi hatás lehetőségét (1978a, 18–19).

A forma általában, és így a drámai forma is, csak absztrakcióval választható le arról az anyagról, melyet a szerző az adott formában feldolgoz, s mely természetszerűleg saját korának terméke (1977c, 395–396). Az anyag ugyanakkor nem határozható meg *a priori* tisztán a dráma fogalmából, a dráma tartalma nem specifikus, nem meghatározott. Ez persze nem jelenti azt, hogy minden anyag egyformán alkalmas drámai megjelenítésre. Azt viszont jelenti, hogy az, amin a valóban drámai hatás alapul, nem lehet tartalmi, hanem a dráma formájából kell következzen. A klasszikus drámák éppen formai sajátosságaik, tisztán esztétikai megformáltságuk révén képesek még ma is hatni. A nem a formán alapuló hatás idővel megszűnik, mert a feldolgozott anyag aktualitását veszti az élet

történeti változásaival: „itt szociális folyamatok hajtják végre egy munkán az esztétikának felette kimondott ítéletét” (i. m. 406).

A 'dráma' fenti, első látásra sovány definíciójából számos esztétikai követelmény fakad, melyet a jó drámának ki kell elégítenie ahhoz, hogy a benne feldolgozott anyagtól elvonatkoztatva művészi hatást válthasson ki (Lukács 1978a, 27 skk.). Az „összegyűlt tömegben közvetlen és erős hatás” kiváltásának követelménye a *színpadi előadás* és az általa nyújtott *élmény* kettős elvárását takarja. Ezekből fakad, hogy 1. a *történeteket koncentrálni* kell, mert viszonylag rövid idő és szűk tér áll rendelkezésre, s csak korlátozott számú szereplő vonulatható fel. Mivel a dráma előadásra íródik, ezért a színpad adja a kereteket. 2. Az *élmény* kiváltása okán az esemény sor *nem maradhat lezáratlan*, önmagában kell „egy egész világ illúzióját” (i. m. 36) keltenie. Ugyancsak a tömeghatás igényéből fakad, hogy 3. a drámához egészen *általános mondanivaló* kell, amely a közönség által egyetemesen hozzáférhető *élményanyag*ra támaszkodik. Ez az *élményanyag* szerző és közönség azonos *világnézetévé* halmozódik fel. Mivel a dráma világa ebből konstituálódik és ez összegzi a közönség *élményanyagát* is, így ez jelenti a drámai hatás lehetőségének alapját (i. m. 54). Ezért egyéni látószögek nem érvényesíthetők, és a pusztán privát élettörténet szempontjából jelentős események nem közvetíthetők. A dráma által adott *általánosságnak* továbbá 4. „*érzéki* (érzelmi, akarat) *általánosságnak*” kell lennie, nem lehet intellektuális, mert az megszüntetné a közönség homogenitását: egyéni, izolál, és nem teszi lehetővé a „*közvetlen és erős*” hatást. 5. A *tömörség* és az *általános mondanivaló* e követelményeiből fakad, hogy a drámának *szimbolikusnak* kell lennie: tanulságot kell hordozzon számos egyéni élettörténetre és/vagy történelmi eseményre vonatkoztatva. Ezért a dráma szereplőinek valamilyen *embertípust*, a dráma történéseinek pedig az ő szempontjából releváns sorseseeményt kell reprezentálniuk (i. m. 33). S noha a fentiek miatt a dráma kevésbé „*kifinomult*”, mint más irodalmi műfajok, éppen ezért áll közelebb a filozófiához: a jó dráma *érzéki szimbólumok* segítségével tudatosítja a legmélyebb életproblémákat (i. m. 43).

A definíció másik fontos eleme, hogy a dráma *emberek közötti lejátszódó történések* által fejt ki hatást, és ebben az értelemben mindent „csak szociológiai történések formájában” fejezhet ki (i. m. 31, lásd még 35). Ebből következik, hogy 1. környezet, elvont gondolat és transzcendencia – és egyáltalán bármi – a drámában csak annyiban szerepelhet, amennyiben *emberek viszonyaiban tükröződhet*. Ezek színpadi ábrázolása jellemzően *dialógusokon* keresztül lehetséges. Éppen ezért a belső, a pszichológiai csak annyiban ábrázolható, amennyiben ezekben a viszonyokban és ily módon kifejezésre juthat (i. m. 50). 2. A dráma legalkalmasabb anyaga ezért, mely emberek viszonyaiban ábrázolható: *akaratú aktusokként felfogott tettek*, s ezek közül is azok, amelyekben az általános emberi valamely aspektusa – akár mint embertípus vagy sorseseemény – tisztán és koncentráltan tükröződhet. Olyan cselekedetek tehát, amelyek az adott ember egész életét, központi életproblémáját szimbolizálják. Ezért a „drámai ember az akarat absztrakciója” (i. m. 45). 3. Ebből következik, hogy a dráma központi eleme a *konfliktus* kell legyen, egymással arányba állítható akarások konfliktusa, melyek perspektívájából a dráma az életet ábrázolhatja. Az arányosság azért fontos, mert bár küzdelem nélkül nincs dráma, az a szereplők szempontjából nem lehet eleve eldöntött, mert ezzel a küzdelem értelmét vesztené – így a konfliktus valamilyen „abszolút erejű hatalommal [...] nem lehet drámai” (i. m. 34). A küzdelem hiánya és a reménytelen küzdelem közé pedig éppenséggel embernek más emberekkel, csoportokkal vagy ember által képviselt intézménnyel vívott küzdelmei esnek. 4. Mivel drámai ábrázolás csak emberi viszonyokon keresztül lehetséges, s ezekkel szoros összefüggésben áll a történet egysége és lezártsága, ezért a dráma eseményeinek *szükségszerűséggel kell következniük egymásból*, s e viszonyoknak kell mozgatniuk a történetet, a dolgok hatalmát demonstrálva az ember felett. E követelmény leginkább azokban a drámákban teljesülhet, amelyekben a cselekmény a dráma kezdetét megelőző események feltárásából áll. Itt jut a legkisebb szerep a véletlennek, amely megbonthatná a drámát összetartó viszonyrendszert, amely a szereplők és történé-

sek drámai jelentőségét adja. A véletlen csak annyiban tehető drámaivá, amennyiben „metafizikaivá válik”, a drámát mozgató azon hitté, hogy a véletlenek uralják a világot (i. m. 52). Ugyancsak a szükségszerűség követelményéhez kell alkalmazkodniuk a szereplők jellemének is, a kompozícióban a szituációnak kell uralkodnia. Jellemek csak annyiban lehetnek drámaiak, amennyiben a drámai helyzet megkívánta embertípust stilizálják. Ezért a szerzőnek a jellemeket kell a viszonyokhoz igazítania, és nem fordítva (i. m. 46–47): „az a kérdés, hogy milyen a drámai ember, tulajdonképpen azt a kérdést jelenti, hogy milyen az ember más emberekhez való viszonyában” (i. m. 115). A szükségszerűség persze nem motiválható kizárólag a drámán belülről, hisz minden eseménynél felvethető a kérdés, hogy miért épp úgy történt, ahogy történt. A végső motiváció kívülről, szerző és közönség közös világnézetéből fakad: ebben gyökereznek azok a szükségszerűségek, amelyek összeütközéseiből fakad a dráma centrális konfliktusa (i. m. 38, 122–123, 134–135).

Ezek a feltételek együttesen a *tragédiában* teljesülnek leginkább, amely éppen ezért jelenti számára a dráma csúcspontját: tökéletes dráma nem is lehet más, mint tragédia (i. m. 35). A tragédia a lehetőségek kimerítésével felel meg a lezártág igényének: miközben a szereplő nézőpontjából tekintve a konfliktus nem lehet eleve eldöntött, objektíve, a drámában működő szükségszerűségek felől tekintve mégiscsak annak kell lennie. A szükségszerű következménnyel egymásnak feszülő akarások konfliktusának igénye ugyancsak tragédiát sejtet, a hős bukásán kívül más lezárás itt el sem képzelhető. Ez pedig a tömeghatáshoz szükséges érzéki módon leginkább a halállal vagy valamilyen ehhez mérhető megrázódatással fejezhető ki leginkább. Minden más végkifejlet, siker vagy a bizonytalanság a lezártatlanság érzetét kelti, s kifele mutat a drámából, mert miközben a múlt a szereplők motivációinak segítségével beépíthető a szükségszerűségek láncolatába, és ezért valójában nem áll kívül rajta, a nyitott jövő szétfeszíti a drámai kereteket. És végül ugyancsak a tragédia felé hajt a szimbolikusság igénye: csak a tragédia embere szimbolizálható életének egyetlen

történéseivel, amely „bár csak része az egésznek, mégis az egészet jelenti” (i. m. 50).

Világos, hogy e követelmények egymással ellentétes igényeket fogalmaznak meg, s majdhogynem lehetetlen feladat elé állítják a drámaírókat: a drámában nagyon szűk keretek között kell konkrét helyzetekben és embertípusokkal, érzéki szimbólumokkal általános érvényűt mondani. Ez még nem lenne lehetetlen, ha az absztrakció eszközei a drámában – ellentétben például az epikával – nem lennének rendkívül korlátozottak, ám a tömeghatás és a színpad igényei éppen nem absztrakt, hanem érzékenyen ható szimbólumokat kívánnak az absztrakt mondanivaló kifejezéséhez (i. m. 36). De éppen ezeknek a követelményeknek megfelelően lehet képes a dráma „paradox hatásokra”, azaz arra, hogy érzékenyen fejezzon ki elvont gondolatokat (i. m. 43). A dráma fogalmából fakadó esztétikai követelmények tehát olyan helyzetet teremtenek, melyben Lukács joggal csodálkozhat azon, hogy a drámairodalom tengerében „mért van olyan kevés jó dráma, de még többször azon, hogy egyáltalán van” (*sic!*, 1977d, 110).

Szubsztantív történelemfilozófia

A drámakönyv történelemfilozófiai perspektívája jóval kevésbé explicit, a szociológiai és irodalomtörténeti mondanivalóról jóval nehezebben leválasztható, mint álláspontja az esztétika státuszát és jelentőségét illetően. Az azonban világos, hogy elemzései egy nagy vonalakban rekonstruálható szubsztantív történelemfilozófia, azaz a történelmi jelenségeknek, folyamatoknak és ezek szereplőinek természetére vonatkozó elmélet háttere előtt értelmesekek csak. Itt szociológia és irodalomtörténet egyaránt *történelemfilozófiai fogalomalkotásra támaszkodik*, a történelmi folyamat afféle filozófiai

víziójára, mely azokat a fogalmi elkötelezettségeket rögzíti, melyekkel a társadalmi folyamatok a drámatörténet szempontjából releváns módon érthetők meg.

A történelemfilozófiai szálnak az esztétikaihoz képest kevésbé markáns jelenléte és kevésbé részletes kidolgozása Lukács akkori elsődleges érdeklődésének természetes következménye: a történelemfilozófia itt csak annyiban érdekes, amennyiben az irodalmi jelenségek szociológiai értelmezéséhez kínál szempontokat és fogalmakat (Lendvai 2008a, 116). Ellentétben tehát az esztétikai elemzés eredményeivel, melyek közvetlenül megjelennek a drámatörténeti vállalkozásban, a történelemfilozófiai megfontolások csak közvetve, a szociológiai kérdésfeltevés előkészítéseként szerepelnek: rögzítik azokat a kategóriákat, amelyeken keresztül a társadalom és az irodalom története összekapcsolható.

Világos persze, hogy esztétika, történelemfilozófia és szociológia elválasztása a műben utólagos elemzés terméke. Lukács maga nem külön szintekként, hanem egységesen kezeli őket, sőt, ezeket egyaránt a mű társadalom- és irodalomkritikai kicsengésének szolgálatába állítja: a mű filozófiai és szociológiai tartalma éppenséggel e végkicsengés szempontjából fogalmazódik meg (Fehér Ferenc 1974, 71–72). Mégis: megkülönböztetésük átláthatóbbá teszi az olvasó számára a mű talán olykor összegabalyodó gondolatmeneteit, és megmutatja, hogy milyen filozófiai háttér előtt formálódik a szociológiai elemzés és esztétikai értékelés szempontrendszer.

A drámakönyv történelme: *osztályok történelme*, amennyiben a történelem egyes korszakait uralkodó osztályaik határozzák meg (vö. Lukács 1978a, 57, lásd még Congdon 2008, 54). A korszakok egymásra következése olyan folyamat, melynek dinamikája az osztályok belső és egymás közti viszonyainak változásaiból fakad: osztályok emelkednek, virágzanak és hanyatlanak, megszerzik és elvesztik uralkodó pozíciójukat. Magyarán, az adott kort uraló osztályoknak egyaránt van belső dinamikájuk és más osztályokhoz képest alakuló viszonyrendszerük, de erről a folyamatról itt nem kapunk világos képet, ez inkább csak mint a drámatörténet külső

hajtóerői jelennek meg. Az osztály fogalma a drámakönyvben még nincs olyan alaposan körüljárva, mint később a *Történelem és osztálytudatban* lesz, de ez nem meglepő és nem is számon kérhető: a fogalom jelentősége itt kimerül abban, hogy megnyitja a szociológiai perspektívát, lehetővé teszi, hogy a drámatörténetet adott korszakokra jellemző társadalmi viszonyok kontextusában szemléljük. A mű egészében a legfontosabb társadalmi viszonyok a polgárság és a polgári társadalom viszonyai épp annyiban, amennyiben a modern dráma szociológiai közegét képezik. Alkalmi szembeállításokból az is világos, hogy a polgári kort megelőzően az uralkodó osztály a nemesi volt, s a társadalom ennek megfelelően hűbéri. Az egyes korszakok belső viszonyainak kérdése pedig már kevésbé tartozik a mű történetfilozófiai horizontjához, inkább *történeti szociológiai* mondanivalójához vezet rövidesen bennünket.

Az osztályközponitú történelemszemlélet megvilágítja, hogy miért kezdődik az eredeti pályaműhöz kapcsolódó kronológia 1848-cal és a Kommunista kiáltvánnyal. A drámakönyv kontextusában ez inkább a szociológiai nézőpont és fogalmak történelemfilozófiai háttérzárára utal, semmint bármilyen értelmű marxista elkötelezettségre. Az pedig, hogy ez a történelemkép latens és kifejtetlen marad, érthetővé teszi, hogy miért értetlenkedik a kronológia kezdő tétele fölött a pályamű egyik bírálója (vö. Lendvai 2008a, 108). Ugyanakkor világos, hogy Lukács itt nem marxi alapokon áll, és az is, hogy a marxizmusról ekkoriban kialakított képe kevésbé árnyalt és ellenérzésekkel telített.

Ez látszik abból az elégedetlenségből, amelyet a marxista szociológiával szemben fejez ki (Lukács 1977c, 398–399; 1978a, 52), mivel az szerinte túlságosan direkt módon kapcsolja össze a gazdasági viszonyokat az irodalmi művek tartalmával. Nem marxi osztályfogalma sem, amennyiben azt nem tisztán gazdasági viszonyok definiálják. Úgy tűnik, hogy míg a hűbéri társadalomban például az osztályok legfőbb meghatározását inkább személyek komplex viszonyrendszere adja, addig a polgáriét elszemélytelenedő, absztrakttá és objektívvé váló szociális viszonyok (i. m. 106). De itt

még – ellentétben a *Történelem és osztálytudattal* – Lukács az osztály fogalmát megszorítások nélkül és problémamentesen látja alkalmazhatónak a nem tisztán a termelési viszonyok terminusaiban megértett társadalmi rétegekre vonatkoztatva is. A dráma és ezért a drámakönyv szempontjából épp ezek a személyközi, s kevésbé a gazdasági viszonyok játsszák a főszerepet, amennyiben ezek, és nem közvetlenül a gazdaságiak jelentik a releváns, drámai formában feldolgozható élményanyagot és a drámafejlődés szempontjából releváns közeget.

Az osztályoknak vannak ugyan gazdasági és politikai viszonyaik, de a dráma szempontjából a legfontosabb, hogy létezik *világnézetiük*. Ebben a világnézetben sűrűsödik össze az osztálynak önmagához és a világhoz fűződő viszonya, az az élményanyag, amely a drámák anyagát is adja, amely ezekben kifejezésre jut, s amelynek, mint láttuk, a drámai hatás érdekében közönsnek kell lennie a szerző és a közönség között. Persze nem minden élményanyag fejezhető ki ugyanolyan jól bármely művészi formában, s így van olyan világnézet, amelynek kifejezéséhez a dráma inkább, másokhoz kevésbé megfelelő. A dráma esetében ez azokban a korokban alakul ki, amelyekben az uralkodó osztály – amely megfelelő helyzetbe jut ahhoz, hogy élményeit művészi formákba öntve terjessze – a *hanyatlás korát* éli, amikor viszonya önmagához és a világhoz feszültségektől terhes (i. m. 57) – amikor nem az emberek maguk, hanem a körülményeik mint szükségszerűségek uralkodnak az élet felett.

A drámai korok a tragikus osztályhanyatlás korszakai, tehát azok, melyekben a kultúrát uraló osztály élete, érzései, gondolatai és leginkább: *értékelései* problematikussá válnak. Ez egyfajta visszacsatolás is az esztétikai megfontolásokhoz: valódi drámához az elkerülhetetlen hanyatlás élményére, tragikus élményre van szükség, melynek legmegfelelőbb érzéki szimbolikus kifejezése a halál, ezért a dráma történelemfilozófiai szempontból is legtökéletesebb formájában tragédia. Az ehhez szükséges élményanyag pedig nem adott olyan korokban, amikor az uralkodó osztály felemelkedik vagy egy másik osztállyal küzd az uralomért, akkor a bajok for-

rásai nem belsőnek, nem az élet természetéből fakadónak tűnnek, hanem külsődlegesnek, leküzdhetőnek és ideiglenesnek.

A modern dráma világnézete a polgárság élményeiben gyökerezik, alapvetően XIX. századi fejlemény, mely a polgári társadalom problematikussá váló viszonyainak talaján sarjad. A XVIII. század mint a polgárság felemelkedésének időszaka nem lehetett „drámai kor”, mert az élet nem volt ebben az értelemben problematikus. De a polgári társadalom élményeinek kifejezéséhez általában inkább az epika – pontosabban a regény (i. m. 111) – a drámánál megfelelőbb formát kínál, leginkább az élet mindinkább befelé forduló, pszichologisztikus tendenciái miatt. És jórészt ez az oka annak is, hogy amikor a szükségszerűségek által a pusztulás felé haladó világ élménye a XIX. században általánossá válik, akkor a modern dráma mégsem tud felnőni a feladathoz. Mert hiába adott a művészi tehetség maximuma, a polgári társadalom élményvilága hanyatlásában sem ad megfelelő anyagot, mely drámai formában feldolgozható: Lukács szemében olyan társadalom ez, „amelynek még reprezentatív hanyatlása sincs” (Fehér Ferenc 1974, 86). Az, hogy miért nincs, s hogy a modern dráma miért marad még legnagyobb alkotásaiban is szükségképpen tökéletlen, nos, ez éppenséggel szociológiailag világítható meg.

A dráma szociológiája

A drámakönyv szociológiai mondanivalóját három síkon rekonstruálom, úgy, mint amely abból fakad, hogy 1. a történelemfilozófiai kategóriák történelmi-szociológiai anyaggal töltődnek fel; 2. az esztétikai szempontok és a történelemfilozófiai kategóriák egymásra találnak; illetve hogy 3. az esztétikai követelmények következményei az esztétikain túlmutatnak. A három, gyakran összemosódó

síkot a szociológiai figyelem fókusza különbözteti meg egymástól. Ez a figyelem Lukács esetében leginkább a *lehetőségfeltételekre* összpontosul, arra a kérdésre, hogy milyen társadalmi feltételek mellett lehetséges dráma, s hogy milyen dráma lehetséges adott feltételek mellett. A drámaelemzésekben ez a kérdés a másik oldalról fogalmazódik meg: miként tükröződnek az így azonosított szociológiai feltételek az egyes drámákban és a művek történetében.

Az első sík tehát a *történeti szociológia* síkja, amelyen Lukács a polgári társadalom kategóriáját tölti ki az arra jellemző társadalmi viszonyok képével, alkalmi kitekintésekkel és szembeállításokkal a hűbéri társadalom és a valószínű jövőnek tekintett szocializmus felé. Itt leginkább utalásokat kapunk arra a folyamatra, melynek eredményeképpen a polgári társadalom viszonyai kialakultak. Alapvetően a termelési folyamatok átalakulását, pontosabban a céhrendszerből a kapitalisztikus termelésbe való átmenetet látja meghatározónak (1978a, 91), illetve – s ez már átvezet tudásszociológiai kérdésekhez – az új viszonyok kínálta élményanyagot és az ebből kristályosodó, s mint láttuk, a dráma szempontjából elsődleges jelentőségű világnézetet. Összességében tehát ez a vizsgálódás tárja fel azokat a kereteket, amelyeken belül az élet zajlik, s amelyekből az élet problémái kinőnek (i. m. 103). Ezek között is a dráma perspektívájából a legfontosabbak azok a társadalmi viszonyok, amelyek a személyközi viszonyok alakulását és az ehhez kapcsolódó élményeket érintik, mivel ez a dráma voltaképpeni anyaga (i. m. 114).

E viszonyok szempontjából leginkább az érdemel figyelmet, hogy a polgári társadalom külső (állami) beavatkozástól mentes, individualisztikus, egyéni célok és érdekek vezérelte berendezkedéstől remél prosperitást. Az ipari termeléssel, a racionális munkaszervezéssel a „termelés objektíválódik”: a munkamegosztás révén a munkafolyamat kvalitatív jellegzetességei eltűnnek, s így az kizárólag mennyiségi és célszerűségi szempontok szerint szerveződik: a munkás személyes tulajdonságai (ellentétben a céhrendszer világával) a termelőrendszerből irrelevánsként eltűnnek. „Tulajdon-

képpen termelővé” a személytelen tőke válik, s ezzel párhuzamosan az elszemélytelenedés válik meghatározó tendenciává az élet minden területén, az államszervezettől a tudományos kutatásig (i. m. 104 skk.). Miközben a „személytől személyhez terjedő kötelek” (i. m. 106) felbomlanak, s az individuumok egymáshoz képest mind autonómabbá válnak, úgy erősödik az absztrakt kötöttségek – intézményektől, szabályrendszerektől stb. való függések – elszemélytelenedett rendszere, melyben az ember már nem ismer magára, és amely már nem is tart igényt a személyiség egészére, s így kisebb teherként is nehezedik rá (i. m. 112–113). Általánosan fogalmazva: a személyeseket mind absztraktabb függések rendszere, a minőségi meghatározásokat a kvantifikáció mindent átfogó igénye váltja fel, s az ezzel együtt jelentkező racionalizálási tendencia kiszorítja a személyességet és az élet irracionális aspektusait.

Ezek a viszonyok élesen szemben állnak a hűbéri társadalom Lukács által romantikus nosztalgiával szemlélt viszonyaival, melyeket még a személyes kötöttségek és függések elidegenedésmentes rendszere jellemez. Itt még a függések rendszere az életbe organikusán ágyazódik és ezért természetesnek hat, nem teher az egyéniségen, mert ezekben a viszonyokban és tevékenységében a teljes személyiség érvényesülhet. Éppen ezért „zárt” és organikus a hűbéri társadalom (és az antikvitás) kultúrája: az ideológia, a világnézet és az etika homogenitása jellemzi, éles ellentétben a „nyitott” és mechanikus polgári társadalom viszonyaival, amelyben az absztrakt viszonyokra nem lehet természetesként tekinteni s egységes világnézetű formálni, sem pedig az egymástól független individuumokat ebben egyesíteni (Márkus 1973, 756 skk.).

Mindez átvezet a drámakönyv *tudásszociológiai síkjára*. Itt érintkeznek először és legközvetlenebbül az esztétikai és a történelemfilozófiai belátások, s ennek oka nyilvánvaló: a *világnézet* kategóriája, láttuk, mindkét perspektívában központi szerepet játszik. A világnézet mint az uralkodó osztály élményeinek kikristályosodása egyszerre lecsapódása és kiindulópontja annak, ahogyan szerző és közönség a világot – és itt elsősorban a társas világot, amennyiben

ez adja a dráma anyagát – megtapasztalja. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a drámakönyvben a világnézet az osztályhelyzet nézőpontjából felhalmozódott élményanyag. Ez az a tudásszociológiai alapkategória, amelyben a dráma, ahogyan más szellemi termékek is, megszületnek, s amelyből merítenek – ezért irodalomtörténeti értelmezésükben ez a kontextus megkerülhetetlen. A modern dráma szempontjából tehát a fő tudásszociológiai kérdés az, hogy milyen világnézet bontakozik ki a polgári társadalom kínálta élményanyag talaján.

A válasz viszonylag könnyen rekonstruálható. Az absztraktumoktól való függések rendszerében problematikussá válik minden személyes. Az új termelési viszonyok talaján kibontakozó társadalmi viszonyok között a személyiség érvényesítése nem történhet már a mindennapi tevékenység és viszonyok kontextusában, s ezért problematikussá válik (Lukács 1978a, 107). A kötöttségek elszemélytelenedő rendszere az *individualizmus* felé hat, a személyközi kapcsolatok rendszere már nem tartozik az ember lényeges meghatározottságai közé, s ez az emberkép átalakulását is magával hozza.

Az új viszonyok új emberének drámája a modern polgári dráma, aki az organikus kapcsolatok rendszeréből kiszakítva az *elszigetelődés* értelmében individualizálódik, s ezzel párhuzamosan befelé fordul, pszichologizálódik. Immár nem közösségbe ágyazottsága, nem a személyközi viszonyok rendszerébe való különös beilleszkedése adja meg a választ arra a kérdésre, hogy mi az ember, hanem az ember belső világa. Ezzel párhuzamosan a személyes kötöttségek nemcsak lazulnak, hanem mindinkább teherként jelentkeznek a személyiségen, melynek lényegét már nem relációkba ágyazottsága, hanem absztrakt, intrinzikus, belső énje adja, melynek érvényesítése mások önérvényesítésébe ütközik (i. m. 113). A befelé fordulás egyenesen vezet az élet intellektualizálódásához, a pszichológiai jelenségek központi szerepéhez: immár ideológiák és etikák ütköznek össze, s az alternatívák igazsága nem zárható ki eleve úgy, mint az egyetikájú, zárt társadalmakban, ahol

az ideológia nem is tűnik ideológiának, hanem minden reflexió és értékelés nélküli érzésként van jelen (i. m. 120).

Azzal, hogy társadalmi és gazdasági viszonyok kvantifikálttá válnak, a számszerűsítési tendenciákkal a munkaszervezés kizárólag mennyiségi aspektusokra érzékeny *racionalizálódási* folyamaton megy keresztül. A csodát „mint világnézetileg mindig várható jelenséget” kvantifikált természeti törvények váltják fel, kiszorítva így a misztikus életérzést (i. m. 106); s hasonló következmény bizonyos szociológiai irányzatoknak az a tendenciája is, mely a személyközi viszonyokat is „számbeli összefüggésekre akarja visszavezetni” (i. m. 73). Az életből így eltűnő mitológiát a *történelem* és a történeti szemlélet pótolja, mely maga is a viszonyok absztrahálódásának terméke: az az élmény teremti meg az alapját, hogy a társadalmi folyamatok az egyének feje fölött, személytelenül zajlanak (i. m. 80–81). Ugyanakkor ez a történeti szemlélet teszi lehetővé a mitológia iránti igény valamelyes kielégítését azzal, hogy létrehoz új „monumentalitásokat” és teremt új pátoszt (i. m. 126), mesterseges kultúrperiodicitást, fesztiválokat és népünnepélyeket hívva életre, melyek a vallásos ünnepélyesség érzésének modern kori zárványaiává válnak (i. m. 67 skk.).

Részben ebben az általános tudásszociológiai közegben keletkeznek a *dráma szociológiájának* speciális problémái, néhány szociológiai kérdés azonban már a dráma fogalmának elemzéséből is adódik. Egyrésztől társas a dráma formája, mely emberek közötti történetekbe öntve ábrázolja anyagát; másrésztől társas maga az anyag, amit feldolgozhat, amennyiben emberek viszonyaiból áll; harmadrésztől társas, mert közös élményekben gyökerezik a világnézet, amely maga a dráma végső oka; és negyedrészt társas a drámai hatás közege, úgy is, mint tömeghatás, és úgy is, mint amely feltételezi szerző és közönség közös világnézetét (i. m. 53–54). Mindezek a dráma szociológiájának egészen általános kérdései, a modern dráma különös szociológiai problémái e dráma *stílusára* vonatkoznak, és a polgári társadalom tudásszociológiai körülményeiből érthetők meg. A kérdés lényege, hogy milyen drámát tesz-

nek lehetővé a polgári társadalom viszonyai. Az erre a kérdésre adott válasz pedig megnyitja a lehetőséget, hogy a fogalomelemzésből nyert esztétikai szempontok szerint értékeljük a modern drámát mint stílusirányzatot.

Láttuk: nem minden élményanyag alkalmas egyformán jól drámai kifejezésre, s a polgári társadalom kínálta élményanyag, absztrakt jellege és befelé forduló intellektualizálódása révén, inkább regényformát kíván. De annak ellenére, hogy a modern élet anyaga „mind drámát felrobbantó” (i. m. 132), a modern dráma mégiscsak létezik, még ha „alapjában problematikus is” (i. m. 142). A társadalmi viszonyok átalakulásával bekövetkező világnézeti változások centrifugális erőként jelentkeztek a hűbéri társadalom organikus viszonyrendszerében, mely kizárólag centripetális erők közegében élt.

Ez az átmenet a hűbéri társadalom hanyatlásával és a polgári felemelkedésével tragikus élményforrást jelentett, s egyben kijelölte a modern dráma problémáját: az atomisztikus individualizmus töredezett világában megtalálni a kompozíciót és a közönséget összetartó központot (i. m. 132). Itt ugyanis hiányzik az egységes világnézet: a modern drámában abszolút érték híján lévő etikák és megkérdőjelezhető ideológiák feszülnek egymásnak, melyek érzelmi kifejezése – lévén alapvetően intellektuális tartalmak – úgyszólván lehetetlen, márpedig e nélkül tömeghatás nemigen jöhet létre: az intellektuális tartalmak befogadása azzal, hogy gondolkodást igényel, egyben izolál is, és ezzel úgyszólván kihúzza a talajt a dráma alól. Éppen ezért feltételez a tökéletes dráma zárt, egyetikájú társadalmat, amelyben az ideológia nem is látszik ideológiának, hanem pusztán affektív reakcióként adott.

Ilyen körülmények között a drámában problematikus a viszonyok szükségszerűségének fenntartása. Mivel nincs mód a jellemeket mozgató etikák egyértelmű értékelésére, ezért ha az elszigetelt individuumok úgy cselekszenek, ahogy cselekedniük kell, a modern drámában mindenkinek igaza lesz, s a dráma megszűnik erkölcsi tanulságok hordozója lenni. Ha a drámán belül sikerül is

megokolni minden történést, ez a zártság csak addig érvényesül, „amíg nem kell hatnia sehol” – hisz a közönség világnézetének heterogenitása az egységes hatást kizárja (i. m. 140). Ebben az értelemben a modern társadalomra jellemző *elidegenedés* kifejeződése a modern dráma (Congdon 2008, 47–48). S mivel az etika, a világkép egysége már nem képes a dráma történéseinek szükségszerűségét motiválni, ehhez máshova kell nyúlni, s a modern dráma ezt a szükségszerűséget olykor a történelemben találja meg.

De a történelmi dráma – ahogyan a modern dráma általában – már nem az egységes, természettörvény erejével ható etikai szükségszerűség, hanem a *miliő* drámája, a társas viszonyokon keresztül az egyénre ható absztrakt szükségszerűségek drámája (Lukács 1978a, 108). A polgári társadalom hanyatlásával ebben mutatkozik meg a XVIII. század „doktriner individualizmusának széttörése”, és ez az a pont, ahol legvilágosabban látszik, hogy a modern dráma individualista és historizáló tendenciái valójában egyazon érem két oldala (vö. i. m. 103). A miliőt az a környezet alkotja, amely a dráma hőse körül szerveződik, de csak annyiban, amennyiben az egyéb szereplőkön keresztül a felé ható drámai szükségszerűség megnyílvánul (i. m. 137). A miliő tehát a stilizálásnak az a módja, melynek révén a polgári társadalom absztrakt viszonyai drámai keretek között korlátozottan ugyan, de ábrázolhatók. A polgári társadalom által kínált élményanyag drámai ábrázolásának lehetőségei azonban természeténél fogva szükségképpen korlátozottak maradnak.

Ezzel a háttérrel persze nem lehet kérdéses a modern dráma értékelése sem: „hanyatlás tárul elénk a hanyatlásban” (Fehér Ferenc 1974, 86). Mert bár a polgári társadalom hanyatlik, s ezzel a legfontosabb szociológiai feltétel adott, ezen a talajon mégsem virágozik ki a dráma. És ezen a ponton joggal merül fel a gyanú, hogy esztétika, történelemfilozófia és szociológia valójában nem egymásért valók, de még csak nem is az irodalomtörténetért vagy irodalomkritikáért, hanem mindannyian tendenciózusan egy célt szolgálnak: a *társadalomkritikáét*. Ennyiben, ha úgy tetszik, már a drámakönyv is magában hordozza a forradalmi marxizmus felé fordulás lehetőségét is.

V A világnézet mint a priori

Bevezetés

A magyar filozófia szociologizáló hagyományának gyökerei Simmelen keresztül visszanyúlnak Immanuel Kantig is. Simmel nagy hatású könyvet írt Kantról (Simmel 1904), és sok vonatkozásban maga is neokantiánus nézeteket vallott. Osztozott például abban a meggyőződésben, hogy a természet- és szellemtudományok között szakadék húzódik, amely azonban nem abból fakad, hogy e tudományok tárgya különbözik, hanem abból, hogy módszereik és elméleti céljaik eltérnek. Ezen az alapon pedig egyaránt elutasította a történelem és a társadalom tanulmányozásához a természettudományok módszereit ideálnak tekintő pozitivista megközelítéseket, valamint a múltat adottnak és tényszerűen megismerhetőnek tekintő történelmi realizmus álláspontját is (Anderson 2003, 226).

A fiatal Lukács és Mannheim elméleteire, valamint Hauser későbbi művészetszociológiai munkáira – és rajtuk keresztül a szociologizáló hagyományra – Simmel ezekben a vonatkozásokban is fundamentális hatást gyakorolt. Mint Somos Róbert (2004, 66) rámutat, ennek a szociológiai irányultságnak a háttérében „Simmelnek a neokantiánus apriorizmus iránt nagyon is elkötelezett elméleti-filozófiai hatását kell látnunk”.

Korai írásaikban Lukács és Mannheim egyaránt a különféle tudásformák jellegzetességeinek vizsgálatára összpontosítottak.

Lukács a drámában és a regényben fosszilizálódó tudás természetét, illetve annak történelmi és társadalmi feltételrendszerét, azaz az esztétikai – és esztétikai formában reprezentált – tudást tanulmányozta. Mannheim ezzel párhuzamosan általában a „szellemi képződmények” értelmezésének problémáit, valamint a történelmi és filozófiai megismerés lehetőségeit elemezte. Ezeket a vállalkozásokat kézenfekvő a Simmelén átszűrt kanti rendszer háttere előtt szemlélni: mindketten a tudásformák *a priori* lehetőségfeltételei után kutattak – legyen szó akár a dráma, akár az ismeretelmélet lehetőségfeltételeiről.

