

MAGYAR FILOZÓFIA, OSZTRÁK FILOZÓFIA, FILOZÓFIA

I. RÉSZ

1. A MAGYAR FILOZÓFIATÖRTÉNET ÁLLÁSA

A magyar filozófia történetével foglalkozni évtizedeken keresztül nemhogy megmosolyogni való kedvtelés volt, hanem még pár évvel ezelőtt is felmerülhetett a tárgyba vágó, filozófiából benyújtott MTA doktori értekezés kapcsán: a téma nem (eléggő) filozófiai ahhoz, hogy alapot adhasson a cím odaítélésére. A magyar filozófia történésszének lenni nemcsak hazai pályán nem kecsegtetett tudományos előmenetellel, hanem arra sem igen kínálta a lehetőséget, hogy valaki betagozódjék a nemzetközi filozófiai életbe: a magyar kantianusok és antikantianusok XIX. századi vitáiról vagy akár még Pauler Ákosról is, jóllehet egy-egy tanulmányt még meg-meg lehet jelentetni nemzetközi publikációs fórumokon, ám annak a valószínűsége, hogy ez gyakran megeshet, s még inkább, hogy az írás sűrűn nemzetközi filozófiai reflexió tárgya lesz (magyarán: hivatkozások sora mutatja, hogy recipiálják, s következtetései közös tudás és tudományos vita részeivé válnak), enyhén szólva is csekély.

Többek áldozatos munkájának eredményeképp (csak néhány nevet említve: Mester Béla, Percz László, Somos Róbert és az idősebb nemzedékből Lendvai L. Ferenc) ez a helyzet kezd változni. Az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontban tavaly nyáron kilenc fővel újjáalakult a Filozófiatörténeti Kuta-

NEUMER KATALIN*

*Rudolf Hallernak,
változatlan szeretettel*

tócsoport, melynek egyik kutatási súlypontja a magyar filozófia- és tudománytörténet közép-európai kontextusban; ugyanitt kezdődött tavaly egy OTKA-projekt,

amely az 1792 és 1947 közötti magyar filozófiatörténetet vizsgálja¹ – az OTKA történetében ez a második magyar filozófiatörténeti kutatás. Idén júniusban kormányhatározat született a Molnár Tamás Kutató Központ létrehozásáról, amely „a XIX–XX. századi magyar politikai és szellemi élet szempontjából meghatározó jelentőségű tudományos munkák kutatásá[val], megőrzésé[vel]”² foglalkozik majd. Kétségkívül veszteség viszont az MTA Lukács Archívuma profiljának átalakítása: a korábbi kutatóhely – amely évtizedeken keresztül nemcsak a Lukács-hagyatékából jelentetett meg szövegkiadásokat, hanem (elsősorban Lukács kapcsolatrendszer mentén) a magyar gondolkodástörténet egyéb forrásaiból is – jelenleg két könyvtárossal kizárólag könyvtárként működik. A megfelelő többpólusú intézményi feltételek megléte nyilván kiindulópontja lehet(ne) a színvonalas kutatásnak. Összevetésképpen: a Cseh Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetében hosszú évek óta léteznek a cseh filozófia történetével foglalkozó osztályok. Jelenleg összesen 41 kutató dolgozik a Régi Cseh és Európai Filozófiai, a Modern Cseh Filozófiai és a Comenius Osztályon (az utóbbi elsősorban Comenius műveinek kritikai kiadásával foglalkozik),

* A tanulmány a K-104643-as számú OTKA-kutatás támogatásával készült. Sokat köszönhetek azoknak az eszmecsereknél, amelyek az elmúlt két évben Kiséry Andrásal folytattunk. 1 ■ A kutatás honlapja: <http://members.iif.hu/sze6115/NARRATIVAK/>.

2 ■ *Magyar Kéziratok* 95 (2013), 54653. old.

