

## A pozitivistá szociológia kritikája és a *Szellemi Tudományok Szabad Iskolája*

*A tertium datur* elv eredete \*

Az alábbiakban azt az elképzelésemet fogom kifejteni, hogy a Hauser Arnold filozófiájának egyik alap gondolataként azonosítható elméleti *egyensúlykeresés* történetileg milyen kontextusban értelmezhető. Ezt az egyensúlyi, középszintű, a szélsőségek, egyértelmű módszertani vagy politikai elköteleződések ellen harcoló elméleti irányultságot Hauser kedvelt kifejezésével, az „arany középút” hívószavára utalva, „tertium datur” (Hauser 1977/1978. 87–88)<sup>1</sup> elvnek nevezhetjük. Ez az elv legpregnansabb megfogalmazása szerint a kulturális javak és folyamatok elemzésében az érzelmek és a szimpátiák szubjektív és a formai követelmények objektív faktorain túl egy harmadikkal is számol, amely mindezeket kiegyensúlyozza és nem engedi őket egymás felett elhatalmasodni. A különböző álláspontok közötti egyensúly keresése bizonyos értelmezésekben Hauser életművének egyik gyengéjeként tűnt fel. Ezekben pejoratív értelemben véve *egyensúlyozgató*, a felvetett problémák megválaszolása elől egy másik elmélet bemutatásával kitérő író képe bontakozott ki (Wessely 1995. 33; magyarul: Wessely 2006. 303).<sup>2</sup> Hogyan válhatott egy ilyen ellentmondásos gondolat szinte teljes művészetfilozófiai-művészetszociológiai életművének uralkodó eszméjévé?

\* Jelen tanulmány az NKFIH PD 121426-es számú posztdoktori kutatói támogatása keretében valósult meg, és egy készülő, Hauser Arnoldról szóló monográfia része. A szöveg írásakor a MTA Lendület Morál és Tudomány kutatócsoport tagja voltam. A tanulmány első változataihoz fűzött kommentárokért köszönetemet fejezem ki Demeter Tamásnak, Sivadó Ákosnak és Tverdota Gábornak. A szöveg angol nyelvű verziója az MTA BTK FI 100 Years After: *The Sunday Circle and the Free School of the Human Sciences* című konferencián hangzott el 2017 októberében. A vitában tett megjegyzésekért, kritikákért köszönet illeti Robert Bornt, Karádi Évát, Kókai Károlyt és Wessely Annát. A végleges forma kialakításában és a hibák kijavításában nagy segítségemre voltak a dolgozat anonim bírálói. Végül, de nem utolsósorban, nekik tartozom hálával.

<sup>1</sup> „A művészeti értékek valóban se a spontán lelki ösztönzésen, se a mesterséges formai kivitelen magában nem múlnak, hanem az alkotás legkezdetlegesebb fokán is már egy harmadik tényező: nehéz küzdelmek és szerencsés véletlenek összetalálkozásán [...]. Az effajta, nehezen lokalizálható harmadik faktor a szellemi folyamatok legtöbb esetében közrejátszik és az antagonizmusok feloldásánál érvényesül.” (Hauser 1977/1978. 89.)

<sup>2</sup> Hasonló jár el Ernst Gombrich korábbi kritikája is: Hauser ráérez ugyan arra, hogy mivel kellene foglalkoznia (a művészet társadalomtörténetével), de képtelen ennek megírására, mert módszertanilag túlságosan heteronóm állásponto(ka)t képvisel (Gombrich 1953/1963. 86).

Érvelésemben felhasználom azt a jól ismert gondolatot, mely szerint a 20. század elejének társadalmát és művelődési viszonyait sokan a cselekvésben is megnyilvánuló elméleti és – ebből, illetve ebbe átfolyó – gyakorlati szélsőségek melegágyának tartották. Az első világháború alatt lezajlott társadalmi változások nagyban erősítették ezeket a megállapításokat. Az így előállt helyzetből sokan sokféleképpen kerestek kiutat. A bölcséleti eszközökkel folytatott kiutkeresés pedig nemcsak a várva-várt józan és végre ismét tudományos hangütést adta meg, hanem a progresszív gondolkodás egyik,<sup>3</sup> de persze kevésbé látványos, gyakorlatba csak nehezen (de legalábbis lassan) ültethető formáját hozta el.

Mindez azonban nem csak értelmiségtörténeti súlya miatt lényeges. A *Vasárnapi Körben* (VK) és (főleg) a *Szellemi Tudományok Szabad Iskolájában* (SzSzI) megnyilvánuló gondolatok relevanciája egyértelműen szakmai szempontoknak is köszönhető. Ezek egyrészt a pozitivista szociológiai vagy szociologizáló gondolkodás, másrészt pedig teoretikus filozófiai kérdések kritikájában álltak. Amennyiben Hauser például későbbi munkáiban, de különösen *A művészettörténet filozófiájában* (1958) és *A művészet szociológiájában* (1974) ösztönösen ragaszkodott az elméleti álláspontok kiegyensúlyozásához, akkor ez értelmezésemben a VK és az SzSzI által is képviselt tudományosságigényt tükrözte, és nem szerzőnk abbéli gyengeségét, hogy markáns elméleti állásfoglalásokat tegyen. A cél tehát még csak nem is Hauser álláspontjának védelme vagy rehabilitálása, hanem annak a kontextusnak a megértése, amelyből, úgy tűnik, nagyban táplálkozott. Hauser ilyen irányú olvasata főleg azt kívánja ösztönözni, hogy pontosabb választ adjunk a kérdésre: miért tudott ez a szerző elméleti klasszikussá válni?

Válaszomat három pontban fogom kifejteni. Először azt vizsgálom, hogy a SzSzI a *Társadalomtudományi Társaság Szabadiskolájával* szemben, hova helyezte magát a társadalmelemzés módszertanának megítélésében – vagyis, ha volt ilyen, akkor milyen *Methodenstreit* alakult ki közöttük. Majd ennek megvilágítása érdekében egy olyan filozófiai fogalom (a monizmus) korabeli megítélésére koncentrálok, amelynek kritikájához az SzSzI tagjai is hozzászóltak, pontosabban öndefiníciójukban gyakran szerepeltették azt. Végül pedig megmutatom, hogy a monizmus kritikája a nem kiegyensúlyozott elméletek kritikáját hozta el az SzSzI tagjai számára. Az általuk használt kritikai apparátus a társadalomról és a kultúráról való gondolkodásban megfigyelhető módszertani hibákból kiindulva tapasztalatok és fogalmak kiegyensúlyozott elméletére törekedett, ezzel

<sup>3</sup> Ez lényegében Fogarasi Béla híres, a Társadalomtudományi Társaságban tartott előadásának (*Konzervatív és progresszív idealizmus*, 1918. március 5-én) tézise is: a politika mint cselekvés és az erkölcsi ideálokba vetett hit között nincs szükségszerű korreláció, vagyis a filozófiai-etikai értelemben vett idealizmus lehet politikailag progresszív (és nem csak politikailag konzervatív). Tagadni szeretné tehát, hogy „mindennemű filozófiai idealizmus a konzervatív világnézet szövetségese, míg a progresszív gondolatok ezzel ellentétben a természettudományi világnézetben és az ennek megfelelő pozitívizmusban vagy monizmusban találják meg igazolásukat” (Fogarasi 1918a. 193; illetve Karádi–Vezér 1980. 247).

pedig nagyban illeszkedett jelentős kultúrfilozófiai kísérletekhez. Aki tehát – így Hauser is – ilyen fogalmi apparátust használt elemzéseiben, az közös hangot tudott találni a bölcsészettudományok olyan jól ismert irányzataival, amelyek tudományos tetőpontjuk (szigorú értelemben vett aktualitásuk elvesztése) után is alkalmat adtak az intenzív diskusszióra.

Hauser nem mondanivalójának elemi újszerűségével alapozta meg saját későbbi sikereit, hanem azzal, hogy olyan elméletekhez, gondolatokhoz tudott kapcsolódni, amelyek aktualitásuk hanyatlása után is hívószavak maradtak. Gondolatainak sikerét tehát nagyban befolyásolta azok beágyazottsága. Tanulmányom pedig ennek igyekszik utána járni. Ebből az okból kerülöm meg annak a kérdésnek a tárgyalását is, hogy mit köszönhet neki a művészet társadalomtörténete.

### I. *METHODENSTREIT* A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK HELYÉRŐL

Az SzSZI pozíciója a korabeli tudományos világban nemcsak azért figyelemre-méltó, mert a Vasárnapi Kör tagjai a sporadikus, majd 1915-től rendszeres lakásszemináriumok után a nyilvánosság elé is kiálltak – még ha ez nem is egy elhanyagolható szempont. Az igazi jelentősége az volt, hogy olyan akciótervet próbáltak meg felmutatni, amely elsősorban kultúrfilozófiai alapokon képzelte el – még ha igen áttételesen is – társadalmi változások kieszközlését (tehát a társadalomban végbement folyamatok értelmezése által). Ennek két fontos vonatkozása is van. Az egyik az, hogy miközben a Nagy Háború alatt az egyéb fiatal értelmiségi csoportosulások egyre inkább a politikai cselekvés és a propaganda eszközeit kezdték el használni (magyarán: radikalizálódtak), addig a VK idealista filozófiai és szellemtudományos alapokon látott neki az aktuális kérdések tárgyalásának. A másik pedig ehhez kapcsolódik: nem a pozitivista-természettudományos modell szerint értett társadalomtudományt, hanem egy kultúraelméleti felütéssel operáló szociologizáló elméletet tekintettek mintának. A kultúra működésének sokszor problematikus mechanizusaiban nem kerestek törvényeket és szilárd összefüggéseket, de annál inkább a kultúra termelésében előállított javak legkülönbözőbb értelemét és ezeknek az értelmeknek az eredetét és valamely nagyobb összefüggésbe való beágyazottságát. Működésüknek volt ezen túl egy olyan eleme, amely a szociológiai nézőpont, a szociológiai elemzés túlkapásainak felmutatására irányult, ha úgy tetszik, a szociológiai módszer abúzusainak azonosítására.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ezzel kapcsolatban Lukács kritikai meglátásait tekinthetjük a leginkább diverzifikáltaknak, és ebből egy többpontos kritikai apparátust is rekonstruálhatunk. Lásd lejjebb a III. fejezetet.

Az SzSzi történetének máig keveset tárgyalt pontja, hogy milyen kontextusban jött létre, illetve, hogy előadói milyen kérdésekre adott válaszként fogalmazták meg saját programjukat. Már megszületésének pillanatától kezdve árnyalásra szorultak azok a reprezentációk, amelyek a *Huszadik Szévezad* és a *Társadalomtudományi Társaság* köreivel szemben létesítendő „ellen-iskola”-ról (Horváth 1961/1974. 560–562),<sup>5</sup> az államiakkal szemben létrejött „ellen-egyetem”-ről (Tolnay 1978. 271) szóltak, de az elemzők szemében az SzSzi volt a meglevő alternatív intézmények (például a Társadalomtudományi Társaság és TSzi potenciális és tényleges) szövetségese is (Vezér 1980. 10–11).

Helyzetét mégis valószínűleg jobban értjük,<sup>6</sup> ha a szakmai háttere révén a *Társadalomtudományi Társasághoz* kötődő *Társadalomtudományok Szabad Iskolájának* programbeszédét átolvassuk. Annak szerzője Jászi Oszkár, 1906. április 9-én hangzott el, és a pozitivista társadalomtudomány alap gondolatának markáns magyar nyelvű manifesztumává vált (Jászi 1906). Az TSzi alapszabályából Jászi a következő passzust idézi:

„Szociológia alatt nemcsak a szorosán vett társadalmi elmélet, hanem a szociálpolitika, a társadalomtudományi alapokon művelt történelem, nemkülönben a vallásbölcselet, szociális ethika, esztétika, lélektan és pedagógia is, általában mindazok a szakok értendőek, amelyek a modern szociológiai műveltség integráns részét képezik, így pl. a szociológia természettudományos előfeltételei, a pszichofizika, energetika, biológia, stb. [...]” (Jászi 1906. 5).