A kanti ismeretelmélet egyik alappillére a *szemlélet* (*Anschauung*) fogalma. A tér és az idő a kanti rendszerben nem fogalmak, hanem *a priori* szemléletek, amelyek ismereteink *a priori* formáját adják. Ez annyit tesz, hogy minden *emberi* megismerés csak tér-időbeli formában lehetséges, és ennyiben ez a forma az emberi megismerés egyik lehetőségfeltételét jelenti. A jelenségek mint a lehetséges tapasztalat tárgyai számunkra sehogy máshogy, mint térben és időben férhetők hozzá – miközben magukhoz az *a priori* szemléletekhez sem nyílik hozzáférésünk a jelenségektől függetlenül.

Kant antropológiai szempontból univerzális szemléleteivel elmentésben a világnézet természetszerűleg idioszinkretikus jegyeket is hordoz. A világnézet csak annyiban univerzális, amennyiben az ember elkerülhetetlenül rendelkezik vele: a világhoz való viszonyulás antropológiai tény, azonban hogy ennek a viszonyulásnak mi a tartalma – azaz hogy konkrétan milyen érzésekben testesül meg –, nem pusztán történetileg és szociológiailag kondicionált, hanem az egyéni pszichológia függvénye is.

Ebben a fejezetben azt szeretném megmutatni, hogy a *világnézet* (*Weltanschauung*) fogalma a magyar filozófia szociologizáló hagyományának kibontakozásában – és különösen a fiatal Lukács és Mannheim ismeretfilozófiájában – hasonlóan centrális szerepet játszik, hasonlóképpen a megismerés lehetőségfeltételeként szerepel. Úgy fogok érvelni, hogy ez a világnézet-fogalom „romantikus”, a világ irracionálisztikus (vagy inkább: aracionalisztikus) szemléle-

téhez kötődik, és szemben áll a világnézetet racionalisztikusnak, logikailag strukturálnak felfogó megközelítésekkel. E fogalom köré aztán olyan tudásszociológia épül, amely nem közvetlenül a társadalmi viszonyokra támaszkodva érti meg a „szellemi képződményeket” (Mannheim 2000c), hanem azokat a fogalmilag strukturálatlan *érzésben adott* világnézetre vezeti vissza, s ez utóbbit érti meg úgy, mint amelyet a gazdasági-társadalmi viszonyok távolról és világosan aligha kibogozható módon kondicionálnak.

A világnézet ekként értett fogalmára épülő tudásszociológia el-távolodik a pozitivista szociológiák megközelítésmódjától, s azok tényei csak távoli keretként lesznek relevánsak a számára. Ahogy Lukács fogalmaz:

hogyan mekkora rétegekre hathat az irodalom, a dráma, az már csak mint tény fontos, és legfontosabb határait az illető rétegek minősége, tehát érzései, értékelései, gondolatai, egyszóval ideológiai határozzák meg. És így maguk a gazdasági viszonyok közvetlenül csak mint egypár alaptényt meghatározó legáltalánosabb keret szerepelnek, a közvetlenül ható okok egészen mások. Tudom, hogy nagyon durva sémáját adom ezeknek a vonatkozásoknak, ha így próbálom őket vázolni: gazdasági és kulturális viszonyok – életfelfogás – forma (művészeknél mint az alkotás a priorija) – az élet mint anyag – alkotás: az élet mint megformált – közönség (itt ismét mint oksor: életfelfogás – gazdasági és kulturális viszonyok) – hatás – hatáslehetőségek reakciója az alkotásra és így tovább ad infinitum. (Lukács 1978a, 21.)

Ebben a tudásszociológiában tehát nem az alkotásnak a gazdaság és a társadalom „kemény” (azaz kvantifikálható és matematizálható) tényeire történő visszavezetése jelenti a módszert és a megértést, hanem inkább az alkotás beágyazása a világnézet és az „élet mint anyag” közegébe.

A világnézet mint lehetőségfeltétel

Mint az imént láttuk, Lukács drámakönyvében a világnézet a művészi alkotás lehetőségfeltételeként van legmarkánsabban jelen. A világnézetből fakad egyfelől a drámai megformálás *anyaga*, az a tartalom, amely adott korban és térben drámai formában reprezentálható. Mivel pedig bizonyos anyaghoz bizonyos formák alkalmasabbak, ezért „bizonyos világnézet magával hoz bizonyos formákat, lehetővé teszi őket, másokat pedig eleve kizár” (Lukács 1978a, 20).

Ebben az értelemben lesz a *forma* általában a művészi alkotás vagy általánosabban fogalmazva: a reprezentáció *a priorija*. Másfelől a világnézet jelenti a *hatás* lehetőségének feltételét is, azt a háttérrel, amely előtt a közönség befogadni képes, s amely előtt a műalkotás hatni tud. Ez a kettősség megfogalmazható egészen általánosan is: a világnézetből fakadnak a publikus reprezentációk előállításának és felhasználásának lehetőségfeltételei egyaránt. Adott korban és társadalmi viszonyok között ebből erednek azok a keretek, amelyek között a jelenségek általában adekvátnak elfogadottként reprezentálhatók és ilyen reprezentációkon keresztül megérthetők.

Nem véletlenül hangsúlyozom a világnézet általános jelentőségét a reprezentációk előállításának és felhasználásának folyamatában: a világnézet nem pusztán a művészi reprezentációk vonatkozásában jelent egyaránt korlátot és lehetőséget, hanem egészen általánosan. Lukács és főleg Mannheim tudásszociológiáit gyakran tekintik úgy, hogy azok a természettudományos és matematikai tudás szociológiai kérdéseit nem feszegetik (például Bloor 1995). Annak ellenére azonban, hogy maga a kérdés a természettudományok vonatkozásában világosan nem fogalmazódik meg – vélhetően egyszerűen azért, mert Lukács és Mannheim figyelme inkább a művészet és a politikai gondolkodás szociológiai értelmezhetősé-

gére összpontosult –,¹² mégis már Lukács drámakönyvében jelen van a szociológiai kérdésfeltevés ilyen irányú kiterjesztésének lehetősége:

A modern tudomány tendenciája, Simmel szavait használva, a minőségi meghatározások visszavezetése tisztán mennyiségiekre. Csak kvantitatív különbségek határoznak például abban, hogy annyira kvalitatív különbségeket, aminők a fény és hangdifferenciák, milyeneknek érzékelünk. Lehetne arra a nagyon általános irányzatra hivatkozni, mely statisztikai, számbeli összefüggésekre akarja visszavezetni az emberek közötti, a szociológiai történések törvényszerűségeit stb. Mindezekből ez a fontos itt: a fejlődés a közvetlen érzeki appercepciótól a közvetett, az intellektuális felé visz; a minőség kategóriáját a mennyiségé szorítja ki, vagyis – a művészet nyelvén szólva – a szimbólumot a definíció, az analízis. (Lukács 1978a, 73.)

Amit itt Lukács Simmel nyomán megfigyel, az a természet és általában a jelenségek matematizálásának folyamata, az a tendencia, amely a XVI. és XVII. században teljeseedik ki és uralja a modern természettudományok fejlődését (Reill 2003). E folyamat gyökereit Lukács – Werner Sombarttól és újfent Simmeltől nem függetlenül – világosan társadalmi folyamatok, jelesül a tőkés termelés kibontakozó következményeiben látja:

A modern munkamegosztás lényege talán (az egyén szempontjából nézve) az, hogy a munkát a munkás mindig irracionális és így csak kvalitatíve meghatározható képességeitől függetleníteni és objektív, a munkáson kívül álló és az ő egyéniségével semmi összefüggésben nem lévő célszerűségi szempontok szerint rendezni törekszik. A kapitalizmus gazdasági főiránya is hasonló: a termelés

¹² Lásd bővebben a VI. és VII. fejezetben.

objektíválása – mondja Sombart – elválása a termelő személyiségtől. A kapitalisztikus gazdálkodás által egy objektív absztraktum, a tőke válik a tulajdonképpen termelővé, mely véletlen tulajdonosának személyiségével alig van már organikus összefüggésben, sőt sokszor egészen felesleges is, hogy az egyáltalában személyiség legyen (részvénytársaság). A tudományos módszerek is mindinkább elvesztik személyiséghez kötöttségüket. Míg a középkori tudományokban (például alkímia, asztrológia) minden tudás személyhez kötött volt, és a mester személyesen adta tovább tudását, „titkát” tanítványainak, csakúgy, mint a középkori mesterségekben és művészetekben, addig a modern részletkutató módszerek mindinkább objektívak, személytelenek lesznek. (Lukács 1978a, 105.)

Lukács ebből a szempontból tekinti át a gazdasági-társadalmi viszonyok átalakulásától indukált általános elszemélytelenedés különböző megnyilvánulásait a munka és az államszervezet világán keresztül, majd jut arra a következtetésre, hogy

Mind ugyanazt az irányzatot mutatja: az elszemélytelenedést, a minőség kategóriájának a mennyiségre való visszavezetése felé irányuló fejlődést. És ennek megfelelően és vele párhuzamosan az emberek élet- és világlátása is úgy fejlődik ki, hogy mindent teljesen objektív, semmi emberivel összefüggésben nem álló törvényszerűségekre vezessenek vissza. Csak a két pólust helyezem itt egymással szembe: a csodát mint világnézetileg az életben mindig várható jelenséget és a matematikai formulákra visszavezetett természettörvényeket. A személytől személyhez terjedő kötelékek így folyton lazulnak, míg az objektívak folyton szaporodnak, erősödnek és bonyolódnak. (I. m. 106.)

E sorokból nehéz nem kihallani Lukács romantikus averzióját a dolgok ilyen alakulásával szemben. Ami azonban esetünkben különösen fontos: a gazdasági-társadalmi viszonyok világnézet- és ideológiaformáló hatása egészen általánosan, az élet minden terü-

letén megnyilvánul, s a gondolkodás egészét áthatja. Az, hogy egy adott korban a világ reprezentációjának és így megértésének milyen formái lehetségesek, hogy például a matematikai eszközökkel reprezentált és megértett természet kielégít-e, és ha igen, akkor milyen magyarázatigényeket – nos, ez mind a gazdasági-társadalmi viszonyok által kondicionált világnézet függvénye. De a szociológiai megértés fókusza mindvégig a világnézetre összpontosul: a reprezentációk megértésének közvetlen kontextusa a világnézet.

Erre támaszkodva magyarázható, hogy milyen reprezentációk számítanak kívánatosnak, elfogadottnak és kielégítőnek, és hogy miért számítanak annak. Maguk a társadalmi viszonyok csak távoli keretet jelentenek, mint amelyek némi fényt derítenek a világnézet alakulásának mértékeire. Ahogy Hauser Arnold (1978a, 13) találon megfogalmazza: „a gazdasági feltételek ideológiává alakulása maradéktalanul fel nem deríthető folyamat marad; valahol ugrás rejlik”, egészen pontosan ott, ahol ezek a tényszerűen feltárható és kvantifikálható viszonyok valamilyen fogalmilag is alig megragadható világnézetként lecsapódnak. És ennek az „ugrásnak” tudható be, hogy a világnézetek és a belőlük táplálkozó műalkotások kimerítő szociológiai magyarázata nem lehetséges.

Vegyük észre azt is, hogy a fiatal Lukács tudásszociológiájában a kérdés nem az egyes reprezentációk tartalmára irányul. Nem is kíván oksági magyarázatot adni arra, hogy egyes reprezentációk milyen társadalmi folyamatok következményeképpen jelennek meg. A drámakönyvben leginkább arról van szó, hogy a modern élet milyen nyersanyagot kínál a reprezentáció számára, s hogy az miként önthető drámai formába. Ebben az értelemben Lukács számára a drámakönyvben a személyhez fűződő kötelekeket egyre kevésbé ismerő, ezért befelé forduló és individualizálódó modern élet mint anyag drámai reprezentációjának nehézségei kerülnek felszínre, s juttatják el Lukácsot ahhoz a belátáshoz, hogy a modern élet nem drámai, hanem regényszerű. Hasonló kérdés körvonalazódik a modern tudomány esetében is, hogy a világnak az élet által lehetővé tett szemlélete a tudományos reprezentáció mi-

lyen eszközeinek kedvez. Ebben a vonatkozásban a világnézet az adott gazdasági-társadalmi viszonyok között *adekvát reprezentáció* lehetőségfeltétele.

Ellentétben például a tudásszociológia erős programjával, amely az igazságfeltételekkel megragadható tartalom oksági magyarázatára összpontosít (vö. Demeter 2009), a szociológiai vizsgálat fókusza itt nem a propozicionális tartalomként értett jelentés és bizonyos társadalmi folyamatok összefüggésein van, hanem valami propozicionálisan megragadhatatlanon. A fiatal Lukács és Mannheim által egyaránt képviselt eszmetörténet-írási módszer „...alapja az a szociológiai feltevés, hogy vannak korhangulatok [...] Így minden stílus egy korhangulat talaján nő, egy új formájában a világ átélésének, mely kifejezés után vágyódik.” (Lukács 1977c, 404.)

Stíluskérdésről van tehát szó ezekben az esetekben, s nem az egyes alkotások vagy elméletek tartalmának szociológiai magyarázatáról, megértéséről. Mint Lukács az irodalomtörténet elméletéről értekezve írja is, a stílus az, ami szociológiailag megérthető; pontosabban az, hogy mennyiben és miért válik egy bizonyos stílus mint „folytatható formai megoldás” dominánssá (i. m. 405). Tehát nem az egyes reprezentációk tartalma, hanem a reprezentáció hogyanja e tudásszociológia tárgya: bizonyos általános vonások, amelyek arra a kérdésre válaszolnak, hogy *miért így* és *miért ilyen* formába kerülnek a gondolatok – mely forma persze azután, mint láttuk, a gondolatok tartalmára is visszahat, de nem ez utóbbi áll Lukács és Mannheim szociológiai érdeklődésének homlokterében.

A 'gondolkodási stílus' gyakran felbukkanó kategória az eszme- és tudománytörténet-írásban (Hacking 1999). Lukács a stílus fogalmát egészen általánosan a világ „átélésének” formájaként érti (i. m. 404). Amikor Mannheim (1994, 182) a gondolkodási stílus fogalmát határozza meg, hasonló nyomvonalon halad: úgy fogalmaz, hogy a gondolkodási stílust egy adott, a „megismerendő tárgyhoz való [...] beállítódás” definiálja. Az „átélés” lukácsi és a „beállítódás” manheimi terminusai egyaránt a világ fogalmilag strukturálatlan érzésként-élményként adott percepciójára utalnak,

amely meghúzódik mindenféle kultúrobjektíváció háttérében – a katedrálisoktól a tudományos elméletekig.

A gondolkodási stílus ennek az élményösszességnek egyfajta gondolati lecsapódása; nem elszigetelt egyénekre jellemző, hanem történeti és társas jelenség, amelytől az egyéni gondolkodás nem függetleníthető, s amelynek így keretfeltételeit adja. Ennek szellemében jól érthető az idős Johann Wolfgang von Goethe megjegyzése (1830. március 21.), hogy akarata ellenére bár, de egész életében romantikus volt (Eckermann 1973), s Mannheim (1994, 28) nagyon plasztikusan fogalmazza meg az ilyesfajta megállapítások szociológiai háttérét:

Még a zseni sem légüres térben gondolkodik, hiszen ő is csak olyan fogalmakból, problémákból kiindulva tudja megválasztani gondolkodói kiindulópontját, amelyet a történelem szele egészen az ő szemhatáráig sodort. E fogalmak és problémák azonban egy lelki és egy élményösszefüggés kifejeződései, amelyek éppúgy a történelmi folyamatban jöttek létre, mint életünk összes többi alkotórésze. Teremtsen bár mégoly radikálisan újat is, azt mindig az életproblematika mindenkori állagából kiindulva fogja tenni, fogalomkincse csak e kollektív javak módosulása lesz, és e növekvő folyam mindig és újra meg újra fel fogja venni magába azt, amit újonnan teremtettek.

Ebben az értelemben tehát a gondolkodási stílus egyszerre képez kifejezés- és gondolatkorlátot, de egyúttal meg is teremti a kifejezés és a gondolkodás lehetőségét – amennyiben az adott korra jellemző élményösszefüggések megragadásának fogalmi kereteit kínálja.

A gondolkodási stílus így értett fogalma szinte csábít, hogy a gondolatokat kizárólag szociológiai kontextusban értelmezzük. Ezt tovább erősíti Mannheim (i. m. 36), amikor rámutat arra, hogy a történelmi-társadalmi beágyazottságú gondolkodási stílusok az olyan gondolatokra is rányomják bélyegüket, amelyeknek nincs

közvetlen társadalmi és politikai relevanciájuk; még az ilyen apolitikus gondolatok jelentését is természetes szociológiailag megragadni. Azonban Mannheim nem abszolutizálja a szociológiai szemléletmódot, s ez jól megragadható akkor, amikor például a *kezdeti* romantikáról szólva úgy foglal állást, hogy az megérthető „immanens ideologikus” jelenségként, azaz szociológiai hatásoktól mentesen, úgy tehát, mint a felvilágosodás szélsőséges, mindent racionalizálni – vagy inkább: racionálisként láttatni akaró – törekvéseire adott elméleti ellenreakció (i. m. 99). A romantika szociológiai értelmezése nem teszi illegitimmé a szociológiai megfontolásoktól független értelmezést – és ez általában kiterjeszthető módszertani tanulság (Mannheim 1995).

A stílus ekként értett fogalma könnyen alkalmazható az irodalom- és általában: a művészettörténeti megértés határain túl is, és használható általános tudásszociológiai kategóriaként. Ezt teszi Mannheim, amikor a konzervativizmust egyfajta gondolkodási stílusként, és nem szükségképpen politikai állásfoglalásként érti meg, mely stílus a tudásszociológus perspektívájából változatos elméleti állásfoglalások háttérében tetten érhető, s amely szinte Lukács irodalomtörténeti stílusfogalmát visszhangozza:

Akkor beszélünk *gondolkodási stílusról* a gondolkodási irányok pusztán különbségével ellentétben, ha a gondolkodásban munkáló érzékelő különbség esetében nemcsak teoretikus eltérésekről van szó, hanem ha a felmutatható teoretikus különbség mögött a mögötte álló világnézeti totalitás különbsége áll; és ha, ami még ennél is fontosabb, a megismerendő tárgyhoz való különböző beállítódás és különböző létszerű vonatkozás mutatható ki. (Mannheim 1994, 182.)

Ez a tudásszociológia tehát a különböző reprezentációk közös vonásai mögött meghúzódó gondolkodási stílus megértésére irányul, melynek kulcsa a *világ adott percepciója* – azaz éppen a világnézet –, amely a világhoz való viszonyulás egy bizonyos módját és e viszo-

nyulás kifejezésének lehetőségfeltételét adja. Ez az a legáltalánosabb alap, amelyre a fiatal Lukács és Mannheim tudásszociológiája egyaránt épül.

A világnézet fogalmai

Forduljunk most ahhoz a kérdéshez, hogy Lukács és Mannheim mit is értenek tulajdonképpen 'világnézetten', s hogy mi is ennek a világnézet-fogalomnak a tartalma. Mannheim (2000b) egy korai tanulmányában különbséget tesz a világnézet kétféle fogalma között. A 'világnézetet' lényegében *racionális* kategóriaként értelmező felfogás egyfajta elméleti konstrukciónak tekinti, olyasminek tehát, amely fogalmilag és logikailag strukturált és propozicionális formában hozzáférhető. A világnézet effajta racionalista fogalma – Raymond Geuss (1981, 265) újabb analízisét követve – *hitek* olyan rendszereként érthető meg, a) mely valamely csoport tagjai között széles körben elfogadott; b) melynek elemei szisztematikusan kapcsolódnak egymáshoz; c) melyek központiak az ágensek fogalmi sémájában abban a quine-i értelemben, hogy az ágensek nehezen adják fel őket; d) melyek mély és széles körű hatást fejtenek ki az ágensek viselkedésére; e) melyek az emberi élet és a metafizika lényegi kérdéseire vonatkoznak. Erre a fogalomra támaszkodva az értelmezői feladat csak abban állhat, hogy ilyen logikailag strukturált tartalmakat keresünk a különféle „kultúrobjektívációk” hátterében. Ezzel azonban lemondunk a kultúra olyan területeinek világnézet-szemponútú megértéséről, amelyek nem támaszkodnak ilyen – legalább rekonstrukcióval hozzáférhető – teoretikus-filozófiai háttérre (mint például számos műalkotás), s ezenfelül arról is, hogy ezt a filozófiai háttérrel tegyük világnézeti elemzés tárgyává,

hiszen ezt tekintjük úgy, mint amely a világnézetet konstituálja – mint ami maga a világnézet.

Ezzel szemben a világnézet Mannheim által *irracionális*ként kezelt fogalma Wilhelm Dilthey nyomán úgy tekinti, hogy a világnézet „ateoretikus”, s nem a gondolkodás terméke (Mannheim 2000b, 12). Eszerint inkább arról van szó, hogy a teoretikus, illetve művészi tartalom maga is valamilyen mögöttes, alogikus és megformálatlan totalitás, amely minden kultúrobjektiváció hátterében értelmesen kereshető. Ez a totalitás „érzéként” és „élményforma-ként” adott beállítódás (i. m. 31), amelyet a kultúrobjektivációk „dokumentálnak”, s a kultúrtudomány feladata ezekből a dokumentumokból a mögöttes világnézeti totalitást rekonstruálni.

Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az irracionálisnak felfogott világnézet nem lényegszerűen (vagy „szélsőségesen”) irracionális, ez ugyanis azzal járna, hogy racionálisan nem is lehetne hozzáférhetővé tenni. Ha azonban a világnézet fogalmát így fogadjuk fel, azzal egyúttal lemondanánk a jelenség tudományos tárgyalásának lehetőségéről is, így ez a fogalom módszertanilag használhatatlan lenne. Szerencsésebb volna tehát a világnézet ekként értett fogalmát *aracionálisnak* tekinteni – olyannak, amely nem racionális, de nem is irracionális, mert a világnézet természeténél fogva olyasvalami, amire a racionalitás kategóriája nem alkalmazható.

A fiatal Mannheim és Lukács a módszertani nehézséget tehát hasonlóan abban látják, amit Simmel úgy fogalmaz meg, hogy

az emberi lélek lényege, hogy nem tűri magát *egyetlen* fonál által megkötözni, bármennyire is megáll a tudományos elemzés az elemi egységeknél és ezek sajátos kötőerejénél. Lehet, hogy az egész felbontás [...] pusztán szubjektív tett: az egyes elemek közötti kapcsolatok talán gyakran teljesen egységesek, ez az egység azonban értelmünk számára felfoghatatlan. [...] az egyéni lelken belüli folyamatok [...] minden pillanatban annyira bonyolultak, olyan sokrétű és ellentétes ingadozásokat rejtenek magukban, hogy mindig hiányos és tulajdonképpen hamis, ha *egyetlen* pszichológiai fo-

galommal jelöljük őket. [...] Ez is csak kép, amelyet az analitikus gondolkodás alakít ki a lélek számára hozzáférhetetlen egységéről. [...] Az utána számoló értelemnek azonban sok tekintetben nincs sémája ennek az egységnek az ábrázolásához, ezért több elem eredőjeként kell létrehoznia azt [...], mindenféle analógiák, megelőző motívumok vagy későbbi külső következmények segítségével. (Simmel 1973, 269–270.)

Más szavakkal tehát a paradoxnak tűnő feladat az, hogy az értelmezés strukturáltan ragadjon meg valami olyasmit, ami eredendően alogikus és ateoretikus: az érzés-, illetve élményttotalitást.

Ez a feladat azonban nem reménytelen. Ahogy Mannheim fogalmaz, a világnézet csak a gondolkodáson, de nem az éssen túli: nem a gondolkodás eredményeként jön létre, de megközelíthető racionálisan. A világnézet-értelmezés feladata éppen az, hogy ezt a strukturálatlan totalitást dokumentumaiból fogalmilag megragadja és elméletileg hozzáférhetővé tegye (Mannheim 2000b, 14, 54). A kultúrobjektívációk dokumentumjellege nem dologi vagy pszichikai tényként adott, mégis evidenciaként szolgál, és mivel a világnézet-értelmezés erre támaszkodik, így maga is pozitív tudomány. Azonban nem a pozitívizmus szűk, természettudományi analógiára felfogott értelmében, hanem úgymond arra a fenomenológiai felismerésre alapozva, hogy kultúrtudományi perspektívából szemlélve a dokumentumjelleg minden szellemi objektívációban jelen van. Az objektívációk ekként – vagy ekként is – adottak, s így szemlélve függetlenek attól, ahogyan dologi vagy pszichológiai tekintetben adottak (i. m. 49–50). Az irracionalisztikus világnézet-fogalomra támaszkodva tehát a kultúrobjektívációk általában megérthetők, mint egy mögöttes élmény-, illetve érzéstotalitás kifejeződései, s mint ilyenek általános – azaz nem csak egy szűk területre korlátozott – stílus kategória „princípiumaként” tekinthetők (i. m. 60).

A fiatal Mannheim és Lukács egyaránt a világnézet fogalmának ez utóbbi, irracionalisztikus felfogását tekintik a szociológiai

szempontú interpretációs vállalkozások módszertanilag centrális fogalmának. Amikor Lukács (1978a, 38) arról beszél, hogy a dráma „végoka” az író világnézete, amelyet rá kell „szuggerálnia” a befogadóra, akkor ő sem teoretikus tartalmak, hanem éppenséggel egy látásmód és érzésvilág kifejezésére, kommunikációjára és befogadására gondol. Amikor a XVIII. századi polgári dráma problematikusságáról szól, akkor ennek forrásaként azt emeli ki, hogy a felemelkedő polgárság társadalma nem kínál olyan élményanyagot, amelynek talaján valódi tragédia íródhatna. Sem a szerző, sem a közönség világnézete nem olyan, hogy tragikus érzések kifejeződhetnének és befogadhatók lehetnének, ehhez a világot ugyanis tragikusan kellene megélni, tragikus érzésben kellene adottnak lennie. Ez a drámakönyv szerint – mint fentebb láttuk – csak hanyatló, s nem olyan felemelkedő korszakokban lehetséges, mint amilyen a XVIII. század volt a polgárság számára. Azonban a polgári társadalom elidegenítő-elszemélytelenítő viszonyai az individuumot olyannyira befelé fordítják és pszichologizálják, hogy a XIX. században a már hanyatló polgárság élményanyaga egyszerűen nem alkalmas arra, hogy az a drámai forma által megkívánt dialógusokban alkalmasan reprezentálható legyen. Az individuum, a befelé fordulásból fakadó élmények kifejezésére nem a dráma, hanem a regény formája alkalmasabb. Ekkor már

a dráma hőse nem ismeri a bensőséget, mert a bensőség a lélek és a világ ellenséges kettősségéből, a psziché és a lélek gyötrelmes távolságából keletkezik; [...] A regény a kalandnak, a bensőség önértékének a formája; tartalma ama lélek története, mely éppen elindul, hogy megismerje önmagát, mely kalandokat keres, hogy próbára tegyék, hogy általuk igazolva magát, megtalálja saját lényegét. (Lukács 1975, 540–541.)

Ha úgy tetszik, ebben áll a modern dráma tragédiája: a megformáláshoz csak olyan élményanyag áll rendelkezésre, amely drámailag megformálhatatlan.¹³

Az adott korban lehetséges érzések és élményformák köre Mannheim (2000b, 31) szerint sem korlátlan, s a korlátot itt is – értelmezési kerettől függően – szociológiai vagy antropológiai tényezők jelentik. A világnézet éppenséggel a közvetítő elem a szellem termékei és a társadalom tényei között: az az érzéstotalitás, amely adott szociológiai keretek között valósul meg, s amely általában a reprezentáció és így a kultúrobjektívációk *a priori* lehetőségfeltétele. A 'világnézet' ebben az értelemben ismét csak közel áll a 'szemlélet' kanti fogalmához, amennyiben olyan élményforma, amelynek nincs fogalmi jellege (i. m. 51, 44): a szemléletek nem fogalmak, nem is fogalmi természetűek, önmagukban nem jelentenek tudást, s közel sincs olyan szerkezetük, mint fentebb Geuss elemzésében láttuk.

Ellentétben azonban Kant *a priori* tiszta szemléleteivel, a világnézethez mint a reprezentáció lehetőségfeltételéhez – a történeti vizsgálódás számára legalábbis – csak *rekonstrukcióval* lehet hozzáférni, olyannal, amely kizárólag magukból a dokumentumokból lehetséges; magyaráz az, amit dokumentálnak, a dokumentumoktól függetlenül nem adott: „Az egyes dokumentumokból megragadom a korszak szellemét, és a korszak szelleméből tanulom megérteni a dokumentumokat mint a korszak szellemének részmozzanatait.” (I. m. 53.) Kanti terminológián belül maradván akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a világnézet empirikusan reális, ám transzcendentálisan ideális: kultúrobjektívációk világnézettől függetlenül nem lehetségesek, azonban maga a világnézet nem ismerhető meg kultúrobjektívációk nélkül.

Az, hogy itt rekonstrukcióra van szükség, bizonyos mozgásteret nyit az értelmező számára két vonatkozásban is. Egyrészt az adott

¹³ Lásd bővebben a IV. fejezetben.

világnézet rekonstrukciójához felhasznált dokumentumok megválogatása (vagy hozzáférhetősége) nem semleges a tekintetben, hogy belőlük milyen világnézet rekonstruálható. Másrészt – és ez az érdekesebb – sok múlik az értelmező kontribúcióján, azaz Lukács (1977c, 404) szavaival azon, hogy én mint értelmező „hol látom meg és hogyan írom le azt az összefoglaló korhangulati princípiumot”, amely a különféle stílusok konstrukciójának – és a kánonképzésnek is – egyaránt alapja.

Ez azonban azzal is jár, hogy a világnézet rekonstrukciója a hozzáférhető evidenciák és az értelmező érzékenységének függvényében különböző módokon lehetséges. Fontos látni, hogy ez nem szükségképpen és nem elsősorban jelent önkényességet, hanem inkább a kultúrobjektívációk egy bizonyos megismerési módjának módszertani adottságát (Mannheim 2000b, 50). A világnézet-értelmezés annyit tehet, hogy megpróbálja fogalmilag megragadni azt az érzéstotalitást, amelynek talaján bármiféle reprezentáció és általában: kultúrobjektíváció lehetséges, s ezzel azt reméli elérni, hogy „egynemely dolog a teoretikus szempontok fényében még elevenebbé válik, stabilizálódhatnak olyan dolgok is, amelyek egyébként csak látványként csillannának fel és kisiklanának a kezünkől” (i. m. 52).

Világnézet és ideológia

Lukács drámakönyvében ‘világnézet’ és ‘ideológia’ fogalma nem válik el megfelelő élességgel, s gyakran egynemű fogalmak, hasonló vagy egyenesen azonos jelentéstartalmúak. Ez a felfogás tükröződik Hauser Arnold egy jóval későbbi megfogalmazásában is:

Az ideológia tulajdonképpen semmi egyéb, mint egy világnézet, amelyet az határoz meg, hogy milyen kapcsolatban vagyunk embertársainkkal, az intézményekkel, a konvenciókkal, a tradíciókhoz képest, szóval azzal a szellemi légkörrel, amelyben élünk. Ez a viszonylat határozza meg, hogy hogyan gondolkozunk. Ugyanazt a problémát különbözőképpen lehet megoldani, és az nem a problémán múlik, hanem a mi helyzetünkön, a mi szituációnkon, amely kívülről ránk van kényszerítve, s amely megváltozik, de kívülről változik meg, és nem belülről. (Hauser 1978a, 70.)

Annak ellenére azonban, hogy a két fogalom gyakran nem eléggé differenciált és Hausernél jellemzően mindvégig egynemű marad, már Lukács drámakönyve esetében sem illegitim értelmezői lépés megkülönböztetni a kettőt, mert miközben itt az 'ideológia' fogalma gyakran homályos, a 'világnézet' viszonylag egyértelmű. Lukácsnál – ahogy Mannheimnél – a szerző világnézetének *érzés-élmény oldalára* helyeződik a hangsúly, mely élmény – a drámakönyv esetében drámái – formában stilizálva fejeződik ki és közvetítődik a közönség felé.

Világosabb megkülönböztetés is lehetséges, ha Mannheim (1996a, 75) totális ideológiafogalmából indulunk ki, amely egy adott kor vagy csoport „totális tudatstruktúráját” jelenti. A hangsúlyt itt az ideológia strukturáltságára helyezem – a világnézet strukturálatlanságával szemben –, mely éppenséggel jól fedésbe hozható a világnézet racionalisztikus fogalmával. E racionalisztikus fogalomra támaszkodva valóban nincs mód világnézet és ideológia megkülönböztetésére. Ha ugyanis az ideológiát fogalmakkal strukturált világnézetként értjük, akkor a különböző fogalmi struktúrák és a rájuk épülő hitrendszerek különböző világnézeteket és egyben ideológiákat testesítenek meg. Ám mint fentebb láttuk, a világnézet sokféleképpen strukturálható, kifejezhető, és a világnézet különböző aspektusai pillanthatók meg benne. Mint Lukács (1978a, 94) az imént idézett Simmel-passzust szinte visszhangozva fogalmaz:

Minden osztályozás tulajdonképpen csak az elmélet szempontja, az adott esetekben mindig elválaszthatatlan egybeforrásokról van szó. Az osztályozásnak reális értelmet ad azonban az a tény, hogy ezek a szempontok mégis különböző oldalai maradnak valaminek, ha ugyanannak a dolognak is; hogy különböző irányokból jövő vonalak maradnak mégis, ha egy pontban futnak is össze.

Ezért persze az sem mellékes, hogy a világnézet mely „oldalai” válnak szembetűnővé és stabilizálódnak azáltal, hogy konceptualizálódnak, hisz a konceptualizálás maga is visszahat az érzéstartalás alakulására. Ilyenformán az ideológiai munka – azaz a világnézet racionalizálásának és konceptualizálásának folyamata – maga is világnézeti munka, amennyiben visszahat a világhoz fűződő, strukturálatlan érzésekben adott viszonyra, azaz a világnézetre.

Az ideológia tehát megérthető mint a világnézet – azaz valami preteoretikus, és nem fogalmi természetű viszonyulás – racionalizált megfogalmazása. Hauser Arnold (1978a, 19) ezért helyesen mutat rá, hogy az ideológia fogalma

feltűnő hasonlóságot mutat a pszichoanalízis „racionalizálás”-fogalmával. Ahogy ugyanis az egyén „racionalizálja” magatartását, gondolatait, érzéseit és cselekedeteit, azaz elfogadható, társadalmi konvenciókat nem sértő értelmezésükre törekszik, úgy magyarázzák a társadalmi csoportok is – az őket képviselő egyének révén – a természet és a történelem folyamatait, főként azonban a saját véleményüket és értékelésüket, a maguk anyagi érdekeinek, hatalmi törekvéseinek, presztízs-szempontjainak vagy egyéb társadalmi céljainak megfelelően. És amiképpen a racionalizálás mechanizmusa – motívumaival és céljaival – nem tudatosodik az egyénben, ugyanúgy a társadalmi csoportok tagjai is alig-alig ébrednek tudatára, hogy gondolkodásukat az anyagi létezés feltételei determinálják; hiszen különben, mint Engels mondja, „megszűnne minden ideológia”.