3 ■ A *BUKSZ* hasábjain Pléh Csaba írt róla: 2011. 4. szám, 377–378. old. További recenziók: Forgács Gábor: A szociologizáló hagyomány. *Magyar Tudomány*, 2012. 5. szám, 627–629. old.; Rózsa Erzsébet: „A modern dráma a polgárság drámája”. *Alföld*, 2012. 8. szám, 123–128. old.; Sivadó Ákos: Újdonság: hagyomány. *Szociológiai Szemle*, 2012. 2. szám, 129–132. old.; Sivadó Ákos: A Tradition Uncovered. *The Berlin Review of Books*, <http://berlinbooks.org/BRB/2012/11/a-tradition-uncovered/>; Szalai Zsolt: Szociologizáló filozófia: módszer és/vagy olvasat, hagyomány és/vagy habitus. *Szépirodalmi Figyelő*, 2012. 1. szám, 92–97. old.; Szűcs Zoltán Gábor: Demeter Tamás: A szociologizáló hagyomány. *Korall* 47 (2012), 197–201. old.; Zuh Deodáth: A magyar filozófiatörténet egységes narratívájáról. *Korunk*, 2012. 2. szám, 108–112. old.

4 ■ Már a névsor is sejtetheti: semmiképp sem akarom azt sugallni, hogy ezek a szociológiai irányultságú szövegek – csak mert megjelenhettek – úgymond rendszerfenntartók lettek volna. A szociológia „a hetvenes-nyolvanas évek folyamán egy mind szélesebb körű, pluralizálódó motivációk alapján szerveződő

értelmiségi közeg, illetve publikum diskurzusának meghatározó részévé vált. [...] tiltott, de leszakítható gyümölcsként a szalonképes ellenzékiesség fő hordozójává, az értelmiségi köznyelv fontos összetevőjévé vált.” (Hadas Miklós: Pegazus és Rozinante: Töredékes reflexiók Wessely Anna és Csepeli György írása kapcsán. *Replika*, 1992. 1–2. szám, 28. old.) Magyarán: Max Weber, Durkheimet, Mannheimet, Habermast, Bourdieu-t, Hausert, Heller Agnest és Márkus Györgyöt valamit is magára adó bölcsész értelmiségi tartott a könyvtárban – örömmel csapott le rájuk könyvesboltban vagy antikváriumban, s ami így (még) nem volt hozzáférhető, azt különböző utakon-módokon beszerezte külföldről stb.

5 ■ Christoph Nyíri: Ungarn und die Brentano-Schule: Ein Überblick. In: uő (Hrsg.): *Ungarn und die Brentano-Schule* (= *Brentano-Studien* 5 [1994]), 15. old.

6 ■ *Uo.* 18. old.

7 ■ J. C. Nyíri: Palágyis Kritik an der Gegenstandstheorie. *Grazer Philosophische Studien* 50 (1996), 603–613. old.

8 ■ J. C. Nyíri: Thinking with a Word Processor. In: Roberto Casati – Barry Smith – Graham White (eds.): *Philosophy and the Cognitive Sciences*. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1994. 12. jegyzet.

9 ■ Nyíri Kristóf: Hajnal István időszerezése. *Világosság*, 1992. 6. szám, 682–687. old. Kötetben: uő: *A hagyomány filozófiája*, T-Twins – Lukács Archívum, Bp., 1994. 132–143. old.

valamint a Jan Patočka Archívumban. Emellett van az akadémiának egy interdiszciplináris Masaryk Intézete és Archívuma is: hat osztályon 59 munkatárssal. Ezzel szemben talán ha 15 olyan magyar kutató lehet, aki életrajzába több-kevesebb joggal odairhatná: egyik kutatási területe a magyar filozófia története. (Ez a magyar filozófus szakma létszámához képest persze nem rosszabb arány, mint a cseheké – csak az elvégzendő munkához mérve csekély.)