<sup>5</sup> Horváth Zoltán furcsa módon, nem ismerte (jól) a Vasárnapi Kört. A Körrrel és annak összetételével először komolyabban David Kettler monográfiája vetett számot (1967), aki a könyv előkészületeihez több régi vasárnapossal beszélt személyesen és kérdezte őket emlékeikről (lásd ennek rekonstrukcióját: Kettler 2012). Kettler azonban egy lényeges mozzanatra összpontosított: arra, hogy a kultúrfilozófia hagyománya hogyan transzformálódott tudásszociológiává Mannheim Károly műveiben és hogy ez mennyiben volt köszönhető budapesti szocializációjának. Az 1960-as években – a mai szemlélő számára különös módon – a VK létezése is újdonságnak számított. Az egyik első összefoglaló magyar híradások rendre: Wessely Anna tanulmánya (1975), az MTV londoni Hauser Arnold-interjúja 1975-ben (nyomatásban először 1976-ban jelent meg – Gách Marianne 1971-es interjúkivonata ugyan egy bekezdésben érintette a kérdést), Vezér Erzsébet Lesznai Annáról írt kismonográfiája (1979. 59–65), majd Novák Zoltán idézett könyve. Ezután egy évvel született meg a számos dokumentumot is közlő Karádi–Vezér-kötet (1980), illetve az ezen alapuló német nyelvű szövegválogatás (1985).

<sup>6</sup> A SzSzi története eddigi legteljesebb összefoglalásának (Novák 1979. 102–180) erényei mellett nagyon kevésbé róható fel az, hogy túl mélyrehatóan elemezte volna az Iskola társadalmi és szakmai kontextusát, illetve azt, hogy milyen igényre született válaszként annak megszervezése. A szociológiai módszernek (a szociológiának mint diszciplínának) vélt hatáskörén való túlterjeszkedésével szemben megfogalmazott kifogások sem kerülnek előtérbe nála. A VK tagjainak „szabadon lebegő” volta, vagy tudatosan vállalt „apolitikussága” (amely nem más jelent, mint hogy nem látták a korabeli zavaros eszmei tarkaság gyakorlati-politikai tanulságait és ezért inkább a megfigyelő pozíciójába helyezkedtek – vö. Novák 1979. 12–13), ugyanis nem magyarázat. Pontosabban csak azzal a megszorítással érvényes, hogy volt egy konkrét módszertani ideál, amelyet helytelenítettek. Ez pedig a szociológia mint integratív diszciplína ideáljának elvetése, amely a szociologizáló, tehát szociológiai válaszokat adó kultúrfilozófiai koncepció megalkotásával kompenzáltak.

Ennek a fontos bekezdésnek az egyik központi gondolata, hogy bővíti a szociológia definícióját, és az elméleti-tudományos feladatai mellett a tudományos alapon művelt társadalompolitikára is kiterjeszti a fogalom jelentését. A számunkra leglényegesebb pont azonban mégiscsak a természettudományos alapok felértékelése, vagyis az emberi psziché törvényeinek, az ember felépítésének és életműködéseinek tanulmányozása ugyanúgy a társadalomtudományok megalapozásához járul hozzá.

Az így előírányzott fejlődés eredményei nem mások lesznek mint egyfajta természettörvények, amelyek az emberi természetbe foglalt társadalmi funkciókat írják le (Jászi 106. 7). A programbeszéd utolsó elméleti szakasza egy kellően utópisztikus intézménypolitikai missziót körvonalaz:<sup>7</sup>

Udvari tanácsos-professzorok, miniszteri kegyek, ordók, diplomák és képesítő vizsgák nélkül, de a tudomány és a szociális igazság szeretetének fanatizmusával fogják az új intézet önkéntesen jelentkező tanárai és hallgatói a tudományos kutatás egy valódi köztársaságában a társadalom természettörvényeit keresni (Jászi 1906. 8).

Ezt a mondatot nyilvánvalóan beépítette szövegébe Gratz Gusztáv, amikor a *Huszedik Századot* a TSZI megalakulásáról tudósította (Gratz 1906. 339–340). Gratz látéletében Jásziéval hasonló hangsúllyal jelenik meg a társadalom természettörvényeinek gondolata. Ezek kutatása és precíz megfogalmazása biztosítja a kellő komolyságot, amellyel szembe lehet szállni a rossz állami kultúrpolitikai környezettel. Ebben a rossz környezetben a modern szociológia tudományosságigényének a *de strigis* típusú, hamis ontológiai érvelést szegeznek. Mivel szociológia bizonyos értelemben nincs, nem is érdemes róla beszélni.<sup>8</sup>

A TSZI eszmeiségének egyik alapgondolata azonban nyilvánvalóan jó bevezetőalapot teremtett volna a SzSZI-vel, ez pedig nem volt más, mint a korabeli szakszerű tudás felaprózottságának ellensúlyozása és egy szintetikus, összegző vagy közös irányelveket biztosító diszciplináris keret kialakítása. Somló Bódog, a TSZI elnöke, a második szabadiskolai tanév megnyitóján (ami az első egyetemi és a második munkásszeminárium-sorozat kezdetét jelentette)<sup>9</sup> határozottan foglalt állást amellest, hogy céljuk nemcsak a részvizsgálatok minél minuciózussabb elvégzése, hanem az, hogy a hallhatók előtt ennek diszciplináris keretét is felvázolják. Az integratív diszciplína szerepét a szociológia töltötte volna be.

<sup>7</sup> A korabeli társadalmi és elméleti reformmozgalmakhoz szorosan hozzátartoznak az egyes egyletek, társaságok, iskolák intézménytörténete, amelyek egyik jellegzetessége, hogy rendszerint a közintézményeken kívül működtek. Ennek a sajátosságának az összefüggő feltárása a magyar filozófiatörténet kutatásának is adóssága.

<sup>8</sup> Gratz 1906. 339. Ugyanezt tette szóvá egy évvel később Somló Bódog (1907. 203): „[...] a hivatalos körök előtt a szociológia még most sem komoly tudomány”.

<sup>9</sup> 1907. január 13-án (Somló 1907. 203–207).

Ennek kellett volna egyesítenie az egyes vizsgálatokat, melyek viszont csak egy nagyobb összefüggés részeként válnak tisztázhatóvá. A társadalmi működésnek analógiája az ember biológiai organizmusának működése. Így a társadalommal foglalkozó tudományok diszciplináris felépítése is a természettudományos vizsgálódásokéval rokonítható:

A társadalom egyes részei összefüggnek egymással, egymást befolyásolják, izoláltan nem is realitások. Ezért ezeket a részeket merev elszigeteltségben nem is lehet eredményesen vizsgálni és így éppen a szociológiai felfogásból kiinduló társadalomtudomány a társadalmi jelenségek igazi tudománya. Minden olyan résztudomány, amely nem ennek az egésznek akar munkafelosztásos része lenni, lehetetlenségre vállalkozik. Teljes lehetetlenség p. o. az erkölcsi jelenségeket külön szakítva, azokat egy olyan ethika [sic!] tárgyává tenni, amely nem az egységes szociológiának kívánna egyik része lenni. (Somló 1907. 203–204.)

Nézzük meg kicsit figyelmesebben Somló jellemzését az új szociológiatudomány kettős meghatározottságáról. Az egyik szerinte a tudás architektonikájára utal, eszerint a „szociológia” átfogó, keretező diszciplína, a másik pedig a módszertanra. Vagyis a nagy diszciplína egyes részterületein belül addig keresik a releváns törvényeket, ameddig megtalálják őket, majd utána ezeket irányozzák elő az ésszerű társadalom felépítésének érdekében (Somló 1907. 204).

Nem egyszerűen a természettudományok és szellemtudományok módszertan-vitájának megjelenéséről van itt szó (hiszen annak bizonyos korábbi eredményeit már adottnak tekintik), hanem arról, hogy a társadalommal kapcsolatos vizsgálódások számára melyiket tekintsek meghatározónak, és hogyan határozzák meg egymással szemben fennálló különbségeiket. Az már látható, hogy az alakulóban levő, és maguknak önállóságot vindikáló társadalomtudományok számára a természettudományos vizsgálatokat tekintik példaértékűnek. Somló szövege azonban már felveti azt a kérdést is, hogy a konkrét kutatási *módszertanon* kívül, amelyben természettudományos módra „obszerválunk, összehasonlítunk, mérünk, következtetünk és ellenőrizzük a következtetéseket” (Somló 1907. 204), a világ egészleges szemléletére vonatkozóan két attitűdöt is tanúsítunk: egyrészt elméleti reflexiót gyakorolva meghatározzuk a saját pozíciókat ebben az „egészben”; másrészt pedig morális reflexiót gyakorolva magunk is hozzájárulunk annak fenntartásához. A társadalomtudós „igyekszik behelyezni” diszciplináját ebbe az egységbe, amelyben a társadalom tudománya visszatér a természet tudományához. De – figyelmeztet Somló – ez nem az „önkény terméke”, vagyis nem a tudós hozza létre ezeket a struktúrákat. Csak elősegíti, hogy feltáruljon annak egészleges struktúrája szerint. Így pedig lehetségessé válik a tudományos kutatás folyamatának önreflexiója: „Maga a kutatás munkája sem áll kívül a társadalom életén és a természettörvények körén; az is a társadalom életének egyik produktuma” (Somló 1907. 205).

A TSZI-nek el kellett tehát számolnia azzal a problémával, hogy bár irányelveik és célkitűzéseik explicit módon tisztán tudományosak (ezt az *Alapszabály* 2. §-a is kifejezte), az abban foglalt gondolatok egy „világnézetet” (203) is tükröznek és ugyanakkor elő kell mozdítaniuk a társadalmi haladást (206). Ha tehát a tudományos megfigyeléssel a társadalom haladásának elveit is feltárják, akkor a társadalmi haladás azzal válik megvalósíthatóvá, hogy tudományos módszerekkel kutatják alapelveit. Ez a kérdés többféle zavart is okozott a teljes koncepción belül: a tudományos módszertannak a társadalmi haladás irányába való lekötése nagy eséllyel teszi körkörössé a vállalkozást. Akkor lesz-e haladás, ha feltárjuk, hogy (elvei, amelyek természettörvények révén) bizonyos értelemben haladás már létezik?<sup>10</sup> Ezt a körkörös érvelés tükrözi és fejleszti tovább Somló egyik válasza a potenciális ellenérvekre, mégpedig azokra, amelyek azt mondják majd, hogy mindez a társadalomkutatói munka nem par excellence tudományos igyekezet, hanem egy forradalmi változás előkészítése a tudományos kutatás révén. Aki tehát a TSZI forradalmi igyekezetét kifogásolja, annak jó tudni, hogy „A forradalmak olyan társadalmak büntetései, amelyek nem tudtak vagy nem akartak fejlődni” (Polányi 1913. 172). A társadalmi változások tehát egy eszkatologikus perspektívában mindenképpen bekövetketnek majd, ha ezt hagyják békés módon (például a tudományos szemlélet győzelme révén) megvalósulni. Ha viszont nem, akkor nincs miért csodálkozni a forradalmi mozgalmak kialakulásán, és a forradalmi tevékenység megkezdődésén.

Ezzel a sommás megoldással szemben azonban, és ezt éppen a *Huszádik Században* megjelent kritikai perspektívák bizonyítják, a filozófiai érvelés szempontjából több kifogást is lehetett emelni.