Az ideológia tudatosítása – azaz az ideológiakritika – így a világnézet *egyfajta* tudatosítása is. Azonban ahogyan ideológiakritika is sokféleképpen és sokféle szempontból végezhető, és ahogyan egy-egy ideológia jellemző vonásai is – kritikai érzékenységünk és intenciónk függvényében – különféleképpen tudatosítható, úgy egy adott világnézet racionalizálásának és konceptualizálásának folyamata is eltérő ideológiákat eredményezhet. Nincs tehát közvetlen megfelelés ideológia és világnézet között – az ideológiák nem fejezik ki és nem ragadják meg adekvátan a nekik alapul szolgáló világnézetet annak teljességében.

Az ideológiaként, tehát fogalmilag strukturáltan és hitek rendszereként kifejeződő világnézet esetében *minőségileg* más jelenséggel van dolgunk, mint a világnézet esetében; érzések helyett jelentésekkel, vagy ahogy Mannheim (2000c) mondja: *értelemmel*. Ez az értelem megvilágítható „belső”, azaz eszmék viszonyaira támaszkodó értelmezésekkel és rekonstrukciókkal, de megvilágítható „külső”, azaz az értelmet valami „értelemidegenre” kauzálisan, vagy valamilyen értelemmel rendelkező „léttotalitásra” visszavezető interpretációkkal. Itt azonban nem az aracionális szféra kifejezéséről és befogadásáról vagy dokumentumnak tekintett kultúrobjektívációkból történő rekonstrukciójáról beszélünk már, hanem *értelem-összefüggésekről*. Ám a világnézet felől tekintve ezeken az értelem-összefüggéseken keresztül csak jobb híján vagyunk képesek a mögöttes érzéstotalitáshoz, azaz a világnézethez hozzáférni. Az ideológiák és általában a kultúrobjektívációk felől közelítve ez jórészt hozzáférhetetlen marad: a világnézetről csak jobb híján lehet beszélni.

VII. A magyar tudományfilozófia szociologizáló vonulata

Bevezetés

Noha kezdetben a tudományfilozófiai problematika – értve ezen elsősorban a természettudományokból fakadó problémákra adott filozófiai reflexiót – pusztán periferiálisan, elszórt megjegyzések, illetve egy adott gondolatmeneten belül megfogalmazott kitérő formájában volt jelen, a század második felében talán a legjelentékenyebb vonulattá nőtte ki magát a szociologizáló hagyományon belül. Olyannyira igaz ez, hogy nem túlzás egyetérteni Palló Gábor (2001, 428) megfogalmazásával, hogy „ha valaha egyáltalán létezett nemzetközileg igazán sikeres területe a magyar filozófiának, ez minden bizonnyal a tudományfilozófia területére esett”.

A fiatal Lukács és Mannheim tudásszociológiájában – mint fentebb láttuk – érintőlegesen megjelenik ez a problémakör, ám általánosságban fogalmazva inkább periferikus: e kérdések ekkor még nem saját jogon vannak jelen, hanem inkább egy általános történeti-szociológiai vagy módszertani tézis illusztrációjaként kerülnek terítékre. A XX. század második felében azonban főleg Lakatos Imre műveinek, valamint Márkus György és tanítványai munkájának köszönhetően a tudományfilozófiai problematika önálló hangsúlyt kap e hagyományon belül, s ennek gyökerei ez esetben is szervesen visszanyúlnak a század első felébe.

A századelőn a Vasárnapi Körtől függetlenül jelen van Magyarországon egy konvencionista tudományfilozófiai vonulat, melyet például Zemplén Győző képvisel Henri Poincaré nyomdokain haladva. Ez a Poincaré-recepció a Bécsi Körével nagyjából azonos időre tehető, Magyarországon azonban számottevő hatást nem gyakorolt (Zemplén Gábor 2011), és ami számunkra fontos, a szociologizáló hagyomány kibontakozásán – talán Zemplén korai halála miatt is – nem hagyott nyomot, s így eszmetörténeti zárvány maradt.

Ezzel szemben Lukács *Történelem és osztálytudata* – annak ellenére, hogy beágyazottsága a tudományfilozófiai kánonba finoman szólva igencsak laza – ténylegesen tartós inspiráló tényezőnek bizonyult: hatása Lakatos filozófiai pályakezdésétől Bence György tudományfilozófiai értekezéséig egyaránt megmutatkozik. Ugyanakkor Mannheim tudásszociológiája inkább csak kerülő úton és mérsékelten fejthette ki hatását a magyar tudományfilozófia fejlődésére. Mint „liberális szociológia” (vö. Lukács 1954, 553 skk.) hosszú évtizedeken keresztül az éppen aktuális hivatalos tudományosság ellenszenvével találkozott, s a dominánsan marxi orientációjú közegben hatása viszonylag szerény, s fogadtatása is inkább kritikái semmint konstruktív maradt. A változást a tudásszociológia erős programjának (Bloor 1976) hazai recepciója hozta, mely egyúttal érdeklődést ébresztett Mannheim tudásszociológiája iránt is tudományfilozófiai kontextusban. Ez a fejlemény leginkább talán Fehér Márta nevéhez fűződik, aki olyan, nem szociológiai orientációjú tudománytörténeti eredmények szociológiai kontextusú értelmezéséhez is hozzájárult, mint amilyenek Szabó Árpádnak az antik görög matematika kibontakozását feltáró tanulmányai (Fehér Márta 2004).

Ebben a fejezetben két fő célom van. Egyrészt arról próbálom meggyőzni az olvasót, hogy Lakatos tudományfilozófiája értelmesen elhelyezhető a szociologizáló hagyomány kontextusában. Noha tudományfilozófiáját rendszerint a tudomány racionalitását előtérbe helyező és ezért a szociológiai megközelítésekkel szem-

ben álló elméletként fogják fel, mégis: a szociologizáló érzékenység kiegészíti Lakatos racionális rekonstrukció melletti elkötelezettségét. Éppenséggel ez teszi felfogását képviselhető tudománytörténet-írási programmá és képviselhető vízióvá a tudomány fejlődésének egészét illetően. Másrészt azt igyekszem megmutatni, hogy a szociologizáló hagyomány fogékonysága a marxi eszmék iránt nem kizárólag az intézményes környezet 1945 utáni alakulásának következménye, hanem megérthető e hagyomány belső fejlődésének kontextusában is. Ugyanezt a gondolatot támasztja alá a filozófiai érzékenységtől eszmetörténet-írás vonatkozásában a VIII. fejezet is.

A szociologizáló tudományfilozófia gyökerei

Noha nem ez a jellemző irányultsága, a *Történelem és osztálytudat*-nak mégis igen fontos tudományfilozófiai és tudomány-szociológiai hozadék van. Ez a hozadék azonban – éppen mivel a mű maga inkább a nyugati marxizmus társadalomelméleti mondanivalójának fejlődésére volt hatással – többnyire nem kap hangsúlyt, és ezért könnyen elsikkad.

Lukács e műben képviselt tudományfejlődés-elmélete – csak úgy, mint a több mint egy évtizeddel korábban írt drámafejlődés-elmélete – beágyazódik szociológiájának és történelemfilozófiájának kontextusába, csakhogy ezt már nem a simmeli filozófia háttere jelenti, hanem immár Marx. A drámakönyv számos elutasító Marx-allúziója itt explicit elfogadást és magyarázó relevanciát nyer. Míg a drámakönyv idején (Lukács 1977c, 398–399; lásd még 1978a, 52) Lukács egyik fő kifogása a marxi elmélettel szemben éppen az, hogy túlságosan közvetlen kapcsolatot tételez fel az alkotás és a gazdasági viszonyok között, a *Történelem és osztálytudat*-ban már

egyetértőleg idézi őt, amikor a társadalom holisztikusan szemlélt termelési viszonyait a társadalmi viszonyok történeti megismerésének módszertani kulcsaként emlegeti (1971, 223), mivel szerinte a tudomány mélyen beágyazódik ezekbe a társadalmi viszonyokba.

Marx azon gondolatát, hogy a társadalom megismerésére irányuló törekvés akkor jelentkezik, amikor a társadalmasodás formái már kvázi természeti jelenségként adóttak, Lukács (i. m. 271–272) a tudomány fejlődésére általában alkalmazza. Mint rámutat: a „kapitalista fejlődés tendenciája olyan társadalmi struktúra létrehozása, amelyik határozottan megfelel [a természettudományos] szemléletmódnak”, amennyiben „a jelenségeket tisztán mennyiségi, számokban és számviszonyokban kifejeződő lényegükre” redukálja. A „kapitalizmus lényegéhez tartozik, hogy a jelenségeket ily módon hozza létre” (i. m. 217). Ez pedig az ő rekonstrukciójában a marxi szociológia által feltárt azon törvényszerűségből fakad, hogy az az osztály válik uralkodóvá, amely képes a társadalmat saját osztálytudatának megfelelően megszervezni – azaz képes a termelési folyamatban elfoglalt helyzetéből fakadó racionális cselekvésre (i. m. 277). Ez a képesség – ha úgy tetszik: az osztályharcos potenciál – pedig részben attól függ, hogy az adott osztály mennyiben képes „minden jelenséget érdekeinek megfelelően áthatni” (i. m. 299), azaz a természetet és a társadalmat az érdekeinek megfelelő kategóriákban reprezentálni.

Azzal, hogy Lukács mondanivalóját hangsúlyosan „minden jelenségre” vonatkoztatja, Marx eredeti tézisének érvényét kiterjeszti a társadalom és a történelem jelenségeiről a természettudományokéira is. Ezzel pedig túllép azon a XIX. századi tudományképen, amely Marxot még fogva tartotta, hisz számára a természettudomány mentes az ideologikus jegyeiktől, funkciója nem az osztályérdekek, hanem az antropológia terminusaiban, mint a történelmi fejlődés „absztrakt kvintesszenciája” érthető meg (Cohen 1978, 45 skk.; Márkus 1997a, 920). Marxnál az ideológia élesen elkülönül a tudománytól, amennyiben ez utóbbi a valóság torzításmentes ábrázolására törekszik – funkciója a feltárás, s nem az eltorzítás, illet-

ve az elleplezés. Ez a kép azonban a tudomány – Thomas Kuhn és Bloor nyomán – immár nem tartható fogalmára támaszkodik (vö. Cohen 1978, 46; Lynch 1994, 199).

Lukács épp e tarthatatlan distinkció feloldása felé tesz lépéseket, amikor általánosítja Marx azon történetírára és társadalomtudományra vonatkoztatott belátását, miszerint

ugyanazok az emberek, akik a társadalmi viszonyokat [...] létrehozzák, termelik társadalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, az eszméket, a kategóriákat is. Így ezek a kategóriák éppoly kevésbé örökök, mint azok a viszonyok, amelyeket kifejeznek. Ezek *történelmi és átmeneti termékek*. (Marx 1978, 131, lásd még Lukács 1971, 215.)

Lukács perspektívájából már a tudományos vizsgálódás sem mentes olyan elemektől, amelyeket Marx alkalmasint ideologikusnak tekintett volna. Lukács egyenesen odáig megy, hogy a természet fogalmát is társadalmilag konstituálnak látja:

A természet társadalmi kategória. Vagyis mindig társadalmi tényezők határozzák meg, hogy mi számít a társadalmi fejlődés meghatározott fokán természetnek, hogy milyen e természet viszonya az emberhez és milyen formában megy végbe az ember konfrontációja a természettel, tehát hogy mit jelent a természet, formája és tartalma, terjedelme és tárgyiséga szerint. (Lukács 1971, 525–526.)

Innen nézve láthatóvá válik, miként hordozza magán a modern tudomány a kapitalista fejlődés lenyomatát.

Lukács olvasatában az a küzdelem, amelynek során a középkori gondolkodás átadja helyét a modernnek, valójában a modern tudomány természetfelfogását eredményezi, melynek pillérei: a minden jelenség egységesítésének, azaz kvalitatíve homogén törvények alá rendelésének szándéka, szemben a jelenségek minőségi elkülönítésével; a jelenségek között „immanens kauzális összefüggések követelése”, szemben a jelenségeken túli, mögöttes össze-

függések kutatásával; mindent átható matematizálás, szemben a kvalitatív különbségek iránti fogékonysággal; és a termelés mind-ebből következő technikai racionalizálódása (i. m. 362–363). És ide sorolható az egzaktitás Lukács szerint Galileo Galileivel megjelenő, a társadalomtudományokba a statisztika révén átkerülő követelménye, mely a számszerűsítve kezelhetővé tett kategóriák révén azok állandóságát és éppen ezért történetietlenségét sugalmazza (i. m. 218–219).

A modern tudomány Lukács szerint nem is lehet másmilyen, hiszen ez a szemléletmód az osztályhelyzet objektív következménye, s nem pszichológiai tény. A modern tudomány kibontakozásakor Galileinél még éppenséggel „udvaronc tudomány” (*courtier science*) (Biagioli 1993), a Royal Society környékén pedig „úriemberi tudomány” (*gentlemanly science*) (Shapin 1994). Ez a körülmény pedig Lukács szerint a modern természettudományos módszertan számára akkor is alapvető fontosságú, ha az születésétől fogva következetesen azt hangsúlyozza, hogy az elméleti építkezés a nyers – azaz megfigyeléssel és kísérletekkel nyert – tényeken nyugszik. Ugyanis

[m]ár a legegyszerűbb felsorolás, a „tények” kommentár nélküli egymás mellé állítása is interpretáció; a tényeket már ebben az esetben is egy elmélet, egy módszer felől közelítjük meg, kiragadjuk őket abból az életösszefüggésből, amelyben eredetileg megjelentek és egy elmélet összefüggésébe ágyazzuk be. [...] A természettudományok „tisztá” tényei ugyanis úgy jönnek létre, hogy az élet egy jelenségét valóságosan vagy gondolatilag olyan környezetbe helyezik, amelyben törvényszerűségei más jelenségek zavaró közbejötté nélkül állapíthatók meg. (Lukács 1971, 217.)

A módszer pedig, mint láttuk, levakarhatatlanul magán viseli azoknak a termelési viszonyoknak a lenyomatát, amelyek között kibontakozott, és erre vezethető vissza a modern filozófiát – és benne a Galilei, Isaac Newton és Robert Boyle által diadalútjára

indított kísérleti természetfilozófiát – átható racionalizmus, mely önmagát mint „az egész lét megismerésének egyetemes módszerét” (i. m. 365) tünteti fel. A korábbi racionalizmusokhoz képest ennek „újdonsága abban áll, hogy – a fejlődés során egyre fokozottabb mértékben – azzal az igénnyel lép fel, miszerint felfedezte mindazon jelenségek összefüggésének *az elvét*, amelyekkel az ember a társadalomban és a természetben zajló élete során szembekeverül” (i. m. 363). Ez az igény és a hozzá kapcsolódó módszer tükrözi az eldologiasodáshoz vezető kapitalista termelési folyamat jegyeit, amelybe a munkás „csak absztrakt mennyiségre redukált számként, mechanizált és racionalizált résszerszámként illesztődik bele” (i. m. 444).

A *Történelem és osztálytudat*ot és általában Lukácsot a tudásszociológia egyik klasszikusaként is számon tartják (például Nyíri 1989a; Faragó 1998). Ezekből a passzusokból azonban látható, hogy Lukács érdeklődése elsősorban nem arra irányul, hogy a tudományos gondolatok társadalmi geneziséét megragadja – noha éppen ez lenne a tudásszociológiai szemléletmód egyik pillére (lásd például Bloor 1976, Mannheim 1995). Lukácsot az elméletek oksági beágyazottsága helyett tartalmuk felépítettsége, az elméletek jelentése érdekli – de nem ám az elméletek episztemikus tartalmának felépítettsége, azaz nem az a tartalom, amely az elméletek igazságfeltételeivel megadható, hanem az a szociológiailag releváns jelentés, amelyben az adott társadalmi-történelmi helyzet tükröződik.

Lukács perspektívájából *a tudomány episztemikus tartalma nem kiüntetett tartalom*, a tudományos elmélet csak a kulturális termelés számos produktumainak egyike, s mint ilyennek csak a szociológiailag releváns jelentése számít.¹⁴ Ezért mondhatjuk, hogy Lukács

¹⁴ Meg kell jegyezni, hogy Lukács másképp szemléli az irodalmi alkotásokat. Mert miközben a tudományos elméletek episztemikus tartalma nem érdekes, addig a műalkotások esztétikailag hozzáférhető tartalma mindvégig fontos marad számára – azok szociológiai jelentőségétől függetlenül (erről részletesebben lásd a VII. fejezetben).

tudományfilozófiáját *ideológiakritikai* szemlélet és szándék jellemzi, amennyiben a tudományos elméletek társadalmi teljesítményét tárja fel; pontosabban fogalmazva azt, hogy az adott történelmi-társadalmi szituációban milyen szignifikanciája van az elméleteknek e szituáció vonatkozásában. Egyfajta nem-szándékolt jelentés feltárásáról van tehát itt szó, arról a jelentésről, amelyet az adott társadalmi környezetben az adott elméletek hordoznak – szerzőjük intenciójától függetlenül vagy akár azzal ellentétesen (erről bővebben Demeter 2006; 2009).

A „külső történet” relevanciája Lakatosnál

Lakatos Imre filozófiai munkáinak kommentátorai egyetértenek abban, hogy Lukács művei és hatása fontos szerepet játszanak Lakatos filozófiai fejlődésében. Lakatosnak a Debreceni Egyetemen 1947-ben megvédett doktori disszertációjának a címe *A természettudományos fogalomalkotás szociológiájáról*, és bár az értekezés elvesztett, valószínűsíthető, hogy mondanivalója közel áll azon tanulmányok tartalmához, amelyeket ekkoriban publikált (Kutrovátz 2008). Ezekből a tanulmányokból (főként Lakatos Imre 1947) a természettudományok fejlődésének olyan képe rajzolódik ki, amelyet vélhetően a *Történelem és osztálytudat* inspirált (Kadvány 2001, 287). Ezekben a fogalomalkotás sajátosságait Lakatos nem a tudományfejlődés immanens történetéből, azaz nem tisztán eszmék viszonyainak kontextusában érti meg, hanem inkább mint olyan folyamatot, amely a társadalmi viszonyok történelmi alakulására reflektál. Ebből a szemszögből a történelmi-szociológiai tényezők megkerülhetetlenek egy adott tudósközösség világnézetének magyarázatában, amely éppen ezért valójában történelmi (és nem mondjuk univerzális antropológiai) kategória.

Azt a tudományfilozófiai álláspontot, amelyet Lakatos Magyarországon töltött fiatalkori évei alatt képviselt, Kutrovácz Gábor (2008, 130–131) öt pontban látja összefoglalhatónak. 1. A tudomány a természet konceptualizálásának végtelen folyamata. Ez a folyamat dialektikus, amennyiben a természet mind pontosabb megismeréséhez egymással ellentétes fogalmakon és kategóriákon keresztül jut el. 2. Tudomány és társadalom között alapvető kapcsolat van, melynek természetét egy marxista elmélet tárja majd fel. A tudomány a termelőeszközök megújításán keresztül hatással van a társadalomra, s a tudomány függ a társadalmi struktúrától. 3. A tudomány nem ideológia, és nem világnézet. 4. Tudományos elmélet és gyakorlat egymástól elválaszthatatlan, amennyiben az elméletet megfigyelések és kísérletek teszik próbára, és a tudomány eredményei hatnak a termelés folyamatára. 5. A tudományt nem sajátíthatják ki letűnt korok társadalmi osztályai és a társadalom reakciós erői.

Amiként Kutrovácz is rámutat, ez az álláspont jelentősen átalakult Lakatos angliai éviben, és a szociológiai kérdésselvetés, illetve elkötelezettség státusza – az, hogy a szociológiai tényezők milyen mértékig hatják át a tudományt – mindinkább problematikussá válik a későbbi életművön belül. A lakatosi „tudományos kutatási programok metodológiáját” jellemzően racionalista perspektívájú tudományfelfogásként szokták jellemezni, amelyben „az ész a történeti magyarázat alapvető kategóriája” (Larvor 1998, 75). Ebben az olvasatban pedig a szociológiai tényezőknek vajmi kevés legitim szerep jut a tudomány történetének rekonstrukciójában: egy elhüresült megjegyzésében Lakatos (1997, 95) maga számúzi ezt a szempontot a tudománytörténeti munkák lábjegyzeteibe. Éppen ezért szokták Lakatost az internalista tudománytörténet-írás olyan bajnokaként számon tartani, aki úgyszólván ahistorizálja a tudomány történetét (például Richardson 2006): nála a tudásnövekedés tulajdonképpeni történetének fókuszpontja „az objektív szellem platóni világa, amelyet eszmék népesítenek be” (Lakatos Imre 1997, 159).

Ha a tudománytörténész kizárólag úgy tekint a tárgykörébe tartozó gondolatokra, mint amelyek bár emberi termékek, mégis – mint Popper (1972, 159) mondja – úgy objektívek, hogy valamilyen mértékben túllépnék emberi meghatározottságukon, akkor természetes ezeket a gondolatokat mint az univerzális ész termékeit szemlélni, és ezért a racionális rekonstrukciót a kizárólagosan helyes historiográfiai módszernek tartani. Lakatos fentiekhez hasonló megjegyzései alapján igen gyakran tulajdonítanak neki ilyesfajta módszer-tani álláspontot, s levonják azt a következtetést, hogy számára a tudománytörténet-írásban nincs helye a szociológiai szempontú megközelítéseknek. Éppen ezért Lakatos gondolkodásának korai fejlődésében Lukács műveiből nem azok szociológiai mondani-valójának szemléletformáló hatását emelik ki, hanem hatásukat inkább Lakatos dialektikus szemléletmódjának formálódásában látják érvényesülni.

Mindezek ellenére azonban van okunk azt gondolni, hogy Lakatos érzékeny volt a tudomány történetének szociológiaiág értelmezhető aspektusaira, s ezek filozófiai relevanciájára is. Egy tanulmányában például (1963–1964) úgy érvel, hogy a newtoni természetfilozófia diadala a karteziánussal szemben leginkább annak köszönhető, hogy Newton és a newtoniánusok sikeres harcot vívtak a tudományosság mércéinek átalakulásáért. Newton megfigyelésekre támaszkodó elmélete már megjelenésekor azonnal a karteziánus ellenvetéssel szembesült, hogy a tudományos vizsgálódásnak *a priori* belátható első elvekből kell kiindulnia, és dedukciók sorozatán keresztül kétségbevonhatatlan tudást kell eredményeznie. Ez az ellenvetés módszer-tani lecsapódása annak az ismeretelméleti-metafizikai elkötelezettségnek, hogy a világ szerkezete *a priori* megismerhető. Newton elmélete azonban nem volt összhangban ezzel az elkötelezettséggel, és ezért a kor tudományosságának mércéjével mérve nem is számított valódi tudásnak. Lakatos (1963–1964, 201 skk.) olvasatában Newton válasza erre a problémára először az volt, hogy megkísérelte a karteziánus elvárásoknak megfelelően átfogalmazni az elméletét, majd mikor

ebben kudarcot vallott, a módszertani kritériumok átformálásához fogott – de csak annyiban, amennyiben erre saját kutatási programja védelmében szüksége volt. Ez magyarázza, hogy miért került sor a *Principia* második és harmadik kiadásának átdolgozására, s azt is, hogy miért írt Roger Cotes polemikus előszót a második kiadáshoz.

A második és harmadik kiadás változtatásainak módszertani lényege, hogy az elméletek igazolásához – azaz a tudásigény alátámasztásához – a karteziánusok által szükségesnek tartott *a priori* és metafizikai bizonyítások helyére a tapasztalati és kísérleti bizonyítás követelményét állítja. Ezzel pedig a tudományos bizonyításnak és magának a tudásnak a fogalmát alakítja át, s így azokat a kritikai standardokat is, amelyek alapján az elméletek értelmességét egyáltalán megítélik. Amikor Newton – Lakatos szavaival – a tudományosság mércéjét átalakítja, akkor egyúttal a kognitív értelmesség kritériumát is megváltoztatja. Mint Peter Dear (2006, 26–27) rámutat, Christiaan Huygens azon ellenvetése Newtonnal szemben, miszerint a *Principia* matematikailag kifogástalan ugyan, ám mint természetfilozófia mit sem ér, valójában abból táplálkozik, hogy Newton nem elégíti ki az elméletek *intelligibilitásának* karteziánus követelményeit. Pontosabban fogalmazva: Newton nem nyújtja a gravitációnak a mechanikus világnézet szempontjából elfogadható magyarázatát, azaz nem kínál olyan magyarázatot, amely részecskék alakjából, méretéből és mozgásából levezethető lenne, hanem az erő mechanisztikus szempontból nem respektálható fogalmára támaszkodik. Éppen ezért Newton magyarázata karteziánus szempontból értelmetlen.

Amikor Lakatos a tudományosság és az igazolás mércéinek átalakításáról beszél Newton kapcsán, akkor ugyanezt a problémát taglalja, s Newton és a newtoniánusok kontribúcióját ebben a vonatkozásban éppenséggel az intelligibilitás mércéinek átformálásában látja, és kitűnő illusztrációját nyújtja Lukács (1978b, 1:29) azon tézisének, hogy „minden helyesen – és nem pusztán formálisan – felfogott igazi módszertani probléma szükségszerűen világnézeti

térre csap át”. Ennek fényében nem túlzás úgy fogalmazni, hogy az igazolás kritériumainak átalakításáért folytatott küzdelmével Newton – Lakatos olvasatában – végső soron *világnézeti* munkát végez,¹⁵ azaz átalakítja azokat az értékeket, amelyekhez képest tudományos kutatás, érvelés és bizonyítás egyáltalán lehetséges és értelmes. Newton tehát azokat a kereteket formálja át, amelyeken belül a természeti vizsgálódást az adott kor értelmesnek tekinti. Ez olyan folyamat, amely inkább tartozik a pszichológiai és szociológiai magyarázat hatókörébe, semmint a racionális rekonstrukcióba. Amikor tehát Lakatos ekként láttatja Newton jelentőségét, akkor éppenséggel a tudománytörténet racionálisan rekonstruálhatatlan dimenziói iránti érzékenységet árulja el.

Ez a szociológiai érzékenység természetesen értelmezhető Lakatos legfontosabb módszertani distinkciójának kontextusában is, melyet a tudomány *külső* és *belső* története között von meg. A tudomány *belső* története racionális rekonstrukció eredménye, s mint ilyen érzéketlen a racionálisan megragadhatatlan szociológiai, pszichológiai stb., azaz a tudomány episztemikus tartalmához képest *külső* körülményekre. A tudomány *belső* története az objektív tudás növekedésének története, amely magyarázattal szolgál arra, hogy a tudomány egy adott szelete miért számít tudásnak, s nem pusztán hitnek. Ilyen magyarázat valamilyen normatív metodológiai háttér előtt lehetséges, amelyhez képest a tudománytörténet egyes epizódjai racionálisként vagy irracionálisként értékelhetők (ezekről részletesen: Lakatos Imre 1997, 66–97). A tudomány története azonban hús-vér emberek produktuma, akik ritkán mutatnak tökéletes racionalitást és konformitást valamilyen normatív metodológiához. Éppen ezért a racionálisan rekonstruált történet nem szükségképpen – sőt: jellemzően egyáltalán nem – vág egybe a tudomány tényleges történetével, mely hemzseg az irracionális és ezért csak *külső* tényezőkkel magyarázható mozzanatoktól. Mi-

¹⁵ Lásd bővebben az V. fejezetben.

vel Lakatos tudománytörténet-írási hitvallását többnyire kizárólag ezzel az internalista programmal azonosítják, gyakorta rá is sütik a történetietlenség bélyegét.

Ez a kép azonban torz és így igazságtalan (lásd Nanay 2010). Lakatos (1997, 65) híres Kant-parafrazisa – miszerint „a tudományfilozófia a tudománytörténet nélkül üres; a tudománytörténet a tudományfilozófia nélkül vak” – jól ragadja meg Lakatos módszertani *credóját*. Az a tudományfilozófia, amely a tudomány tényleges (külső) történetét figyelmen kívül hagyja, üres, mondanivaló nélküli lesz, hisz nem a tudományról mint történetileg bonyolódó vállalkozásról szól – s ezért nem szól semmiről. S megfordítva: a tudománytörténet tudományfilozófia híján azért vak, mert ez utóbbi nélkül nincs mód elhatárolni egymástól tudományt és nem tudományt, azaz nem látható, hogy egyáltalán minnek a történetét kell megírni, ha tudománytörténetet írunk. Ezért a helyesen művelt tudománytörténetben normatív (filozófiaiilag informált) metodológiának és empirikus (szociológiailag informált) történetnek kell ötvöződnie.

Ebből az aforizmából is látható, hogy a racionális rekonstrukció Lakatos Imre tudománytörténeti programjában csupán az első lépés, amelyet össze kell hasonlítani a tényleges történettel, majd mint történetietlent kritika alá kell venni a rekonstrukciót, és a racionalitás hiányáért pedig a tényleges történelmet (Lakatos Imre 1970, 138–140). Ez adja tudománytörténet-írási programjának magját:

(a) a tudományfilozófia szolgáltatja azokat a normatív metodológiákat, melyek révén a történész rekonstruálja a „belső történetet”, és ezáltal az objektív tudás növekedésének racionális rekonstrukcióját adja; (b) két egymással versenyző metodológia összemérhető a (normatív interpretált) belső történet segítségével; (c) a történet minden racionális rekonstrukcióját ki kell, hogy egészítse egy empirikus (társadalomszociológiai) „külső történet”. (Lakatos Imre 1997, 65.)

Ennek fényében a racionális rekonstrukció – mely normatív metodológiai háttér előtt zajlik, s amely a tudományfilozófia birodalmához tartozik – arra való, hogy megmutassa, mi is az, aminek a tudománytörténész a történetét írja: egy episztemikusan kitüntetett vállalkozásnak, amely az objektív tudás növelésére irányul. E nélkül nem tudnánk, hogy mi számít tudománynak, mi is az egyáltalán, aminek a történetét írjuk.

Mint Lakatos (i. m. 65–66) rámutat: a belső történet azért elsődleges, mert az mutatja meg, hogy mely problémákkal kell szembeülnie a külső történet krónikásának. És csak ebben az értelemben igaz, hogy a külső történet irreleváns annak megértésében, hogy mi is a tudomány: arra a kérdésre, hogy mi különbözteti meg a tudományt más szellemi vállalkozásoktól, csak a normatív metodológia fényében rekonstruált belső történettel adhatunk választ. A külső, szociológiailag hangolt történet viszont önmagában nem lesz képes megmagyarázni, hogy a tudomány episztemikusan miért kitüntetett vállalkozás – sőt, azt sem, hogy miért tudomány egyáltalán.

Mivel ennek a vállalkozásnak talán éppen a racionalitás a legfontosabb vezérelve, ezért a racionális rekonstrukció megkerülhetetlen része annak a módszertannak, amely e vállalkozás historiográfiáját vezérli. Lakatosnak ez az elkötelezettsége jelöli ki szociológiai érzékenységének határait is. Kuhn szerint

a [tudományos fejlődés] magyarázatának végső elemzésben pszichológiai vagy szociológiai kell lennie. Ez azt jelenti, hogy értékek valamely rendszerének, egy ideológiának a leírása kell legyen, összekapcsolva azon intézmények elemzésével, amelyen keresztül ezt a rendszert közvetítik és érvényre juttatják. Ha ismerjük, hogy a tudósok mit értékelnek, akkor annak megértését remélhetjük, hogy milyen problémákhoz nyúlnak és miként választanak egyedi konfliktushelyzetekben. Kétkem, hogy másfajta magyarázat található lenne. (Kuhn 1970, 21.)

Noha Lakatos ezzel a jellemzéssel a külső történet esetében éppen egyetérthet, annak eldöntését azonban, hogy mi számít tudományos fejlődésnek, már nem utalhatja a szociológiai vagy pszichológiai magyarázat hatókörébe. Ezzel ugyanis a tudomány episztemikus kitüntetettsége veszne el, vagyis éppen az, ami a tudományt tudománnyá teszi. Ezért a tudományfejlődésről csak a tudomány tartalmának racionális rekonstrukciójára támaszkodva adhatunk számot.

És ez az a pont, ahol Lakatos és Lukács tudománytörténeti szemléletmódjának legfontosabb különbsége is megragadható. Ez a különbség pedig *nem* abban áll, hogy Lukács érzékeny, Lakatos pedig érzéketlen a tudomány szociológiai beágyazottságára. Valójában Lakatos is tisztában van a tudomány megkerülhetetlenül szociológiai természetével. Ugyanakkor Lakatosnak – Lukáccsal ellentétben – az episztemikus tartalom a fontos. Ezért játszik a külső történet alárendelt szerepet a belsőhöz képest, és ezért lényeges Lakatos számára, hogy a tudományt racionális vállalkozásként rekonstruálja. Ő ugyanis érzékeny arra, amire Lukács nem: Lukáccsal ellentétben Lakatos számára a tudomány nem pusztán egyike a kulturális termelés számos területének, hanem egy olyan területe, amely éppen episztemikus értéke miatt kitüntetett. Ez az episztemikus kitüntetetség pedig szociológiailag nem ragadható meg jól – éppen úgy nem, ahogyan a műalkotások esztétikai kitüntetettsége sem, amelyre viszont éppen a fiatal Lukács oly érzékeny.¹⁶

Az egyébként, ahogy Lakatos és Lukács kivonják a tudomány és a művészet számukra kitüntetett tartalmát a szociológiai értelmezés illetékességi köréből, igen érdekes párhuzamot mutat. Mindketten tisztában vannak azzal, hogy a tudományos, illetve a művészeti teljesítmények konkrét társadalmi viszonyok között keletkeznek, de osztoznak abban a meggyőződésben is, hogy ami

¹⁶ Lásd bővebben a VII. fejezetben.

disztinktíve tudományos, illetve művészi ezekben a teljesítményekben, az ezekhez a társadalmi viszonyokhoz képest transzcendens: azokra nem redukálható és azokból nem magyarázható. Lukács az esztétikai értéket éppúgy az „időtlen forma-fogalmon belül” (Lukács 1977c, 386) véli megtalálni, ahogyan Lakatos az episztemikus értéket a popperi harmadik világ platóni tartalmai között lokalizálja – miközben mindketten tisztában vannak azzal, hogy ezek az értékek ténylegesen történelmi-szociológiai kontextusban keletkeznek. Éppen ezért a fiatal Lukácsnak az irodalomtörténet-írás helyes módszertanára vonatkozó álláspontja Lakatoséhoz hasonló Kant-parafrázisban foglalható össze: „Az esztétika művészettörténet nélkül üres, a művészettörténet esztétika nélkül vak.”

Ebben az értelemben Lakatos tudománytörténeti módszertanára ugyanaz az antiredukcionizmus jellemző, amely Lukács, Mannheim és Hauser szociológiai közelítésmódjára. Miközben tisztában vannak a gondolatok társadalmi beágyazottságával, azok tartalmát nem látják a társadalmi viszonyokra visszavezethetőnek. A nézetkülönbségek inkább abban ragadhatók meg, hogy Lakatost a Vasárnapi Kör egykori tagjaihoz képest kevésbé foglalkoztatja a gondolatok társadalmilag releváns, szociológiailag rekonstruálható jelentése. Számára a tudomány episztemikus tartalma az elsődleges, a szociológiai perspektívából feltárható jelentés akkor is kívül marad Lakatos horizontján, ha az episztemikus tartalom keletkezésének szociológiai kontextusáról ténylegesen leválaszthatatlan módon jön létre.