Akárhogy is, a magyar eszmetörténet mint kutatási téma lassan legitimálódni látszik. Erről is tanúskodhatik, hogy megeshetett, hogy magyar filozófiatörténeti munkáról – Demeter Tamásnak *A szociológizáló hagyomány: A magyar filozófia főárama a XX. században* címmel 2011-ben a Századvégnél megjelent kötetéről nyolc recenzió is született.³ A magyar filozófiatörténet fokozatos legitimálódásának újabb állomása lehet a *Szépírodalmi Figyelő* 2013. 3. számában Demeter Tamás mértékadó közreműködésével megjelent témablokk: hét szerző (Demeter Tamás, Percz László, Pléh Csaba, Somos Róbert, Szalai Zsolt, Zemplén Gábor, Zuh Deodáth) válaszlátványban összesen 35 oldalnyi terjedelemben a körkérdésre: *Hogyan írunk magyar filozófiatörténetet?* Pár éve még azon is meglepődünk volna, ha a magyar filozófiatörténetírás problémáiról filozófiai – nemhogy mint most: szépírodalmi – folyóirat rendezett volna ankétot.

Demeter könyvének szokatlanul széles körű visszhangjában más is szerepet játszhatott. Nevezetesen, hogy olyan szerzőkről ír, akik a hazai bölcsész és társadalomtudós közönség régi ismerősei: műveik vagy már a rendszerváltás előtt többnyire hozzáférhetőek voltak, vagy pedig hamar megjelentek a rendszerváltás után, és többségükkel kiadós szekunder irodalom is foglalkozott. Demeter kötetének főhőse Lukács György, ezen belül is legkivált az 1911-es *A modern dráma fejlődésének történetére* helyezi a hangsúlyt, amely szerinte a magyar szociológizáló filozófiai hagyomány első kiemelkedő, kanonikus munkája. Emellett részletesebben elemez Lukácssal kapcsolatba hozható gondolkodókat: a vasárnapi körös Mannheim Károlyt, Füleper Lajost és Hauser Arnoldot, valamint Lakatos

Imrét (akit Lukács műveinek kontextusában is elhelyez), az 1945 utáni történetből pedig Márkus Györgyöt, Heller Ágnes és Nyíri Kristófot.⁴ A könyv másik szála Palágyi Menyhért, Balogh József, Hajnal István és Zolnai Béla nevével jellemezhető. Őket Demeter elbeszélésében kommunikációelméleti érdeklődésük kapcsolja össze, melyre szerinte nem kevésbé jellemző a szociológizáló szemlélet, mint az előző csapat munkásságára. Bemutatásuk vezető szempontja: hogyan

jártultak hozzá a szóbeliség–írásbeliség probléma megfogalmazásához, ezen belül is kivált a hangos és magunkban olvasás kognitív és történelmi-társadalmi implikációinak feltárásához. (Demeter „csendes olvasást” mond, a *silent reading* tükörfordításaként.) Emellett Demeter szerint konzervativizmusuk is összeköti őket, ami a szemében – úgy tűnik – egyszerűen azt is igazolja, hogy a konzervativizmus kiemelt szerepet játszik a magyar filozófiai gondolkodásban.

Maga a „szociológizáló” jelző, amely a könyv címében is szerepel, a magyar filozófiára alkalmazva valószínűleg Nyíri Kristóf egy 1994-es írására megy vissza, amelynek alaptétele az volt, hogy „mindent, ami a magyar társadalomtudományi-filozófiai gondolkodásban valamilyen képp eredetinek tűnik, a szociológizáló beállítódás jellemez”.⁵ Példaként Nyíri

rögvest Lukácsot, Mannheimet és Hausert nevezte meg, valamint Eötvös Józsefet, a tanulmány további részében azonban részletesebben inkább Zalai Béláról és Palágyi Menyhértről beszél. Kiemeli Palágyinak azt a gondolatát, hogy a nyelv nemcsak a kommunikáció eszköze, hanem a gondolkodás közege is, továbbá az írott nyelvel kapcsolatos belátásait, melyek szerinte Eric Havelock 1963-as *Preface to Platónját* előlegezik.⁶ 1996-ban jelenik meg Nyíri remek írása Palágyiról, amely az említett témák mellett a hangos olvasás és gondolkodás, illetve a magunkban olvasás és gondolkodás közötti kapcsolatot is tematizálja.⁷ A hangos és magunkban olvasás kognitív jelentőségét taglalva az 1993-as kirchbergi Wittgenstein-konferencián Balogh Józsefet említi,⁸ Hajnal Istvánnak már 1992-ben egész tanulmányt szentel,⁹ s végül a három szerzőt egyetlen kommunikációelmélet-történeti vonulatba ren-