## II. A MONIZMUS ÉS A VILÁGNÉZET PROBLÉMÁJA

Számunkra most elég, ha a *monizmus*nak a korban sokat tárgyalt problémáját beemeljük a vizsgálódásba. Ennek kritikája jól szemlélteti, hogy a természettudományos módszereket miért nem tartották hatékonynak a társadalmi változások kieszközlésére.

A természettudományos monizmus képviselői az anyag és lélek egységének princípiumával az emberi tudás általános problémáit is szerették volna megol-

<sup>10</sup> Ezt a körbenforgó érvelést azonosította (társadalmi haladás kieszközlése a társadalmi haladás által) pár évvel később (1913) a Galilei Kör lapjában közölt írásában Polányi Károly is: „Lássuk be, hogy nincsen kilátástalanabb circulus vitiosus, mint a társadalmi fejlődésből meríteni a céljainkat és azután a társadalmi fejlődésre bízni azoknak a megvalósítását! »A társadalom önmagától fejlődik és a politika feladata ezt a fejlődést elősegíteni.« Ilyen tétéleket hallunk és még csodálkozunk azon, hogy akik a társadalmi fejlődés bürokratikus gépezetében ennyire megbíznak, azok nem veszik túlságosan komolyan a sürgetés szerény feladatát, amely még nekik megmarad?” (Polányi 1913. 172.)

dani. Mindeközben látszólag kerülték, hogy a külvilág folyamatainak tisztázása érdekében azokat spekulatív szellemi tartalmakkal vegyítsék. Vagyis keresték az új természetfilozófiai *lex parsimoniae*-t, hogy a magyarázó princípiumok egyszerűsítésével a lehetséges megoldások körét is precízebben tudják megrajzolni. Ez vezetett el a „helyes” természettudományos módszer körülhatárolásához, amely elképzelésükben nem csak a szűkebb szakma részproblémáit tudta megoldani, hanem általános ismeretfilozófiai keretet adott a civilizáció egészének megragadásához. Ennek biztosítéka volt a darwinista leszármazásemélet következetes integrációja az elvontabb tartalmak (társadalmi folyamatok, szimbolikus és művészeti formációk) elemzésébe (úgy, hogy a művészeti formák a természeti formákból származtathatóak legyenek).

A korabeli monisták nem csak tudományos ambíciókkal rendelkeztek, hanem nyilvánvaló közéleti törekvéseik is voltak, hiszen a magyarázati princípiumok számának redukálása egy sor gyakorlati haszonnal is kecsegtetett. Ernst Haeckel például az összes olyan problematikus társadalmi jelenséget leküzdhetőnek látta (például az egyoldalú vallási elköteleződések), amelyeket a dualista világmagyarázat megnyilvánulásainak tartott (Haeckel 1899/1921. 12–13).<sup>11</sup> Felfogásában a modern filozófiai ismeretelméletek ugyanúgy egy dualista problémától (test–lélek, test–elme, érzékiség–értelem, szellemi–nem-szellemi) terhesek, mint a modern keresztény vallások (isten–ember, föld–túlvilág).

Mivel a tudományos diszkusszió így már a modern ember világgépének más világgépekkel szembeni kialakításáért folyt, a monista filozófia kultúrharcos küldetést is teljesített. A tudományos tudás szerkezetének egyetlen princípium nyomán történő rekonstrukciója – ezt fontos hangsúlyozni – praktikus haszonnal járt. Egyszerűbb szerkezetű, de integratív érvrendszerrel a tudás is nagyobb határfokkal popularizálható és a társadalmi változtatások kieszközlésében is nagyobb sikerrel vethető be.

Bár Haeckel természettudományos módszertani elköteleződéseiről elég világos képet lehetett alkotni (észlelésközpontúság, materializmus), filozófiai álláspontja sokkal képlekenyebbnek tűnt (Beiser 2014. 448–449). A kortársak is észlelték azonban, hogy sikerét éppen annak köszönheti, hogy a természettudományban egy népszerű filozófiai gondolatot tudott meghonosítani: két princípium váltogatása előbb–utóbb az egyik túlsúlyához vezethet, majd kellemetlen vagy-vagy helyzeteket teremthet, tehát érdemes azok számát redukálni. Az is nyilvánvaló volt, hogy az ellenkezők részben nem a természettudományos vizsgálódás tisztaságát féltették, amelyet a filozófia megfertőzött, hanem éppen azt kifogásolták, hogy a nála megjelenő filozófia a természettudományos elve-

<sup>11</sup> Haeckel a monizmus legnagyobb hasznát annak a hét, az emberi megismeréssel kapcsolatos rejtélynek a feloldásában látta, amelyeket Emil Heinrich du Bois-Reymond vázolt, és amelyek az úgynevezett *ignorabimus*-tézisek kapcsán igen széles nyilvánosságot kaptak. (Lásd ennek gazdag történetéhez, magyar és német filozófiatörténeti vonatkozásaihoz Varga 2016).



ken már átszűrte, könnyen érthető bölcelet, amely az olvasónak megspórol bizonyos gondolati erőfeszítéseket.<sup>12</sup> Azzal viszont a filozófusoknak is igen kevés problémájuk volt, hogy monista kollégáik a 19. században ismét előtérbe került ismeretelméleti dualizmus, illetve az ehhez kapcsolódó módszereszmé kérdését tárgyalják. A kritikusok – így például Erich Adickes is – elismerték, hogy Haeckel egy olyan igényre tudott a maga szerényebb filozófiai és gazdagabb természettudományos képzettsége révén választ adni (Adickes 1901. 120–129), amelyet a társadalom mind nagyobb szelete támasztott az új, és a mindennapi környezetüket meghatározó átfogó szemléleti perspektíva felmutatása iránt. Haeckel és társai tehát össze tudták foglalni a közönség számára azokat az eszméket, amelyek az adott világnak a kor sztenderdjei szerint koherens leírását teszik lehetővé. Vagyis képesek voltak láthatóvá tenni az aktuális világnézet egy képét, amelynek – mivelhogy praktikusán korszerű, és ezen túl teoretikusán egyszerű – érdemes részesévé lenni.

A világnézet fogalmában Haeckel maga sem konkrét tudástartalmak gyűjtőhelyét próbálta megjelölni, hanem azt az általános keretet, ahogyan mindenki valamiképpen észleli a világot.<sup>13</sup> A világnézet nem konkrét szemléleti tartalmakat jelent, hanem (egy szerencsétlen terminológiaválasztás nyomán) „átfogó szemléletet” (*umfassende Anschauung*) (Haeckel 1899/1921. 9),<sup>14</sup> vagyis az egyes szemléletek átfogó keretét. Koronként ráadásul több szemléleti keretet lehet, lehetett rekonstruálni. Így Haeckel szerint a 19. század végén két fő formája volt a világ szemelését lehetővé tevő átfogó keretnek: az antropológiai (*Anthropismus*) és a kozmológiai (*kosmologische Perspektive*) (Haeckel 1899/1921. 8–9). A kozmológiai, mivel nem riadt vissza a látszólag megoldhatatlan „rejtélyek” tárgyalásától, korszerű volt, és mivel nem kellett külső mércét bevonnia (a teremtés aktusát; a saját képére formált, de véges képességekkel megáldott lény toposzát), hogy a világ megismerésének legnehezebb problémái felé továbbhaladjon, teóriaként egyszerűbb is volt a konkurens elméleteknél. Az így (átfogó szemléleti keretként) értett világnézetnek jellegzetes vonása volt az, amit kétkötetes monizmus-kompendiumának előszavában Arthur Drews kellő éleslátással állapított meg: a különböző szerzők monista elméleteinek (például: leszármazás- és fejlődélmélet, sejttan és egyéb természettudományos megközelítések) tartalma, és az ezekhez kapcsolódó vizsgálati módszerek végeredményben perspektívák és felfogásmódok (*Auffassungsweise*), amelyek az ezek keretét megadó átfogó

<sup>12</sup> „[Haeckel elmélete] nem monizmus, vagyis nem a szellemi és az anyagi egységtana, amely megőrzi e két oldal empirikus sajátosságait és önállóságát és pusztán spekulatív módon mindkettőt egy közös alapra vezet vissza, hanem a legnaivabb materializmus, amely a materiális anyagból vezet le mindent, a szellemet, az észlelést és a gondolkodást is” (Troeltsch 1901. 165).

<sup>13</sup> Hasonló értelemben, „aprioriként”, átfogó szemléleti formaként beszél a világnézetről Lukács és a Vasárnapi Kör kontextusában Demeter Tamás (2011, 2012).

<sup>14</sup> Hogy Haeckel nem például a szemlélet egy nagyobb hatáskörű (tisztá vagy üres) formájáról beszélt, az szegényesebb Kant-ismereteinek is betudható.

szemléletmódhoz (*Anschaungsweise*) kapcsolódnak (Drews 1908. vi–vii). A „nézet” egységét azonban nem befolyásolja a különböző felfogásmódok, értelmezések különbözősége. A világnézet akkor is megmarad, ha annak egyes megközelítésmódjai tévesnek bizonyulnak. Vagyis: nem érdemes, filozófiailag pedig hibás a fogalom két értelmét egymással összekeverni. Az ilyen átfogó perspektívák ráadásul nem logikai konstrukciók, amelyek egymást kizárják, hanem az emberi gondolkodás két alapvető típusát mutatják fel.<sup>15</sup> Amikor tehát dualizmus és monizmus harcáról beszélünk, akkor két világnézet és nem két vizsgálati módszer harcára gondolunk.

A monizmus így legalább annyira volt tudományos módszertani keret, mint amennyire a világnézetet összefoglaló metaelmélet, amelyet konkrét társadalmi aktivitásba is át lehetett fordítani. Ezt az összetettséget azért is fontos hangsúlyozni, hogy Haeckelt – elmélete bármennyire is problematikus a filozófiai érvrendszerének kiegyensúlyozottsága és filozófiatörténeti patkoltsága, jobban mondva patkolatlansága miatt – ne tegyük meg könnyű céltáblának. Ahogy a közelmúltban Todd Weirr is kiemelte, a monizmus tipikusan olyan irányzat, amely a századforduló társadalmi, tudományos és filozófiai állapotainak sokoldalúsága miatt csak egyetlen diszciplína (pl. a filozófia) szempontjából nem tárgyalható. Habár a tudás hagyományozódásnak sokszoros diszciplináris és társadalmi köztöttségét ma már szinte csak a banális igazság megállapításának veszélyével lehet kimondani, de a „a monizmust az különböztette meg egyéb filozófiai és tudományos mozgalmaktól, hogy világnézeti koherenciája egybeesett hangsúlyos diszciplináris hajléktalanságával” (Weirr 2012. 14). A monizmus a századfordulós gondolkodás sok formájában jutott (a kritikák révén is) szóhoz, tehát a kulturális és szakmai viszonyok egy tágabb kontextusa számára bírt mondanivalóval. Inkább azt példázta tehát, hogy a korban diszciplináris átalakulás zajlott, és nem azt, hogy egyébként képzett emberek a körülmények hatására valami egészen szakszerűtlen dolgot kezdtek el művelni.