A tudományfilozófia és a Lukács-iskola

Lakatos tudománytörténet-felfogása helyet kaphat a szociologizáló hagyomány perifériáján, de akad olyan jelentős tudományfilozófiai teljesítmény is, amely Lukács hatásához még oly lazán sem kapcsolódik, mint Lakatos tudományfilozófiája, és e hagyomány kontextusában nehezebben található hely. A legfontosabb ilyen teljesítmény Polányi Mihály (lásd főként 1994) tudományfilozófiája, amely a tudás explicit, például elméletekben megfogalmazott dimenziójával szemben a *szóttlan* – azaz nem megfogalmazható tudást, így a gyakorlati tudást és az intuíciót –, valamint a *hallgatólagos* – azaz soha ki nem mondott előfeltevéseket tartalmazó – tudást helyezi a középpontba. A tudomány művelésének alapját elsődlegesen a társas kontextusban elsajátítandó szabályok jelentik, ennek révén a jövő tudósa reflektálatlanul ágyazódik be egy hagyományba. Az ekként hangolt tudományfilozófia éppenséggel utat is nyithatna bizonyos szociológiai megfontolások előtt is, mert miközben a klasszikus tudományfilozófiák valóban nem szembesülnek a tudásnak e dimenzióival, szociológiai keretben mégis igen jól kezelhetők.¹⁷ Polányi azonban tudatosan elzárkózik elmélete tudásszociológiai kiterjesztésétől és interpretációjától. Mint az egy Mannheimnek írott leveléből is kiderül (Mannheim 1996b, 204), Polányi morális alapon elfogadhatatlannak tartja a tudás és a gondolatok olyan értelmezését, amely szociológiai meghatározottságukat hangsúlyozza.

A szociologizáló hagyomány szempontjából fontos tudományfilozófiai munka a Lukács-iskolában és abban a szellemi térben zajlott, ahová az kisugárzott. Ez a tudományfilozófiai munka jellemzően marxi keretben és – a kereten belül és kívül egyaránt – *kritikai*

¹⁷ Lásd ehhez például a Polányi-recepciót a Schatzki et al. (2001) szerkesztette tanulmánykötetben.

éllel folyt: a marxista és nem marxista álláspontok bírálatán keresztül próbált egy marxista tudományfilozófia megfogalmazásához hozzájárulni. Ez a kritika tehát miközben egy kibontandó marxista elmélet céljait szolgálja, nemcsak a marxista elméletektől idegen álláspontok bírálatát célozza, hanem a marxista elméletek bírálatán keresztül a marxista elmélet védhetőségéhez és fenntarthatóságához is hozzájárul. Noha a Lukács-iskola tudományfilozófiai törekvései végül nem kulmináltak marxista szintézisben, de belső és külső kritikái munkájuk egyaránt illeszkedik a szociologizáló hagyomány történetébe.

Ilyesfajta külső kritika például Vajda Mihály (1969) könyve, melyben marxista szempontból bírálja a marxista hagyományon kívül álló Husserl tudományfilozófiáját azzal a céllal, hogy „tudományelméleti kérdésekben a marxista álláspont kialakításához előbbreviteléhez” járuljon hozzá (Vajda 1969, 7). Kritikája a marxista *történelemfilozófia és szociológia* mérlegén méri a tudományfilozófiai teljesítményt, és így állapítja meg, hogy Husserlnek „szerencséje van”, amikor „bármennyire hibás alapon is”, de egymással összekapcsolva veti fel a tudomány társadalmi funkciójának és fejlődésének kérdését (i. m. 63). A tudományfilozófia központi kérdése ugyanis a tudomány szerepének helyes megértése a „társadalmi-történelmi mozgás totalitásában”, amelyhez

a materiális gyakorlat és egyáltalán a társadalmi mozgásfolyamatok, a praxis Marx által feltárt törvényszerűségeinek elsajátítására van szükség. Minden olyan kísérlet, amely a fenti kérdésre oly módon kíván választ adni, hogy nem érti az emberi történelem tényleges törvényszerűségeit, nem látja a termelőtevékenység meghatározó voltát a társadalmiság megszületésében és fejlődésében – a részletek esetleg kitűnő leírása esetén is –, eltéved a probléma egészének területén. (I. m. 62.)

És épp ez az eltévelyedés jellemző a „modern polgári tudomány-felfogásokra”: történetietlenségük és a szociológiai érzékenység

hiánya miatt lemondanak „a tudományos fejlődést meghatározó faktor vizsgálatáról” (i. m. 63).

Husserl a modern tudományok válságának diagnózisából indul ki, s ez a válság is – Vajda olvasatában – szociológiai természetű: épp abból fakad, hogy a tudomány nem képes betölteni tulajdonképpeni szerepét a társadalom számára adott feladatok megoldásában. S noha kiindulópontja – amely a tudomány primátusát feltételezi a praxissal szemben – téves, mégis, a válság felismerése arra vezet, hogy a tudomány funkciójának kérdésére történeti érzékenységgel keressen választ. Azonban a kiindulópont problematikussága miatt a marxista elmélet mérlegén mérve Husserl elmélete könnyűnek találtatik, és még „jogosult kritikai mozzanatai is hamissá válnak” (i. m. 95).

A szisztematikus marxista tudományfilozófia felé tett legjelentősebb lépésnek minden bizonnyal Bence György (1990) 1972-ben elkészült „kritikai előtanulmánya” tekinthető, amely a marxi hagyomány elemeinek belső kritikája mellett átfogóan bírálja a hagyományon kívül álló, klasszikus tudományfilozófiai elméleteket is. Bence (i. m. 18) is részben Lukács húszas években született munkáihoz (így leginkább a *Történelem és osztálytudathoz*) képest helyezi el saját marxista megközelítésmódját. Ebből a perspektívából pedig szinte természetes, hogy a marxista tudományfilozófia feladatát – akárcsak Vajda – kezdettől fogva alapvetően szociológiai látja: „A marxista filozófia sajátos feladata [...] éppen a filozófiai reflexió kiterjesztése a tudományos tevékenység és az egyéb társadalmi tevékenységek céljainak az összefüggésére. Vizsgálódásaink szempontját [...] akár a totalitás szempontjának is lehetne nevezni.” (I. m. 32.) Ebből a szempontból a marxista tudományfilozófia központi tétele így fogalmazható meg:

Az elméleti paradigmák fejlődését nemcsak a tudományos módszer határozza meg, hanem a technikai tudás területéről érkező impulzusok is befolyásolják. [...] Felfogásunk szerint ez maga a marxista tudományfilozófia [...]. Pontosabban az, ami a tudomány-

filozófiában sajátosan marxista lehet, és ami a marxista tudományfilozófiából lesz, miután az elvont filozófiai vezérgondolatok konkrét – tudománytörténeti és tudományszociológiai – társadalomkutatásban valósulnak meg. (I. m. 291.)

Egészen természetes tehát, hogy a marxista tudományfilozófiának szüksége van történeti-szociológiai háttérre, az elméletekkel szemben támasztott társadalmi követelmények feltárására, a fejlődés feltételeinek ismeretére (i. m. 195). Ami végső soron annyit tesz, hogy *a szociológiai szemléletmód a marxista tudományfilozófia elválaszthatatlan része* (i. m. 74). Tanulságos ugyanakkor, hogy Bencénél a marxista elmélet történelemfilozófiai aspektusa hangsúlytalan marad: számára a marxista elmélet megkülönböztető vonása éppen szociológiai érzékenységében rejlik, és ennyiben Hauser Arnold művészettörténet-írási *credójához* áll közel.¹⁸

Bence kritikájából ugyanakkor kiviláglik, hogy a tudomány megértéséhez nem tart elégségesnek egy olyan szociológiai megközelítést, amely kizárólag a tudomány társadalmi funkciójára összpontosít. Az olyan marxista megközelítésekkel szemben – mint amilyen például John D. Bernalé és Edgar Zilselé –, amelyek kizárólag a tudomány instrumentalitására összpontosítanak, Bence (i. m. 199 skk.) rámutat, hogy a tudomány ilyen szűk felfogásával lehetetlen számot adni a tudomány tényleges történetéről. Ha megtagadjuk a tudomány státuszát azoktól az elméletektől, amelyek aktuálisan nem képesek betölteni technikai funkciójukat, akkor nem lehet például számot adni Kopernikusz tudománytörténeti helyéről és jelentőségéről. Ez a felismerés is motiválja Bence azon központi tézisét, hogy „a marxista tudományfilozófia tudományszociológiával kombinált általános metodológia” (i. m. 74). Olyan belátás ez, amely igen közel hozza Bence javaslatát Lakatos tudománytörténet-írási programjának fentebb kifejtett olvasatához

¹⁸ Lásd bővebben a VII. fejezetben.

– azzal a különbséggel, hogy míg Lakatos a tényleges, szociológiai történettel keretezi a racionális rekonstrukció eredményeit, addig Bence a funkcionalista-szociológiai szemlélet korlátait szabja meg a metodológiára hivatkozva.

Hasonlóképpen kritikai Bence, Márkus György és Kis János (1992) 1972-ben íródott nagyszabású monográfiája (lásd részletesebben Szalai 2012), amely a marxi gazdaságtan alapfogalmainak bírálataira és az e fogalmakra épülő gazdaságelmélet teljesítőképeségének vizsgálatára összpontosít. Ez a mű joggal sorolható a társadalomtudományok filozófiájának műfajába, s az ebben képviselt perspektívából *A tőke* inkább a politikai gazdaságtan egészének kritikája, s kevésbé gazdaságtani mű. Marx úgy látta, hogy a kritikai gazdaságtan ereje a logikai szigorúságban és a prediktív erőben gyökerezik. Ezek olyan elvek, amelyeket mások (mint David Ricardo vagy Adam Smith) is elfogadnának, de Marx szerint csak a szocialista mozgalom képes ezek következetes érvényesítésére a társadalomtudományban, mert csak ennek érdeke, hogy az így feltárt összefüggéseket ténylegesen megértse (i. m. 181 skk.).

A kritikai gazdaságtan tehát részben ideológiakritikai munka is, amennyiben a bírált gazdaságtani elméletek gyengeségét a mögöttük meghúzódó osztályérdekek torzító hatásából eredezteti. Ebben a vonatkozásban a kritikai gazdaságtan feladata – hasonlóan a marxista tudományfilozófiához – „a mindennapi gazdasági érintkezésből származó kategóriákat kritikailag visszavezetni a kapitalista gazdaság működésének a mindennapi tudat előtt rejtve maradó (maga a rendszer működése által elleplezett) alapelveire” (i. m. 187). Marxi kereteken belül mozogva ez a feladat persze nem pusztán elméleti: a végcél az elméleti munkán keresztül a „forradalmi osztálytudat” megteremtése.

A kötet – közkeletű elnevezésével az *Überhaupt* – álláspontja szerint a kritikai gazdaságtan legfőbb problémája abból fakad, hogy annak módszertana mindig a munkaérték-elmélettel kapcsolatban bomlik ki Marxnál, s nem önállóan:

A kritikai megértés eredményeképpen nem azt tudjuk meg, hogy miért olyanok a jelenségek, amilyenek, hanem azt, hogy miért nem olyanok, amilyenek lehetnének – ha a jelenségek nem olyanok, amilyeneknek a munkaérték-elméletből következően lenniük kellene, ez a tőkés gazdasági rendszer tényleges működésének a hibája. (I. m. 200.)

Azonban a munkaérték-elméletet mind a gazdaságtan, mind a gazdasági fejlődés valósága megcáfolta már, s így annak központi szerepe nem tartható fenn a kapitalizmus szocialista bírálataiban sem (i. m. 177). Arról van szó ugyanis, hogy munkaidő-kalkuláción alapuló elosztási rendszer elvileg működésképtelen, s ezért a munkaérték-elmélet se kapitalista, se szocialista viszonyok között nem alkalmas a jelenségek magyarázatára (i. m. 195–203), ez pedig megkérdőjelezi a kritikai gazdaságtan lehetőségét általában (i. m. 207).

A legutóbbi évtizedek fejleménye a magyar tudományfilozófiai érdeklődés eltávolodása a marxista hagyománytól. Ez az eltávolodás ugyanakkor annyi, részben marxi örökséget mindenképpen megőriz, amennyit a szociológiai érdeklődés folytonossága megkíván. Így például Márkus György (1992) egy fontos tanulmányában úgy érvel, hogy nincs és nem is lehet hermeneutikája a természettudományoknak, legalábbis akkor, ha vele egyetértve a tudományt kizárólag mint kísérleti tevékenységet és kísérleti jegyzőkönyvek előállítását értjük. Ugyanakkor ha a tudományt – ahogy, mint korábban láttuk, Lukács is tette – kulturális jelenségként szemléljük, és nem tekintjük episztemikusan kitüntetettnek, akkor marxi alapokon megnyílik a lehetőség a tudomány szociológiai informált hermeneutikai értelmezése felé.

Egy ilyen megközelítésmód lehetőségét és módszertanát Márkus (például 1997a, 1998) több tanulmányban is körüljárta. Ezekben szembeállítja egymással a *leleplező* és az *emancipatorikus ideológiakritika* szemléletmódját, s miközben a leleplező ideológiakritika negatív élet emeli ki, amely az elméletek gyakran politikai célo-

kat szolgáló bírálataira irányul, ezzel párhuzamosan megpillantja Marxnál az emancipatorikus ideológiakritika mint hermeneutikai program lehetőségét is:

Ennek az emancipációs hermeneutikának a lényege nem redukálható egyszerűen arra, hogy az egy-egy textus által képviselt álláspontok „szociológiai megfelelőjét” próbálnánk felmutatni. Az ideológiakritika mint hermeneutika szellemében persze hangsúlyozni kell, hogy nem elegendő pusztán „belső olvasatát” adni a szövegnek, hanem szükség van az átadott kulturális hagyomány olyan megértésére és értelmezésére is, amely visszahelyezi azt saját társadalmi-történelmi kontextusába. Miközben érvényesül az a szándék is, hogy az elemzés magukban a „klasszikus” szövegekben fedje föl azokat a „nem tudatosított előfeltevéseket”, azokat a reflektálatlan „előítéleteket”, amelyek egyszerre adnak struktúrát és szabnak korlátokat az e textusokban folytatott racionális diskurzus lehetőségének. Marx olyan hermeneutikát kínál, amely a fogalmak korlátozottságát a körülmények korlátozottságára vezeti vissza, ez utóbbi megszüntetésére az előbbi meghaladása révén törekedve. Meggyőződése szerint kizárólag ez a fajta olvasat képes arra, hogy egy és ugyanazon aktus révén megragadja a szöveg eredeti jelentését és valós történelmi jelentőségét, megvalósítva így a felvilágosodás klasszikus hermeneutikai posztulátumát, hogy ugyanis az értelmező a szerzőhöz mérten jobban értse a művet. (Márkus 1998, 240.)

Ez az értelmezői perspektíva természetesen kiterjeszthető a természettudományok elméleteire és gyakorlatára is, azt azonban – mint fentebb hangsúlyoztam – észre kell venni, hogy innen szemlélve elvész a tudomány episztemikus kitüntetettsége, s ezzel együtt a tudomány beilleszkedik a kulturális termelés egyéb produktumainak sorába. Ez azonban nem jelent hátrányt, ha ezzel a sajátossággal számot vetünk: pusztán arról van szó, hogy ebből a perspektívából a tudomány történetéből mást látunk érdekesnek és mást

tudunk rekonstruálni, mint ha a tudomány episztemikus kitüntettségének – egyébként természetesnek tűnő – posztulátumától indulnánk.¹⁹

¹⁹ Erről a problémáról esettanulmánnyal illusztrálva lásd még Zemlén–Demeter 2010.

VIII.

A művészet és a szociológiai értelmezés határai

Bevezetés

Aligha túlzás megkockáztatni az állítást: a magyar filozófia szociologizáló hagyományát képviselő filozófusok érdeklődését leginkább a művészethez kapcsolódó kérdések kötötték le. Hogy a kulturális képződmények közül miért éppen a művészet kapott megkülönböztetett figyelmet, arra Hauser Arnold (1982, 13) egyik passzusából lehet bizonyos következtetéseket levonni:

Az élet teljességén itt a közvetlen szellemi s fizikai létnek azt az összefüggésrendszerét értjük, mely magában foglalja, át- és körülfogja az embert mindennemű hajlamaival és képességeivel, érdekeivel és törekvéseivel, gondolkodásával és szándékaival egyetemben. E teljességgel mindössze két helyen találkozunk az emberlét egész birodalmában: először a közönséges, hétköznapi gyakorlat tarka, kusza, kibogozhatatlan komplexumában, másodsor a művészet egyes homogén, közös nevezőre hozott formáiban. Minden más viszonylatban – a többi társadalmi, erkölcsi vagy tudományos objektívációs és organizációs formában – odavész az élet teljessége, szakadatlan összefüggése és konkrét, közvetlenül érzékelhető, minden megnyilatkozásában mástól minőségileg eltérő különössége.

Ha így szemléljük, akkor művészet és szociológia – legalábbis ha ez utóbbit mint a hétköznapi gyakorlat tanulmányozását is értjük – intim módon összefüggnek, amennyiben mindkettő az „élet teljességének” egyfajta reprezentációját nyújtja. Ezért ha úgy tetszik, a művészet a szociológia leginkább ideális tárgya. S ha így tekintünk művészet és szociológia viszonyára, akkor például Lukács György korai egzisztencializmusa – ahogyan az *A lélek és a formák*ban megjelenik – és szociológiája – ahogyan az a drámakönyvben és több esszéjében testet ölt – éppenséggel ugyanazon érem két oldalának tűnik, nem pedig a korai életmű egymástól független gondolati szálainak.

A művészetre összpontosuló szociológiai érzékenységű figyelem szembeötlő Lukács legkorábbi irodalomtörténeti esszéitől Hauser Arnold immár klasszikus művészettörténeti munkáin keresztül Fodor Géza zenetörténeti írásaiig. A szociologizáló hagyomány egésze szempontjából ezeknek a tanulmányoknak a jelentősége leginkább talán abban áll, hogy kirajzolódnak bennük a *szociológiai értelmezés határai*. Egyfajta válasz körvonalazódik bennük arra a kérdésre, hogy meddig terjed a szociológiai megközelítésmód termékeny alkalmazhatóságának köre. Ebben a fejezetben azt igyekszem megmutatni, hogy a szociológiai hagyomány képviselői a művészetre a kulturális termelés (alkotás) más területeivel – így például, mint az imént láttuk, a tudománnyal – ellentétben úgy tekintettek, mint amelynek szociológiai értelmezése nem lehet kimerítő abban az értelemben, hogy mindig marad valami szociológiai szempontból hozzáférhetetlen: az esztétikai tartalom.

A szociológiai hagyományon belül legvilágosabban a művészettel kapcsolatban merül fel a kérdés, amely azonban teljesen általános, és a szociológiai szempontú értelmezéseket általában érinti: mi az, ami szociológiailag megérthető, és mi az, amit a szociológiai értelmezés szükségképpen szem elől téveszt. A szociológia a – művészi vagy bármilyen más – reprezentációk és általában: a kulturális termelés megközelítésének csak az egyik módja, amely csupán *egy* lehetséges perspektívát nyit meg rendkívül komplex

gondolati tartalmakra és az őket övező nem kevésbé komplex körülményekre.

Mind a tartalom, mind pedig a körülmények sokféle módon megközelíthetők, és a különféle megközelítések az éppen vizsgált tartalom különböző aspektusait emelik ki, s helyezik különféle – olykor egymással inkompatibilis – megvilágításba, s ezáltal mást és mást láttatnak belőle. S noha összetett értelmezések elképzelhetők, aligha lehetséges az alkotások értelmezésének *egyetlen* kizárólagosan helyes módja: más kérdésekre válaszol a gondolati tartalom vagy művészi kompozíció esztétikai rekonstrukcióját célul tűző értelmezés, mint az, amelyik az adott alkotás társadalmi beágyazottságára vagy egy adott történelmi-társadalmi szituáció számára hordozott jelentőségére összpontosít. Ez pedig arra utal, hogy nem lehetséges egységes értelmezés mivel nem lehetséges egységes szemléletmód és módszer: az esztétikai és a szociológiai egymásra kölcsönösen redukálhatatlan aspektusai a műalkotásoknak.

Hausernek és a fiatal Lukácsnak a művészettörténet-írás módszertanával kapcsolatos aggodalmai épp e probléma körül összpontosultak. A szociologizáló hagyomány számára a szociológia úgyszólván „első filozófia”, és a szociológiának ezt a kitüntetett szerepét sokuk esetében felerősítette Marx tartós hatása. Ez a hatás azonban nem járt szükségképpen a marxizmus mint társadalmi vízió iránti fogékonysággal. Mint Hauser vallja:

Számomra a marxizmus mindenekelőtt történelmi és társadalmi tan. Magamat mindenesetre inkább marxista történetkutatónak, mintsem aktív politikusnak minősíteném; szóval teljes értelemben vett elvtársnak, akinek legitimációját Marx is kétségbe vonta volna, minthogy, ahogy tudjuk, ő a szociális gondolkodást és tevékenységet elválaszthatatlannak tekintette. (Hauser 1978a, 40.)

Az ő – és a Vasárnapi Kör számos más prominense, így például Mannheim – számára elválik a marxi szociológia és a szubsztantív történelemfilozófiai vízió hatása: számukra Marx mint szocioló-

gus, és nem mint politikai aktivista jelent inspirációt (lásd Congdon 2004). Marx elméletei a szociologizáló hagyomány korai képviselőinek leginkább a kutatás számára alapul szolgáló vezérfonalként jelentősek, s csak kevesen követik Lukácsot azon az úton, amelyen ezek az elméletek végül a politikai cselekvés alapjául szolgáló elvi alapvetéssé is válnak (lásd Lendvai 2008a).

A szociológia mint „első filozófia” iránti elkötelezettség művészettörténeti vonatkozásban azt jelenti, hogy a művészi áramlatok és stílusirányzatok értelmezése konkrét történeti-szociológiai háttér előtt és szociológiai vonatkoztatási keretben zajlik. Gyakorta úgy tűnik azonban, hogy ebben a keretben a szerzők némiképp kényelmetlenül érzik magukat, mert a szociológiai háttér előtt éppen az esztétikai érték nem pillantható meg – éppen az tehát, ami a művészetet mint a vizsgálódás területét elhatárolni képes. Az előző fejezetben láttuk: ez a probléma hasonlóképpen megjelenik a tudománytörténet kontextusában, ahol is a szociológiai figyelem épp a tudomány megkülönböztető jegyét szolgáló episztemikus értékek iránt tesz érzéketlenné.

A helyzet tehát némiképp paradoxnak hat: ahhoz, hogy a kulturális termelés valamely területének történetét szociológiailag értelmezzük az adott terület szociológiailag nem kezelhető fogalmára kell támaszkodnunk. E fogalom terjedelmének tisztázása – és ezzel a szociológiai értelmezés illetékességi területének kijelölése – a művészet esetében az esztétikára tartozik, a tudomány esetében pedig a normatív ismeretelméletre – s nem a szociológiára. Ebből pedig az látszik, hogy a szociológiai értelmezés nem generalizálható, nem tarthat igényt az „első filozófia” szerepére abban az értelemben, hogy a művészet jelenségeire kimerítő magyarázatot adjon – csak annyiban „első filozófia” tehát, amennyiben az értelmezés számukra elsődleges perspektíváját kínálja.

A szociológiai művészetértelmezés perspektívái

Az a gondolat, hogy a szociológiai megfontolások – csakúgy, mint az alkotáshoz képest külsődleges más értelmezői szempontok – csak korlátozott érvényességűek lehetnek, megjelenik például Mannheimnek *A regény elméletéről* írott jegyzetében. Itt Mannheim a reduktív – akár pszichologisztikus, akár szociológiai – művészettörténeti magyarázatokkal szemben foglal állást, és a tisztán esztétikai megértés autonómiája és létjogosultsága mellett érvel. Eszerint az értelmező diszciplínának „logikai tárgyai” sajátos, kívülről nem, hanem csak immanensen megközelíthető tartalmáról mondunk le akkor, ha egy alkotás jelentéstartalmát a hozzá képest külsődleges körülményekből igyekszünk magyarázni:

Mindig hamis magyarázat adódik abból, ha e logikai tárgyak egyikét egy tőle idegen [...] magyarázatsor motivációs összefüggésével akarják megközelíteni. Ha például a pszichológia (amelynek erre a célra előszeretettel alkalmazott irányzata a freudizmus) arra vállalkozik, hogy egy műalkotást az alkotó pszichikus folyamataiból magyarázzon meg, akkor az adott körülmények között mindig érdekes, genetikus megállapításokat kínálhat az alkotó lelkében fellelhető különböző pszichikus tartalmak együtteséről, de mit sem mondhat az érintett „esztétikai objektum” immanens jelentéstartalmáról – mégpedig azért nem, mert logikai tárgya csupán a műalkotás „mint élmény”, nem pedig az önmagában és önmagáért érvényes jelentésalakulat. Ha azonban azt állítja, hogy az utóbbiról is képes mondani valamit, akkor magyarázatában megengedhetetlen hiposztazálást követ el, és egész magyarázati eljárása elégtelennek és nemegyszer nevetségesnek bizonyul. Pszichológiai tapasztalati összefüggésekből csak pszichikus jelenségeket lehet magyarázni, a műből csak annyit, amennyi pszichikai vonatkozást tartalmaz, illetve jelez. [...] A különböző diszciplínák [...] különböző logikai tárgyai között hierarchia áll fenn,

amelyet itt nem tudunk részletesen leírni, csak jelezni. Az, amit a pszichológiáról mondtunk, minden olyan módszerre vonatkozik, amely ennek a hierarchiának egy magasabb fokán álló dolgot az alacsonyabb fokon állóból próbál tökéletesen megmagyarázni (így például a kultúrképződmények szociológiai magyarázatára – a kultúrszociológiára). Saját kereteiken belül maradva mondhatnak nagyon értékeset a kultúrképződményekről, de amint elhagyják a hozzájuk rendelt logikai tárgy (a kultúrobjektum „mint szociológiai képződmény”) szintjét, és egy magasabb szintre átugorva azt állítják, hogy a szellemi képződményt *maradéktalanul* megmagyarázták a maga egyszerűségében, öncsalásnak esnek áldozatul. (Mannheim 1980c, 324–325.)

Mannheim számára tehát a *minten* van a hangsúly, a pszichológia mint pszichikus, a szociológia mint társadalmi, az esztétika meg mint sajátlagosan művészi (azaz az esztétikai értékelés szempontjából releváns) tárgyat szemlélheti ugyanazt az alkotást. Ezek a perspektívák egyúttal különböző értelmezési kereteket és vonatkoztatási rendszereket jelentenek, melyek különböző magyarázati-értelmezési tényezőket emelnek ki, és ezáltal mást és mást engednek láttatni ugyanabból a dologból. Ez különösen a tudomány esetében lehet érdekes, itt ugyanis egymással össze nem egyeztethető értelmezések is keletkezhetnek ugyanarról az elméletről: az egyik szociológiai értelmezés mutathatja partikuláris érdekek, konfliktusok, kontingens befolyások és véletlenek eredményeként a tudományos elméletet, míg egy episztémikus tartalomra érzékeny értelmezés mutathatja ugyanazt az eredményt a tudományos racionalitás és igazolás diadalának.

A „tudásszociológia erős programjának” módszertanilag talán leginkább jelentős hozadéka e mannheimi tézis meghaladására tett kísérlet – már legalábbis ami a tudományt illeti. David Bloor (például 1995, 265 skk.), amikor az erős program módszertanát definiálja, első helyen említi az *oksági* magyarázatok igényét, és ezzel azt az elkötelezettséget vállalja, hogy a tudományos elméletek

tartalmához hozzá lehet férti a társadalmi feltételek felől közelítő magyarázatokkal. A tudománytörténet szempontjából ez a megközelítés termékeny is lehet: a tudásszociológia erős programja ugyanis azzal, hogy a tudományos kijelentések intuitív *igazságfeltételeit veszi revízió alá*, beemeli a szociológiát a – mannheimi terminussal élve – tudománytörténet immanens értelmezéseinek, a tudományos elméletek *tartalmának* területére (erről részletesebben Demeter 2009). Ennek az az oka, hogy mindennapi igazságfogalmunk – ahogy maga Bloor (1976, 37, 43) is találóan rámutat – korrespondencián alapul. Eszerint igaz elméleteink azért igazak, mert úgy írják le a valóságot, ahogyan az van, ezért használhatók jól előrejelzésekben és adnak megfelelő magyarázatokat. Ha ezzel a természetes attitűddel közelítünk tudományos elméleteink felé, akkor revelatív erejű lesz látni azt – ami akár mindennapi igazságfogalmunk felülvizsgálatára is rászoríthat –, hogy az igaznak tartott elméleteink igazsága nem pusztán a valóság és az elmélet viszonyán múlik, hanem társadalmi tényezőkön is. Ezzel pedig az elméleti kijelentések igazságfeltételei alakulnak át, s az igazságfeltételek átforgalmazásával megváltozik a kijelentések jelentéstartalma is. Az erős program azzal, hogy az igazságfeltételek közé szociológiailag releváns tényezőket is beemel, a szociológiát kiterjeszti olyan tartalmak magyarázatának területére is, ahol azt Mannheim a fenti passzus fényében jogosulatlannak ítélné.

Ennél is fontosabb azonban, hogy az erős program stratégiája a tartalom magyarázatára csak ott lehet sikeres, ahol a tartalom igazságfeltételekkel megadható. Márpedig a művészi tartalom jellemzően nem ilyen, mert mint Hauser (1978a, 21) rámutat:

Az ideológia problémája [...] már csak azért is másképp jelenik meg a művészetben, mint a tudományokban, mert az igazság fogalma itt alapvetően más, mint az elmélet területén. A műalkotások egyike sem olyan értelemben „helyes” vagy „helytelen”, mint valamely tudományos doktrína; és ha jobban megnézzük, igaznak vagy hamisnak sem minősíthető.

Ennek következményei jól látszanak szociológiai érzékenységű művészettörténeti tanulmányokban.

Carl E. Schorske (1998, 218 skk.) például a Gustav Klimt festészetében 1901-ben bekövetkező változást az akadémiai politika és a „nagypolitika” közegében zajló események oksági eredőjeként rekonstruálja, ám amikor az egyes műveket elemzi, ezt már nem juttatja szerephez, s nehéz is látni, miként tehetné. Schorske-t könyvében jellemzően az ideológiai és művészi tartalmak genezise érdekli, ám amikor e tartalmakhoz eljut, a létrát mintegy elrúgva már csak rájuk figyel. Ez a szimptóma hasonlóképpen jelentkezik Norbert Eliasnál (2000), aki Wolfgang Amadeus Mozart „kudarcát” a zeneszerző törekvései és a korabeli művészetpártolás intézményesült formái közötti feszültségből eredezteti, amelyek között érvényesülési stratégiája nem lehetett sikeres. Arra azonban nem tesz kísérletet, hogy magukat a zeneműveket ebben az oksági kontextusban értelmezze. Mindez azonban nem meglepő: a történeti-szociológiai érdeklődés különbözik az esztétikai és esztétikai érdeklődéstől – nem jobb és nem is rosszabb annál, pusztán másféle, mely – mint Schorske könyve kitűnően illusztrálja – akár egy tanulmányon belül is jól megférhet ez utóbbiakkal.

Hogy melyik megközelítést alkalmazzuk, elméleti érdeklődésünk függvénye – azon múlik, hogy mire vagyunk kíváncsiak. A módszertani tanulság tehát az, hogy nincs egyedül érvényes megközelítés, a történetíró szempontja legfeljebb komplex lehet, kizárólagos nem. Ahogy Csáky Móric (1999, 219) Mannheimtől függetlenül, ám vele hasonló szellemben megfogalmazza:

A múlt kultúrájának rekonstruálása [...] nem csupán egyetlen interpretációt, egyetlen érvényes „elbeszélést” tesz lehetővé, hanem a kiindulópont formális szempontjának megfelelően a rekonstrukció lehetőségeinek sokféleségét kell számba vennie. És a formális szempont mellett mindenekelőtt tárgya sokrétűségére, heterogenitására kell ügyelnie. Ennélfogva eljárása nyitott lesz, az adott diszciplína kereteit is átlépi majd, és azt is figyelembe veszi, ami

ellentmondásos, járulékos vagy véletlenszerű, és vizsgálata tárgyává teszi ezeket az egyenes vonalú történeti elbeszélésből kizárt komplex területeket. Az ilyen mértékben komplex múlt elemzése ennél fogva nem a megtörtént egyetlen történet, történelem elemzése, hanem történetek, történelmek sokaságáé, ahogyan megestek vagy megeshettek.

Nyilvánvaló azonban, a diszciplináris sokrétűség sem lehet garanciája az egyedüli érvényességnek, hisz a módszertani komplexitás igényét sokféleképpen érvényre lehet juttatni, s az értelmező eszköztárban szereplő különböző diszciplinák – a pszichológiától a szociológiáig – különböző hangsúlyokat kaphatnak. Ennek köszönhető, hogy az egyes értelmezések még akkor is különbözőképpen láttathatnak egy művet, ha módszertani elkötelezettségeik igen hasonlatosak.

Csáky ezt a módszertani komplexitás iránt elkötelezett szemléletmódot következetesen képviseli *Az operett ideológiája és a bécsi modernség* című, ideológiakritikainak is joggal nevezhető könyvében (lásd erről Demeter 2006), amelyben az operett funkcióját és egyes alkotások jelentését rekonstruálja a korabeli történelmi-társadalmi szituációra figyelemmel. Az általa vizsgált operetteket – főként *A denevért*, *A víg özvegyet* és *A cigánybárót* – úgy értelmezi, mint amelyek a Monarchia nemzetiségi, politikai és társadalmi problémáira rezonálnak, s megmutatja, hogy ebben a kontextusban milyen jelentést hordoztak a korabeli közönség számára, milyen világ- és társadalomképet tükröztek, s hogy jelentőségük miként hanyatlott e kontextus, azaz a Monarchia felbomlásával. Világos, hogy itt az oksági magyarázat ideálját szem előtt tartó szociológiai értelmezés kevésbé lenne informatív. Lehetne ugyan rekonstruálni, hogy milyen oksági folyamatok vezettek az operett megjelenéséhez, és ezzel megmagyarázni a műfaj keletkezését, de ez nem segítene hozzá az alkotások szociológiai megértéséhez, mert ehhez inkább értelem-összefüggések, és nem oksági folyamatok feltárására van szükség.