Rudolf Haller

dezi.¹⁰ Palágyi, Hajnal és Balogh részben Nyíri saját koncepciójának építőkövei, részben pedig az osztrák (és benne a magyar) gondolkodás történetének egyik jellegzetes irányát is képviselik: a kommunikáció és közvetítő közegei iránti érdeklődést. Ezen belül is fejtegetéseik megelőlegezték Nyíri kedvelt témáját, a másodlagos szóbeliséget, de jelentősen hozzájárultak a kontextuális énfogalom konceptualizálásához is. Ez utóbbi Nyíri szerint szintén a tág értelemben vett Monarchia eszmetörténetének egyik jellegzetes problémája, amely átvezet a harmadikhoz: az osztrák szociológizáló ismeretelméletekhez és az általuk megfogalmazott társastudat-problematikához.¹¹ Nyíri munkásságában a legrégebbi szál nyilván a konzervativizmus története, illetve saját elméletben való megalapozása. Már két első könyvének¹² is egyik központi témája volt, hogy megmutassa: az Osztrák–Magyar Monarchiában és utódállamaiban a filozófia egyik jellegzetessége a konzervativizmus, illetve neokonzervativizmus.

Mindezek után nem meglepő, hogy Demeter könyvének Lukács mellett van egy másik hőse is: volt tanára, Nyíri Kristóf. A kötet 186 tételes irodalomjegyzékének mintegy 100 szekunder irodalmi forrásából a legtöbb (16) tőle való. Emellett Nyíri munkái a VIII. és a IX. fejezetben filozófiatörténeti elemzés tárgyai is lesznek, s ekként primer szövegekként funkcionálnak. Bíráló megjegyzéssel Demeter Nyíri egyetlen állítását sem illeti (akkor sem, ha álláspontjuk eltérő), s még olyan kritikával szemben is megvédi, amely úgy el sem hangzott.¹³ Nyitva hagynám a kérdést, hogy Nyírinek mennyire lehet ínyére írásainak ilyen, kanonikus szent szövegekként, egységes szövegkorporusként kezelése, amelyben ha mintegy 40 év alatt voltak is hangsúlyeltolódások, ha változtak is kutatása tárgyai, ám komolyabb fejlődés nem történt, szerzőjük soha egyetlen állítását nem korrigálta (mintha soha nem mondta volna például: „Ma úgy gondolom, hogy írásaim tradicionalista beállítottsága téveszméken nyugodott.”¹⁴); s akit (jóllehet maga mindig is hatalmas primer és szekunder irodalmi szövegkorporuszot mozgatott, s – mint a Wittgenstein-hagyatéokra és Lukács fiatalkori műveire vonatkozó finom elemzései mutatják – a filológiai érveléstől sem idegenkedik) konkrét szövegekre és szaktudományos eredményekre hivatkozó bírálatokkal szemben másképpen nem lehet megvédeni, mint azzal a tanáccsal, hogy „Nyíri életművét organikus egészként olvassuk”.¹⁵

Kevésbé érintkeznek viszont Demeter vizsgálódásai az elmúlt mintegy 25 évnek azon magyar filozófiatörténeti kutatásaival, kérdésfeltevéseivel, témáival, amelyekre írásom elején utaltam. Feltehetőleg ezzel is magyarázható, hogy erről az oldalról eddig nem sok a visszajelzés a könyvre: a nyolc említett recenzió közül csak a fiatal Kornis-kutató, Szalai Zsolt írása sorolható egyértelműen ide.¹⁶ Az újabb kutatások ugyanis a magyar filozófiatörténet olyan alakjait helyezték előtérbe, akiknek a rendszerváltás előtt jószereivel a neve sem hangzott el, nemhogy műveiket újra kiadták vol-

na (s azóta is csak módjával). Szontagh Gusztáv, Rozgonyi József, Böhm Károly, Alexander Bernát, Pauler Akos, Brandenstein Béla, Kornis Gyula stb. lettek ennek a rendszerváltás utáni új magyar filozófiatörténetnek a hősei. A szerzők kiválasztását erősen motiválta az a tény, hogy korábban mellőzték őket. Ezt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy Erdélyi János – aki pedig illeszkednék ebbe a filozófiatörténeti elbeszélésbe – háttérbe szorult: hegelianizmusa és a népköltéssel kapcsolatos munkássága miatt ugyanis az ő műveit a rendszerváltás előtt is bőven tárgyalták, ha nem is elsősorban filozófusok, de irodalom- és néprajztudósok.