Ezt a sokoldalúságot nagyon mutatja az is, ahogyan magyar szerzők filozófiai szempontból reflektáltak a monizmus eszméire és Haeckel szemléletmódjára. Pikler Gyula 1913-as cikke például a „kluger Hans”-eset *HSz*-beli hosszú kommentárjában különbséget tett a monizmus filozófiai elmélete (a), tudományos módszertani (b) és tudományos világnézeti (c) felfogása között. A filozófia az ő felfogásában is fogalmi jellegű okoskodást jelent, amely a gondolkodás rendjének absztrakt szerkezetét elemzi: (b) és (c) sohasem működhözhet anélkül,

<sup>15</sup> „Monizmus és dualizmus tehát nem önkényesen létrehozott, egymást kizáró megközelítésmódok, hanem olyan ellentétek, amelyek közvetlenül gondolkodásunk természetében alapozódnak meg, és egymást kölcsönösen feltételezik mint analízis és a szintézis ellentétpárja” (Drews 1913. vii). A monizmus más értelmezésekben szintén emberi sajátosság. Ilyenkor a „gondolatok között jelentkező ellentmondást a gondolkodás révén igyekeznek megoldani úgy, hogy két képzetet vagy ideát, amelyek egymással összeegyeztethetetlenek egy magasabb szempontból egységesítik” (Joachimi-Dege 1908. 33).

hogy tiszteletben tartanánk az (a) által feltárt fogalmi természetű viszonyokat. A Haeckel által képviselt „»monizmus« egy régebben ismert és egészen helyes tudományos felfogásnak primitív, majdnem gyermekes félreértése” (Pikler 1913. 775), vagyis egy olyan tudományos módszer, amely egy fogalmi jellegű tévedésnek köszönhetően elveszti azt a lehetőségét, hogy koherens világnézetként lehessen azt képviselni:

Ha mármost [...] a helyes tudományos felfogást alaposan félreértjük ill. felfordítjuk, ha t.i. azt az igazságot, hogy minden tárgy és funkció ugyanazon legegyszerűbb elemekből áll [...], egészen tudománytalanul úgy értjük, hogy [...] az egyszerűbb szerkezetű tárgy ugyanazon funkciókat végezheti és végzi, mint pl. a legdifferenciáltabb szerkezetű élő organizmus – ami szemelláthatólag nonsens [sic!] – akkor a „monizmus”-nak, vagyis annak a filozófiának a magaslatán állunk, amely helyrehozhatatlanul kompromittálta – egy oktan megfordítás által – a monizmus szót. (Pikler 1913. 775).

A mereológiai egyszerűség (minden dolog és jelenség ugyanazoknak az alapvető elemeknek a komplikációja) összekeverése a funkcionális egyszerűséggel (sajátos tevékenységeik ugyanazoknak az alapvető tevékenységformáknak a komplikációi) tehát súlyos hibákhoz vezethet. A vonatkozó filozófia így egy fogalmi természetű hiba által gyanúba keverte „az egységes tudományos világfelfogást”, vagyis „a tudományos világnézetet”, mert azt a látszatot keltette, hogy az elemek egységes tanát megelőzi a funkciók egységes tana. Ha azonban ezt a fogalmi természetű sorrendet nem bolygatjuk meg, akkor, „mégha évszázadok munkáját igényli is, sőt sohasem ejthető meg végig”, de fel lehet építeni egy használható kutatási irányt, amelybe az egyes részvizsgálatokat becsatornázzhatják. Illetve az egységtörekvés révén egy tudományos világnézetet is ki lehet alakítani: vagyis az egységre akkor is lehet törekedni, amikor az részeredmények nem az elvárt ritmusban születnek meg. Ha viszont a fent említett hibát elkövetik, akkor végeredményben olyan „morált és politikát prédikálnak” (Pikler 1913. 776j), amelyeket filozófiai hibák révén próbálnak felépíteni.

Ennél sokkal elnézőbb Haeckellel szemben a már korábban is idézett Fogarasi Béla, aki viszont éppen a természettudományos vizsgálati módszerektől távolodik el a legjobban 1918-as vitaindító cikkében. Az eltávolodás oka – mint fentebb is – filozófia-fogalmi és nem tartalmi természetű. Egyrészt úgy gondolja, hogy teljesen értehető, hogy a társadalmi haladást előirányozó gondolkodás a természettudományos módszerben találja meg saját társadalomelméletének legfontosabb forrásait. Azt azonban már nem tartja szükségszerűnek, hogy a természettudományos világszemlélet kötelezően egy haladó társadalompolitikát alapozzon meg. A természettudományos világlátás ugyanis – és ez a döntő momentum Fogarasi elemzésében – sincs szükségszerűen olyan természettudományos tartalmakkal (eredményekkel) feltöltve, amelyek a társadalmi viszonyok fejlődésére is vonatkoznának. A politikai (tehát cselekvésre irányuló) gondol-

ködés több a megismeréssel kapcsolatos premisszával áll összefüggésben, még sincsenek szükségszerű viszonyok megismerés és politikai cselekvés között. Ebben a kontextusban vonja le a következtetést, hogy „a 19. század végén kialakult természettudományi világnézet, monizmus, pozitivizmus különböző formái és a progresszív politika között szükségszerű kapcsolat nem áll fenn” (Fogarasi 1918a. 201, illetve Karádi–Vezér 1980. 253).

A világnézet fogalmának jellemzésében Fogarasi nagyban támaszkodik a kortárs világnézet-felfogások feljebb is idézett változataira. Például arra, hogy a világnézet nem bizonyos elméleti megállapítások egyvelege, kombinációja, hanem az az átfogó keret, amely a különböző részterületek szemléletének alapvető feltételeit megadja. Világnézetten „Németországban divattá vált egy filozófiai egyveleget érteni, ami félig esztétika, félig vallás és tulajdonképpen egyik sem, addig e fogalom igazi értelme az egész világnak egy szempontból való nézése” (Fogarasi 1918a. 202, ill. 254). Bár úgy tűnhet, hogy a világnézet és a politikai cselekvés elkülönítésével Fogarasi reálisan is elválasztotta őket, a szeparációt végig fogalmi szinten kezelte, azonban az eddigi értelmezésekhez képest ezt egy adott ponton finomítja is.

A politikai cselekvéshez szükség van világnézetre („ha [a politikus, cselekvő] tudni akarja, hogy tulajdonképpen mit akar” – Fogarasi 1918a. 201, illetve 254). Ennek viszont nem metafizikailag vagy módszertanilag kell referálni a fennálló állapotokra, hanem bizonyos erkölcsi normák követése révén. A monizmus, bár eredetileg fogalmi természetű tisztázást kívánt adni, éppen a világot irányító princípiumokról szóló metafizikai elméletével nem segített azon, hogy az ismeretelméleti és metafizikai szinteket az etikaiaktól elválasszák. Ugyanis, mint azt másoknál is láttuk, az egységteremtést az emberi gondolkodás egyik alapjellegzetességének tartja („elismeri a metafizikának azt a szükségletét, hogy egységet hozzon a sokféleségbe” – Fogarasi 1918a. 198, illetve 249–250), majd ott is alkalmazza, ahol a gondolkodás céljai ezt nem kívánják meg.

Ennek illusztrációjához Fogarasi a különböző történelmi konstellációk dinamikus felfogását használja. Ha jól megnézzük, probléma azokkal a „régén meghaladott”, „a 19. század szellemi örökségéhez tartozó” (Fogarasi 1918a. 193, illetve 247) átfogó szemléleti keretekkel, világnézetekkel van, amelyek akkor is kifejtik hatásukat, amikor már nem segítik az aktuális világban való eligazodást. Leküzdhetetlen alapelvekké válnak (mint pl. a világot felépítő egyetlen princípium), anélkül hogy ilyen jellegű megtartásukat erkölcsi szituáció is indokolná, vagyis aktuálisan képviselt erkölcsi értékek (pl. a demokratikus társadalom) megvalósításához járulhatna hozzá. Ezt nevezi Fogarasi a vitában kapott kritikákra adott válaszaiban „történetfilozófiai” értelemnek, vagyis valamilyen távlati cél elérésének. Ha ehhez az adott világnézet már nem tud hozzájárulni, akkor el kell gondolkodni annak érvényességén és hatókörén. Reálisan ugyanakkor a világnézet, átfogó látásmód korszerűtlensége ellenére is lehet uralkodó (korszerűségét ugyanis – mondja Max Weibert követve – módszeresen megrajzolt erköl-

csi *úpusa*, és nem aktuális történeti-társadalmi helyzete határozza meg – Fogarasi 1918a. 196).<sup>16</sup> Vagyis: „meghaladott lehet egy világnézet, ha híres képviselői még ragaszkodnak is hozzá, ha a numerikus többség még vallja is; meghaladott, ha belsőleg már terméketlen, mondanivalóit elmondta, fejlődésnek nyomát nem látjuk, ha történetfilozófiai funkcióját már betöltötte [...]” (Fogarasi 1918b. 92). Ez történt a pozitivista világfelfogással is, amely jóval azután is kifejtette hatását, hogy az általa elvégzendő munka időszerű lett volna, és így olyan konkrét tapasztalati-vizsgálati módszerek prioritását állította, amelynek jegyében a jelenségvilág különböző tartalmai egységesíthetőek.

Fogarasi számára még csak nem is az volt problematikus, hogy bizonyos aktualitásukat veszített világnézetek fennmaradnak, vagy hogy emberek ezek szerint látják a világot. Hanem az, hogy ezzel olyan tudományos-módszertani elköteleződések kiterjesztését is kívánatosá tették, amelyek bizonyos tárgyak és jelenségek vizsgálatára (például irodalmi, művészeti alkotásokra) nem alkalmazsak. Ezt, vagyis az egyetlen irányadó módszer alkalmazását nevezi Fogarasi a pozitivista világnézet monizmusának. Mint mondja, ez nem feltétlenül „Haeckel monizmusának” hibája. A hiba abban van, hogy a pozitivista tudományos ideált szélesebb körben és módszertani érvénnyel terjesztik ki a kulturális összefüggések minden tágabb kontextusának elemzésére:

Ám a monizmus [Haeckel elméleténél – besz. Z. D.] sokkal mélyebben gyökerezik a XIX. század gondolkodásában s mélyebb értelmében igenis egy a pozitívizmussal, amely csak egy módszert, a tapasztalatit, ismer el jogosnak, a megismerés anyagának kvalitatív sokszerűségét egységes módszerrel akarja megragadni. Ez a metodikai monizmus az, amely a legkritikaibb pozitívizmusnak is sziveverése s ez az, ami ellen az egész előadás szelleme irányul. (Fogarasi 1918b. 92.)

– teszi végül hozzá Schlesinger Károlynak adott válaszában, és egyben figyelmeztet: ha azt akarjuk, hogy a minket körülvevő jelenségvilágra hatást gyakoroljunk, vagyis ha az is célunk, hogy egy etika ideál jegyében, normatív módon megmondjuk, hogy az emberek alkotta közösségnek hogyan kellene kinéznie (Fogarasi 1918a. 93),<sup>17</sup> akkor mindig figyelembe kell vennünk, hogy ez a jelenségvilág mennyi, egymásba integrálhatatlan tartalmat mutat fel egyszerre. A módszertani egyszerűsítés imperatívuszával, vagyis azzal, hogy egy kitüntetett eljárást minden jelenség vizsgálatára kiterjesztjük, még nem kapunk működő-

<sup>16</sup> A Karádi–Vezér-féle kiadásból hiányzik.

<sup>17</sup> Fogarasi szövege úgy is összefoglalható, hogy a tartalmi vizsgálati módszerek sohasem, a világnézetek ellenben mindig normatívak. Viszont csak az az idealizmus lehet haladó, amely nem aktuálpolitikai tartalmak, hanem erkölcsi ideálok szerint látja a világot, vagyis amelynek világnézete etikai. Lásd még ehhez 1918a. 202. A VK és az SzSzi-ben tárgyal problémák mint alapvetően erkölcsi súlypontú problémák kérdése másoknál is különös jelentőségre tett szert. Lásd például Hauser 1969/1977. 9–10.

képes világnézetet. Értelmezésem szerint pedig éppen azért nem, mert miközben látszólag az egyensúlykeresés problémáját igyekszünk megoldani, ezt úgy kerüljük meg, hogy csak egyetlen módszertani elemet juttatunk túlsúlyhoz.