Az oksági magyarázat igényéből fakadóan a tudásszociológiai megközelítések szemléletmódja – Mannheim (1995, 33–34) szerencsés fordulatával élve – jellemzően *genetikus*, még pontosabban fogalmazva: szociogenetikus. Ez szerinte annyit tesz, hogy elemibbnek gondolt tényekből – adott esetben társadalmiakból – kiindulva *magyarázatot* akar adni arra, hogy miként születtek bizonyos gondolati tartalmak. Az okság azonban inkább csak ott hasznos fogódzó, ahol az adott diskurzushoz kapcsolt igazságfogalmunkat kívánjuk felülvizsgálni, ahogyan a tudomány esetében. Ennek a felülvizsgálatnak hasznos eszköze lehet az oksági magyarázat, amely feltárja, hogy az a folyamat, amely a vizsgált elmülethez vezetett, nem támogatja azt az igazságfogalmat, amelyet eredetileg az elmülethez kapcsoltunk. E felülvizsgálat fényében pedig átértékelődik az elmélet tartalma is. Tehát az erős program által hirdetett oksági megközelítés inkább olyan diskurzusokban használható valóban termékenyen, ahol az igazságfogalom problematikus, vagy azzá tehető.

Az *ideológiakritikai* szemlélet a szociológiai értelmezés kiterjesztésének alternatív, az oksági illetve reduktív magyarázati törekvésekkel szemben álló változatát képviseli. Az erős program törekvései nyilvánvalóan abba az irányba mutatnak, hogy általános módszertant képezzen a lehető legszélesebb értelemben vett eszmetörténet-írás számára. Ezt mutatja a módszertan kiterjesztése a tudománytörténeti vizsgálódások felől a filozófia történetére (Kusch 1995a). Az alapvető különbség a két szociológiai megközelítésmód között az, hogy a tudásszociológia az eszméket úgy szemléli, mint amelyeket a társadalmi körülmények valamiképpen *inspirálnak*; az ideológiakritika pedig úgy tekint rájuk, mint amelyek valamiképpen *kommentálják* a társadalmi viszonyokat. E különbség háttérében az oksági szemléletmódhoz fűződő eltérő viszony áll. A tudásszociológia oksági *magyarázatokkal* kíván szolgálni az eszmetörténeti eseményeket illetően, s ezzel az eszméknek a természettudományi megközelítésmód analógiájára értett, mondjuk úgy: társadalomtudományi vizsgálatát célozza. Az ideo-

lógiaikritikai megközelítést tiszta formájában nem érinti meg az oksági szemléletmód, inkább az eszmék adott történelmi-társadalmi szituációban feltárható *jelentősége* foglalkoztatja: ilyenformán nem a magyarázat, hanem a *megértés* a kitűzött cél, s ennek megfelelően a vizsgálat módja sem tudományos, hanem hermeneutikai. Az oksági szemléletmódból fakad, hogy a tudásszociológiát az eszmék társadalmi *genezise* érdekli, s ezért az eszmék születésének történetét kíséri végig, mely folyamatnak végterméke a mű maga, s ezért a *felismerés* kontextusára összpontosít. Az ideológiakritikát ezzel szemben az eszmék azon társadalmi beágyazottsága érdekli, amelyben hatásukat kifejtik, amelyben szociológiailag releváns értelmet nyernek – azaz az eszmék *érvényességének* kontextusa kerül a fókuszba. Itt az előtörténet csak annyiban fontos, amennyiben e beágyazottság szempontjából megvilágító erejű. Ezért fogalmazhatunk úgy, hogy módszertani szempontból az ideológiakritika feladata ott kezdődik, ahol a tudásszociológiáé végződik: a keletkezés társadalmi körülményeinek vizsgálatát organikusan követi a társadalmilag hatékony jelentés feltárása.

Amikor Márkus György (1998, 161) a metafizika diszciplínája kapcsán úgy fogalmaz, hogy annak társadalmi funkciója és kognitív tartalma nem választható el egymástól, akkor a jelentéstartalmat szociológiailag feltárható funkcióhoz köti, mely funkció azonosításához ideológiakritikai vizsgálódáson keresztül vezet az út. A jelentéstartalom ilyen felfogása egybevág az ideológiakritika Márkus (1997a) által képviselt hermeneutikai felfogásával, amely a kulturális termelést társadalmi szignifikanciájának és hatékonyságának kontextusában értelmezi. Az ideológiakritikai szemléletmód általánosan kiterjeszthető a kulturális termelés bármely területére: egyformán lehet vitatkozni műalkotások, épületek, természettudományos elméletek és filozófiák társadalmilag szignifikáns jelentéséről. Ha azonban funkció és jelentéstartalom ilyen elválaszthatatlanságát hangsúlyozzuk, akkor lemondunk arról, hogy a művészetet tisztán esztétikai, a tudományt tisztán episztemikus, a metafizikát pedig tisztán argumentatív értéke szempontjából

szemléljük. Ezzel pedig óhatatlanul beleütközünk abba a fentebb jelzett problémába, hogy miként határozzuk meg az egyes területeket tisztán szociológiailag, s így miként legyünk figyelemmel a területekre utaló fogalmak értékjelölő jellegére. A szociológia effajta kiterjesztése átfogó magyarázati-értelmezési keretté – legalábbis ami a művészetet illeti – a Vasárnapi Kör örökösei számára annak ellenére idegen gondolat, hogy a szociológiát megkerülhetetlennek és centrálisnak látják a művészet értelmezésében – ám következetesen az esztétikával karöltve.

Az esztétika autonómiája

Esztétika és szociológia viszonya tehát a művészettörténeti értelmezésben korántsem problémamentes. A fiatal Lukács számára az esztétikai értékek területe élesen elválik a művészet szociológiailag megragadható aspektusaitól, és csakúgy, mint Mannheim az imént idézett passzusban, ő is egymásra kölcsönösen redukálhatatlannak látja azt, amit a szociológia, és azt, amit az esztétika révén érthetünk meg egy műalkotásban. A művészettörténet-írás egészére általánosítható hitvallást fogalmaz meg Lukács akkor, amikor az irodalomtörténettel kapcsolatban úgy fogalmaz, hogy az esztétika „csak az állandót keresi” a művészeti jelenségekben, a szociológia „csak a változások leírását és azok okait”, s művészettörténet paradoxonba hajló feladata e két aspektus egyesítése (Lukács 1977c, 385).

Hauser számára a művészettörténet lehetősége hasonlóképpen ott jelentkezik, ahol a művészet immanens, belső – azaz a művészethez képest külsődleges szempontoktól mentes – szemlélete a szociológiával találkozik. Kevésbé meglepő módon Hauser szerint ez utóbbinak nagyobb szerep jut a művészettörténetben, mivel

a realitásnak és [...] a szociális pozícióknak [...] nagyobb része van a művekben, mint annak a belső logikának, annak az immanens szükségszerűségnek, amely egyik formából a másikhoz vezet, az egyik stílusból a másikhoz visz el bennünket, [...] tulajdonképpen a művészettörténelem igazi lehetősége ott van, ahol a szociológiával párosul és találkozik. (Hauser 1978a, 61–62.)

Az egyes műalkotások tehát szorosabban kapcsolódnak keletkezésük társadalmi viszonyaihoz, és ezért jobban meg is érthetők belőlük, mint a művészet immanensen szemlélt történetéből.

Noha közelítésmódjuk sok tekintetben rokon, Lukács és Hauser másként látja az esztétika státuszát a művészettörténeti vizsgálódásokban. Abban egyetértenek, hogy esztétika nem oldható fel a szociológiában, mert akkor a művészettörténetből eltűnik a művészet maga, s marad annak krónikája, hogy mikor mi tetszett a közönségnek. Mint Lukács rámutat, az esztétika nélkül eltűnik az értékelés, márpedig a művészet lényegileg értékelő kategória (Lukács 1977c, 386–387). Esztétika nélkül a művészet „egy kultúrszimptóma lesz a többiek sorában, amelyektől – ez a fontos itt – nem lehet soha megkülönböztetni és külön tartani” (uo.). Ez a sokatmondó passzus rávilágít a művészet kitüntettségére Lukács gondolkodásában. Amikor például a tudomány történetét szemléli, hasonló fenntartások nem merülnek fel, a tudomány történetét aggályok nélkül kezeli „kultúrszimptómaként”, s nem episztemikusan kitüntetett vállalkozásként. Lukács számára nem jelentkezik nehézségként, hogy szociológiai perspektívából a tudomány elhatárolása más kulturális jelenségektől ugyanolyan probléma, mint a művészeté. Ha úgy tetszik, Lukács könnyebben feláldozza a tudományt a szociológiai értelmezés oltárán, mint a művészetet.

Az esztétikai értékelés konstitutív a művészet tanulmányozása szempontjából, sőt, a műélvezetéből is:

Az esztétikai értékelés által válik csak egy bármilyen jelenség a művészettudomány tárgyává, lesz belőle az illető tudomány számára

jelenség, adat, tény, elem. [...] hogy egy kép kép-e egyáltalában, a művészettudomány értelmében, ezt a ténymegállapító folyamatot látásakor bennem létrejött értékelésem hozza egyáltalában létre. Nem értékelt irodalom, értékeléstől független irodalom nem létezik, és nem is képzelhető el. (I. m. 388.)

Lukács az értékelés aktusát csak a művészettudomány esetében látja konstitutívnek, s hangsúlyozza, hogy a hasonló értékelésnek más tudományok híján vannak. Itt tehát ismét felmerül az imént jelzett probléma, jelesül, hogy nem eléggé érzékeny a kulturális termelés más területeinek (például a tudománynak) hasonló jellegzetességeire. Itt csak utalok rá, hogy amikor Lakatos Imre a tudományfilozófia és -történet szükségszerű szimbiózisát hangsúlyozza, akkor éppenséggel az episztemológiai (metodológiai) értékelés aktusát látatja konstitutívnek a tudománytörténet számára. Az, hogy mi tartozik a tudomány történetéhez (azaz végső soron mi számít tudománynak) normatív módszertani értékelések függvénye – éppúgy, ahogy a válasz arra a kérdésre, hogy mi tartozik a művészet történetéhez, esztétikai értékelések függvénye. Lakatos e belátása jól illusztrálja Lukács rövidlátását ebben a kérdésben.²⁰

Fontosabb azonban számunkra, hogy az esztétika központi szerepének hangsúlyozásával felmerül az „esztétika ismeretelméleti megalapozásának kérdése” (Lukács 1977c, 389). Az irodalomtörténet elméletéről értekezve Lukács lehetségesnek tartja az esztétika empirikus-pszichológisztikus megalapozását éppúgy, mint az apriorisztikust. A néhány évvel későbbi *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétikában* azonban a pszichológista lehetőséget egyenesen elutasítja, és inkább Kanthoz fordul (Lukács 1975, 250 skk.), ugyanakkor eltávolodik a művészet alapvetően szociológiai megközelítésétől is (Márkus 1997b). Aligha meglepő tehát, hogy Lukács az eszté-

²⁰ Lásd bővebben a VI. fejezetben.

tikai értékelés autonómiájának radikális megfogalmazását adja a *Heidelbergi esztétikában*:

A „valóság” – legyen akár a természetes beállítottság környezete, a megismerés „objektív” valósága, vagy a metafizika „igazi valósága” – az esztétikum tételezésével nem csupán „zárójelbe kerül” (Husserl), hanem radikálisan mint nem létező tételeződik. Ez a „nemlét”, hogy tehát az egyes műalkotás valóságának kivételével semmilyen valóság nem létezik, ahol is a nemlétként tételezés minden egyes műalkotásból kiindulva szükségképpen vonatkozik minden más műalkotásra is, azt jelenti, hogy mindaz, ami – képletesen szólva – kívül esik a kereten, oly abszolút módon semmibe vétetik, ahogy erre egyetlen más tételezési mód esetében sem találhatunk példát: a műalkotás és a valóság – az eredeti esztétikai tételezés érvényessége szempontjából – teljes vonatkozásnélküliségbe kerül, az egyik elgondolhatósága a másik felszámolását jelenti. (Lukács 1975, 252–253.)

Végeredményben a *Heidelbergi esztétikában* képviselt megközelítés inkább tűnik „a kanti és hegeli gondolatok átszínezésének a korabeli platonizáló és életfilozófiák szellemében” (Lendvai 2008b, 246), és ezzel elfordulásnak a művészet szociológiai megértésére irányuló kísérlettől. És persze elfordulás ez a drámakönyv perspektívájától is, amelyben a műalkotás leválaszthatatlan volt arról a világnézetről – és így társadalmi helyzetről –, amelyből keletkezett, s amelynek közegében hatnia kellett.

Hauser ezzel az elfordulással és a művészetnek ebben az értelemben tisztán esztétikai szemléletével nem tud azonosulni, „mert ha igaz is, hogy bizonyos fokig el kell oldozódjunk a valóságtól, ha a művészet varázskörébe lépünk, nem kevésbé igaz az is, hogy minden valódi művészet, kisebb-nagyobb vargabetűvel, a valósághoz vezet vissza” (Hauser 1978a, 6). A tisztán esztétikai szemlélet természetesen a művészet *egyik* lehetséges szemlélete, de ha ezt ab-

szolutizáljuk, azzal figyelmen kívül hagyunk bizonyos, ily módon hozzáférhetetlen jelentéstartományokat.

Hogy egy alkotáshoz milyen szemlélettel közelítünk, maga is történeti-szociológiai kérdés: az is korhoz és körülményekhez kötött, hogy miként szemléljük a művészetet, ezért magának a művészettörténeti kutatásnak is lehetséges szociológiája (i. m. 33–34). Szociológiai elkötelezettségét Hauser tehát reflexíve is alkalmazza: nem a szociológiai a végső és helyes megközelítés, hanem az egyike a lehetséges és legitim szempontoknak, amelyekből a művészet megértése sokrétűbbé tehető, és ez is éppúgy saját kora terméke, mint más, korábbi szempontok.

Azonban ő nem csupán a művészetet és annak történetét, hanem magát az *esztétikai értéket* is radikálisan historizálja:

A művészi érték kizárólag történelmi realitás alakjában jelenhet meg, s csak attól a pillanattól fogva létezik, amikor testet ölt. Nem felfedezője, hanem megteremtője a művész. Nem eleve kész és befejezett, eleve létező, éppen csak birtokba veendő eszmekép; ezért nincs megfelelője a művészet területén annak, ami a tudományban az igazság eszméje. (Hauser 1982, 106.)

Nincs tehát az egyes műalkotásoktól függetlenül létező esztétikai ideál, amelyet az egyes műalkotásoknak meg kellene valósítaniuk, mert az esztétikai érték kizárólag bennük van jelen. Éppen ezért nem lehetséges olyan esztétika sem, amely *a priori* törvényt szab a műalkotások értékeléséhez: „a művészet pusztá formatörvényei lényegében nem különböznek valamely játék szabályaitól” (Hauser 1978a, 6). Természetesen az esztétika lehetséges a formai elemek rétegeinek és strukturális viszonyainak tanulmányozásaként – egy játékot lehet jobban és rosszabbul is játszani. De tisztában kell lenni azzal, hogy ekként vizsgálva csak egy részét – és Hauser számára a kevésbé érdekeset – tárhatjuk fel annak, ami egy műalkotásról elmondható.

A szociológia korlátai

Hogy Hauser következetesen ragaszkodik a művészet történeti-szociológiai perspektívájú szemléletéhez, nem jelenti azt, hogy ne látná e perspektíva korlátait, de legalább ennyire foglalkoztatja a szociológiai szemlélet legitimációjának megalapozása és védelme. Nyíri Kristóffal folytatott beszélgetésében Hauser egyetértőleg említi egy Mannheim Károlytól kapott levelét, melyben Mannheim rámutat: a szociológiai szempont a művészettörténetben a XVIII. század óta folytonos, s arra kéri Hausert, hogy ebből a hosszú történetből állítson össze egy antológiát és írjon hozzá kimerítő bevezetést. E munkából nőtt ki végül *A művészet és irodalom társadalomtörténete*, melynek, bár később íródott, de tulajdonképpen módszertani bevezetője *A művészettörténet filozófiája* (Hauser 1978a, 63 skk.).

Hauser ezekben a művekben sem abszolutizálja a szociológiai szempontot, pusztán termékeny megközelítésmódnak tartja, amely éppen azért érdekes, mert a művészetről szól:

A művészet jobban érdekelt, mint a szociológia. És ha szociológiai szempontból néztem a művészetet, az tulajdonképpen mindig ürügy volt – a mai napig is az –, egy olyan szemszögből nézni a művészetet, amelyből rendesen nem nézik, vagy mellékesen nézik. Találni egy olyan szemszöveget, egy olyan perspektívát, amiből kitűnik a művészetről valami, amit nem tudnak általában, vagy nem általában tudatosítanak. (I. m. 59.)

Ha pedig a művészetszociológia célja az, hogy fel nem tárt perspektívát nyisson a művészetre, akkor valóban nem indokolt a létjogosultságát vitatni – legfeljebb úgy lehet érvelni, hogy a művészetszociológiai belátások érdektelenek, de ez aligha tűnhet másnak, mint a diszciplináris ellenszenv kifejezésének.

Hauser tehát nagyon is tisztában van a művészet szociológiai megközelítésének korlátaival. E korlátok alapvetően abból fakadnak, hogy, egy „adott műalkotás vagy művészi irányzat szociológiailag mértékadó vonásai sem esnek feltétlenül egybe a mű esztétikailag leginkább kiemelkedő jegyeivel”, és ezért a „szociológia is szem elől téveszti olykor a műalkotást mint olyat”. Ezzel azonban a szociológia nem áll egyedül, hiszen a művészet minden tudományos vizsgálatában veszendőbe megy a művészi élmény (Hauser 1978b, 11, 14).

Olyasfajta jelenségről van itt szó, mint amit a világnézet és az ideológia viszonya kapcsán korábban láttunk (lásd V. fejezet): azaz, hogy egy világnézet konceptualizálódva és racionalizálódva ideológiává jegecesedik, természetszerűleg elvesz belőle a közvetlenül, érzésben adott viszonyulás, az átélt élmény. Annál is helyénvalóbb itt a párhuzam, mert mint Hauser mondja, a művészettörténeti értékelések általában (tehát nem kizárólag a szociologizáló értékelések, de azok is) maguk is ideologikusak (Hauser 1978b, 33), és ennyiben olyasmit racionalizálnak, ami természete szerint nem vagy nem szükségképpen racionális. Ezért von (például Hauser 1982, 81) oly gyakran valóban megalapozott párhuzamot „ideológiaképzés és pszichoanalitikai racionalizálás” között. A művészet-történet-írás eszerint tehát maga is ideológiaképzés, és mint ilyenből – ha úgy tetszik – éppen a művészet lényege, a művészi élmény vész el – szükségképpen.

Van azonban olyasmi, amire csak a szociológia képes: magyarázattal próbálkozni a művészet történetében bekövetkező változásokra (Hauser 1978b, 14–15). Ehhez csatlakozik Lukács (1977c) is, amikor az irodalomtörténet-írást olyan lényegileg történeti és szociológiai fogalmak köré javasolja szervezni, mint a stílus és a hatás. Abból, hogy a művészetéről nem tudhatunk meg mindent szociológiai értelmezésén keresztül, nem következik, hogy nem tudhatunk meg róla semmit:

Mert az a tény, hogy a műalkotás *lényege* szociológiai fogalmakkal megközelíthetetlen, korántsem jelenti, hogy a művészet ilyen fogalmakkal ugyanolyan megközelíthetetlen, mint esztétikai fogalmakkal a társadalom. A viszony itt nem fordítható meg egyszerűen. A társadalom nem kevesebb, mint az esztétikai jelenségek; míg a művészet elsődlegesen társadalmi teljesítmény, bármi legyen is egyébként, társadalmi erők produktuma és társadalmi hatások előidézője. És sok figyelemre méltó megállapítást tehetünk a benne ható erőkről és a belőle kiinduló hatásokról anélkül, hogy lényegét feltárnánk vagy varázsát lerombolnánk. (Hauser 1978b, 230.)

És mintha ilyesmit mondana Lakatos is a tudományról: a tudomány lényegét épp a normatív episztemológián keresztül ragadhatjuk meg, s ezért történetét is csak ezen keresztül rekonstruálhatjuk. A különbség inkább csak az, hogy Lakatos szíve hevesebben dobog a normatív episztemológia oldalán, mint a leíró történeti szociológiáén – míg Hausernél a dolog épp fordítva áll. Kevésbé metaforikusan: noha a tudomány-, illetve művészettörténet-írás módszertanának kérdését hasonlóan látják, elméleti érdeklődésük hangsúlya Lakatosnál inkább a normatív episztemológia, Hausernél inkább a szociológiai hatásmechanizmusok aspektusaira esik.

Lukácsot és Hausert összevetve pedig úgy tűnik, összességében mintha utóbbi sokkal kevésbé lenne radikális Lukácsnál. Láttuk: amikor Lukács vonzódásai a „tisztá”, szociológiától megtisztított művészetszemlélet felé húznak, akkor egészen odáig megy, hogy a műalkotást a valóságtól teljes egészében függetlenítené. Olyan elkötelezettség ez, az esztétika olyan felfogása, amellyel Hauser nem tud azonosulni. Érdekes azonban ezzel együtt látni azt is, hogy amikor Lukács a szociológiai szempont szószólójaként lép fel, akkor is radikálisabb, mint Hauser. Ugyanis eltér az álláspontjuk a szociológiai magyarázat hatékonyságának körét illetően. Bár egyetértenek abban, hogy a művészi minőségnek „nincs szociológiai egyenértéke”, Hauser a szociológia illetékességi körét jóval

szűkebbre szabja, mint Lukács. Ami a műalkotások tartalmát illeti, szociológiailag „legfeljebb a műalkotásban felfedezhető világnézeti elemek” feltárását látja megvalósíthatónak (Hauser 1978b, 9), azonban a művészi teljesítmény ezeknek az elemeknek a megformálásában, viszonyaik megteremtésében áll, s ennek a magyarázó-tára a szociológia nem képes.

Ezzel szemben Lukács a drámakönyvben még itt is látja a szociológia potenciális hatékonyságát. Legalábbis – mint a IV. fejezetben láttuk – az alacsonyabb szintű művészi értékre magyarázatul szolgálhat az a tény, ha egy adott kor bizonyos módokon nem jól megformálható élményanyagot kínál. Lukács olvasatában a XVIII. század drámairodalma épp ilyen: hiányzik a drámai megformálásra alkalmas anyag, és ez az oka annak, hogy e század nem a drámairodalom nagy korszaka. Bizonyos korokban a megformálás bizonyos módjai emelhetők magas szintre, s ha ezt elfogadjuk, Hausernek nincs igaza, amikor a művészi teljesítmény magyarázatának szociológiai lehetetlenségét állítja. Lukács perspektívájából ilyen magyarázatra *bizonyos fokig* lehetőség van – csak bizonyos fokig, mert a művészi (azaz kizárólag az esztétika mércéjével mért) kiválóságot már nem lehet a társadalmi viszonyokból megmagyarázni.

VIII.

Az emberkép keresése

Bevezetés

A II. világháborút követően és a rendszerváltást megelőzően a magyar filozófiát erős *történeti orientáció* jellemezte. A fontos filozófiai munkák sokkal inkább filozófiatörténeti témákra, s nem a filozófiai diszciplínák kortárs problémáira összpontosítottak. Ám e területen a magyar hozzájárulás jól körülhatárolható és igen jelentékeny volt. Miközben a filozófiatörténeti és a diszciplináris érdeklődést – általánosságban szólva – egyaránt marxi tendenciák alakították, a marxista szisztematikus törekvések, mint például a dialektikus materializmus, nem bizonyultak időtállóknak. Még Lukács György háború utáni szintéziskísérlete sem váltott ki olyan érdeklődést, mint korábbi munkái – a hazai filozófia kontextusában nyilvánvaló relevanciája dacára sem. Ezzel szemben az ilyen inspirációjú eszmetörténeti vizsgálódások jellegzetes és nemzetközi viszonylatban is érdekes eredményeket hoztak, melyek jelentősége jóval felülmúlja a szisztematikus filozófiai kutatásokét.

Mivel a kortárs „nyugati” filozófiát jellemzően „polgári filozófia”-ként emlegette a hivatalos zsargon, könnyű megérteni, hogy miért számított a hivatalosság nézőpontjából kevésbé üdvözlen-

dőnek a „nyugati” diskurzusba bekapcsolódni. Az intézményi és politikai kényszerek közegében a filozófiai érdeklődés történeti orientációja úgyszólván természetes: ha már valaki a „polgári” filozófiát kívánta tanulmányozni, akkor az leginkább ebben a vonatkozásban, és sokkal kevésbé argumentatív – azaz potenciálisan akár rendszerkritikai éllel – volt leginkább lehetséges. Ugyanakkor túlzás lenne – és nem is létezne valódi magyarázat –, ha e történeti orientációt kizárólag az intézményi és ideológiai korlátokra hivatkozva értenék meg. E fejezet utolsó részében úgy fogok érvelni, hogy ez az orientáció megérthető a magyar filozófiai hagyomány belső fejlődéséből, és hogy ennek irányultsága felfogható a marxizmus uralkodó változataival szembeni kritikai beállítódásként.

A magyar filozófia- és eszmetörténeti érdeklődés megkülönböztető jellegzetessége *antropológiai szemléletmódjában* áll, s ez meghatározza közös küldetésüket: a szellemi termelés – vagy értékteremtés – különböző területein és az azokon megszülető művekben felmutatni a bennük tükröződő emberképet – úgy is, mint egy adott korszak világnézetének vagy egy gondolkodási stílusnak a jellegzetes szimptomáját. E vizsgálódás módszere jellemzően az adott filozófiai, irodalmi mű vagy műalkotás mondanivalójától indul, s feltárja azok implicit antropológiáját – az emberi természet jellemzően rejtett előfeltevésként meghúzódó koncepcióját – annak különböző változataiban. Az emberi természet különböző koncepcióinak rekonstrukciója jellemzően *szociológiai és történeti érzékenységgel* történik, és érdekes narratívákat kínál az adott korra, társadalmi státuszra, világképre jellemző gondolkodásmódról. Ezzel némiképp kilép a hagyományos történeti kutatás keretei közül, s hozzájárulása történelemfilozófiai jelleget mutat: a társadalomtörténet különböző állomásainak értelmezéséhez az emberi természetről alkotott jellegzetes elgondolások szemszögéből járul hozzá.

A továbbiakban a következőképpen haladok. Először úgy érvelek, hogy Marx antropológiájának egy bizonyos interpretációja erősen befolyásolta ezt a történeti-antropológiai orientációjú filozófiai vállalkozást. Majd ezzel a háttérrel bemutatom e korszak

eszméletörténet-írásának kiemelkedő alkotásait. Végül pedig azt igyekszem megmutatni, hogy ez az irányvonal egyfelől jól illeszkedik a magyar filozófia szociologizáló hagyományába, másfelől alternatív attitűddel viszonyul Marxhoz a dialektikus materializmushoz és a strukturalista megközelítésekhez képest. A célom ezzel az, hogy hozzájáruljak a XX. századi magyar filozófia egy lehetséges narratívájához, és hogy megmutassam ennek kapcsolódásait a filozófiai vizsgálódások korabeli és történeti tendenciáihoz.

Az antropológiai megközelítés gyökerei

A XVII. és XVIII. századi filozófiai vállalkozások egyik legfőbb célja az emberi természet különböző aspektusainak feltérképezése volt. E törekvés a korszak végére oly centrálissá vált, hogy Kant (1974) az antropológiára – azaz arra a diszciplínára, amely a „Mi az ember?” kérdésre keresi a választ – úgy tekintett, mint a legalapvetőbb, a filozófiai kérdéseket a metafizikától az etikáig egységbe fogó filozófiai diszciplínára. Az „ember tudományának” elsődleges törekvése az emberi természet azon *vonásainak és összetevőinek feltérképezése* volt, melyek hozzájárulhattak a válaszhoz. Egészében tekintve, a korabeli filozófiai antropológia különféle módszerekkel két területre összpontosított. Egyrészt olyan emberi képességek, tulajdonságok és hajlamok feltérképezését célozta, amelyek az emberi nemre általánosan jellemzőek. Másrészt az e vizsgálódás eredményeként feltárt kategóriákra támaszkodva igyekeztek az emberi világ különféle jelenségeit magyarázni – a pszichológiáitól a társadalmiig.

Az általánosan elfogadott nézet szerint Marx antropológiájának alapvetése a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* lelehető fel, és ez az antropológia az életmű egészében nagyjából változatlanul meg-

marad. Sokkal kisebb egyetértés mutatkozik azonban abban, hogy miként is kellene értelmezni ezt az emberképet. Magam nem kívánok állást foglalni a helyes értelmezésre vonatkozó vitákban, azt azonban fontos látni, hogy milyen keretek közé illeszkedik az itt tárgyalt megközelítés.

A Marx-értelmezések egyik befolyásos vonulata Marx antropológiájában úgyszólván a XVIII. századból megörökölt filozófiai antropológiai tradíció örökségének folytatását látja. Az ilyesfajta értelmezés nyilvánvaló példája Erich Fromm (1961, 24 skk.) olvasata, aki az emberi természet állandó vonásain elmélkedve arra a következtetésre jut, hogy Marx számára a kommunizmus erkölcsi-antropológiai követelmény, amely az ember „igazi természetéből” fakad – azaz abból az emberi természetből, amelyet a társadalmi-történelmi viszonyok nem torzítottak el. Eszerint az emberi természet olyan alapanyag, amelynek potenciálja és módosulásai tárulnak fel a történelemben és a társadalomban. Újabban Tom Rockmore (2002, 68) vélekedik hasonlóképpen, aki szerint Marx „elkötelezettsége a filozófiai antropológia iránt, meghúzódik politikai gazdaságtanának – és ezáltal a modern ipari társadalomról alkotott elgondolásának – háttérében és megalapozza azt”. Marx „humanizmusa”, azaz az emberi természetről alkotott koncepciója jelenti az elidegenedés doktrínájának alapját, amely az „emberi lények emberi életét” (i. m. 63) állítja szembe az ipari társadalom körülményei között lehetséges élettel, amelyben az emberi lények csak mint a személytelen termelési folyamat feláldozható egységei jelennek meg.

Ezek az értelmezések úgy tartják, hogy az emberi természetnek van legalább néhány olyan *lényegi* vonása, amelyek történelmi hatásoktól és átalakulásoktól függetlenek. Az így adott emberi természetet van értelme szembeállítani konkrét történelmi megnyilvánulásaival, és ez utóbbiak némelyikét autentikusnak – másokat meg inautentikusnak – nyilvánítani. Ez az a szembeállítás, amelyet a manapság *historicistának* nevezett (Sayers 1998, 151 skk.; Leopold 2007, 224–225) nézet megkérdőjelez, s ez az az alternatív értelme-

zés, amelyhez a magyar hagyomány is csatlakozik, melynek „nem látszik elfogadhatónak az a felfogás, amely szerint az ’emberi lényeg’ fogalma a minden emberben egyaránt meglévő, változatlan alapvető vonások összességét jelölné” (Márkus 1971, 67). A vita persze itt nem arról szól, hogy Marx szerint vannak-e az emberi természetnek konstans elemei: számos passzusából világos, hogy léteznek olyan, például biológiai vonások, amelyek általánosan jellemzik az emberi nemet. Historicista olvasatban azonban ezek a vonások nem megkülönböztető emberi jegyek – az *emberi lényeg* a historicista értelmezés szerint máshol keresendő: a történelemben.

Ha a korszak magyar filozófiáját próbáljuk megérteni, akkor megkerülhetetlen az a hatás, amelyet Lukács György gyakorolt. Hatása alapvető jelentőségű mind a II. világháborút megelőző, mind pedig az azt követő időszakban is, valójában az egész századot átfogja – s könnyen tetten érhető a filozófiai vizsgálódások antropológiai orientációjában is. Késői munkáiban – főként *Az esztétikum sajátossága* (1978b) és *A társadalmi lét ontológiájáról* (1976) című, szintézisre törekvő művekben – fokozott hangsúlyt fektet az ember osztálymeghatározásoktól mentes, ám társadalmi kondícióktól nem független fogalmára. Az *Ontológia* szisztematikus fejezeteiben Lukács a humanitást úgy tárgyalja, mint amely a társadalmi lét ontológiai kategóriáiról leválaszthatatlan, s ezzel nem hagy teret a társadalmi beágyazottságtól független emberi természet számára. Lukács számára a biológiai és társadalmi determinációk kettőssége adja az emberi létezés *mint* emberi létezés alapjait.

A gazdasági kondíciók itt nem játszanak kitüntetett szerepet az egyéb társadalmi determinációk között, hanem a háttérben vannak tartva. Lukács expliciten kritizálja azokat a marxista elméleteket, amelyek az egyént mint a gazdasági hatások passzív tárgyát ábrázolják, amelynek a történelmi folyamatban nincs tulajdonképpeni szerepe. Mert miközben igaz az, hogy a gazdasági fejlődés termeli ki önnön ellentmondásait és ezek lehetséges megoldásának alternatíváit is, a lehetőségek közötti választás szükségképpen az egyéneken múlik. Csupán az egyéni döntés feltételeit határozzák meg

az uralkodó gazdasági viszonyok, a döntést magát nem. Ezért az egyéniség ebben az értelemben független ezektől a feltételektől, s az egyéneknek történelmileg aktív, valóságos szerep jut, amennyiben történelmi jelentőségű döntéseket kell hozniuk.

Márkus György *Marxizmus és antropológia* című könyve – melynek koncepciója az *Ontológiához* kapcsolódó vitákból nőtt ki – hasonló nyomvonalon halad. Az ő értelmezésében – amely expliciten szemben áll Fromméval – Marx elveti azt a gondolatot, hogy az emberi lényeket az emberi történelem által nem befolyásolt tulajdonságok adnák. Ebben a rekonstrukcióban Marx antropológiája a feje tetejére állítja az emberi természetnek a felvilágosodásban megismert tudományát. Márkus szerint valóban vannak ugyan az emberi természetnek történetileg változatlan vonásai Marxnál, de ezek nem döntőek annak megértésében, ami *tulajdonképpen* emberi – ezek csupán azt az alapot jelentik, amelyen az emberi lényeg kibontakozása megkezdődik, de a *differentia specifica* nem ebben áll.

Ahelyett, hogy a változatlan tulajdonságok pozitív jellemzéséhez fogna, Márkus olvasatában Marx inkább épp az ellenkező irányba indul el: negatív jellemzést kínál. Marx antropológiája a *szükségleteket* tekinti az emberi természet legfontosabb tulajdonságainak, és nem az emberi viselkedés előidőzésében szerepet játszó funkcionális összetevőket vagy azok különböző megnyilvánulásait a történelemben. A szükségletek megjelenése és kielégítése állandó folyamat, és ezen a folyamaton keresztül bontakozik ki az emberi lényeg, az ember igazi természete, s éppen ezért ebből is érthető meg:

Amikor Marx az „emberi lényeg” kérdésére kívánt választ adni, elsősorban azokat a jellemvonásokat kereste, amelyek az emberi történelmet mint *történelmet*, mint az ember saját maga által létrehozott megváltoztatásának folyamatát – az emberi lét ezen legfontosabb *differentia specifica*-ját – jellemzik. *Egységes fejlődésfolyamatként* a történelmet azonban csak a társadalom oldaláról lehet megragadni. Mert így szemlélve nemcsak *technikai* haladásként

jelenik meg, hanem „antropológiai” értelemben vett fejlődésként is, mint a társadalom összessége által kifejlesztett képességek, szükségletek, érintkezési formák, ismeretek kiszélesedése és elmélyülése. A társadalmi egész szempontjából tekintve az egész történelem úgy tárul elénk, mint az ember univerzálissá és szabaddá válásának progrediáló folyamata. (Márkus 1971, 75.)