Ez újabb törekvéseket valósítja meg Somos Róbert *Magyar filozófusok útkeresése Trianon előtt és után* című 2004-es monográfiája – Demeter kötetének mintegy ellendarabja, jóllehet Demeter Somos munkája valószínűleg nem befolyásolta koncepciója kialakítása során.¹⁷ Somos könyvét Zuh Deodáth a Demeterről írott recenziójában mint a Demeterétől eltérő kanonizációs stratégia „elméleti megfogalmazását és egy viszonylag jól dokumentálható periódusra való alkalmazását” emeli ki.¹⁸ Somos vitatja Nyíri azon koncepcióját, mely szerint „az igazi eredeti magyar filozófiai kezdeményezések” csakis „Eötvös József, Lukács György, Mannheim Károly és Hauser Arnold szociológiával gazdagított” munkásságában lennének fellelhetők.¹⁹ Eötvös kívül esik a Somos vizsgált perióduson. Lukácsnak és körének viszont szerinte a Trianon előtti időszakban nem volt érdemi szerepe a magyar filozófiai életben – hiszen kezdők voltak, még ha ígéretes kezdők is, emellett az a szociológiai színezetű munkásságuk, amely komolyabb nyomot hagyott, csak később, emigrálásuk után bontakozott ki. Somos a kör ekkor született munkái-ból a *Heidelbergi esztétikát* emeli ki, mint amely „torzó volta ellenére is a legjelentősebb Lukács-mű”,²⁰ ám mivel nem készült el, nem is válhatott ismertté. *A lélek és a formák* és *A regény elmélete* viszont szerinte nem

10 ■ Pl. J. C. Nyíri: From Palágyi to Wittgenstein: Austro-Hungarian Philosophies of Language and Communication. In: J. C. Nyíri – Peter Fleissner (eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking*. Vol. 1: *Austria and Hungary: Historical Roots and Present Developments*, Studien Verlag – Aron Kiadó, Innsbruck–Wien–Bp., 1999. 3–7. old.; uő: Wörter und Bilder in der österreichisch-ungarischen Philosophie: Von Palágyi zu Wittgenstein. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 24 (2004), 148–150. old.; uő: Hálózat és megismerés. In: Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai: Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában*. Aron, Bp., 2004. 25–27. old.

11 ■ Nyíri Kristóf: Az osztrák elem a tudományfilozófiában és Társastudat: A szociológizáló ismeretelmélet gyökerei. In: uő: *Keresztút. Filozófiai Esszék*. Kelenföld Kiadó, Bp., 1989. 37–45. és 46–65. old. (Első magyar megjelenés: *Valóság*, 1988. 7. szám és *Világosság*, 1988. 6. szám).

12 ■ Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről: Filozófiatörténeti tanulmányok*. Gondolat, Bp., 1980; Nyíri J. Kristóf: *Európa szélén: Eszmetörténeti vázlatok*. Kossuth, Bp., 1986.

13 ■ Demeter Tamás: *A szociológizáló hagyomány: A magyar filozófia fő árama a XX. században*. Századvég, Bp., 2011. 190. old. (a Georg Henrik von Wrightre vonatkozó passzus).

14 ■ Nyíri: *A hagyomány filozófiája*, 155. old.