Végeredményben tehát Fogarasi (a) felmutatja, hogy a monizmus, mint világnézet és (b) mint tudományos módszertan különböznek, és a problémák akkor lépnek fel, amikor ezt a két szerepet összekeverik egymással. Hasonló megoldásra jutott, mint Haeckel elméletének szakavatott filozófiai kritikusai: a praktikus megoldás kudarcát fogalmi csúsztatás alapozza meg (a módszert alácsúsztatjuk a világnézetnek). De – merül fel a kérdés – mi lenne akkor az a módszertan, amely kellően kiegyensúlyozza az egymásra redukálhatatlan tárgyak és jelenségek vizsgálatát ahhoz, hogy az általános világnézeti kerettel harmonikusan együtt tudjon működni? Ez volt az a filozófiai igény, amelyre a SzSzi kulcsfigurái megpróbáltak feleletet adni, vagyis egy sokrétű elméleti vi-tához hozzászólni.

### III. A SZOCIOLÓGIA KRITIKÁJA ÉS A KULTÚRFILOZÓFIA MODELLJÉNEK MEGJELENÉSE A VASÁRNAPI KÖR TAGJAINÁL

A kultúrfilozófiai modellen itt azt a filozófiai álláspontot értem, amelyet szerzőink a problematikus, szándékai ellenére sarkos, elméletileg nem kellően reflektált, morális szempontból pedig radikális filozófiák ellen vetettek be. Ez több forrásból táplálkozott (ugyanannyira Diltheyből, Rickertből, Alfred Weberből és jelentős részben Simmelből), és ugyanúgy világnézeti filozófia volt, mint azok, amelyeket nagyban mintául választottak. Mivel a nem kiegyensúlyozott elméletek is azzal az igénnyel léptek fel, hogy világnézeti filozófiák legyenek (ahogy a „monizmus” elemzésében láthattuk), a küzdelem tétje nem volt mellékes. A közvetlen ellenpont itt azonban a társadalomról szóló tudomány pozitivista modellje volt, amely habár retorikájában a természettudományokat jelölte meg elméleti példaképként, és egy olyan természettudományt láttatott (mint például Somló Bódog megnyitóbeszéde), amely a legaktuálisabb világnézetet is összefoglalja és eljuttatja egy szélesebb közönséghez (értelmiségiekhez és munkásokhoz egyaránt). Ha tehát a szociológia mint tudomány filozófiai alapjairól beszélünk, akkor a felelősség nem kicsi. A társadalommal foglalkozó tudós az egyik leggyakorlatiasabb tudást birtokolja, és így a legkönnyebben tudja befolyásolni a mindannyiunk környezetében megforduló társadalmi szereplőket. Ha pedig így normatív célzattal világnézeti összefoglalásokat is átad, vagyis megmondja, hogy az emberek a meglévő lehetőségek alapján hogyan kell látniuk a világot, akkor érdemes ezt a tevékenységet gyanúval kezelni. Itt nem kell feltétlenül már-már aktivista gyanúperrel élnünk: a gyanú egyszerűen filozófiai és arra vonatkozik, hogy vajon minden rendben van-e azzal, ahogyan az általunk szemlélt ágensek a társadalomról beszélnek? Megfelelő fogalmi-kritikai appará-

tussal rendelkeznek-e, hogy a világról szereshető tudás társadalmi összefüggéseit kifejezzék?

Az itt használatos kultúrafogalom, vagyis annak a funkcionális-gyakorlatias „civilizáció” val ellentétben megragadható, elsősorban bizonyos szellemi javak elsajátítására és élvezetére koncentráló, de sem a nemzeti identitás erősítésére, sem egyéb reálpolitikai célokra nem hasznosított értelme már az első világháború előtt jól ismert volt.<sup>18</sup> Alfred Weber ezt igen pregnánsan foglalta össze abban a formulában, hogy „akkor beszélhetünk kultúráról, amikor az élet a maga szükségyszerű és gyakorlatias dolgai fölött álló képződménnyé válik” (Weber 1913. 11).<sup>19</sup> Weber azon törekvését, hogy a szembeforduljon a számára kortárs „evolucionista” és „intellektualista” szociológiával „amely az emberiség összfejlődését egyetlen (vagy több) alapelvre akarja visszavezetni” már Magyarországról származó kortársai is méltányolták (Vö. Lukács 1915/1977. 615). Lukács, aki *A pénz filozófiáját* a szociológiai látásmódot megvilágító kulcsműveknek tekintette, ráadásul a fentiekhez igazodva a szociológiai nézőpont legnagyobb kihívását éppen abban látta, hogy az hogyan tudja megközelíteni „a kultúrajelenségeket” és „kultúrobjektívációkat” (Lukács 1915/1977. 614.).<sup>20</sup> Az tehát, hogy a kultúrát a praktikus életigényeket kielégítőeknél bonyolultabb javak hozzák létre, ismert gondolat volt a 20. század első felében. De, mint arra Jörg Fisch rámutatott, ez az értelme „egyáltalán nem biztos, hogy az első világháború nélkül magától értetődővé vált volna” (Fisch 1992. 750).

<sup>18</sup> „A kultúrtartalmak olyan képződményekből állnak, amelyek mindegyike egy autonóm ideál fennhatósága alá tartozik, e tartalmakat azonban azon fejlődés szempontjából vizsgáljuk, amelyek erőinket vagy létünket illetően a pusztán a természet megszabta mértéken túlmenően lejátsszódik (s amelynek hordozói és mozgatói ezek a képződmények)” (Simmel 1900/2004. 562).

<sup>19</sup> Weber később is a 20. század második feléből is jól ismert modellt állítja elének azzal az elég erős kikötéssel, hogy az állam, a jog és a gazdaság a civilizáció folyamatának maradványai és nem tekinthetők a kultúra objektívációinak. Az előbbieket mind „egzisztenciális szükségletek, kihatások és harcok révén jönnek létre, ezektől kapják saját, legbelső és legszükségesebb alakjukat, vagyis azoktól az eszközöktől, amelyeket ezek érvényesítéséhez igénybe vesz, tehát az intellektualizálás eszközeitől” (Weber 1913. 17). Weber elképzelését követi később részben Mannheim is, amikor a kultúrobjektívációkat a tudomány, a (szűk teoretikus értelemben vett, szövegekben megnyilvánuló) művészet és a vallás szféráján belül helyezte el, illetve ezek körét tágította ki a „képzőművészet, zene, a viselet, az erkölcsök, a szokások, a kultuszok, az élettempó és a gesztusok” révén (Mannheim 1921–1922/2000. 13). Ezek azok, amelyeket már *A lélek és kultúra* című programelőadásban „a társadalmi élet” megnyilvánulásainak tekintett (Mannheim 1918/1980. 188). Ott viszont még – elsősorban Simmel objektív kultúrafogalmát véve alapul – egy tágabb definíció értelmében az „államot” is a kultúra objektívációi közé sorolta.

<sup>20</sup> A modern dráma fejlődésének elméletében hasonlóképpen egy kulturális produktum (a drámai műfaj) lehetőségét elemzi annak szociális feltételei szerint: „Ha így most azt kérdezzük: milyen korban lehetséges a dráma, tulajdonképpen azt kérdezzük, milyen közönség érzés- és gondolkozásmódja teszi lehetővé, vagy esetleg követeli meg? És ez a kérdés már egészen szociológiai kérdés” (Lukács 1911/1978. 54). Illetve még: „Hogy milyen irodalmi hatások lehetségesek egy időben, szociális kérdés [...]” (Lukács 1910/1977, 392).

Eszerint pedig Lukács az SzSzi előadásaiban is többször visszahangzó gondolatának, vagyis *a szociológia egyik elsődleges nehézségének, hogy hogyan közelítse meg a kultúra megnyilvánulásait*, szintén szüksége volt arra, hogy egyre szisztematikusabb módon fejtsék ki (és ezt nem is Lukács tette meg). A korabeli történeti átrendeződések hatására felgyorsult a kulturális javak elemzésére irányuló elméletek fejlődése, és az SzSzi éppen akkor tudott annak egy sajátos kiegyensúlyozott formájával előállni, amikor a civilizáció társfogalmának elfogadottsága történeti mélypontja felé közelített.<sup>21</sup>

A kultúrfilozófiai irányultság jellemzésében nagyrészt elfogadom a Márkus György által kijelölt négy sarkalatos pontot, elsősorban azért, mert esetünkben kiválóan használhatóak. A kultúrfilozófiák:

(I) a specializálódó, diszciplinárisan egyre megosztottabb bölcséleti hagyományban a „világnézet”, vagyis az általános személeti keret révén igyekeztek a vitákban tételeződő ellentéteket „puszta különbségekké alakítani”;

(II) azt állították, hogy a természettudományok instrumentalizált praxisfogalma mellett „létezik egy másik tudománycsoport”, amely útmutatással szolgálhat egyén és társadalom számára;

(III) feltették a kérdést, hogy menedék lehet-e a kultúra például az állam hatalmával szemben; és végül

(IV) a vizsgálódások homlokterébe helyezték azt a problémát, hogy az egyén autonómiája összeegyeztethető-e azzal, hogy „a szubjektum valami szubjektumon túlin alapul” (Vö. Márkus 1998. 264–268). Ezen a szubjektumon túlin pedig nem valamilyen rejtett szubsztanciát kell érteni, hanem – Simmellel szólva – az egyének közötti legváltozatosabb formájú kapcsolatokat, vagyis a „társadalmasodás” különböző formáinak összességét.

Ezekhez járulnak továbbá azok a sajátosságok, amelyek a kultúrfilozófiai szerzők hozzáállását foglalják össze a megismerés egy vagy több forrásának és princípiumának kérdéséhez:

(1) A kultúrfilozófiák a dualizmus egy hagyományos formáját, vagyis a természet–kultúra (mutatis mutandis: anyag–szellem, reális–ideális) szembenállást megfosztották „naiv, ontológiai értelmezéstől” (Márkus 1998. 279). „Maga a természet kulturális konstrukció, amely azonban nem tartalmazza valóságának tagadását – nem kevésbé valóságos mint az empirikus én” (Márkus 1998. 280). Vagyis megpróbálták a dualizmus monizmussá való transzformációjának klasszikus problémáit úgy feloldani, hogy immár két princípium kölcsönös függésére koncentráltak. Pl. a természeti törvény és annak egy adott tudományos nyelven való megfogalmazása nem vezet sem az egyik sem pedig

<sup>21</sup> Lásd Elias 1937–1939/1987. 107, illetve Fisch 1992. 760–763.



a másik oldal (természet vagy szellem) elhagyagolásához, illetve sajátosságainak feladásához;<sup>22</sup>

(2) A köznapi, mindennapi, tudományelöttes, elméleti szempontból rendezetlen életet nem a tudományos világ kezdetleges előképeként, hanem „sui generis formációként” (Márkus 1998. 280), saját jogán tanulmányozható ismeretszféra-ként mutatták be, amely rendkívül gazdag nyersanyagot kínál, és amelyhez képest a kifejezés és a fogalmi absztrakció eszközei rendkívül szegényesek. Ez adja egyébként az erről való beszéd legnagyobb, de mégis vállalt nehézségét is;<sup>23</sup>

(3) A kultúrfilozófiai szerzők „meg tudtak fogalmazni egyfajta alapvető elvet a magas kultúra elkülönült területeinek összefüggését illetően”, mindezt pedig anélkül, hogy tagadták volna „felépítésük oppozíciós jellegét” (Márkus i. m. 281). Ez a sajátosság a kultúrfilozófiai elméleteken egészen a második világháború korszakáig kimutatható (például Cassirer *Essay on Man*jében). A mitológia, a vallás, a művészet, a tudomány, a filozófia distinktív sajátosságai úgy őrződnek meg, hogy közben sohasem szűnnek meg ugyanannak a rendszeres keretnek a tagjai lenni. Ebben a formában többet is mond, mint a részterületek külön-külön.<sup>24</sup> Ezt a három elvet, úgy gondolom, hogy érdemes negyedikkel kiegészíteni.