Éppenséggel tehát az emberiség történelmi-szociológiai genezisének folyamata adja a kulcsot az emberi lényeg megértéséhez, amely így már nem az egyes emberi lények belső tulajdonságainak függvénye, hanem inkább komplex társadalmi viszonyok egyénhez képest külső konstellációinak gyűjteménye. Az emberi nem végső soron e viszonyok fejlődésén keresztül valósítja meg önmagát.

Itt Márkus rekonstrukciójának csak azon pontjaira összpontosítok, amelyek a jelen kontextusban közvetlenül relevánsak. A német ideológiából vett idézettel indít: az emberek azért különböznek az állatoktól, mert – fizikai felépítésüknek köszönhetően – maguknak kell előállítaniuk létezésük feltételeit, és azért van történelmük, mert életüket meghatározott módokon – azaz konkrét társadalmi és környezeti feltételek között – kell előállítaniuk (i. m. 17). A termelés szükségessége a történelmi folyamat kiindulópontja és hajtóereje is. Az emberek nem pusztán a termelés szubjektumai, hanem egyben objektumai is: az emberi termelés megváltoztatja a környezetet és szükségleteket elégít ki, ugyanakkor megváltoztatja magukat az embereket is. A szükségletek kielégítése termelés révén új – társadalmi és individuális – szükségleteket eredményez, amelyek kielégítése újfent új szükségletekhez vezet és így tovább. A szükséglet a termelésen keresztül szükségletet szül – ez az, amit Márkus (i. m. 25) a termelés és a szükségletek dialektikájának nevez. És ez a dialektika a történelem belső logikája: olyan folyamat, amelyen keresztül az emberi létezés feltételei méltóvá válnak az emberi lényeghez, amely történelmileg bontakozik ki a mind kifinomultabb igények kielégítése és állandó újratermelése révén – ezáltal mind kifinomultabb emberi képességeket fedve fel.

Ez a folyamat lépésről lépésre zajlik, mivel a termelést a kezdetektől az *elidegenedés* jellemzi. Ameddig a termelés nem önkéntesen zajlik, hanem külső erők – kezdetben a természet, később a termelési folyamatban elfoglalt pozíciók – kényszerítik a tevékenységet az individuumra, addig elidegenedik munkájától és munkájának gyümölcsétől. Ilyen körülmények között a termelés külső kényszer, és nem autonóm tevékenység: az emberek azért dolgoznak, mert dolgozniuk kell, s nem azért, hogy a munkán keresztül önmagukat fejezzék ki. Ha a munka a kommunizmusban „felszabadul”, azaz megszűnik mint külső nyomásra adott reakció, akkor az emberi létezés és az emberi lényeg sem áll már szemben egymással (i. m. 88 skk.). A külső kényszerektől mentes munka megindítja az individuumok autonóm önmegevalósításának folyamatát, akik így felszabadulnak az elidegenedés alól. Ekkor az emberi lényeg – amely a kommunizmust megelőzően csak a történelmi folyamat egészében pillantható meg – gyakorlatilag is megvalósul az individuumokban – felfedezhetővé válik az emberek valóságos tevékenységében és egzisztenciális helyzetében, s nem csupán az egész történelmi folyamatra adott filozófiai absztrakcióban. Addig azonban az elidegenedés azt jelenti, hogy az emberi nem fejlődése elválik az individuumokétól, s ezért a tulajdonképpeni emberi csak a történelemben, és nem az individuális életben lelhető fel, csupán abból absztrahálható.

Noha ezt a folyamatot alapvetően a termelőerők fejlődése hajtja, mégsem tűnik el benne teljesen az egyéniség szerepe. A történelmi fejlődést ismételten kibontakozó válságok sorozata jellemzi, amelyek a fennálló társadalmi viszonyok és a termelőerők fejlődése közötti ellentmondásokból fakadnak. Válsághelyzetekben az egyéneknek – vagy csoportoknak, vagy társadalmi osztályoknak – múlik, hogy a számos történelmi lehetőség közül kiválasszák a megoldást – azt, amelyik az anyagi és szellemi termelés adott szintjén lehetséges módon megszünteti az ellentmondásokat a társadalmi viszonyok átalakításával (i. m. 97 skk.). Így miközben a történelmi folyamatnak sajátos iránya van, melyet személytelen logikája ha-

tároz meg, konkrét történelmi helyzetekben ez az irány eltéríthető konkrét individuumok döntéseinek eredményeképpen – akár oly mértékben is, hogy az adott társadalmi formáció felbomlása elkerülhetetlenné válik. Azonban a történelmi folyamat belső logikája a kommunizmus felé hajt: ez a társadalmi fejlődés egyetlen olyan stádiuma, ahol az egyes individuumokról elmondható, hogy önmagukban autentikusan reprezentálják az emberi nem fejlődésének történelmileg elért állapotát (i. m. 91).

Az emberkép eszmetörténeti keresése – melynek elméleti-marxi háttérét Magyarországon Lukács és Márkus dolgozták ki – egyaránt figyelemmel van az adott korok anyagi és szellemi termelésének jellegzetességeire is. Ez a kettős fókusz az ember olyan kifinomult önképeit teszi feltárhatóvá, amelyek az emberi fejlődés történelmileg elért szintjét reprezentálják, s amelyek maguk is az egyéni cselekvést a történelmi folyamatban korlátozó tényezők közé tartoznak. Alkalmassint éppen az emberkép jelenti a legfontosabb ideológiai hatást a társadalmi cselekvésre – az, hogy az egyének miként gondolkodnak önmagukról és egymásról, konstitutív a tekintetben, hogy miként képzelik el a kívánatos társadalmi viszonyokat, és hogyan értékelik a fennállót. Az emberkép felfogható a termelőerők és a társadalmi viszonyok eltérő fejlődéséből következő ellentmondások legközvetlenebb indikátoraként, amely ugyanakkor hatást is gyakorol az egyéni döntésekre és a történelmi relevanciájú társadalmi cselekvésre – nem pusztán epifenomén tehát. Ebben az értelemben a filozófiai antropológia a változások egyik ágenseként jelenhet és valóban: jelent is meg, s ezért különféle megnyilvánulásainak feltárása a történelmi folyamatok háttérében a filozófiai antropológia eszmetörténeti kutatását úgyszólván szubsztantív történelemfilozófiába fordítja át.

Az emberkép keresése

A fenti elméleti háttér előtt eszmetörténetet írni: *ideológiakritikai vállalkozás*, de nem feltétlenül a hagyományos értelemben. Az ideológiakritikáról rendszerint úgy gondolkodnak, mint az eszmék mögött meghúzódó érdekek leleplezésének módszeréről. Ez a felfogás *partikuláris* ideológiafogalomra támaszkodik (Mannheim 1996a, 75), amely majdhogynem a hazugság szinonimája: funkcionálisan szemlélve az ideológia az egyes társadalmi osztályok – tipikusan az uralkodó osztály – érdekeinek igazolását-legitimációját végzi. Ebben az értelemben az ideológia pusztán a társadalmi uralom egy formája, amely eltorzítja a valóságot, amelyet ezen keresztül az osztálytársadalom tagjai inadekvátan észlelnek. A torzítás – azaz az ideológia érvényre juttatásának – eszközei olyan társadalmi intézmények, mint az iskolák, egyházak, kanonikus műalkotások, hagyományok stb., amelyek partikuláris érdekeket általánosoként ábrázolnak. Ezáltal hozzájárulnak a fennálló társadalmi viszonyok konzerválásához az uralkodó osztályok érdekeinek megfelelően olyképpen, hogy elleplezik a társadalmi igazságtalanságokat és elviselhetővé teszik azokat a kizsákmányoltak számára, ezzel tántorítva el őket a helyzetük által megkívánt racionális cselekvéstől. Az erre a felfogásra támaszkodó ideológiakritika célja a társadalmi viszonyok bírálata és a racionális cselekvés lehetőségének megteremtése az ideológia torzításainak leleplezésével.

E leleplező ideológiakritika legnagyobb hiányossága, hogy átsiklik a 'kultúra' fogalmának értékelő tartalma felett, és kizárólag igazoló funkcióit hangsúlyozza. Átsiklik ama tény felett, hogy a kultúra tartalma egyben a legkifinomultabb emberi képességek kifejeződése is. Ha ezt figyelembe vesszük, akkor az eszmetörténeti vizsgálódás céljaihoz jobban illeszkedő alternatív felfogás az ideológia *emancipált* fogalmára támaszkodik – ahogyan azt Márkus György (1997a) nevezi. Ebben az értelemben a fogalom emancipáldik az ideológia leleplező fogalma által ráterhelt, kizárólag nega-

tív jelentés alól, s ezzel szemben inkább *hermeneutikai* vállalkozásként tűnik fel, amely az eszmék jelentését és jelentőségét egy adott társadalmi-történelmi szituációhoz képest próbálja megérteni. Ez az ideológiakritika inkább támaszkodik az ideológia *totalis* fogalmára (Mannheim, 1996a), amely az adott kor vagy csoport tudatstruktúráinak összességét, vagy talán szerencsésebb terminussal: *világnézetük* kifejeződését jelenti.²¹

A filozófiai antropológiák természetes módon tekinthetők világnézetek kifejeződésének. Az ember önképének feltárása olyképpen, hogy megmutatkozzon annak konkrét gazdasági és társadalmi viszonyokhoz, történelmi korokhoz kötöttsége, egyúttal tükrözi e külsőleges viszonyoknak a filozófiai *percepcióját* is, és szociológiai értelemben releváns jelentéstartalmakat tesz hozzáférhetővé. Ha ezeket a gondolatokat nem szellemi kontextusban helyezük el – ahol csak eszmék hatnak eszmékre – akkor jelentésüket a logikai és szemantikai analízissel hozzáférhető tartalomtól különböző szinten ragadjuk meg. Az így rekonstruált jelentés a külső viszonyokban, a társadalmi környezetben vagy magában a történelmi folyamatban gyökerezik, s ezért az ilyen rekonstrukció – gyakran ki nem mondott módszertani előfeltevések formájában – nagyban támaszkodik saját társadalom- és/vagy történelemfilozófiájára. Ekképpen az ilyen nézőpontból írt eszmetörténet az eszmék *pragmatikájára*, az adott kontextusban általuk gyakorolt hatásra összpontosít inkább: arra, hogy az adott gondolatoknak a fennálló viszonyok között miben állt a jelentőségük, vagy hogy miképpen lehetnek bizonyos gondolatok az egyéni cselekvés és a társadalmi fejlődés előmozdító vagy korlátozó tényezői.

Ilyen módszertani keretben két jelentős eszmetörténeti narratíva született: Heller Ágnes *A reneszánsz ember* (1967) és Nyíri Kristóf *Európa szélén* (1986) című műve. Mindkettő egy meghatározott földrajzi régió eszmetörténeti narratíváját kínálja egy adott történelmi

²¹ Lásd bővebben az V. fejezetben.

periódusban. E narratívák az általuk tárgyalt régiók társadalom- és gazdaságtörténetének háttere előtt bontakoznak ki, noha ezek a hátterek nem nagyon részletesek. Ezen nincs is mit csodálkozni, hisz a fent vázolt módszertani szempontból ez a háttér pusztán a gondolatok megértésének legáltalánosabb kerete. Sokkal nagyobb hangsúly esik magukra a gondolatokra és az általuk kifejezett világnézetre. E szerzőket leginkább a gondolatok társadalmi-történelmi relevanciája foglalkoztatja, és nem az a kérdés, hogy a gazdasági-társadalmi körülmények milyen oksági szerepet játszanak abban, hogy az adott gondolatok éppen ott és akkor jelentek meg. Ebben az értelemben ezek a művek nem tartoznak a szűken vett tudásszociológiai hagyományba: nem a gondolatok társadalmi-oksági geneziséét firtatják, hanem (emancipált) ideologikus jelentésüket.

Heller a reneszánsz ideológiai átalakulásait a kor gazdasági és társadalmi átalakulásainak kontextusában mutatja be részletesen. Központi gondolata, hogy a reneszánszra jellemző új, „dinamikus” emberkép az emberi interakció szférájának mélyreható átalakulását tükrözi. Ezeknek az átalakulásoknak a gyökere a kapitalista termelési mód fokozatos megjelenése, amely azon természetes közösségek felbomlásával jár, amelyekben az egyének „statikus”, előre meghatározott és rögzített pozíciót foglaltak el. A közösségek felbomlásának e folyamata egyszerre hozza magával a rugalmasság és a változásra való képesség szükségességét és megbecsülését – ezek központi jelentősége a korban egymással ellentétes embereszmények jelenlétéről árulkodik, és tükrözik a kapitalista termelés inherens antagonizmusait, melyek a feudalizmusban még természetesen nem voltak jelen. Ezek az ellentmondások azonban a reneszánszban még közel sem bontakoztak ki a maguk teljességében, s éppen ezért nem is észlelték őket világosan. A reneszánsz a kapitalista átalakulás kezdetén áll, amikor az individuumok még nem mint személytelen termelőerők vesznek részt a társadalmi folyamatban. Ilyen körülmények között a történelmi folyamat marxi mércékkel mérve viszonylag emberi arcát mutatja: az egyének

nagyrészt megszabadultak a feudális társadalom korlátaitól, és még nem szorultak a tőkés társadalom korlátai közé.

Az új, reneszánsz emberkép tehát olyan ideológiai fejlemény, amely a társadalmi felépítmény átalakulásának kontextusában (azaz például a vallás intézményesült formáinak átalakulásában, az új társadalmi szerepek megjelenésében és új értékek társadalmi reprezentációjában stb.) a gazdasági alapon bekövetkező változásokat tükrözve jelentkezik. Heller értelmezése azonban nem implicálja a kulturális termelés redukcióját a társadalmi-gazdasági alapon megjelenő ellentmondásokra. Inkább úgy mutatja be a reneszánszt, mint olyan mozgalmat, amely az egyéneknek az újonnan jelentkező viszonyokra adott kreatív reakcióiból építkezik, és amely a meglévő hagyományokhoz képest utóbb ugyancsak precedenssé váló választások eredményeként áll össze. Ebből a szemszögből reneszánszinterpretációja lebilincselő illusztrációja az individuum történelmi szerepének abban az értelemben, ahogy Márkus olvasatában Marx elgondolja azt: az egyéni cselekvés egyaránt előmozdíthatja és torzíthatja a történelmi folyamatot. Ez pedig megmagyarázza, hogy a kapitalista átalakulás – a rá adott különböző reakcióknak köszönhetően – miért és hogyan torkollik Európa különböző régióinak „egyenlőtlen fejlődésébe” (Heller 1967, 27 skk.); hogy miként járultak hozzá a különböző ideológiai válaszok a spanyol és olasz kapitalista fejlődés kudarcához, illetve a brit és a holland sikeréhez. Ebben az értelemben az ideológia maga is hajtóerő, és nem pusztán a történelmi folyamat okságilag hatástalan kísérőjelensége. A sikeres ideológiai válaszok – azok, amelyek történelmi értelemben megfelelő reakciók az új helyzet kihívásaira – előnyösen befolyásolhatják a nemzeti fejlődést és a történelmi folyamat egészét is. Az ideológia alakító erő lehet pozitív és negatív értelemben egyaránt, jelentősége nagyobb a partikuláris érdekek egyszerű elleplezésénél.

A dinamikus ember koncepciójának hátterében az egyenlőtlen fejlődés tapasztalata áll, összefonódva a gazdasági és társadalmi átalakulás élményével. Ez a dinamizmus azonban nem korlátozó-

dik emberi lényekre, hanem kiterjed általában az emberi életvilág minden aspektusára, és egy átfogó, a feudalizmustól a kapitalizmus felé tekintő reneszánsz világnézet jellemzőjévé válik. Heller (1967, 306) ezt az élményt úgyszólván a reneszánsz átfogó ideológiájaként artikulálja:

A dinamikus emberfogalom és a dinamikus természetfelfogás tehát a reneszánszban elválaszthatatlan volt: a „minden mozog” természetélménye [...] a változás rohamosságának primér társadalmi élményét is kifejezte. A természet érzéki sokrétősége mögül még éppen úgy nem jelent meg az elvont törvény és elvont szubsztancia, ahogy a konkrét munkák érzéki különbsége még eltakarta az elvont munkát, ahogy az egyenlőtlen fejlődés még nem bontakoztatta ki a fejlődésfolyamatok közös tendenciáit. A spekuláció – néhol hihetetlenül absztruz spekuláció – a konkrét, mozgó, érzéki világ megragadásából nőtt nagyra: inkább a képzelet spekulációja volt, mint a fogalomé; a különbség uralkodott a legáltalánosítóbb megfogalmazásokban is. A szintézis ezekre a konkrét-érezéki képekre épült – nem pedig az analízisre. Az igazság egységes volt, bonyolultságában és rejtélyességében is kikényszeríthető és megragadható: ember arcú.

E dinamizmus ideológiai jelentősége abban áll, hogy a különböző – művészi, filozófiai, tudományos stb. – kontextusokban jelentkező problémák számára teremt új keretet. Ugyanakkor ezek azért jelentkeztek figyelmet érdemlő problémaként a reneszánszban, mert a dinamizmus központi szerepet játszott – olyan problémák voltak, amelyek az emberi állapot dinamikus tapasztalatából fakadtak.

Az ember saját dinamizmusának tudata egy dinamikus világban az egységes embereszmény (i. m. 20 skk.) korának végét s a *modernitás* kezdetét jelzi. Mint Rózsa Erzsébet (1997, 134) fogalmaz: „A dinamikus ember a modernitás szülötte, főhőse a modernitás drámáinak, egyszersmind a filozófiai antropológia szubjektuma.” A dinamikus ember megjelenése annak a kornak a kezdetét jelzi

tehát, amelyben az individuum egymással versengő logikákkal, értékekkel és normákkal szembesül, választ közülük és ítél általuk (Heller 1982, 104 skk.). Heller reneszánszelmélete így egyúttal implicite a modernitás elméletét is tartalmazza, amelynek egyik meghatározó vonása az emberképek sokasodása. Nyíri azon próbálkozása, hogy a XIX. és XX. századi közép-európai eszmetörténet koherens narratíváját adja, egyúttal kísérlet is egy a modernitásra jellemző emberkép – a *konzervatív emberkép* – rekonstrukciójára. *Európa szélén* című könyvében „Hofbauertől Hayekig” ívelő narratívát vázol, amelyben a korszak legjelentősebb szellemi teljesítményei a szélesebb európai háttér előtt találják meg helyüket. Az *Európa szélén* valójában egy olyan narratív mozaik keretét adja, amelynek egyes darabjai e kötettől független tanulmányokként s más kötetekbe gyűjtve (például Nyíri 1980, 1989a, 1994a) jelentek meg.

Nyíri értelmezéseinek tanulságai számos vonatkozásban egybeeszenek Rudolf Hallernek (például 1979) az osztrák filozófiáról írott tanulmányaival, melyekben Haller az osztrák filozófiai hagyomány némettől különböző sajátosságait mutatja fel. Nyíri azonban inkább az osztrák–magyar hagyomány belső viszonyaira összpontosít, melynek leginkább reprezentatív, kanonikus darabjaiban közös jellegzetességre lel: egy olyan *konzervatív antropológiára*, az ember olyan ideologikus, de gyakran csak hallgatólagosan jelen lévő reprezentációjára, amely kirajzolódik a XIX. század második felének és a XX. első évtizedeinek filozófiai, irodalmi, pszichológiai és közgazdaságtani eredményeinek háttérében. Nyíri interpretációi e konzervatív emberkép kontextuális rekonstrukciójára támaszkodnak, mely világos oppozícióban áll a liberális-racionalisztikus emberképpel. Ez az eszmetörténeti ellentét egyfelől tehát a megszokás, a hagyományok, a szabálykövetés elsődlegességét, a lassú, organikus fejlődés kívánatosságát és természetességét előtérbe helyező, továbbá az emberi ész korlátait hangsúlyozó s ennyiben szkeptikus konzervatív felfogás; másfelől pedig az egyén politikai és intellektuális függetlenségét abszolút értéknek feltételező, éppen ezért az egyéni értelemben nem kételkedő, s erre alapoz-

va forradalmi változásoktól sem idegenkedő liberális-racionalista megközelítés között feszül.

Nyíri mindkét emberképet összefüggésbe hozza a koramodern és modern periódus pszichologisztikus ismeretelméleteivel. Ahogy fentebb már ismertetett tanulmányában érvel (Nyíri 1972a, 1972b), a pszichologista – azaz az ember belső-mentális világát elsődlegesnek tekintő – individualista antropológia a társadalmi termelés kibontakozó kapitalista viszonyainak filozófiai tükröződése. Ez az antropológia kerül válságba a gazdasági viszonyok átalakulásával, a tőke koncentrációjával és centralizációjával, valamint az ismétlődő gazdasági válságokkal. Ebből mutatkozik meg a gazdasági magánszféra kitettsége külső hatásoknak, és ez a tény tükröződik a XX. század első évtizedeinek antipszichologista tendenciáiban, amelyekben a klasszikus filozófiai értelemben vett én felbomlása teljessé válik.

Ezek a nagy léptékű gazdasági átalakulások azonban pusztán egyik részét jelentik annak a történelmi-szociológiai kontextusnak, amelyre Nyíri értelmezéseiben támaszkodik. Az egyes tanulmányokban e kontextus különböző aspektusaira helyezi a hangsúlyt az éppen kidolgozandó narratív mozaikdarabnak megfelelően. Így például amikor a kibontakozó konzervatív vonulatot rekonstruálja, támaszkodik a politikai eseménytörténetre: az 1848–1849-es forradalom és szabadságharcra, az 1905–1906-os politikai krízisre, az alapvetően katolikus Monarchiában jellegzetes felekezeti megoszlásra (melynek eszmetörténeti jelentősége részben a német lutherizmussal szemben mutatkozik meg), a zsidóság törékeny és bizonytalan társadalmi helyzetére, a Monarchia nyelvi sokféleségére, a birodalom társadalom-lélektani atmoszférájára, az éppen tárgyalt szereplők személyes tapasztalataira s a társadalmi viszonyok egyéni percepcióira. Nyíri a korra és a régióra jellemző elméleti problémák gyökereit tehát a gondolatok birodalmán kívül keresi, de ezzel együtt feltérképezi azokat a gondolati hatásokat is, amelyek interakciója végeredményben a problémákra adott kreatív válaszokként összegződik.

Ebben a kontextusban találja meg Nyíri a konzervatív gondolkodási stílus és az ebből jelentkező gondolatok társadalmilag releváns jelentésének és szignifikanciájának hátterét. A konzervatív gondolkodás nem szükségképpen jár együtt politikai tevékenységgel, s még csak politikai mozgalmak iránti szimpátiával sem feltétlenül. Inkább a környező valóság percepciójára adott reflexió egy módja, bizonyos gondolkodás- és érvelésmód iránti preferencia, amely más gondolkodási stílusokkal szemben tanúsított idegenkedéssel párosul. Ebből a szemszögből van értelme „konzervatív episztemológiáról” beszélni, melyet Nyíri elsősorban a késői Wittgenstein filozófiájához köt, amely a szabálykövetés, a hagyomány és a természetes nyelvhasználat problémái körül kristályosodik ki. E filozófiának fő módszertani pillérei a racionalisztikus, észelvű magyarázati séma és az elméletalkotás elutasítása, valamint pozitív értelemben egyfajta leíró attitűd, amely a történetileg adott iránt érzett szimpátiával és az annak sokfélesége iránt mutatott tisztelettel párosul. Ez a Wittgenstein-kép a közép-európai filozófia átfogó narratívájába illeszkedik, amelyben Nyíri feltárja a Wittgensteint ért közvetlen és közvetett hatásokat, egyúttal legitimálja a róla mint konzervatív filozófusról szóló beszédmódot.

Heller és Nyíri nagy ívű tanulmányai mellett számos további is felsorolható, melyek szűkebb fókusszal ugyan, de ugyancsak az antropológiai középpontú ideológiai-kritikai módszert alkalmazták. Kiemelkednek ezek közül Fodor Géza Mozart-tanulmányai, vagy újabban az *Érdemes-e visszavonni a Varázsfuvolát?* című tanulmánya, melyben az opera két értelmezési hagyományát ütközteti. Az egyik a *Varázsfuvolát* a felvilágosodás humanizmusának megtestesítőjeként értelmezi, a másik az ellenfelvilágosodás szellemében úgy érvel, hogy az opera valójában a felvilágosodás dialektikájának feltárásával épp annak kritikáját adja (Fodor 1994, 186). Mindkét megközelítés az operában megjelenő eszmék szempontjából értelmez, egyetértés közöttük épp abban nincs, hogy miként és mely eszmék jelennek meg. Fodor végül részletes elemzés után az első interpretáció mellett teszi le a voksát, mondván, hogy

az ellenfelvilágosodás kritikája „negligálja az opera művészi alkát, sőt egyáltalán a művészet természetét”, és ezáltal már formailag is megbukik (i. m. 224; 233–234), ugyanakkor úgy látja, hogy az ellenfelvilágosodás értelmezése maga is ideológiai szükségletekre reagál:

Az ellenfelvilágosodás *Varázsfuvola*-kritikájában kifejezésre jutó elzárkózás, sőt destrukció nem más, mint kiábrándult visszahatás egy előző korszak emberhívő idealizmusára, a magukat becsapottnak érzők védekező bizalmatlansága minden jóindulatú hiszékenységgel szemben, „a felvilágosodás projektumának” bukásán való forró kétségbeesés lehült, de agresszív maradványa. (I. m. 237; lásd még 163.)

Fodor tehát metaszintről tekint a problémára: az opera embereszményekre összpontosító ideológiai-kritikai értelmezéseit ütközteti ideológiai-kritikai módszerekkel.

Következtetések

Az antropológiai fókuszú ideológiai-kritikai módszer jelenti tehát a filozófiailag inspirált eszmetörténet-írás legfőbb jellegzetességét a II. világháborút követő évtizedekben. Következtetésként érdemes egy pillantást vetni arra, hogy miként illeszkedik ez a magyar iránnyultság a korabeli marxizmusok kontextusába.

Az itt tárgyalt megközelítés elsősorban Marx korai írásaira támaszkodik. Mégsem találó egyszerűen marxizmusnak nevezni, mivel legfontosabb jellegzetességei megkülönböztetik attól, amit általában ezen a néven ismerünk. Ez a megközelítés ugyanis nem kapcsolódik a dialektikus materializmushoz, amely a keleti blokk

hivatalos filozófiájának volt tekinthető. A dialektikus materializmus a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek kutatását tűzi ki célul a természettől a társadalomig, melyek fejlődéséről dialektikus módszertanra támaszkodva igyekeznek számot adni. Ez az az általános keret, amelybe a filozófiának és a szaktudományoknak illeszkedniük kellett. Ideológiakritikai nézőpontból a dialektikus materializmus a hivatalosan előírt világnézet ideologikus kifejeződésének tekinthető; annak a módnak tehát, ahogyan a valóságot érzékeltetni kellett. A gyakorlati jelentősége ennek a világnézetnek azonban abban állt, hogy hatalmat és ellenőrzést biztosított a kutatás különféle formái fölött. Abban az értelemben tehát totalitárius volt, hogy semmilyen jelenség nem állt kívül e módszer hatókörén, és vele szemben nem lehetett alternatívát megfogalmazni. Az alternatívák csak történeti kutatás keretében voltak tanulmányozhatók, mint a fejlődés immár meghaladott fokai. És ez különösen igaz volt a vizsgálódás azon területein – így például a filozófiában –, amelyek ideológiai jelentőségét a hivatalosság különösen fontosnak ítélte.

A helyzet téves diagnózisa lenne azonban, ha a filozófiai kutatás hangsúlyosan történeti irányultságát kizárólag a történelmi materializmus torzító hatásával magyaráznánk. A XX. század folyamán a magyar filozófiai kutatások legjelentősebb hagyománya éppen a „kulturális termelés” produktumainak szociológiai értelmezésével érte el legnagyobb eredményeit. Ez a jellegzetesség már a szóban forgó hagyomány kezdetén, Lukács György legkorábbi, még nem marxista írásaiban is megragadható, melyekben a dráma- és regényirodalom történetét egyszerre esztétikai és történelemfilozófiai megfontolások alapján elemzi úgy, hogy ezek ötvözéséből szociológiai jelentőségű irodalomtörténet születik. Hasonlóképpen, Mannheim Károly tudásszociológiai és ideológiaelméleti vizsgálódásai is szilárd eszmetörténeti alapokról indulnak, s az olyan filozófiai irányultságú művészettörténészek, mint Antal Frigyes, Hauser Arnold vagy Tolnay Károly, ugyancsak gazdag történeti anyagból építkeznek. Lakatos Imre tudományfilozófiája is

tudománytörténeti alapokon áll, sőt, azoktól egyenesen elválaszthatatlan. És a lista még folytatható lenne.

A történeti orientáció mellett e fejezetben hangsúlyozott másik jellegzetesség, azaz az antropológiai irányultság nem csupán a dialektikus materializmussal, hanem a strukturalista, althusseriánus marxizmussal is szembeállítható (Tormey–Townshend 2006, 162). Sem a dialektikus materializmus, sem a strukturalizmus nem érzékeny a társadalmi folyamatok specifikusan emberi összetevőjére, s mindkettő negligálja az individuum szerepét a valóság teljesen személytelen, illetve strukturális fogalmakban történő felfogása javára. Louis Althusser (például 1969, 202, 229) számára Marx „elméleti antihumanista”, aki az embereket inaktív objektumoknak, a társadalmi folyamatok hordozóinak tekinti. Eszerint az emberi tényező egyszerűen hiányzik a képből. A kelet-közép-európai marxizmusok humanisztikus irányultságára sokan rámutattak már (például Satterwhite 1992), s ebben a vonatkozásban a Budapesti Iskola szerepe vitathatatlanul kitüntetett. Azonban ha a Budapesti Iskolát s annak antropológiai relevanciájú eredményeit csak a külföldi marxizmusok kontextusában helyezük el, akkor figyelmen kívül hagyjuk annak szerves illeszkedését e fent említett magyar filozófiatörténeti hagyományba.

Pedig az itt tárgyalt művek kreatív folytatói a magyar filozófia szociologizáló hagyományának. Ebből a szemszögből pedig Marx hatása nem a magyar filozófiára külsőleg rákényszerített befolyás, hanem konzisztens annak belső fejlődésével, és összeegyeztethető Simmel, Tönnies és Weber hatásával e hagyomány kibontakozásának első évtizedeiben. Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy tekintetbe véve a filozófiai vizsgálódások intézményi kereteit és politikai feltételeit a II. világháborút követően, e hagyomány csak marxi orientációval lehetett folytatni. Eufemisztikusan fogalmazva: adott körülmények között a marxi irányultság túlélésének feltételei voltak csak adottak, az alternatívák kényszerűen kihaltak. A legjelentősebb ezek közül alighanem Hajnal István kommunikáció- és társadalomtörténeti vizsgálódásaiból kinövő, ám torzóban maradt

társadalomelméleti próbálkozása lehetett volna (Lakatos László 1996).

Az itt bemutatott antropológiai fókuszú eszmetörténeti vonulat, bár általános kereteit tekintve marxi orientációjú, módszertanilag mégsem volt homogén. Miközben Márkus elsősorban Marx történelemfilozófiájára összpontosít, Heller egyszerre támaszkodik Marx szociológiájára és történelemfilozófiájára. Nyíri megközelítése a leginkább heterogén, mert bár nem Marx történelemfilozófiájára alapul, szociológiájára annál inkább, és ugyancsak felhasználja Mannheimet és később Hajnalt is, azaz a marxi hagyományon kívüli háttérre is támaszkodik.²² Ezekből az eltérésekből fakadnak az értelmezések egyéni jellegzetességei s a perspektívák különbözősége is – de következetesen az antropológiai orientáció szabta kereteken belül. Ez az az orientáció, amely a háborút követő és a rendszerváltást megelőző évtizedekben a magyar filozófiai vizsgálódásokat megkülönböztethetővé teszi saját szociológiai hagyományán belül, valamint a korabeli keleti és nyugati marxizmusokkal szemben is.

²² Lásd bővebben a IX. fejezetben.

IX.

A sokarcú szociológiai értelmezés

Bevezetés

Nyíri Kristóf gondolkodásának legfontosabb vonulata az a próbálkozás, hogy az osztrák–magyar eszmetörténetet kívülről, azaz történeti és szociológiai gyökereit feltárva értse meg. Nyíri műve leginkább a Wittgensteint konzervatív gondolkodóként értelmező tanulmányaiból ismert. Azonban e Wittgenstein-értelmezés csupán az egyik – bár alkalmasint leginkább fontos – összetevője az osztrák–magyar filozófia átfogó értelmezésének. Ezért Nyíri Wittgenstein-olvasata akkor érthető a legjobban, ha az osztrák–magyar filozófiáról festett komplex, szociológiailag inspirált kép részeként tekintjük. Ebben a fejezetben Nyíri művét úgy mutatom be, mint amely a filozófiai tudás tágan értelmezett szociológiájának műfajába tartozik, és különböző elemeinek feltérképezésével megkísérlek egységes képet festeni róla.

Az eszmetörténet szociológiai értelmezéseinek e kötetben bemutatott hagyományba illeszkedik, melynek gyökerei – mint láttuk – a XX. század elejéig nyúlnak vissza. Ennek az időszaknak kettős jelentősége van Nyíri gondolkodása számára. Egyrésztől ez az a korszak, amely értelmezéseikhez fontos nyersanyaggal szolgál, másrésztől ekkoriban kezdett megformálódni az a módszertan, amelyet interpretációiban Nyíri is követ. Ezért értelmezéseinek

tárgyai gyakran metodológiájának megalapozói is egyben. A legfontosabb szereplők közülük: Lukács, Mannheim és Hauser.

Pályájuk kezdetén – azaz: mielőtt Magyarországot elhagyták volna – mindannyian ugyanahhoz a körhöz tartoztak. Ebben a körben Lukács György játszotta a központi szerepet, s marxizmusára tekintettel szimpátiája a szociológiai magyarázatok iránt természetesnek tűnik. Csakhogy a szociológizáló értelmezés iránti elkötelezettsége időben megelőzi marxizmusát, ahogy az még a drámakönyv befejezése előtt írott esszéből is nyilvánvaló, amelyben a következőképpen fogalmazta meg vállalkozásának központi gondolatát:

Új drámaformát még egyedül álló író nem teremtett meg; rövid és intenzív életű virágkorokban jöttek csak létre igazán életerős és eredeti drámák [...]. Kell, hogy ennek valami mélyebb oka legyen, kell hogy az illető korban legyen valami, ami arra kényszeríti a kiváló tehetségeket, hogy drámák formájában lássák az életet. A régi irodalom-történet kizárólag irodalmi okokkal akart mindent megmagyarázni, és ebben az esetben még a kérdést sem tette fel, nem hogy feleletet adott volna; a szociológia pedig nagyon is durva kézzel nyúl finom irodalmi és művészi jelenségekhez, egyszerű gazdasági tényekből akarva levezetni őket, persze minden siker nélkül. Ennek a munkának csak az lehet a feladata, hogy megmutassa ennek a kapcsolatnak szükséges voltát és amennyiben sikerül megtalálnia, rámutatni a modern életben és drámairodalomban. Ha ez sikerült, azt hiszem, megadtuk a feleletet az imént feltett kérdésre: lehet-e modern drámairodalomról beszélni? (Lukács 1980, 17–18.)