15 ■ Demeter: *i. m.* 199. old.

felelnek meg a fogalmi érvelés filozófiai követelményeinek, a drámakönyvet pedig csak futólag említi. Lukács emigráció utáni időszaka azért nem érdeklő, mert Magyarország „filozófiai életében a következő negyed században semmilyen formában sem volt jelen”.²¹ Az első világháború előtti magyar filozófiát Somos politikafilozófiai szempontból jórészt nemzeti-liberálisnak jellemzi, az 1910 és 1914 közötti éveket pedig „a magyarországi filozófia történetének legszebb esztendei”-nek látja, „amelyek értékeit fokozatosan tönkretették a háború és a forradalmak megárazkodtatásai”.²² Az aranykor a két világháború között már nem tért vissza: a döntően keresztény-nemzeti konzervatív világnézetű filozófusok „filozofálás[a] alapvetően homogén jellegűvé” vált és „a nemzeti keretek közé történő bezárkózás” jellemezte.²³

A mondottak nem jelentik azt, hogy Somos ki akarná zárni a magyar filozófiatörténetből a nem magyar nyelven vagy emigrációban írókat. Ő csupán nem tartja lényegtelen mozzanatoknak, hogy az illetők (egy ideig) nem vettek részt a Magyarországon folyó filozófiai diskurzusokban, nem volt tanítványi körük, nem ágyazódtak bele a magyar filozófiai kultúrába, és ekképp „a nemzeti kultúrával, annak intézményrendszerével, a kollektív emlékezettel szemben bizonyos szempontból elszigetelt jelenségként tűnnek fel”.²⁴ Ugyanakkor viszont Somos szisztematikusan vizsgálja, hogyan kapcsolódtak a magyar filozófusok nemzetközi tendenciákhoz, és mennyiben recipiálta őket a szakma külföldön. Így Somos az első világháború előtti éveket úgy látja, mint amelyeket egyfelől „[a] osztrák hagyomány, Husserl, Bolzano, Brentano”, másfelől „a neokantianizmus marburgi és badeni iránya (Windelband, Rickert, Weber, Lask, Simmel)” határozott meg.²⁵ A két világháború közötti időre jellemző kultúrbölcseleti és történetfilozófiai orientáció viszont „a szellemtörténeti irány, azaz a neokantianus szellemtudományi törekvések és a Dilthey-féle bölcselet pszichológiai-történeti megközelítésének” eredője.²⁶

16 ■ Egy másik recenzius, a Husserl-kutató Zuh Deodáth egyelőre egyetlen – Aranka Györgyről szóló – tanulmánnyal képviselheti magát a kutatásnak ebben az irányában. A recenziók adatait lásd a 3. jegyzetben.

17 ■ Somos munkája két rövid hivatkozás erejéig először a könyvben jelenik meg, nem szerepel viszont Demeter egyik korábbi tanulmányában sem, amelyből kötetét összeállította.

18 ■ Zuh: *i. m.* 109. old.

19 ■ Somos Róbert: *Magyar filozófusok útkeresése Trianon előtt és után*. Kairosz, Bp., 2004. 65. old.

20 ■ *Uo.* 55. old.

21 ■ *Uo.* 130. old.

22 ■ *Uo.* 101. old.

23 ■ *Uo.* 233. old.

24 ■ *Uo.* 28. old.

25 ■ *Uo.* 57. old.

26 ■ *Uo.* 175. old.

27 ■ Somos: *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Paulus Hungarus – Kairosz, h. n., 1999. 180. old.

28 ■ *Uo.* 40. old.

29 ■ *Uo.* 57. old.

30 ■ *Uo.* 137. old.

31 ■ Demeter: *i. m.* 15. old. Vö. 18. old.

32 ■ *Uo.* 169. old., vö. 183. old.

Az első világháború előtti években a magyar filozófusok közül kétségtelenül Palágyit idézik külföldön a leggyakrabban. A húszas évek végére pedig Pauler lesz a legismertebb magyar filozófus – nála nagyobb recepciója csak Lukácsnak volt.²⁷ Somos nem Lukácsot, hanem Paulert tartja a XX. század első harmadában a legjelentősebb magyarországi bölcseletnek: életművének következetes fogalmi kidolgozása, hazai és külföldi recepciója, továbbá a magyar filozófiai életben, valamint a filozófus utánpótlás nevelésében betöltött szerepe alapján.