(4) A kultúrfilozófusok esetében ehhez járul még társadalomfelfogásuk egyik – furcsa módon keveset hangsúlyozott – sajátossága. Igyekeztek letörni a szociológiai módszer azon ambícióit, hogy saját hatáskörén túlterjeszkedjen. Vagyis a társadalmi folyamatok bizonyos formái nem válhattak a társadalomról való beszédmód kizárólagos alapjává, hanem figyelembe kellett venniük a társadalmi jelenségek formájának és anyagának állandó egységét.<sup>25</sup> A gazdasági viszonyok például így nem válhattak irányadóvá a kulturális objektívációk szociológiai elemzésében, mert vagy csak azok egyik aspektusát adták, vagy pedig egyáltalán nem tartoztak a kultúrobjektívációk rendjébe (mint ahogy Alfred Webernél láthattuk).

<sup>22</sup> Vö. [a tömegvonzásról:] „[...] a törvény sem magukban az objektív dolgokban, sem pedig a szubjektív szellemben nem rejlik: az objektív szellem azon szférájában található, amelynek egyik szeletét a másik után valóságáá sűríti össze igazságtudatunk. Ha pedig az említett törvényt illetően ez Newtonnak köszönhetően megtörtént, akkor [...] ideális jelentése [...] független attól, hogy az egyes egyénekben megismétlődik-e.” (Simmel 1900/2004. 569.)

<sup>23</sup> Lukács korai drámaelmélete ennek a felfogásnak egyik klasszikus példája: „[...] a dráma tartalma az egész élet, egy teljes, tökéletes, magában zárt univerzum, ami az egész életet jelenti [...]. Ezen univerzum ábrázolására való eszközei azonban térben és időben rendkívül korlátozottak.” (Lukács 1911/1978. 36.)

<sup>24</sup> „Az irodalom nem az irodalmi művek összessége, a művészet nem művészi objektumok összegződése, a vallás nem a kultusszerű aktusok foglalátja, a kultúra több, mert más, mint az egyes objektívációk halmaza” (Mannheim 1918/1980. 192).

<sup>25</sup> „[...] a tények, bár közvetlen adottságokként, anyag és forma elválaszthatatlan egységként a társadalmi élet egységét jelentik, igazolják azt a szociológiai problémát, amely a társadalmasodás tiszta formáinak megállapítását, tematikus rendezését, pszichológiai megalapozását és történelmi kifejlesztését követeli meg. Ez éppen ellentétes azzal az eljárással, amellyel eddig az egyes társadalomtudományok dolgoztak.” (Simmel 1908/1973. 190–191.)

A VK számon tartott tagjai közül Lukács György kifogásai a szociológiai módszerrel szemben legalább öt pontban foglalhatóak össze. Mindegyik kritikai mozzanat azzal a kantiánus módszertani értelemmel bír, hogy a szociológiai szemlélet (mint általában a gondolkodás) bizonyos esetekben ellenállhatatlanul túlterjeszkedik hatáskörén, és így korrekcióra szorul. A szociológia definíciójában Lukács egy Simmelt parafrázáló koncepciót vet fel, amelyben különös hangsúlyt ad annak, hogy itt olyan tudományról van szó, amely az emberek „érzés- és gondolatvilágában, egymással való érintkezésében” az „érzéki és nem érzéki elemek, a biztonságok és bizonytalanságok hogyan váltakoznak, és pólusaik hogyan helyeződnek át” (Lukács 1910a/1977. 395). Vagyis egy komplex, az ismeretek legalább két, egymással együttműködő forrásából táplálkozó rendszerrel beszél, amelyben ezeknek a forrásoknak a hangsúlyai eltolódhatnak ugyan, de azok nem vehetik át egymás szerepét. Ha mégis ez történik, akkor Lukács szerint a szociológusok:

(i) nem tudják kiaknázni a szerves kapcsolatot adatok, jelenségek és azok közösségi vetületei között (mely utóbbi gondolatot szintén a kultúrobjektívációk társadalmasodásának simmeli koncepciójából kölcsönzi), hanem „egy zavaros történetfilozófiával erőszakot tettek az empirián, egy egység”, de tegyük hozzá, „egyetlen jelentésre összpontosuló fogalomrendszer javára”. Így pedig sem az empiriát, sem pedig az eszméket nem tudták relevánsan megragadni (Lukács 1977 [1915]. 615);<sup>26</sup>

(ii) a természettudományos törvények mintájára formális (és üres) társadalmi törvényszerűségeket állapítanak meg, így pedig elvétik a társadalmi viszonyok sajátosságát, mert a „természettudományos világnézet” keretében csak specifikus tartalom nélküli „törvényeket találnak” (Lukács 1911/1977. 552; illetve 1915/1977. 615);

(iii) ha mégis képesek társadalmi szereplők közötti összefüggésekben és nem princípiumokban gondolkodni, akkor a kultúra objektívációit specifikus relációknak, például gazdasági viszonyoknak rendelik alá, miközben az említett objektívációkban kifejeződő társadalmi viszonyrendszer ennél jóval összetettebb (Lukács 1911/1978. 18). A marxista irodalom- és művészetszociológia egyik hibája – fogalmaz máshol –, hogy „túl egyszerű és nagyon is egyenes [értsd: közvetlen] kapcsolódásokat” állapít meg gazdaság viszonyok és irodalmi aktivitás között. A gazdasági viszonyoknak azonban csak annyiban van jelentősége, „amennyiben lelki hatásokat hoznak létre”, és így az alkotó „élményképességeit”, valamint a közönség „felvevőképességét” (Lukács 1910a/1977. 399) befolyásolják. A különböző szociológiai diszciplínák alapfogalma a „hatás” (Lukács 1910a/1977. 397, 400), amely viszont éppen annak köszönhetően, hogy nemcsak

<sup>26</sup> Itt különösképpen Comte, Saint-Simon és Lamprech pozitívizmusának vélelmezett történetfilozófiai torzulásait említi.

az egyéntől a társadalom, hanem a társadalomtól az egyén felé is működik, lehetetlenné teszi az egyes kulturális produktumok közvetlen, egysíkú és -irányú viszonyok révén való vizsgálatát (vö. uo. 392–393). Ugyanakkor a szociológiai magyarázatok között a reduktív módszerek egyéb típusai is megjelennek.

(iv) A gazdasági szempontból egyszerűsítő szociológiai magyarázatok mellett olyan esetek is előfordulnak, amikor a megtalált társadalmi összefüggéseket lélektani motivációkkal helyettesítik. Így pedig a társadalmi viszonyokat redukálják pszichológiai összefüggésekre azzal az érveléssel, hogy „a dolgok között csak mennyiségi különbségek vannak” (Lukács 1910b/1977. 433). Tehát a közösségi viszonyformák, lévén hogy az egyéni motivációk kumulatív képződményei, azokból meg is érthetőek. Csakhogy a dolgok ezzel szemben éppen fordítva állnak, vagyis a „legmélyebben individuális” jelenségek sem érthetőek meg a közösségi viszonyok kontrasztja nélkül, „nincs az az egyéni kultúra, amely szociálisat, az a belső, amely külsőt teremthetne” (Lukács 1910b/1977. 432). Az úgynevezett „esztétikai kultúra” tipikusan ilyen hibás működés eredménye. Bár a művészeti alkotások csak esztétikai és szociális tényezők összefüggésében érthetőek, többször megtörténik, hogy az utóbbiaktól az előbbiek javára eltekintenek.

(v) Végül pedig elmondhatjuk, hogy a korhoz és társadalmi viszonyokhoz való kötöttségeknek bizonyos módon ellenálló kulturális objektumok (mint például az úgynevezett „klasszikus” irodalmi művek) esetében – szintén tévesen – gyakran visszacsempészik a „idő fölötti” vagy „időtlen” magyarázati elveket, például a történeti időn kívül helyezhető normatív instanciákat (egyetemes értékeket), holott ezek is csak egy tartalmi és egy társadalmi faktor együttműködésének keretében érthetőek meg. Az újdonság az, hogy ilyenkor nem egy konkrét társadalmi keretek között kibontakozó mondanivalóról van szó, hanem a gondolkodásnak arról a sémájáról, amelynek nyomán a változó társadalmi viszonyok között ugyanaz a mondanivaló kifejezést nyerhet (Lukács 1910a/1977. 413).

A feladat Lukács szerint az marad, hogy a kultúrobjektívációkban (annak számos formája és típusa szerint) felmutassuk a társadalmi összetevőt, nem pedig az, hogy a kultúrobjektívációkat bizonyos viszonytípusok nemfogalma alá rendeljük. Ami ebben az elemzésben a legfontosabb, hogy Lukács a reduktív pszichológiai vagy a reduktív metafizikai magyarázatokat is a reduktív szociológia mintájára ragadja meg, és azokat mindig a szociológiai és a tartalmi faktorok együttműködésének közös alapjából kiindulva kritizálja. Végül tehát a szociológiai szemléletmód kritikája – mint a szociológiai túlkapásainak kritikája – már a fiatal Lukácsnál is bizonyos gondolkodásmódok abúzusainak általános és módszeres kritikájává válik.

Ugyanez tükröződik az SzSzi-ben elhangzott szövegekben is. Mannheim *A lélek és kultúra* című programelőadása ennek az egyik legjobb bizonyítéka. Mannheim ugyan, Lukácséhoz hasonlóan, Simmelből indul ki, de már előrevetíti azokat a későbbi próbálkozásait, amelyekkel rendszerezni kívánta kultúra és vi-

lágnezet fogalmait. Módszeréhez híven nem bocsátkozik bele Simmel módszerének kritikájába,<sup>27</sup> hanem a feladatra koncentrálna, és a SzSzi programja számára azokat a gondolatokat hasznosítja, amelyek az ott elhangzó előadások közös nevezőjének megértéséhez szükségesek.

Két dolgot tartok fontosnak kiemelni, mielőtt a teljes gondolatmenetet lezárnam.

Az egyik, hogy amikor Mannheim az SzSzi filozófiai helyzetét igyekszik meghatározni, akkor vagy társaságuk tagjainak *idealizmusát* említi,<sup>28</sup> vagy pedig az eddigi *monista* törekvésekkel szemben jelöli ki irányultságát: „tudományos kutatásaink iránya a monizmus természetlenségének felismerése után pluralizmusra törekszik”, ugyanis „többféle adottság alkotja az embert környező valóságot”. Ennek a komplexitásnak a bemutatását az iskola tagjai lényegesebbnek tartják, „mint egyszerű gondolatsémák segítségével, magunk megnyugtatására a világképet elhamarkodva egységesen lezárni.” (Mannheim 1918/1980. 188). Tegyük hozzá: és ezen keresztül a filozófiai, nézőpontbeli egység gondolatával visszaélni.

A másik pedig Mannheim kötődése Simmelnek *A pénz filozófiájában* kidolgozott objektív kultúra fogalmához. Erről a határról már több szakavatott elemzés született (Kettler 1967; Felkai 1999. 12–14), én pedig csak egyetlen részletre hívnám fel fokozottan a figyelmet: a kultúrát általában lehetővé tevő három feltétel egyikére. Az előadás szerint a kultúra létrejöttének záloga ugyanaz, mint válságának egyik kiváltója: a *folytathatóság* elve, amelynek mind a kifejezendő (szubjektív) élmények, mind pedig a velük korrelatív (szubjektív-objektív) kifejezés formái számára meghatározónak kell lennie. A folytathatóság elsőrangú meghatározottsága minden kulturális terméknek. Ezek révén ismerünk fel kulturális objektívációként olyan produktumokat, amelyeknek kifejezett élményvilágról a leghalványabb emlékünknél, sőt semmilyen tapasztalatunk nincsen:

Az ember ugyanis képes arra, hogy mikor már teljesen eltávolodott a kultúrobjektíváció a lélektől, s az arról már nem mond semmit, akkor számára még mint forma élhet, és külön nézhető, s ilyen inadekvát módon jelent is számára valamit. Tőlünk teljesen idegen kultúrák termékeit, a régi indus istenképeket, a négerek plasztikáját mindig ilyen inadekvát szemléletben érzük el, s mégis, így is valamiképpen szólnak hozzánk. (Mannheim 1918/1980. 194.)