Az effajta meggyőződés a szociológiai megközelítések híveinek körében úgy tekinthető, mint általános *credo*: szoros kapcsolatnak kell lennie külső körülmények, valamint az elméletek, művészi alkotások és természetesen filozófiák belső fejlődése között.

A korábbi fejezetekben láttuk, hogy ebben az időszakban Lukács érdeklődésének homlokterében az irodalomtörténet állt,

amelyre úgy tekintett, mint amelynek – ha helyesen művelik – az esztétika és a szociológia egyfajta kombinációjának kell lennie. Ez nem különbözött Mannheim és Hauser esetében sem. Hauser figyelme a művészettörténetre összpontosult; Mannheim pedig az ideológiai tudásformák – mint például a politika – felé fordult. Ami mindhármukban közös, az a „puha” tudásformák – azaz a művészet, a bölcsészet- és társadalomtudományok – iránti szociológiai érdeklődés. Mióta a tudásszociológiában kibontakozott az „erős program” (Bloor 1976), azóta a szociológiai figyelem a tudományra, technikára és a matematikára összpontosult inkább, míg a „puha” tudásszociológia viszonylag visszaszorul. Nyíri azon kevesek közé tartozik, akik tovább folytatták a vizsgálódást azon a területen, amelyre az eredetileg irányult. Pontosabban fogalmazva: az osztrák–magyar eszmetörténet területén, azon belül is különös tekintettel a filozófiára.

Józan és hasznos módszertani követelmény a szociológiailag inspirált magyarázatokkal és értelmezésekkel szemben, hogy megfelelően komplexek legyenek. A komplexitás követelménye ebben a tekintetben annyit tesz, hogy az értelmezésnek mindazon tényezőket tekintetbe kell vennie, amelyek relevánsnak tekinthetők a koherens és plauzibilis olvasat számára. Ebben a fejezetben azt mutatom meg, hogy Nyíri Kristóf műve, ha teljességében olvassuk, megfelel ennek az elvárásnak. Első lépésben felvázolom az életmű körvonalait, és megmutatom, hogy Nyíri szociológiai értelmezései szakaszolhatók annak a hangsúlyeltolódásnak a következtében, amely az interpretáció eltérő perspektíváit nyitja meg, s ezeket valamelyes részletességgel be is mutatom. A következő lépésben áttekintem a Nyíri értelmezései mögött meghúzódó különféle metodológiákat, melyek együttesen szavatolják a mű komplexitását, és vetek egy pillantást ezek fogadtatására is azzal a szándékkal, hogy az értelmezéseket röviden védelmembe vegyem. És végezetül – egyfajta epilógusként – összekapcsolom Nyíri újabb keletű érdeklődését gondolkodásának korábbi fejleményeivel.

Az életmű körvonalai

Nyíri filozófiatörténeti gondolkodásának szervezőelve, hogy a szociológiai érzékenység megkerülhetetlen a filozófiai álláspontok tartalmának megértéséhez.²³ Ez a meggyőződés a vezérfonala Nyíri érdeklődésének: mivel a filozófia problémái eredendően a filozófián kívül keletkeznek – például a tudományban, matematikában, politikában vagy a mindennapi életben –, ezért megjelenésük, fejlődésük és megoldásaik evolúciója ugyancsak függvénye társadalmi, gazdasági, történelmi stb., azaz külső hatásoknak (Lendvai–Nyíri 1995, 7; és újabban Nyíri 2002, 265). Bármennyire is középponti ez a gondolat, lehetőséget teremt arra, hogy az értelmezés szempontjából fontos külső hatások különböző aspektusaira és fajtáira eltérő hangsúly essék.

Nagyjából 1987-ig Nyíri elsődleges szándéka Wittgenstein filozófiájának – és e filozófia gondolati környezetének – komplex, történelmileg-szociológiailag orientált értelmezése volt. Erőfeszítései koherens és nagyra becsült Wittgenstein-képet eredményeztek az osztrák filozófiai hagyománnyal a háttérben. Ez a kép úgy mutatta be Wittgensteint, mint konzervatív filozófust, akinek filozófiája a korabeli társadalmi helyzetbe ágyazódott, és ennek köszönhetően organikusan kötődött az osztrák gondolkodás megelőző hagyományához. 1987 után azonban Nyíri érdeklődésének irányultsága – noha a szociológiai orientáció megmaradt – jelentősen megváltozott. Elemzéseiben a hagyományos értelemben vett történeti-szociológiai orientáció nem jelent meg: a keretek közé új tartalom került.

Újabb hitvallásának központi gondolata könnyen összefoglalható: hogy felfedhessük egy kor filozófiai gondolatainak valóságos természetét, meg kell értenünk azokat a technológiai körülménye-

²³ Ennek az elkötelezettségnek világos kifejtése található a Lendvai–Nyíri 1974 4. kiadásához (1995) írt utószóban.

ket, amelyek között a társadalmi kommunikáció végbemegy. Ez az új program továbbviszi azt a meggyőződést, hogy a filozófia szerepe nem állandó, ellenkezőleg, a filozófián kívül keletkező problémákkal együtt változik. Ugyanakkor azonban a kommunikáció perspektívájából megérthető változásokra helyezett erős hangsúly következtében az új program veszít komplexitásából. Ám ez a veszteség nem igazolhatatlan: a kommunikációtörténet következetesen az eszmetörténet-írás alulértékelt szempontja. Így az erős hangsúly tekinthető arra irányuló kísérletnek, hogy ezt a szempontot legitimálja.²⁴

Első kísérletei arra irányultak, hogy rekonstruálják az összefüggéseket Wittgenstein konzervativizmusa, valamint filozófiája és a korszak között. Világos volt számára, hogy ez a vállalkozás nehezen megvalósítható, és igen sérülékeny a kritikával szemben, már a „konzervativizmus” homályos fogalma miatt is:

Annak, hogy Wittgenstein világképét „konzervatív”-nak nevezzük, nyilván csak akkor van tudományos értelme, ha ezen megnevezés által jól definiált elméleti és történeti párhuzamokra, illetve hatásokra irányítjuk a figyelmet. A konzervatív gondolkodás történetileg egyáltalán nem egységes képlet, és különösen az 1920-as/30-as évek ún. újkonzervativizmusa, amellyel Wittgenstein késői munkássága a legnyilvánvalóbban hozható kapcsolatba, lényegesen eltér mondjuk a német konzervativizmusnak a XVIII. század végén és a XIX. század elején kialakuló első nagy hullámától. Kiemelhetők mindazonáltal bizonyos alapvető eszmék, amelyek az itt említett két áramlatban közösek voltak, sőt jellemző elemei a legtöbb olyan elméleti és politikai irányzatnak, mely önmagát „konzervatív”-nak hívta vagy hívja. (Nyíri 1981a, 206.)

²⁴ Nyíri gondolkodásának ezt a két fázisát jól reprezentálják összegyűjtött esszéi (1992).

Ezért a 'konzervativizmus' fogalmának homályossága ellenére sem reménytelen a vállalkozás. Wittgenstein filozófiájának bizonyos jellegzetes vonásai meggyőzően összefüggésbe hozhatók a konzervatív gondolkodás fontos tulajdonságaival:

Hogy mármost a konzervatív gondolkodás itt ábrázolt alapvonásai Wittgenstein késői írásaiban nagyon is föllelhetők, sőt, hogy éppenséggel döntő jegyét képezik ezen írásoknak – és már az 1929 és 1931 között készült följegyzéseknek is –, kétségkívül szembeötlő. *A racionalisztikus magyarázati séma visszautasítása* nemcsak a késői *Über Gewissheit* vezérmotívuma [...], hanem már a Frazer-kommentároké is; a *meglevő*, a történetileg adott *tisztelete* nemcsak Wittgenstein azon programatikus kijelentéseiben nyilvánul meg, melyek a filozófia *pusztán leíró* föladatára vonatkoznak, hanem a mindennapi nyelv tekintélyét alapvetően elfogadó elemzéseiben egyáltalán – miközben érzékenysége az emberi jelenségek *konkrét-természetes sokfélesége* iránt ugyancsak újra meg újra megfigyelhető. [...] Wittgenstein gondolkodása azonban nemcsak stílusában konzervatív, de tartalmazza egyfajta *konzervatív antropológia* elemeit is. A késői írások – és már az 1929 és 1931 közötti feljegyzések – olyan emberképet implicálnak, amely a liberális, klasszikus-polgári emberképpel éles ellentétben áll. A belsőleg-szellemileg autonóm, racionális individuum fogalma, azon szubjektum fogalma, mely az ész fényénél önnön képzetek világában szuverén módon ítél és következtet, s amelynek a nyelvre *pusztán* mint a közlés eszközére van szüksége – abszurdnak bizonyul ama fölismerések alapján, melyek szerint: a szó jelentése nem valami elképzelt kép, hanem a használat; a várakozás, gondolkodás, megértés stb. nem privát szellemi folyamatok; a matematikai belátás csak a gyakorlásban keletkezett ragadja meg; minden cselekvés, végső soron, magára hagyatkozva játszódik le, nem pedig minták valamiféle értelmezése nyomán. Wittgenstein konzervatív antropológiája túlnyomóan negatív formulákkal dolgozik: hiszen szükségképpen, mint a kon-

zervatív elmélet mindig, merőben idegen – a hamisnak érzett világ-
képtől kölcsönzött – fogalomrendszerben mozog. (I. m. 208–209.)

Nyíri interpretációjának persze nem a Wittgenstein-rekonstrukció az egyetlen forrása. Emellett még legalább két másik forrás is felfedezhető. Az első ezek közül, hogy Wittgenstein megjegyzései a szabálykövetésről, kreativitásról, konformitásról, a nyelv természetéről stb. igen jól illeszkednek az osztrák (és magyar) filozófiára jellemző konzervatív antropológia hagyományába, amely a tudásszociológia szempontjából releváns háttérként rekonstruálható. Az „osztrák filozófiát” itt tág értelemben kell felfogni, mint olyat, amely magába foglalja a teljes Habsburg Birodalmat, azaz Ausztriát, Magyarországot, Csehországot, Galíciát stb. (Haller 1979, 12 skk.). Ez az a háttér, amely előtt Wittgenstein filozófiája plauzibilisen és organikusan elhelyezhető: filozófiájának eredete megérthető a kortárs szellemi atmoszférából, „Hofbauertől Hayekig”.

A másik forrás az ideológiakritikából eredeztethető. A „Társas-
tudat: A szociologizáló ismeretelmélet gyökereihez” című tanul-
mányában Nyíri (1989a) koherens előtörténetét rekonstruálja szá-
mos szociologizáló ismeretelméleti törekvésnek,²⁵ s ezenközben
alternatív hátteret fest Wittgenstein konzervativizmusának. Pre-
zentációja szerint ez az a szellemi keret, amelyben Wittgenstein
számos megjegyzése érthetővé válik. Az a vonulat, amelyre fel-
hívja a figyelmet, Durkheim, Gumpłowicz és Maurice Halbwachs
munkásságával kezdődik, s Neurathon, Flecken és Wittgensteinen
keresztül ér el a kortárs elméletekig. Nyíri úgy érvel, hogy ezeknek
az elméleteknek a funkciója és jelentése akkor érthető meg helye-
sen, ha tekintetbe vesszük, hogy fő képviselőik keresztény közegbe

²⁵ A tudásszociológiával ellentétben a „szociologizáló ismeretelméletnek nevezett megközelítés nem irányul az eszmék mögötti indítékokra vagy érdekekre; az eszmék társadalmi fölépítettségével foglalkozik, elkötelezettje ama alapvető hipotézisnek, mely szerint ilyen fölépítettség híján az egyes egyén eszméi nem létezhetnek, de legalábbis nem alkothatnak összefüggő egészet.” (Nyíri 1989a, 49.)

ágyazott zsidók, mely körülmény releváns élményekkel szolgált a közösségnek a tudásátadás folyamatában játszott szerepét illetően:

Az emancipált zsidó értelmiségi, elvontan szólva, negatív vagy pozitív beállítottságot tanúsíthat az egyéni érznek a kollektív hiedelmek rendszerében elfoglalt helyét illetően. Az előbbi beállítottság ismét csak mondhatni kétféle hangulatban ölthet testet, a fölszabadultság és az elidegenedés hangulatában. A fölszabadult hangulat számára az egyéni érzhez semmi sem illik jobban, mint az áthagyományozott nézetek elleni folytonos küzdelem, a régi eszmék kritikus helyettesítése újak által. [...] Az elidegenedett hangulat, az „idegen” hangulata számára az egyén gondolkodását valóban – és reménytelenül – csoportjának hiedelmei és *léte* határozzák meg; az egyik csoport igazságait ideológiákként leplezhetik le a másik csoport tagjai, de az utóbbiakat is fogva tartják a maguk ideológiái; csak az, aki semmilyen közösséghez nem tartozik – Mannheim „szabadon lebegő” értelmiségije – törekedhet a világ nem-ideológikus szemléletére. Ez a tudásszociológia hangulata – melyből csak egyfajta messianisztikus fordulat ígérhet megváltást. A pozitív beállítottságból nőhet ki, ehhez képest, a judaizmus érvényesként átélte ismeretelméleti üzenetének szekularizált értelmezése: az egyéni tudatokat egyfajta társastudat konstituálja, miközben az utóbbinak nincsen valósága az előbbiektől függetlenül. (Nyíri 1989a, 64–65.)

E tipológia háttére előtt Wittgenstein konzervativizmusa könnyen eredeztethető egyfajta „pozitív attitűdből”, s így a Habsburg Monarchia szellemi környezetétől eltérő közegből, a zsidóságból. Ez tehát az a három komponens, mely Nyíri Wittgenstein-értelmezésének első szakaszát jellemzi: szöveg közeli rekonstrukció, tudásszociológia és ideológiai kritika.

Miután áttekintettük ezt az első szakaszt, vessünk egy pillantást a másodikra! Ebben az elsőhöz képest hangsúlyeltolódás következik be, amely Nyírinek a 'hagyomány' fogalmára irányuló vizsgálódásaiból ered (például Nyíri 1992, 5. és 6. fejezet). A ha-

gyomány problémájáról szóló tanulmányai úgy tekinthetők, mint amelyek kapcsolatot teremtenek értelmezéseinek két szakasza között: a hagyomány („a történelmileg adott”) fogalma középponti szerepet játszik Wittgensteinnek mint konzervatív gondolkodónak a megértésében, és saját jogon válik fontossá Nyíri értelmezéseinek második szakaszában, amelyben a kommunikáció mindenkori technológiája szolgál kiindulópontként. Első vonatkozásban a ‘hagyomány’ azért fontos, mert egyes elemei rendezik be a háttérrel Wittgenstein konzervativizmusának. Második vonatkozásban pedig azért lényeges, mert a fogalom elsődleges referenciája olyan társadalmakban rögzíthető, melyek tudásmegőrzési technikái elsődlegesen szóbeliek – azaz mentesek az alfabetikus írás hatásaitól. Ilyen körülmények között a hagyomány gyakorlatilag a tudásátörökítés kizárólagos eszköze.

A Nyíri által követett séma szerint a kommunikáció története alapvetően három, részben egymást átfedő periódusra tagolható, jelesül: elsődleges szóbeliségre, írásbeliségre, másodlagos szóbeliségre (Ong 1982). Ez utóbbi periódusban a hangzó szó ismételt jelentőségre tesz szert az elektronikus média révén, és mivel a szóbeliségen alapuló hagyomány fogalma a kulcsa az ősi társadalmak megértésének, egy új, másodlagos tradicionalizmus válik relevánssá a kommunikációtörténetnek ebben az újabb fázisában. És mivel az új szóbeliség hatással volt Wittgensteinre – így például a film, melynek fontossága, ahogy maga Nyíri (1996–1997) rámutat, tagadhatatlan Wittgenstein számára – így igen valószínű, hogy ennek következményei filozófiájában is kimutathatók.

Ez az a vonatkozás, amelyben Nyíri értelmezéseinek két fázisa között az összefüggés megragadható: kulcsfogalmai, a ‘konzervativizmus’ és a ‘szóbeliség’ között meglepő hasonlóságok mutatkoznak. Mindkét fogalom egy másikra, a ‘hagyomány’-éra épül, azonban eltérő áthallásokkal a két esetben. Újabb munkáiban Nyíri átformálta e fogalmat, kifejtve, hogy az elsődleges szóbeliség társadalmában a generációk közötti tudásátadás egyetlen médiuma a hagyomány; míg az írásbeliség társadalmában az írás és a könyv-

nyomtatás társadalmi hatásainak következtében a hagyomány elveszti korábbi centrális szerepét, és perifirikussá válik. Ebben az értelemben a 'szóbeliség' a 'hagyomány' előbbi, középponti értelemben vett szerepére épül, míg a 'konzervativizmus' az utóbbi, periférikus szerepre. Félretéve ezt az egyébként fontos különbséget, a 'konzervativizmus' és a 'szóbeliség' fogalmainak magja gyakorlatilag azonos terminusokban jellemezhető: az individualitás hiányával, szigorú szabálykövetéssel stb. Ez tehát a kapocs, melynek révén Nyíri értelmezéseinek két szakasza összeköthető.

Nyíri újabb keletű megközelítésének vélhetően legkiemelkedőbb tanulmánya az Írásbeliség és a privátnyelv-argumentum (1994c), amelyben úgy érvel, hogy az a stratégia, amelyet Wittgenstein választ a privát nyelv lehetősége elleni érvelésében, összekapcsolható az újonnan megjelenő szóbeliség tapasztalatával. Ez a stratégia azonban kudarcot vall, és a probléma érdektelen marad, amennyiben az írásbeliség körülményei között próbáljuk meg alkalmazni. Nyíri azt próbálja megmutatni, hogy Wittgenstein érvelése az írottal szemben alapvetően a beszélt nyelv relevanciáján nyugszik, és úgy érvel, hogy az írásbeliséghez társított ismeretelméleti környezet nem engedi meg, hogy ez a probléma a maga teljességében kibontakozzon.

Nyíri érvelése a szóbeli és az írásbeli – illetve a hangzó és írott – közötti lényegi különbségtételen nyugszik, s ebben a tekintetben Bronisław Malinowski (1923) híres tanulmányára utal:

Itt a „primitív élő nyelv, mely csak tényleges megnyilvánulásokban létezik”, szembeállítódik a „halott, írott-bevéselt nyelvekkel”. Az előbbit, hangsúlyozza Malinowski, „cselekvésmódnak kell tekintenünk, nem pedig a *gondolat ellenjegyének*”. A primitív nyelvben, írja, „minden egyes szó jelentése nagyon nagy fokban függ kontextusától”, sőt, ahogy fogalmaz, *helyzetkontextusától* („context of situation”), vagyis a nyelven kívüli környezettől. Ehhez képest az írott dokumentumok „természetszerűleg izoláltak”, a bennük foglalt kijelentéseket „azzal a szándékkal rögzítették, hogy azok

önmagukban megálljanak s önmagukban érthetők legyenek”. A beszélt nyelvi anyag „csupán szárnyaló szavakban él, embertől emberig hatolva”, a szójelentések itt „kibogozhatatlanul összefonódnak ama tevékenység folyamatával, amelybe a nyelvi megnyilvánulások beágyazódnak, s függenek ama folyamattól”. Írásbeliség előtti kultúrákban, hangsúlyozza Malinowski, a nyelv sohasem „puszta tükre a reflektált gondolatnak”. Az *írásban* viszont „a nyelv sűrített reflexióvá lesz”, az olvasó „okoskodik, reflektál, emlékezik, képzel”. (Nyíri 1994c, 100–101.)

Ez a perspektíva kínálja Nyíri számára a lehetőséget arra az érvelésre, hogy a szóbeliség viszonyai nem kínálják azt a képet, amely szerint bármiféle értelmes nyelvhez belső mentális élményekre van szükség, mivel ilyen körülmények között a nyelvi tevékenység nem sugallja azt, hogy jelentéseknek (ideáknak) kell a fejben lenniük – mivel a nyelv maga is a sokféle cselekvés egyike. Ebben a tekintetben a releváns élmény az írásbeliséggel, a magányos olvasóval jelenik meg. És mivel Wittgenstein filozófiája a másodlagos szóbeliséghez kötődik, a privát nyelv lehetőségének visszautasítása ugyancsak a szóbeliség visszatérő jelentőségének és episztemikus környezetének tudható be.

Ugyanakkor más oldalról az írásbeliség – megteremtve a tudás egyéni megszerzésének lehetőségét – „kognitív szabadságot” kínál, vagyis a kollektíve elfogadott nézetektől való eltávolodás lehetőségét. Az írott szöveghez való természetes viszonyulás helyesen írható le „mentalizmusként”:

Az írásbeliség kultúrájában a *mentalizmus* korántsem illúziók tárháza, hanem éppenséggel az író/olvasó írott szöveghez fűződő viszonyának természetes leírása. Az „idea” tökéletesen megengedhető teoretikus konstrukció ama megfigyelés alapján, hogy az írott szavak kontempláció, elemzés, kölcsönös összehasonlítás tárgyai. Míg a szóbeliség viszonyai közepette a beszélő intenciói kibogozhatatlanul összefonódnak a környező szituációval, addig az *írott*

szavak értelmes módon tekinthetők az intencionalitás elkülönült célpontjainak. (I. m. 110.)

Ezért, tekintve, hogy az írásbeliség körülményei között a mentalizmus természetes hozzáállásként jelentkezik, a privát nyelv lehetőségére nem is merül fel problémaként.

Így Nyíri gondolkodásának e második fázisa különböző tartalommal őrzi meg a szociológiai orientációt: egyfajta technológiai determinizmus jellemzi: a kommunikáció technológiája és annak társadalmi hatásai jelentik a filozófiatörténetet formáló tényezőket. Az értelmezés általános körvonalai azonban változatlanok maradnak: a gondolatok fejlődését és jelentését befolyásoló külső tényezők iránti érdeklődés. Ez biztosítja Nyíri Kristóf gondolkodásának egységét.

A módszertan elemei és kritikusai, avagy hogyan olvassuk Nyírit

Miként a fentiekben igyekeztem megmutatni, noha a szociológiai inspirált filozófiatörténeti magyarázatoknak lehet általános formája – a külső hatások feltérképezése a gondolatok fejlődésének szempontjából –, mégis lehetséges különböző hangsúlyt fektetni e magyarázatok egyes komponenseire. A szociológiai magyarázatok plauzibilitásának fenntartása érdekében jónak heurisztikus elv a komplexitás növelése: vagyis minél több relevánsnak számító hatás számbavétele. A komplexitás növelése nem jelenti ugyanakkor a külső tényezők véletlenszerű számbavételét és vizsgálatát: a módszertan komplexitása hivatott a plauzibilitás biztosítására.

Mármost nyilvánvaló, hogy Nyíri értelmezéseiben ez a komplexitás jelen van. A továbbiakban közelebbről szemügyre veszem

és a bírálatokkal szemben védeni igyekszem a módszertannak azt a három komponensét – azaz a tudásszociológiát, az ideológiai kritikát és a technológiai determinizmust –, amely legerőteljesebben jelentkezik az általa kínált olvasatokban. E partikuláris célon túl azonban e védelemnek általános célja is van, amelyhez Nyíri műve csak a nyersanyagot szolgáltatja: megkísérlem tudatosítani a filozófiatörténet egyes szociologizáló megközelítéseinél alkalmazott módszertanok különbségét.

A) TUDÁSSZOCIOLÓGIA

Mint fentebb rámutattam, Nyíri életművének legnagyobb hatást elérő darabja Wittgenstein konzervatív filozófusként való értelmezése. Ebben úgy próbálja megérteni Wittgenstein filozófiájának fő elemeit, mint amelyek egyfajta konzervatív gondolkodásmódból *származnak*, s jól illeszkednek a korabeli konzervativizmus irányultságához. Az imént láttuk, hogy Nyíri maga is tudatában van a 'konzervatív' címke többértelműségének. A legnyilvánvalóbb értelmezés, hogy a fogalmat valamilyen politikai értelemben használja. Sokan olvasták Nyírit ekképpen, s ez az olvasat ellenérzéseket váltott ki. Georg Henrik von Wright megjegyzése tipikusnak tekinthető:

Nagyon tisztellem Nyíri azon próbálkozását, hogy Wittgensteint elhelyezze a kultúra térképén. Azt gondolom, hogy ez sok tekintetben megvilágító erejű Wittgenstein attitűdjét és gondolatait illetően. Ugyanakkor fenntartásaim is vannak. A 'konzervativizmus' címkéje számomra nem tűnik megfelelőnek – Nyírinek a fogalom többértelműségére vonatkozó megfigyelései ellenére sem. Wittgenstein sokkal inkább az általánosan elfogadott vélemények ellenében küzdött, s azoktól distanciálni próbálta magát, semmint hogy a már eltűnőben lévő vélekedések restaurációjáért dolgozzon. (Wright 1995, 6.)

Ez az udvarias bíráló csak akkor lenne helyénvaló, ha Nyíri értelmezése erősen kötődne a terminus politikai konnotációihoz. Nyíri olvasatában azonban Wittgenstein konzervativizmusa nem – vagy legalábbis nem elsősorban – politikai elkötelezettséget jelent, s nem jár együtt valamiféle hanyatló rend helyreállításáért folytatott küzdelemmel.

Ahogy a korábban idézett passzus világosan mutatja, Nyíri meglátásai inkább azt sugallják, hogy Wittgenstein filozófiájának bizonyos jellegzetességeit konzervativizmusának fényében kell érteni, amely például az individualitás és a reflexió hiányával jellemzett rigorózus szabálykövetésen alapul. Nyíri Wittgenstein-képe meggyőzőbb, ha – mint fentebb javasoltam – egy nagyobb kép részeként szemléljük. Nyíri megmutatta, hogy a közép- és kelet-európai filozófiákban jelentkezik egyfajta erőteljes konzervatív hajlamú antropológiai orientáció. Rámutat, hogy ebből a hagyományból Wittgensteint számos közvetett és közvetlen hatás érte, és ez az az értelem, amelyben ő maga is konzervatív filozófusnak tekinthető – s nem valamiféle politikai elkötelezettség értelmében.

Anthony Quinton (1978, 1.2 fejezet) a konzervatív gondolkodás három jellemző vonását sorolja fel, melyek közül mindössze az egyik kapcsolódik távolról politikai cselekvéshez. Ezek: a fennálló intézményekhez való ragaszkodás értelmében vett *tradicionalizmus*; *organicizmus*, vagyis az a hit, hogy a hagyományok és intézmények által összetartott közösségek organikusan fejlődnek; valamint *politikai szkepticizmus* abban az értelemben, hogy a közösség mindennapi életéhez szükséges bölcsesség a közösség egészéhez tartozik, nem pedig egyvalakihez. És ez a fajta politikai szkepticizmus aligha tekinthető a politikai cselekvéshez gyakorlatban hasznosítható vezérfonalnak. Nyíri érvelésének szerkezete megérthető úgy, mint amely Wittgenstein filozófiájának komponenseit (például a jelentés használatelméletét, az ítéleteinkben való egyetértést, a közös emberi cselekvésmódot, a szabálykövetésre vonatkozó megfontolásokat – hogy csak néhányat említsünk) úgy ábrázolja, mint amelyek hasonló tradicionalizmushoz, organicizmushoz és szkepticizmushoz

kapcsolódnak – s nem pedig úgy, mint eltűnőben lévő, általánosan elfogadott vélekedések helyreállításáért folytatott küzdelmet.

Mélyebb szinten, a tudásszociológia segítségével a 'konzervatív' címkéhez kifinomultabb értelmezés is kapcsolható. Ezt az értelmezést támogatja, hogy Nyíri ismételt kísérleteket tett arra, hogy Wittgenstein filozófiájának gyökereit és fejlődésének hajtóerejét az osztrák eszmetörténet és a társadalmi-történelmi környezet kontextusában találja meg. A Wittgenstein's New Traditionalism című tanulmány egyik jegyzete segít a tudásszociológia jelentőségének megértésében:

Dr. Bloor egy levélben, melyet 1974-ben volt szíves írni nekem, azt javasolta, hogy tekintsük Wittgensteint konzervatív gondolkodónak a Mannheim által definiált értelemben [...]. Úgy vélem, ez helyes és nagyon termékeny javaslat. Azonban hangsúlyozni szeretném, hogy jelen tanulmányom nem arra mutat rá, hogy Wittgenstein a Mannheim által definiált technikai értelemben volt konzervatív, hanem konzervatív volt *sans phrase*, és még inkább, hogy Wittgenstein filozófiája új és meggyőző érveket kínál egy új konzervativizmus vagy tradicionalizmus számára. (Nyíri 1992, 116–117.)

Két tanulságot kell levonnunk itt. Az első kapcsolódik Wittgenstein konzervatív filozófusként való értelmezéséhez: Wittgenstein konzervativizmusát nem érdemes összefüggésbe hozni a Mannheim (1994) által tárgyalt konzervativizmussal. Mannheim konzervativizmusa a XIX. század első felének német konzervativizmusa. Nyíri azonban – ahogy fentebb idéztem – Wittgenstein gondolkodását a XX. századi Németország (neo)konzervativizmusához köti.

Ugyanakkor ez nem magyarázza, hogy Mannheim konzervativizmusának mi az a „technikai értelme”, amelytől Nyíri elhatárolja saját fogalomhasználatát. A válasz itt a második tanulság. Tudásszociológián Nyíri az eszmék mögött meghúzódó indítékok és érdekek tanulmányozását érti (Nyíri 1992, 27). Ebben az értelemben vállalkozása bizonyosan nem tudásszociológiai, mivel vizsgáló-

dásai nem a háttérben működő rejtett motívumoknak a feltárását célozzák.

Ez a használat azonban túlságosan szűknek tűnik, mivel sokat kizár abból a munkából, amit rendszerint e név alatt folytatnak. Ezért Nyíri interpretációitól nem érdemes megtagadni a tudásszociológia címkéjét egy jóval szélesebb értelemben, amely nem korlátozódik érdekek és indítékok tanulmányozására. Például az osztrák filozófiát a XIX–XX. században jellemző konzervatív antropológia – amely központi szerepet játszik Nyíri értelmezéseiben – szerencsésen jellemezhető a *Denkstil* mannheimi terminusával.²⁶ Továbbá a „genetikus értelmezés” mannheimi metodológiája, és különösen ennek szociogenetikus változata igen közel áll a Nyíri módszertanában általam tudásszociológiainak nevezett komponenshez (Mannheim 1995).

Ezért azt javaslom, hogy Nyíri „konzervativizmus *sans phrase*” fordulatát értsük úgy, mint arra irányuló próbálkozást, hogy az óhatatlanul felmerülő politikai áthallásoktól – érdekektől és indítékoktól – távol tartsa saját megközelítését, és ne úgy, mint elhatárolódást egy megfelelően tág értelemben felfogott tudásszociológiától. Ha ebből a szögből szemléljük, akkor elhibázottnak tűnik J. P. Stern (1990, 153) azon megjegyzése, hogy mikor Nyíri az *Európa szélén*-ben a konzervativizmust tárgyalja, átsiklik a konzervativizmusnak a nacionalizmushoz fűződő „kellemetlen viszonyán”. Ugyanez igaz Stern egy másik megjegyzésére, miszerint „a Nyíri által említett neokonzervatív körök elősegítették a weimari köztársaság felbomlását, és a nemzetiszocializmus felemelkedését” (i. m. 166). A Nyíri által tárgyalt értelemben a konzervativizmus nem jár együtt semmiféle politikai vélemény előnyben részesítésével, mivel csupán egy jellegzetes gondolkodásmód jellemzésére szolgál, amely befolyásolhatja ugyan a politikai preferenciákat, azonban ez a befolyás nem szükségszerű, nem közvetlen, és korántsem egyér-

²⁶ Erről bővebben: Mannheim 1994, III. rész, továbbá az V. fejezet.

telmű – és bizonyosan nem az, amit Nyíri Wittgenstein filozófiájában fellelni próbált.

B) IDEOLÓGIÁKRITIKA

Az ideológiakritika, Nyíri módszertanának második fő komponense továbbra is megőrzi a történeti-szociológiai externalizmust, noha fókusza eltérő. A legfontosabb különbség az, hogy – ellentétben a tudásszociológiával – itt nem annyira a filozófiai gondolatok keletkezése, hanem inkább *jelentésük* és *funkciójuk* aspektusai kerülnek az érdeklődés előterébe. Márkus György (1995, 67–68) eképpen mutatja be az ideológiakritikai módszert:

A kultúra termékeit immár nem *sui generis* entitásoknak tekintjük, nem is pusztán „reprezentációknak”, amelyek értelme és érvényessége kizárólag valami máshoz fűződő megfelelési relációtól függ. Úgy tekintünk rájuk, mint társadalmi gyakorlatok objektivációira, amelyek elsődleges funkciója a jelentés-létrehozás, a jelentésátvitel és a jelentésadás, amelyeken keresztül az egyének kollektíve megértik saját élethelyzetüket, annak határait és lehetőségeit. Az ideológiák kritikája annak módszere, hogy a kulturális alkotások „valódi” jelentését feltárjuk – ebben az értelemben egyfajta hermeneutika –, azonban erre a jelentésre nem úgy gondolunk, mint ami magukban a szóban forgó művekben lakozik, s nem is úgy, mint ami azonosítható lenne alkotójuk szándékával, mint a jelentés végső forrásával. A jelentésre úgy tekintünk, mint amely azoktól az objektív feltételektől függ, amelyek ezeket a gyakorlatokat lehetővé és szükségessé teszik, olyan ’művi’ feltételektől, amelyeket emberek alkotnak anélkül, hogy ennek tudatában lennének: feltételektől, melyek „csináltak”, ám nem „ismertek”.

A tudásszociológia és az ideológiakritika közeli rokonok. Mivel a jelentést az ideológiakritika eszközeivel az eszmék történe-

ti-társadalmi környezetére figyelemmel igyekeznek feltárni, így a kettő szomszédos diszciplínának tekinthető, vagy az ideológiakritikát tekinthetjük a szociológiai interpretáció – nem oksági magyarázatokat kínáló – egyik alfajának. Például Nyíri Wittgenstein-értelmezése egyaránt tartozhat a tudásszociológia és az ideológiakritika műfajába. Hogy csak egy példát említsünk: ha szociológiai szemszögből tekintjük, Nyíri *Európa szélén* című könyve olvasható úgy, mint amely Wittgenstein filozófiájának geneziséről a kortárs konzervatív *Denkstil* kontextusában ad számot. Ugyanakkor azonban olvasható ideológiakritikai műként is, amely a jelentésrekonstrukció háttérét adja, azaz vázolja a közép-európai konzervatív antropológia hagyományát, amely előtt Wittgenstein filozófiájának jelentése feltárható. Ez illusztrálja azt a tényt, hogy a két módszer közötti éles különbségtétel itt elkerülhetetlenül mesterségesnek tűnik, azonban jó szolgálatot tesz a jelen kontextusban.