<sup>27</sup> Akárcsak Lukácsnak, Simmel módszerével kapcsolatban neki is voltak fenntartásai. Ezt pontosan mutatja 1918-as nekrológiájának vezérgondolata: „Minden mondata mögé egy új metafizika töredékeit rejtette, de hogy megíródjék, hinnie is kellett volna benne” (Mannheim 1918. 194).

<sup>28</sup> Ez szerepelt már az első szemeszter programleírásában is: „[...] az európai kultúra a 19. század pozitivizmusa után határozott fordulatot vett újra a metafizikai idealizmus [sic!] felé” (lásd Karádi–Vezér képmellékletét, eredetiben: *PIM K*, Jel. Any 76.174 [Gyulai Márta hagyatéka]).

Ezen a maga transzcendentális-leíró értelmében egyértelműen hasznos tulajdonságán kívül a folytathatóság reális értelemben problematikussá is válhat. Ez történik olyan objektivációk esetében, amelyeknek az élményösszefüggéseivel valamikor már rendelkezünk vagy látszólag könnyűszerrel ismét rendelkezhetnénk, de mégis annak tartalmi szempontból üres vagy az alkotótól „elidegenedett” (Mannheim 1918. 194) formai oldalára vagyunk tekintettel. Itt nem is annyira az elidegenedés fogalmának nem-marxista, kultúrfilozófiai használatának a ténye érdekes, hanem az, hogy Mannheim milyen következtetést von le ebből. A fent leírt esetekben inautentikus, kiegyensúlyozatlan kultúrák jönnek létre, amelyekben az egyes aktorok a forma folytathatóságát választják, tekintet nélkül annak a már hiányzó élményekben való alátámasztására. Ezeket Lukács szavaival „esztétikai kultúráknak” nevezi (Mannheim 1918/1980. 194). Szintén a fent leírtakhoz kapcsolódva különbözteti meg egymástól az inadekvát, forma-koncentrált, esztétikai látásmódot, mint a világ szemlélésének egy sajátos képességét annak abuzív, túlzott használatától. Ilyenkor csak erre az egyetlen képességre alapozva próbálunk kulturális termékeket létrehozni, vagy legalábbis az alkotás folyamatában ez a képességünk érvényesül a leginkább:

Az esztétikai inadekvát nézés nem kárhoztatandó valami, mert az ember tehetségének egyik legérdekesebbike, s mint ilyennek kell, hogy tudománya is legyen, mert azt végső szerkezetében nyomon követi; csak az esztétikai kultúrák kárhoztatandóak, melyek az embernek ezt a különös képességét a többi különös képesség és az életre intencionáltság rovására kizárólagosítják” (Mannheim 1918/1980. 194).

Ilyenkor a művészi alkotásokból „kiesik” a mondanivaló, vagyis az alkotó csak a „formára” koncentrált, a formai virtuozitás kedvéért feladja azt, hogy a közölhető tartalmakkal is foglalkozzon.<sup>29</sup> Ennek az abuzív aktusnak a kritikáját használja vezérfonalként Mannheim, hogy az adott félévben majd elhangzó előadásokra reflektáljon. Elmondása szerint Lukács az „esztétikai kultúra” alapján álló *képességről* beszélt, vagyis arról, hogy erre hogyan lehet felépíteni az esztétika egy koherens elméletét; Balázs Béla ennek működését tárgyalta a lírai művek esetében, amely a nyelv mint kifejezőeszköz sajátosságait mutatja fel egy ilyen kultúraelmélet perspektívájában. Hauser Arnold pedig valószínűleg ezekhez kapcsolódva szövegezte azokról az esetekről, amikor a művészi kifejezés eszközei elválnak az élményektől és automatizmusokban kezdenek működni, vagyis amikor a művészet bizonyos értelemben válságba kerül (Mannheim 1918/1980. 198–199).

<sup>29</sup> „Vannak történeti, periódusok, amelyek a műalkotást csak ebben a beállásban tudják és akarják nézni [...], az ember [...] csupán egyik intencionálhatóságát – amelynek önálló tudomány is felel meg: az esztétika – kizárólagosítják” (Mannheim 1918/1980. 198).

Az, amit Hauser második féléves előadásáról tudunk (az előadás szövegek hiányában),<sup>30</sup> persze többet mutat annál, mint hogy az egy kulturális válságtünetről beszélt volna. Igaz ugyan, hogy Hauser későbbi írásaiban (például az 1964-es *Manierizmus-könyvben*) gyakran folyamodott valamiféle „válság” problémájának rekonstrukciójához (a reneszánsz kultúra válsága, amely a 19 és 20. századok fordulóján tapasztalható világnézeti válság leírása révén jobban érthető), illetve ugyanúgy a válság mint kultúrtörténeti jelenség volt a vezérfonala több más szövegének is. Sőt, már a *Pester Lloyd*-ban közölt Keyserling-esszéjében úgy fogalmazott, hogy „a nyugati szellem története nem más, mint ugyanannak a peridodikusan fellángoló krízisnek a története” (Hauser 1926. 3).

Mindezek ellenére Hauser az SzSzi-ben inkább arról értekezett, hogy egy problematikus kulturális konstellációnak milyen okai vannak, illetve arról, hogy ha a kultúra válságos állapotáról beszélünk, és ezt a műalkotásokat létrehozó személyek alkotásmódján vizsgáljuk (vagyis ha a kutatás tárgya a művészi alkotás folyamata), akkor milyen jellegzetes alkotói személytípusokat különböztethetünk meg. Ezek a művészi karakterek (mint későbbi filmszociológiai elemzéseiben a jellegzetes kispolgári szereplőtípusok, mint a magántitkárnő, a vamp vagy a hasonmás – Hauser 1937. 2), magukba sűrítik egy adott közösség állapotát, vagyis koncentrált formában mutatják fel a szélesebb társadalmi közeget uraló eszméket. Hauser SzSzi-előadása az epigon művészet és a dilettantizmus kérdését tárgyalta, vagyis az ehhez tartozó *epigonok* és *dilettánsok* sajátosságait jellemezte. A tartalmi összefoglaló szerint a kiüresedett, automatikusan használt formák által meghatározott öncélú művészi alkotás mellett a dilettantizmusnak egy másik formája is létezik. Ilyenkor az élmények kerülnek túlsúlyba, és a formai lehetőségek szegényessége miatt az alkotó csak annyit tud tenni, hogy a régi formát felbontja, anélkül hogy ezzel kapcsolatban valami szubsztantív, új javaslatot tudna tenni.<sup>31</sup> Vagyis a megszokottat úgy bontja fel, hogy az ezáltal felsejülő újat képtelen kidolgozni.

Hauser mindezzel a célt szolgálja, hogy felmutassa az élmény és a forma különböző korrelációiban megjelenő túlzásokat, illetve arra bírja a hallgatókat, hogy elgondolkozzanak az egyensúlyi állapot visszaállításának lehetőségeiről. Olyan gondolat ez, amelyet nem sokkal ezután esztétikai tárgyú doktori értekezésében is határozottan képviselt. Ebben úgy érvelt, hogy egy rendszeres normatív esztétika felépítését mindig ellensúlyozni fogja az egyes konkrét élmények és művek vizsgálata, ez utóbbi azonban csak az előbbivel való összefüggésében ragadható meg (mint a vizsgálódás egy másik, konkrétabb szintje, amely eltérő

<sup>30</sup> Ennek eddig egyetlen fellelhető forrása szintúgy a Mannheim programatikus szövege által közölt tartalmi összefoglaló (1918/1980. 199–200).

<sup>31</sup> „A dilettánsnak ez a másik típusa ilyenkor úgy segít magán, hogy a régi forma érthető lezártságát szándékosan nem teljesíti, minduntalan megbontja azt, hogy az új mondanivalót, ha nem is sikerül ábrázolnia, legalább sejtse” (Mannheim 1918/1980. 200).

rendszerkritériumokat kíván), és nem úgy, mint amit a normatív rendszerezés teljes mértékben be tud kebelezní. Nem meglepő, hogy itt Hauser is a „monizmus” egyik formájaként jellemzi az általa elmarasztalt álláspontot:

A forma-tartalom viszonyok analíziséből kitűnt, hogy a koherens és inkoherens szerkezetű rendszerezés az esztétikai tényállást a maga dialektikai fejlődésében más-más nívón ragadja meg; pontosabban szólva, az esztétikai tényállásnak különböző nívóit hozza létre. E nívók eredeti szerkezetét azonban csak úgy őrizhetjük meg és egyiknek a másikba való transzponálását csak úgy kerülhetjük el, ha még magán az esztétikán belül is szakítunk a *metodikai monizmus* dogmájával és két teljesen önálló elvű diszciplínát teremtünk az esztétikai tények rendszerezésére. (Hauser 1918. 355.)

Ha tehát úgy gondoljuk, hogy az esztétika normatív módszere vagy a művészet-elmélet/művészetfilozófia leíró módszere alácsúsztathatóak egymásnak, azzal egyszerűsítünk, illetve egyensúlyt bontunk. Úgy teszünk, mint az a monista, aki egy konkrét természettudományos vizsgálat adott esetben teljesen legitim és általános érvényű módszerét egyben a világszemlélet általános módszerévé kívánja tenni.

Végeredményben a Hauser által is képviselt egyensúlykeresés a záloga annak, hogy a régi (hibáinak) megértése által, „új kultúrát készíthessünk elő”. A „kultúrmegújodás” előfeltétele az, hogy „újból láthatóvá válik a szubjektív és az objektív kultúrák közötti vonatkozás” (Vö. Mannheim 1918/1980. 202), vagyis az, ahogyan az élmények és a kifejezés a kultúrobjektívációk létrehozása során együttműködnek egymással.

A régi kultúra megértése és azáltal annak tudatosítása, hogy új kultúra felépítésére van szükség az SzSzi előadójánál később is több módon jutott érvényre. Persze nem mindenki választotta annak a kulturális jelenségek értelmezése és a különböző világnézetek aprólékos rekonstrukciója révén megnyíló útját. Ennek valószínűleg egyik legjellegzetesebb példája volt Mannheim kritikája a gondolkodás olyan egyensúlyát vesztett fogalmairól, mint az ideológia és az utópia. De még az itt azonosított gondolatmeneteket a marxizmussal egyre sikerebben kombináló Lukács is hasonló összefüggéseket mutatott ki. Az új kultúra megteremtésének feltétele az, hogy megértsük, hogy a számunkra leküzdendő régi hogyan vesztette el egyensúlyát. „A gazdasági élet – mondja – megszűnt a társadalom életműködésének eszköze lenni: annak középpontjába tolodott” (Lukács 1919/1971. 32). Ennek felismerése vezethet el minket ahhoz a gondolathoz, hogy ezt az eltolódást valamilyen módon helyreigazítsuk. Az egyensúly helyreállításának módjáról, az új kultúra megteremtésének tartalmáról és formájáról persze már megoszlanak a vélemények.

## IV. ÖSSZEFOGLALÁS ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

A Hauser által később használt fogalmi apparátus, amelyet a *tertium datur* közép szintű megközelítésmódja és kiegyensúlyozott szempontjai szerint igyekezett felépíteni és alkalmazni, nagyban illeszkedik azokhoz a tendenciákhoz és mintákhoz, amelyeket a SzSzl szellemi holdudvarában ismerhetett meg. A kiegyensúlyozott elmélet szükségességének kérdéséhez valószínűleg ő maga is hozzászólt, tehát annak diszkutálásában részt vett, így pedig ő is hozzájárult a hatáskörén túlterjeszkedő módszerek, személelmódok kritikájához. Ennél azonban sokkal lényegesebb, hogy a kultúra fogalmának egy később mind jobban kanonizált, a civilizációval ellenpontosozható és a gyors megvalósítással szemben az erkölcsi ideálokat alapos munkával gyakorlatba ültető, az etika világnézet koncepciójára hasonlító felfogását képviselte. Ennek alapja ugyanaz a kantianus alapokon szerveződő kritikai (elválasztó) magatartás volt: a fogalmakat rendbe kell tenni (különböző értelmeiket meghatározni és tudatosítani) azelőtt, hogy gyakorlati megvalósításukról egyáltalán gondolkodni kezdhessünk.

A kultúrfilozófiai perspektíva felvállalása, illetve a klasszikus kultúrszociológia néhány későbbi alapfogalmának felvetése és kidolgozása nemcsak önmagában volt tehát hatásos, hanem a korabeli filozófiai viták kontextusában (a módszertani vita és a társadalomtudományos módszer ismeretelméleti megalapozása), illetve azok egyik – mint később kiderült: működésképes – megoldási kísérleteként jól is rezonált. Azoknak tehát, akik a klasszikus kultúraelméletre és kanti-kritikai hangnemére fogékonyak (mert annak alapvonaláival kortárs filozófiai műveltségük révén tisztában) voltak, egy olyan szerző, mint Hauser egyensúlykeresése, radikális elméleti megoldásokkal szembeni gyanúja már az első pillanattól fogva mondott valamit. Ha pedig erre plauzibilis szintetikus érrendszer tudott alapozni, majd mindezt még élvezhető olvasmánnyá is formálta, akkor egyenes út vezetett ahhoz, hogy műveit sok helyen és sok nyelven receptálják.

Amennyiben ez az érvelés meggyőző, akkor elfogadhatjuk, hogy Hauser sikeréhez nem csak szintetikus személelmódja, olvasmányos stílusa és emészthető nyelvezetű értelmező marxista szemlélete járult hozzá. Döntő volt, hogy egyensúlyi elmélete megfelelő mennyiségű 20. századi filozófiai vitához tudott kapcsolódni, és ezzel méltányolható pozíciót vívott ki magának egy tágabb értelemben vett elméleti palettán.



## IRODALOM

HSz = *Huszadik Század*. Társadalomtudományi és Szociálpolitikai Szemle

PIM K = *Petőfi Irodalmi Múzeum Kézirattára*

- Adickes, Erich 1901. *Kant contra Haeckel: Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus*. Berlin, Reuter & Reichard.
- Beiser, Frederick C. 2014. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford, Oxford University Press.
- Csunderlik Péter 2017. *Radikálisok, szabadgondolkodók, ateisták. A Galilei Kör története (1908–1919)*. Budapest, Napvilág.
- Demeter Tamás 2011. *A szociológizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a 20. században*. Budapest, Századvég.
- Demeter Tamás 2012. Weltanschauung as A Priori: Sociology of Knowledge from a ‘Romantic’ Stance. *Studies in East European Thought*. 64/1–2. 39–52.
- Drews, Arthur 1908. Vorwort. In *Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. Band 1: Systematisches*. Jena, E. Diederichs. vi–vii.
- Drews, Arthur 1913. *Geschichte des Monismus im Altertum*. Heidelberg, Carl Winters.
- Elias, Norbert 1937–1939/1987. *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Eucken, Rudolf 1904. *Geistige Strömungen der Gegenwart. Der Grundbegriffe der Gegenwart*. Dritte, umgearbeitete Auflage. Leipzig, Veit & Comp.
- Felkai Gábor 1999. Bevezetés: Kordiagnózis, tudásszociológia, tudományos politika. In uő (szerk.) *Mannheim Károly*. Budapest, Új Mandátum. 7–85.
- Fisch, Jörg 1992. Zivilisation, Kultur. In O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (szerk.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 7: *Verw-Z*. Stuttgart, Klett-Kotta. 679–774.
- Fogarasi Béla 1918a. Konzervatív és progresszív idealizmus. *HSz*. 19/4. 193–206.
- Fogarasi Béla 1918b. A konzervatív és progresszív idealizmus vitája [válasz Lukács Gy., Varjas S., Schlesinger K. kritikáira]. *HSz*. 19/7–8. 92–95.
- Gách Marianne 1971. Látogatóban Hauser Arnoldnál. *Nagyvilág*. 16/8. 1272–1274.
- Gombrich, Ernst H. 1953/1963. The Social History of Art. In uő: *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*. London, Phaidon. 86–94.
- Gratz Gusztáv 1906. A Társadalomtudományok Szabad Iskolája [szemle]. *HSz*. 7/4. 339–341.
- Haeckel, Ernst 1899/1921. *Der Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. Stuttgart, Alfred Körner.
- Hauser Arnold 1969/1978. Párbeszéd a nagyvilággal. Rádióbeszélgetés. In uő: *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Budapest, Akadémiai. 7–26.
- Hauser Arnold 1977/1978. [Kései párbeszéd] Változatok Lukács György tertium datur-témájára (Előadás a Magyar Tudományos Akadémián – 1977). In uő: *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Budapest, Akadémiai. 87–113.
- Hauser Arnold 1918. Az esztétikai rendszerezés problémája. *Athenaeum* [új folyam]. 4/6. 331–357.
- Hauser, Arnold 1926. „Die neuentstehende Welt” (Graf Keyserling, die Gegenwart und die Zukunft). *Pester Lloyd* (Morgenblatt). 73/259. [1926. november 14.] 3–5.
- Hauser, Arnold 1937. Zur Soziologie der Stoffwahl. *Der Wiener Film*. 1937. június 1. 2.
- Horváth Zoltán 1961/1974. *Magyar századforduló. A második reformnemzedék története (1896–1914)*. II. kiadás. Budapest, Gondolat.

- Jászi Oszkár 1906. *A Társadalomtudományok Szabad Iskolája*. Budapest, Demokratia Páholy kiadása (*Demokratia Páholy Könyvtára* 70.).
- Joachim-Dege, Marie 1908. Zur Geschichte des Monismus. In Arthur Drews (szerk.) *Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. Band 2. Historisches*. Jena, E. Diederichs. 33–59.
- Karádi Éva – Vezér Erzsébet (szerk.) 1980. *A Vasárnapi Kör. Dokumentumok*. Budapest, Gondolat.
- Kettler, David 1967. *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19*. Neuwied, Luchterhand.
- Kettler, David 2012. Introduction to Georg Lukács – David Kettler, Briefwechsel und Dokumente. In Frank Benseler – Rüdiger Dannemann (szerk.) *Jahrbuch der Internationalen Lukács-Gesellschaft*. Bd. 12/13. Bielefeld, Aisthesis. 23–66.
- Lánczi Jenő 1909. Modern metafizikusok [Friedrich Paulsen, Ernst Heinrich Haeckel, Wilhelm Ostwald, Ernst Mach] *Nyugat*. 2/1. 23–30.
- Lukács György 1910a/1977. Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez. In uő: *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető. 385–421. [Eredetileg in *Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára*. Szerk. Dénes Lajos. Budapest. 388–421.]
- Lukács György 1910b/1977. Esztétikai kultúra. In uő: *Ifjúkori művek*. 422–437. [Eredetileg: *Renaissance*. 1/2. 123–136.]
- Lukács György 1911/1977. Wilhelm Dilthey (1833–1911). In uő: *Ifjúkori művek*. 552–553. [Eredetileg: *A Szellem*. 1/2. 253.]
- Lukács György 1915/1977. A kultúraszociológia lényegéről és módszeréről. In uő: *Ifjúkori művek*. 614–621. [Eredetileg: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 39. 216–222.]
- Lukács György 1919/1971. Régi és új kultúra. In uő: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető. 29–47. [Eredetileg: *Internationale*, 1919. június 15.]
- Lukács György 1978 (1911). *A modern dráma fejlődésének története*. Budapest, Magvető.
- Mannheim Károly 1918. Georg Simmel, mint filozófus. *HSz.* 19/10. 194–196.
- Mannheim Károly 1918/1980. Lélek és kultúra. In Karádi–Vezér 1980. 186–202. [Eredetileg: Lélek és kultúra. Programelőadás a II. szemeszter megnyitása alkalmából. In *Előadások a szellemi tudományok köréből*. I. [füzet]. Budapest, Benkő Gyula Cs. és Kir. Udvari Könyvkereskedése.]
- Mannheim Károly 1921–1922/2000. Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez. In uő: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris. 7–65.
- Márkus György 1998. Egy elveszett filozófia. Német kultúrfilozófiák a századfordulón. Ford. Módos Magdolna. In Márkus György: *Metafizika – Mi végre?* Budapest, Osiris–Gond. 259–288.
- Novák Zoltán 1979. *A Vasárnap Társaság. Lukács Györgynek és csoportosulásának eszmei válsága, kiütékesük az elsővilágháború időszakában*. Budapest, Kossuth.
- Paulsen, Friedrich 1901. Ernst Haeckel als Philosoph. In *Philosophia Militans*. Berlin, Reuter & Reichard. 119–192.
- Pikler J. Gyula 1913. Az okos lovak. Egy tudományos botrány (Befejező közlemény). In *HSz.* 14/6. 770–794.
- Polányi Károly 1913. Tanulság. *Szabadgondolat*. 3/6. 169–172.
- Simmel, Georg 1900/2004. *A pénz filozófiája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Osiris.
- Simmel, Georg 1908/1973. A szociológia problémája. In uő: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Gondolat. 181–216.
- Somló Bódog 1907. *A Társadalomtudományok Szabad Iskolája* [beszéd a második munkás és első egyetemi tanfolyam megnyitóján]. *HSz.* 8/2. 203–206.

- Tolnay Károly 1978. [Hubay Miklós interjúja] Tolnay Károly[al]. In Borus Rózsa (szerk.) *A század nagy tanúi*. Budapest, RTV-Minerva. 231–261.
- Troeltsch, Ernst 1901/2004. [Rezension von] Richard Höningwald: Ernst Haeckel, der monistische Philosoph. Eine Kritische Antwort auf seine Welträthsel. In Ernst Troeltsch: *Kritische Gesamtausgabe. Band 4: Rezensionen und Kritiken*. 1901–1914. Hrsg. F. W. Graf – V. Drehsen – G. Hübinger – T. Rendtorff. 164–165. [Eredetileg in: *Die Christliche Welt*. 15 (1901)/43. 1020–1021.]
- Varga Péter András 2016. Az ignorabimus-vita és a korai fenomenológiában. A fenomenológia keletkezésének egy feltáratlan fejezetéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/1. 50–82.
- Vezér Erzsébet 1979. *Lesznai Anna élete*. Budapest, Kossuth.
- Weber, Alfred 1913. Der soziologische Kulturbegriff. In *Verhandlungen der zweiten deutschen Soziologentages 1912*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1–20.
- Weirr, Todd 2012. The Riddles of Monism. An Introductory Essay. In uő (szerk.) *Science, Philosophy, Religion and the History of a World View*. New York, Palgrave-Macmillan. 1–44.
- Wessely Anna 1975. A Szellemi Tudományok Szabadiskolája és a Vasárnapi Kör. *Világosság*. 16/10. 613–620.
- Wessely Anna 1995. The Reader's Progress. Remarks on Arnold Hauser's Philosophy of Art History. In K. Gavroglu et al. (szerk.) *Science, Mind and Art*. Dordrecht, Kluwer AP. 29–43.
- Wessely Anna 2006. Hauser Arnold (1892–1978). Az olvasó útja. Hauser Arnold *A művészettörténet filozófiája* című művéről. In Markója Csilla – Bárdoly István (szerk.) „Emberek és nem frakkok.” *A magyar művészettörténet-írás nagy alakjai II*. Enigma. 48. 299–314.