Ideológiakritikai elemek gyakorta megjelennek Nyíri érvelésében, például amikor úgy érvel, hogy az osztrák katolicizmus az a háttér, amely előtt a német idealizmus kritikája – és természetesen az ezzel szemben kínált alternatíva – helyesen megérthető (Nyíri 1989a, 178–179). Mégis, Nyíri legfontosabb és korábban már többször említett ideológiakritikai tanulmánya – melynek már címében is felvállalja az ideológiakritikai módszer alkalmazását – a magyarul két részben megjelentetett *Nemlétezők csillagfényénél* (1972a, 1972b) című tanulmány. Ebben azt javasolja, hogy a XVIII–XIX. századi pszichologizmus és a XIX–XX. századi antipszichologizmus közötti kontroverziákat úgy értsük meg, hogy azok az akkori alapvető gazdasági változások közegében zajlottak. Nyíri a XVIII. század „pszichologisztikus” antropológiáját a tőkés gazdaság megjelenéséhez kapcsolja, és úgy érvel, hogy e gazdasági rend további fejlődésével bizonyos belső feszültségek jelentek meg, amelyek tükröződnek a XIX. század második és a XX. század első felének antipszichologizmusában. Bolzano, Meinong, Husserl, Frege, és Russell platonisztikus antipszichologizmusa tipikus reakció ezekre az új gazdasági feltételekre. Nyíri úgy érvel, hogy a

Bolzanónál, Meinongnál és Husserlnél jelentkező fogalmi zavarok bizonyos, a fogalmak homályosságában tetten érhető ideológiai feszültségek következményei; s rámutat továbbá arra, hogy az anti-pszichologizmus végül maga is pszichologizmusba hull – Husserl például akkor, amikor újra bevezeti a szubjektumot késői transzcendentális fenomenológiájába.

Martin Kusch (1995b), miközben a „filozófiai tudás szociológiájának” metodológiáját kidolgozza, Nyíri vállalkozásának számos aspektusát bírálja. Kritikájának magja az a megállapítás, hogy a Nyíri választotta keret nem elég jó ahhoz, hogy „meggyőző és érdekes” eredményekhez vezessen. Ezt illusztrálandó kritikai megjegyzése úgy hangzik, hogy Nyíri olvasatában gazdasági változások okoznak a filozófiai antropológiában követhető ideológiai változásokat, s ez a kép kirekeszti a filozófiai közösségen belül folytatott viták hatásait, ahogyan a gazdaságitól eltérő, egyéb társadalmi hatások következményeit is. Ez a kritika azonban két okból sem sikeres. Az első az, hogy Nyíri okfejtése közel sem olyan monisztikus, mint azt Kusch sejteti. Példának okáért – ahogy fentebb már utaltam rá – Nyíri máshol azt javasolja, hogy az osztrák filozófiát a német idealizmusra adott reakcióként értsük, a katolicizmus kontextusában. És ez az a kontextus, amelyben Bolzano *Wissenschaftslehre* című műve tekinthető azon osztrák hagyomány elindítójának, amely „azt vizsgálta, amit a német idealizmus figyelmen kívül hagyott” (Stern 1990, 158) – azaz legfőképpen a nyelvet. Ilyenformán a gazdaság pusztán része a történetnek, amelyből más hatások sem rekesztődnek ki.

Másodszor – és ez a fontosabb –, Kusch megjegyzése csak akkor értelmes, ha Nyíri arra vállalkozik, hogy a tárgyalt gondolatok keletkezésének *oksági* magyarázatát adja. Ez azonban nem – vagy nem elsősorban – feladata az ideológiai kritikának, amelyet itt Nyíri módszertanként követ. Mint fentebb említettem, az ideológiai kritika módszere a gondolatok jelentését és funkcióját akarja feltárni az adott társadalmi-történelmi környezetre figyelemmel, s nem törekszik e gondolatok megjelenésének oksági magyarázatára. Az ide-

ológiakritika abból a meggyőződésből indul, hogy a gondolatok bizonyos társadalmi-történelmi feltételeket tükröznek, és ezért helyes megértésük feltételezi azoknak a körülményeknek a megértését is, amelyek közt ezek a gondolatok megjelennek.

Bár Nyíri értelmezéseit legitím módon tekinthetjük adalékoknak a filozófiai tudás szociológiájához – amennyiben megfelelően tág értelemben, és nem elsősorban oksági terminusokban értjük, s nem úgy tekintjük, amint amely kizárólag oksági magyarázatokat kínál. Félreértés úgy tekinteni, hogy itt kizárólag – vagy akár csak elsősorban – filozófiai gondolatok keletkezésének magyarázatáról van szó. Ugyanilyen fontos módszertani elem, amelyet az ideológiakritika reprezentál, a kontextuális *megértés*, szemben a szociológiai *magyarázattal*.²⁷ És ez az a különbség, amely fölött Kusch átsiklik.

C) TECHNOLÓGIAI DETERMINIZMUS

Nyíri érdeklődésének újabb irányait megérintette a technológiai determinizmus szele. Ezt az újabb irányultságot kitűnően illusztrálják az Írásbeliség és a privátnyelv-argumentum, valamint a Wittgenstein as a Philosopher of Secondary Orality című tanulmányok. Ezekben az írásokban az új kommunikációs technológiák által közvetített új szóbeliség jelentőségét hangsúlyozza. Ez a gondolat először a Wittgenstein és a gépi intelligencia problémája című művében jelenik meg 1989-ben. E tanulmány megjelentetésével Nyíri megelőzi Stephen Toulmint (1990, 187) és Beth Savickeyt (1999, 4. fejezet), akik ugyancsak rámutatnak, hogy a beszélt nyelvnek különleges fontossága van Wittgenstein késői filozófiájában. Ez a két olvasat azonban sokkal kevésbé mutat szociológiai affinitást, mint Nyírié: e tanulmányokban Nyíri úgy érvel, hogy

²⁷ Lásd bővebben a VII. fejezetben.

Wittgenstein filozófiája az újfent megjelenő szóbeliség – „másodlagos szóbeliség” – termékének tekinthető, amelyet az elektronikus média megjelenése indukál, és Wittgenstein érvei jobban érthetőek, ha azokat a társadalmi kommunikáció jellegzetességeit szem előtt tartva olvassuk. Így Nyíri interpretációinak technológiai determinista vonulata egyaránt megőrzi a tudásszociológiai és ideológia-kritikai metodológiák némely központi elemét.

A technológiai determinizmus mint szemléletmód hozzásegíti Nyírit ahhoz, hogy a filozófiatörténet egy korábban figyelmen kívül hagyott aspektusára leljen, amely aspektus felett ugyanakkor a tudománytörténészek nem siklottak át. Majdhogynem tudománytörténeti közhelyszámba megy, hogy a könyvnyomtatás technológiája, és ennek szociológiai következményei átalakították a tudományos kutatás gyakorlatát, és nagy hatással voltak a tudományos forradalom kibontakozására (Eisenstein 1979; Johns 1998). Nyíri központi gondolata, hogy bizonyos technikatörténeti fejlemények (például a rádió és a hangosfilm feltalálása) átirányítják a filozófiai figyelmet: a beszélt nyelv visszanyer valamit egykori jelentőségéből, és ennek fontos következményei vannak a nyelvfilozófia központi problémáira, leginkább a jelentésemléltre nézve. A kommunikáció technológiájában bekövetkező változások jelentik tehát itt Nyíri heurisztikájának kiindulópontjait.

Explicite is szimpátiáját fejezi ki a technológiai determinizmus iránt a Marxi témák az információ korában (Nyíri 1989a) című tanulmányában, amely hozzávetőleg akkor született, amikor érdeklődése a kommunikációtechnológia filozófiai fontosságá felé fordult:

Kezdjük egy alapvető marxi tétellel, melyről minden bizonnyal elmondható, hogy meggyőző ereje megint egyszer fokozódott. Ez a technológiai determinizmus tétele, melyet már Engels viszonylagossá tett, s melyet egyaránt támadtak olyannyira eltérő felfogású tudósok, mint Max Weber vagy a fiatal Lukács György, de melyhez Marx kétségkívül erősen ragaszkodott. Emlékeztetek a jól ismert

megfogalmazásokra *A filozófia nyomorúságából* – „új termelőerők megszerzésével az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési módnak, létfenntartásuk módjának megváltoztatásával megváltoztatják valamennyi társadalmi viszonyukat. A kézi malom a hűbérurak társadalmát, a gőzmalom az ipari tőkés társadalmát eredményezi” – s *A politikai gazdaságtan bírálatához* híres előszavából, mely szerint „az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában”. (I. m. 85.)

Hasonló szimpátia jelentkezik egy másik írásában is (Nyíri 1994b, 6. jegyzet), ahol úgy fogalmaz, hogy ott képviselt megközelítésmódja közelebb áll a technológiai determinizmushoz.

E szimpátia ellenére azonban valószínűleg túlzás lenne robusztus technológiai determinizmust tulajdonítani interpretációinak: ő maga rendszerint óvatosabb, semmint hogy fenntartások nélkül csatlakozna hozzá. Ahogyan például a „Wittgenstein as a Philosopher of Secondary Orality” összefoglalójában fogalmaz: „Wittgenstein késői filozófiája nem független az írásbeliség utáni kor (vagy Walter J. Ong kifejezését használva, a ’másodlagos szóbeliség’) megjelenésétől” – s ez azt jelzi, hogy a ’determinizmus’ címkeje túlságosan erős lehet itt. Ezért szerencsésebb itt a „technológiai determinizmus szeléről” beszélni, mely valóban megérinti Nyíri interpretációit.

Nyíri interpretációinak ezt a vonulatát Neumer Katalin bírálja. Egyetért Nyíri általános következtetésével, hogy Wittgenstein késői filozófiája a beszélt nyelv hatása alatt áll, mégis úgy gondolja, hogy Nyíri túlságosan is tágan értelmezi ezt:

Az írásos közlés élményekkel és képzetekkel járván együtt arra sarkallhat bennünket, hogy a mentalizmus érveit újragondoljuk. Emellett az írás mérlegeléssel, interpretációval, az értelmezési lehetőségek közötti választással, az értelmező egyén tudatosságával és akaratával kapcsolható össze. Mint ilyen pedig nem írható le

pusztán ösztönszerű automatizmusként vagy mechanizmusként, mint azt viszont Wittgenstein a nyelvre jellemző szabálykövetés leírásakor rendszerint teszi. Ennyiben tehát Nyírinek igaza van, amikor úgy véli: Wittgenstein az írás problémáját koncepcionális okoknál fogva inkább kikerülte. Masfelől azonban kijelentéseinket a magunk részéről bizonyos óvatossággal fogalmazzuk meg, hiszen – mint Wittgenstein számos saját példáján is láthattuk – egy közlemény írásos volta nem szükségképpen vet fel megoldhatatlan filozófiai problémákat. Hogy a szóbeli-írásbeli megkülönböztetés lényeges-e, ez a mindenkori kontextustól, illetve nyelvjátéktól függ, hiszen akár ugyanazzal a szöveggel is többféle játék játszható. (Neumer 1998, 177.)

Neumer wittgensteiniánus szánt megjegyzése azt sugallja, hogy a beszélt és az írott szembeállításának relevanciája mindig az éppen játszott nyelvjáték függvénye, önmagában a szembeállítás nem elég teherbíró ahhoz, hogy interpretációt építsünk rá. Igaza van, ha Nyíri értelmezéseinek ezt a vonulatát úgy tekintjük, mint Wittgenstein filozófiájának teljes olvasatát – azonban két megjegyzés kívánczik ide. Először is, Nyíri új nézőpontot javasol Wittgenstein filozófiájának tekintetében, és kezdetben igen nehéz megítélni, hogy mekkora jelentőséget érdemes tulajdonítani ennek a nézőpontnak. Másodszor – és ez a fontosabb –, a kritika célt téveszt, ha – ahogyan ebben az esszében javaslom – Nyíri életművét organikus egészként olvassuk, mint olyat, amely Wittgenstein és az őt övező filozófiák szociológiailag inspirált olvasatára törekszik. Ha ekként olvassuk, Nyíri „puha” technológiai determinista szemléletmódja a teljes képnek csupán egyik komponense.

Epilógus

A kommunikáció technológiáinak fontosságára helyezett hangsúly vezeti Nyírit a legújabb technológiai fejlemények – mint az internet és a mobil kommunikáció – filozófiai következményeinek feltáráshoz (lásd Nyíri 2004a). Jelentkezik azonban itt egy korábban ismeretlen diszkontinuitás is. Nyíri figyelme korábban a tág értelemben vett osztrák filozófia értelmezésére összpontosult; újabban viszont figyelme inkább kortárs problémákra irányul. Bár ez az újabb fordulat a jelen esszé érdeklődésén kívül fekszik, a módszertani folytonosság mégis könnyen megmutatható. Látható, hogy az újabb vizsgálódások folytonosak Nyíri korábbi, a technológiai determinizmus inspirálta érdeklődésével: gondolkodásának egysége ebben az újabb szakaszban is megmarad.

Irodalom

- Altrichter Ferenc 1993 (1976): *Reneszánsz, reformáció, karteizianizmus*. In uő: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest, Atlantisz.
- Althusser, Louis 1969: *For Marx*. London, Penguin.
- Anderson, R. Lanier 2003: *The Debate over the Geisteswissenschaften in German Philosophy*. In Baldwin, Thomas (szerk.): *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Antal, Frederick 1947: *Florentine Painting and Its Social Background*. London, Kegan Paul.
- Babits Mihály 1910: *A lélek és a formák*. *Nyugat*, II., 1910/21., 1563–1565.
- Balázs Béla 1984 (1924, 1930): *A látható ember – A film szelleme*. Budapest, Gondolat.
- Balogh József 1918: *„Vasa lecta et pretiosa” – Szent Ágoston konfessziói: Egy stílustörténeti tanulmány vázlat*. Budapest, Franklin Társulat.
- Balogh, Joseph 1926a: *Augustins „alter und neuer Stil”*. *Die Antike*, 3., 1926/4.
- Balogh, Joseph 1926b: *„Voces Paginarum” – Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*. Lipcse.
- Balogh József 1943: *Bevezetés*. In *Szent Ágoston Vallomásai*. 2 kötet (ford. Balogh József). Budapest, Franklin Társulat.
- Bence György 1990: *Kritikai előtanulmányok egy marxista tudományfilozófiához*. Budapest, MTA Filozófiai Intézete.
- Bence György – Kis János – Márkus György 1992: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-Twins.

- Biagioli, Mario 1993: *Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bloor, David 1976: *Knowledge and Social Imagery*. London, Routledge – Kegan Paul.
- Bloor, David 1991: *Knowledge and Social Imagery*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bloor, David 1995: Wittgenstein és Mannheim a matematika szociológiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 39., 1995/1–2., 265–285.
- Carothers, John Colin 1959: Culture, Psychiatry, and the Written Word. *Psychiatry*, 22., 307–320.
- Castañeda, Hector-Neri 1989: Direct Reference, the Semantics of Thinking and Guise Theory. In Joseph Almog et al. (szerk.): *Themes from Kaplan*. Oxford, Oxford University Press.
- Cohen, Gerald Allan 1978: *Karl Marx's Theory of History*. Oxford, Clarendon.
- 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 Demeter, Tamás (szerk.): *Essays on Wittgenstein and Austrian Philosophy – In Honour of J. C. Nyíri*. Amsterdam – New York, Rodopi.
- Congdon, Lee 2008: For Neo-Classical Tragedy: György Lukács's Drama Book. *Studies in East European Thought*, 60., 2008/1–2., 45–54.
- Csáky Móric 1999: *Az operett ideológiája és a bécsi modernség*. Budapest, Európa.
- Dear, Peter 2006: *The Intelligibility of Nature*. Chicago, University of Chicago Press.
- Demeter Tamás 2002: *Az eszmék tipográfiája*. Budapest, Osiris.
- Demeter Tamás 2004: A kommunikációfilozófia magyar előfutára: Balogh József. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai*. Budapest, Áron.

- Demeter Tamás 2006: A tudásszociológia ígéretei és az ideológiakritika. In Fehér Márta – Zemplén Gábor – Binzberger Viktor (szerk.): *Értelem és történelem*. Budapest, L'Harmattan.
- Demeter Tamás 2008: *Mentális fikcionalizmus*. Budapest, Gondolat.
- Demeter Tamás 2009: Can the Strong Program Be Generalized? *Review of Sociology*, 15., 2009/1., 5–16.
- Eckermann, Johann Peter 1773: *Beszélgetések Goethével*. Budapest, Magyar Helikon.
- Eisenstein, Elizabeth 1979: *The Printing Press as an Agent of Change*. Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Elias, Norbert 2000: *Mozart: Egy zseni szociológiája*. Budapest, Európa.
- Faragó Péter 1998: Lukács György recepciója a tudásszociológiában. In Szabó Tibor – Szécsi Gábor (szerk.): *A filozófia keresztútjain: Tanulmányok Lukács Györgyről*. Budapest, MTA Filozófiai Intézete.
- Fehér Ferenc 1995 (1974): A dráma történetfilozófiája, a tragédia metafizikája és a nem-tragikus dráma utópiája. In Kardos András (szerk.): *A Budapesti Iskola I*. Budapest, Lukács Archívum – T-Twins.
- Fehér Márta 1995: *Changing Tools*. Budapest, Akadémiai.
- Fehér Márta 2004: Zénón és a teknősbéka: kérdések és gondolatok Szabó Árpád matematikatörténeti elmélete nyomán. In uő et al. (szerk.): *Tudás az időben. Tudománytörténeti és Tudományfilozófiai Évkönyv*. Budapest.
- Fodor Géza 1974: *Zene és dráma*. Budapest, Magvető.
- Fodor Géza 1994: Érdemes-e visszavonni a Varázsfulvólát? In Erdélyi Ágnes – Lakatos András (szerk.): *Lehetséges-e egyáltalán? Márkus Györgynek – tanítványai*. Budapest, Atlantisz.
- Fodor Géza 2002: *A Mozart-opera világgépe*. Budapest, Typotex.
- Forgács, Éva 2008: The Safe Haven of a New Classicism. *Studies in East European Thought*, 60., 2008/1.
- Frank Tibor 2005: A patrisztikától a politikáig: Balogh József 1893–1944. In Erdei Gyöngyi – Nagy Balázs (szerk.): *Változatok a történelemre. Tanulmányok Székely György tiszteletére*. Budapest, Budapesti Történeti Múzeum.
- Fromm, Erich 1961: *Marx's Concept of Man*. New York, Frederick Ungar.

- Geuss, Raymond 1981: Ideology. In Terry Eagleton (szerk.): *Ideology*. London, Longman.
- Hacking, Ian 1999: A tudományos gondolkodás stílusa. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Áron.
- Hacking, Ian 2006: Genres of Communication, Genres of Information. In Nyíri, Kristóf (szerk.): *Mobile Understanding*. Bécs, Passagen.
- Hajnal István 1921: *Írástörténet az írásbeliség felújulása korából*. Budapest, Budavári Tudományos Társaság.
- Hajnal István 1993a (1932): Racionális fejlődés és írásbeliség. In uő: *Technika, művelődés*. Budapest, História–MTA Történettudományi Intézetet.
- Hajnal István 1993b (1933): Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés. In uő: *Technika, művelődés*. Budapest, História–MTA Történettudományi Intézetet.
- Hajnal István 1998: Írásbeliség és fejlődés. *Replika*, 30., 1998. június.
- Haller, Rudolf 1979: *Studien zur Österreichischen Philosophie: Variationen über ein Thema*. Amszterdam–Atlanta, Rodopi.
- Haller, Rudolf 1981: Wittgenstein and Austrian Philosophy. In Nyíri, J. C. [Kristóf] (szerk.): *Austrian Philosophy: Studies and Texts*. München, Philosophia.
- Haller, Rudolf 1986: *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Österreichischen Philosophie*. Amszterdam–Atlanta, Rodopi.
- Hauser Arnold 1978a: *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Budapest, Akadémiai.
- Hauser Arnold 1978b: *A művészettörténet filozófiája*. Budapest, Gondolat.
- Hauser Arnold 1980 (1918): Az esztétikai rendszerezés problémája. In Kárádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Budapest, Gondolat.
- Hauser Arnold 1982: *A művészet szociológiája*. Budapest, Gondolat.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Perekz László 2000–2001: *A magyar filozófia a XX. században*. 2 kötet. Budapest, Áron.
- Heller Ágnes 1967: *A reneszánsz ember*. Budapest, Akadémiai.
- Heller, Agnes 1982: *A Theory of History*. London, Routledge.
- Janos, Andrew C. 1982: *The Politics of Backwardsness in Hungary 1825–1945*. Princeton (NJ), Princeton University Press.

- Johns, Adrian 1998: *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making*. Chicago, University of Chicago Press.
- Johnston, William M. 1981: Cultural Criticism as a Neglected Topic in Austrian Studies. In Nyíri, J. C. [Kristóf] (szerk.): *Austrian Philosophy: Studies and Texts*. München, Philosophia.
- Kadvany, John, 2001: *Imre Lakatos and the Guises of Reason*. Durham, Duke University Press.
- Kant, Immanuel 1974: Pölitz-féle metafizikai előadások. In uő: *Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat.
- Karácsony, András 2008: Soul – Life – Knowledge: The Young Mannheim's Way to Sociology. *Studies in East European Thought*, 60., 2008/1–2., 97–112.
- Karácsony Sándor 1985 (1939): *A magyar észjárás*. Budapest, Magvető.
- Kolnai, Aurel 1920: *Psychoanalyse und Soziologie: Zur Psychologie von Masse und Gesellschaft*. Bécs–Lipce, Psychoanalytischer.
- Kolnai Aurél 2005: *Politikai emlékiratok*. Budapest, Európa.
- Kovács Béla Lóránt 2006: Médium és stílus: A nyelv optikája és akusztikája Zolnai Béla életművében. *Alföld*, 2006/11.
- Kovács Gábor 2004: Hajnal István a pozíciója a pozitívizmus és a szellem-történet vitájában. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai*. Budapest, Áron.
- Kuhn, Thomas 1970: Logic of Discovery or Psychology of Research? In Lakatos, Imre – Musgrave, Alan (szerk.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kusch, Martin 1995a: *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London, Routledge.
- Kusch, Martin 1995b: Four Earlier Approaches to the Sociology of Philosophy. Appendix I in *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London, Routledge.
- Kusch, Martin 2000: The Sociology of Philosophical Knowledge: A Case Study and Defence. In uő (szerk.): *The Sociology of Philosophical Knowledge*. Dordrecht, Kluwer.
- Kutrovácz Gábor 2008: Lakatos's Philosophical Work in Hungary. *Studies in East European Thought*, 60., 2008/1–2., 113–134.

- Lakatos Imre 1947: Modern fizika, modern társadalom. In Kemény Gábor (szerk.): *Továbbképzés és demokrácia*. Budapest, Egyetemi Nyomda.
- Lakatos Imre 1963–1964: Newton's Effect on Scientific Standards. In Worrall, John – Currie Gregory (szerk.): *Lakatos Imre. The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lakatos Imre 1970: Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In uő – Musgrave, Alan (szerk.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lakatos Imre 1997: *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*. Budapest, Atlantisz.
- Lakatos Imre 1998: *Bizonyítások és cáfolatok*. Budapest, Typotex.
- Lakatos László 1996: *Az élet és a formák: Hajnal István történelemszociológiája*. Budapest, Új Mandátum.
- Larvor, Brendan 1998: *Lakatos: An Introduction*. London, Routledge.
- 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 2008a: *A fiatal Lukács*. Budapest, Argumentum – Lukács Archívum.
- Lendvai, Ferenc L. 2008b: György Lukács 1902–1918: His Way to Marx. *Studies in East European Thought*, 60., 2008/1–2., 55–74.
- Lendvai L. Ferenc – Nyíri Kristóf 1995 (1974): *A filozófia rövid története: A Védáktól Wittgensteinig*. Budapest, Kossuth.
- Leopold, David 2007: *The Young Karl Marx*. Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Locke, John 1975: *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford, Clarendon.
- Long, Jancis 1999: Lakatos Imre Magyarországon. *Magyar Filozófiai Szemle*, 43., 1999/1–3., 251–308.
- Lukács György 1954: *Az ész trónfosztása*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1969: *Művészet és társadalom*. Budapest, Gondolat.

- Lukács György 1971: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1975: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1976: *A társadalmi lét ontológiájáról*. Budapest, Akadémiai-Magvető.
- Lukács György 1977a: Arról a bizonyos homályosságról. In uő: *Ifjúkori művek*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1977b: Wilhelm Dilthey. In uő: *Ifjúkori művek*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1977c: Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez. In uő: *Ifjúkori művek*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1977d: A dráma formája. In uő: *Ifjúkori művek*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1978a: *A modern dráma fejlődésének története*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1978b: *Az esztétikum sajátossága*. 2 kötet. Budapest: Magvető.
- Lukács György 1980: *A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében*. S. a. r.: Lendvai L. Ferenc. Budapest, Akadémiai.
- Lukács György 1989: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*. Budapest, Magvető.
- Lynch, William T. 1994: Ideology and the Sociology of Scientific Knowledge. *Social Studies of Science*, 24., 1994/2., 197–227.
- Malinowski, Bronisław 1923: The Problem of Meaning in Primitive Languages. In Ogden, Charles Kay – Richards, Ivor Armstrong (szerk.): *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. London, Routledge – Kegan Paul.
- Mannheim Károly 1980a (1918): Lélek és kultúra. In Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Budapest, Gondolat.
- Mannheim Károly 1980b (1918): Georg Simmel mint filozófus. In Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Budapest, Gondolat.
- Mannheim Károly 1980c (1920–1921): A regény elmélete. In Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör*. Budapest, Gondolat.

- Mannheim Károly 1994: *A konzervatívizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Budapest, Cserépfalvi.
- Mannheim Károly: 1995: *A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok*. Budapest, Atlantisz.
- Mannheim Károly, 1996a (1929): *Ideológia és utópia*. Budapest, Atlantisz.
- Mannheim Károly, 1996b: *Mannheim Károly levelezése*. Budapest, Lukács Archívum.
- Mannheim Károly 2000a (1918): Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése. In uő: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris.
- Mannheim Károly 2000b (1918): „Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez. In uő: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris.
- Mannheim Károly 2000c: A szellemi képződmények ideológiai és szociológiai értelmezése. In uő: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris.
- Márkus György 1971: *Marxizmus és „antropológia”*. Budapest, Akadémiai.
- Márkus György 1973: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 17., 1973/5–6., 742–760.
- Márkus György 1992: Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak? In uő: *Kultúra és modernitás*. Budapest, Lukács Archívum – T-Twins.
- Márkus György 1995: On Ideology-Critique – Critically. *Thesis Eleven*, 43., 66–99.
- Márkus György 1997a: Az ideológiakritikáról – kritikailag. *Magyar Filozófiai Szemle*, 44., 1997/5–6., 919–955.
- Márkus György 1997b (1976): Lukács első esztétikája. In uő – Vajda Mihály: *A Budapesti Iskola*. Budapest, Argumentum – Lukács Archívum.
- Márkus György 1998: *Metafizika – mi végre?* Budapest, Osiris–Gond.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1974: *A német ideológia*. Budapest, Magyar Helikon.
- Marx, Karl 1978: *A filozófia nyomorúsága*. Budapest, Magyar Helikon.
- Mészáros András 2000: *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. század végéig*. Pozsony, Kalligram.
- Nanay, Bence 2010: Rational Reconstruction Reconsidered. *Monist*, 93., 2010/4., 598–617.
- Neumer Katalin 1998: *Gondolkodás, beszéd, írás*. Budapest, Kávé.

- Neurath, Otto 1987 (1933): *Unified Science and Psychology*. In McGuinness, Brian (szerk.): *Unified Science*. Dordrecht, D. Reidel.
- Nyíri Kristóf 1972a: Nemlétezők csillagfényénél I. A platonizáló antipszichologizmus értelmezéséhez. *Világosság*, 13., 1972/8–9., 464–473.
- Nyíri Kristóf 1972b: Nemlétezők csillagfényénél II. A matematikai platonizmus ideológiakritikai értelmezéséhez. *Világosság*, 13., 1972/12., 722–730.
- Nyíri Kristóf 1980: *A Monarchia szellemi életéről: Filozófiatörténeti tanulmányok*. Budapest, Kossuth.
- Nyíri Kristóf 1981a: Wittgenstein 1929–1931: A visszatérés. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1981/2., 199–234.
- Nyíri, J. C. [Kristóf] 1981b: *Philosophy and Its Negation in Austria and Hungary*. In uő (szerk.): *Austrian Philosophy: Studies and Texts*. München, Philosophia.
- Nyíri Kristóf 1986: *Európa szélén: Eszmetörténeti vázlatok*. Budapest, Kossuth.
- Nyíri Kristóf 1989a: *Keresztút: Filozófiai esszék*. Budapest, Kelenföld.
- Nyíri, J. C. [Kristóf] 1989b: Wittgenstein and the Problem of Machine Consciousness. *Grazer Philosophische Studien*, 33–34., 375–394.
- Nyíri, J. C. [Kristóf] 1992: *Tradition and Individuality. Essays*. Dordrecht, Kluwer.
- Nyíri Kristóf 1994a: *A hagyomány filozófiája*. Budapest, T-Twins – Lukács Archívum.
- Nyíri, J. C. [Kristóf] 1994b: Thinking with a Word Processor. In Casati, Roberto (szerk.): *Philosophy and the Cognitive Sciences*, Bécs, Hölder-Pichler-Tempsky.
- Nyíri Kristóf 1994c: Írásbeliség és privátnyelv-argumentum. In uő: *A hagyomány filozófiája*. Budapest, T-Twins – Lukács Archívum.
- Nyíri, J. C. [Kristóf] 1996–1997: Wittgenstein as a Philosopher of Secondary Orality. *Grazer Philosophische Studien*, 52., 45–57.
- Nyíri Kristóf 2002: Túl az iskolafilozófiákon. *Magyar Tudomány*, 108., 2002/3., 265–274.
- Nyíri, Kristóf 2004a: *Vernetztes Wissen*. Bécs, Passagen.

- Nyíri Kristóf 2004b: Hálózat és megismerés. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai*. Budapest, Áron.
- Ong, Walter J. 1967: *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. New Haven, Yale University Press.
- Ong, Walter J. 1982: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, Methuen.
- Palágyi, Melchior [Menyhért] 1902: *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*. Lipcse, Engelmann.
- Palágyi Menyhért 1904: *Az ismerettan alapvetése*. Budapest, Athenaeum.
- Palló Gábor 2001: Magyar tudományfilozófia. *Magyar Tudomány*, 107., 2001/4., 428–436.
- Papp Zsolt 1980: *A válság filozófiájától a „konszenzus” szociológiájáig*. Budapest, Kossuth.
- Perecz László 1998: Hungary, philosophy. In Craig, Edward (szerk.): *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*, 60., 2008/1–2., 31–44.
- Polányi Mihály 1994: *A személyes tudás*. Budapest, Atlantisz.
- Popper, Karl 1972: *Objective Knowledge*. Oxford, Clarendon.
- Quinton, Anthony 1978: *The Politics of Imperfection*. London, Faber and Faber.
- Reill, Peter Hanns, 2003: The Legacy of the „Scientific Revolution”. In Roy Porter (szerk.): *Cambridge History of Science. Vol. 4. Eighteenth-Century Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Richardson, Alan 2006: Rational Reconstruction. In Sarkar, Sahotra – Pfeifer, Jessica (szerk.): *Philosophy of Science: An Encyclopedia*. 2. kötet. London, Routledge.
- Rockmore, Tom 2002: *Marx after Marxism: The Philosophy of Karl Marx*. Oxford, Blackwell.
- Rózsa Erzsébet 1997: *Heller Ágnes, a fronézis filozófusa*. Budapest, Osiris–Gond.
- Ryle, Gilbert 1974: *A szellem fogalma*. Budapest, Gondolat.

- Satterwhite, James H. 1992: *Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*. Pittsburgh, Pittsburgh University Press.
- Savickey, Beth 1999: *Wittgenstein's Art of Investigation*. London – New York, Routledge.
- Sayers, Sean 1998: *Marxism and Human Nature*. London, Routledge.
- Schatzki, Theodore et al. (szerk.) 2001: *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, Routledge.
- Schorske, Carl. E. 1998: *A bécsi századvég*. Budapest, Helikon.
- Sellars, Wilfrid 1974: Conceptual Change. In uő: *Essays in Philosophy and Its History*. Dordrecht–Boston, D. Reidel.
- Shapin, Steven 1994: *The Social History of Truth*. Chicago, University of Chicago Press.
- Simmel, Georg 1904: *Kant*. Lipcse, S. Hirzel.
- Simmel, Georg 1973: A vizsály. In uő: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Gondolat.
- Somos Róbert, 2004, *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*, Budapest, Kairosz.
- Stern, J. P. 1990: Wittgenstein in Context. *Austrian Studies*, 1., 149–170.
- Szalai Miklós 2012: A kritikai gazdaságtan félbemaradt kritikája. *Századvég* (megjelenés alatt).
- Tolnay, Charles de 1977: Mű és világgép. In uő: *Michelangelo – Mű és világgép*. Budapest, Corvina.
- Tormey, Simon – Townshend, Jules 2006: *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. London, Sage.
- Toulmin, Stephen 1990: *Cosmopolis*. New York, Free Press.
- Vajda Mihály 1969: *Zárójelbe tett tudomány*. Budapest, Akadémiai.
- Vigotszkij, Lev Szemjonovics 1967: *Gondolkodás és beszéd*. Budapest, Akadémiai.
- Wittgenstein, Ludwig 1992: *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, Atlantisz.
- von Wright, Georg Henrik 1995: *Wittgenstein and the Twentieth Century*. In Egidi, Rosaria (szerk.): *Wittgenstein: Mind and Language*. Dordrecht, Kluwer.
- Zalai Béla 1984: *A rendszerek általános elmélete*. Budapest, Gondolat.

- Zemplén, Gábor – Demeter Tamás 2010: Being Charitable to Scientific Controversies. *Monist*, 93., 2010/4., 640–656.
- Zemplén, Gábor 2011: Early Twentieth-Century Conventionalism in Hungary. In Máté András et al. (szerk.): *Der Wiener Kreis in Ungarn*. Bécs, Springer.
- Zolnai Béla 1926: *A látható nyelv*. Budapest, Minerva.
- Zolnai Béla 1957: Körmondat és tiráda. In uő: *Nyelv és stílus*. Budapest, Gondolat.

A tanulmányok első magyar nyelvű változatának megjelenési helye

1. A magyar filozófia szociologizáló hagyománya – *Világosság*, 48., 2007/4., 5–20.
2. Palágyi Menyhért pszichologizmus-kritikájáról – *Pro Philosophia Füzetek*, 52., 2007, 49–57.
3. A kommunikáció iránti érdeklődés megélénkülése a századelőn: Tudásszociológiai esettanulmány. – In Oláh Szabolcs – Simon Attila – Szirák Péter (szerk.): *Szerep és közeg: Medialitás a magyar kultúratudományok 20. századi történetében*. Budapest, Ráció, 2006, 207–222.
4. A dráma fogalmától a dráma szociológiájáig – *Világosság*, 49., 2008/7–8., 125–134.
5. A világnézet mint a priori: A fiatal Lukács és Mannheim tudásszociológiájáról – In Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.): *ProPhilosophia Évkönyv 2010*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2010, 67–75.

6. A magyar tudományfilozófia szociologizáló vonulata – itt jelenik meg először.
7. A művészet és a szociológiai értelmezés határai – itt jelenik meg először.
8. Az emberkép keresése – *Századvég*, 2009, 52., 85–102.
9. A sokarcú szociologizáló értelmezés: Nyíri gondolkodásának egysége – *Világosság* 45., 2004/7., 45–58.