2. MAGYAR, OSZTRÁK ÉS CSEH FILOZÓFIA – ÉS A FILOZÓFIA HATÁRAI

Az egyik szempont, amelyet Somos Pauler pályájának bemutatásakor nagy szövegismerettel megalapozott elemzésekben végigkövet: viszonya Brentanóhoz, Bolzanóhoz, Meinonghoz és Husserlhez, valamint Wittgenstein-kritikája – vagyis olyan filozófusokhoz való viszonyában vizsgálja Paulert, akiket így vagy úgy az osztrák filozófiához (is) szokás kapcsolni. Ezek az összevetések akkor is értelmesek, ha valaki nem kötelezi el magát valamilyen önálló osztrák filozófia koncepciója mellett, amit Somos sem tesz: távolságtartóan „az »osztrák filozófiai tradícióként« is számon tartott brentanói, husserli irányzat”-ról beszél.²⁸ Úgy tartja: Husserl magyarországi recepciója németországi kötődése révén történt, hiszen „[a] magyar filozófia első számú orientációs pontja középkori hagyományokon alapulva Németország volt”,²⁹ s így például Pauler is Husserlen keresztül jutott el Bolzanóhoz és Meinonghoz.³⁰

Demeter már kevésbé távolságtartó. Úgy véli, saját vállalkozása – a szociologizáló hagyománynak a magyar filozófia főáramaként való meghatározása – összevethető azzal, ahogyan Rudolf Haller „a »nyelv-kritikai«, »antikantianus«, »induktív« (azaz az egyedi esetekből kiinduló) stb. jelzők”-kel az osztrák filozófiát meghatározza, s ezzel „sikeresen teremt távolságot az osztrák és a német filozófia között, s mutatja meg az előbbi rokonságát az angollal”.³¹ Sőt, a magyar filozófia illeszkedik is az osztrákhoz. Amikor Nyíri az osztrák (és benne a magyar) filozófiára a konzervatív antropológiát tartja jellemzőnek, akkor „értelmezéseinek tanulságai számos vonatkozásban egybecsengenek Hallernak [...] az osztrák filozófiáról írott tanulmányaival”.³²

Csakhogy Nyíri és Haller felfogása az osztrák filozófiáról nem egyeztethető össze – ehhez elegendő gyors pillantást vetnünk a halleri koncepcióra. Abban egyetértenek, hogy létezik sajátos osztrák filozófia, ám mibenlétét másképpen határozzák meg. Haller saját meghatározásához – amelyet Demeter annál részletesebben sehol sem ad meg, mint a fenti idézetben – bevallottan a Bécsi Kört vette mintául, ezen belül is kivált az 1929-es *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis* (Tudományos világnézet: A Bécsi Kör) címmel kiadott programnyilatko-

zatukat. Nemcsak abban követi ezt az írást, ahogyan az elődöket felsorolja (többek közt Hume, Mill, Leibniz és Frege a vállalható angolszász és német örökség, Mach, Mauthner, Brentano, Bolzano, Meinong pedig az az osztrák hagyomány, amelyhez a Bécsi Kör és Haller is csatlakozni kíván), hanem az osztrák filozófiára alkalmazható jelzők tekintetében is. Az osztrák filozófia szerinte empirista, induktív, logikai koherenciára törekszik, tudományos és a tudományos megismerés egységének elvét követi, realista, objektív, antiidealista, antikantiánus, antiirracionalista, spekulációellenes, antimetafizikus, valamint szembe fordul az élet- és egzisztenciálfilozófiákkal.³³ Változtaltan racionalista elgondolás, amely a logikai ellentmondásmentességen alapuló és a magyarra fordított elveket gazdaságosan minimalizáló (*Sparsamkeit der Erklärungsgründe*) rendszerépítést preferálja és az egységes tudomány (*Einheitswissenschaft*) eszméjével rokonszenvez, erős univerzalista vonásokat mutat.

Haller a Bécsi Kört emellett a modernitás kontextusában tárgyalja,³⁴ és nem is alaptalanul: lehet amellett érvelni, hogy a Bécsi Kör filozófiája az első világháború után megújuló modernitás lecsapódása is, amelyet a kör tagjai ráadásul maguk is a kor új szellemi és kulturális áramlataival összefüggésben látnak.³⁵ Az „alapállásnak az a benső rokonsága”, amelyet például Carnap a „saját filozófiai munkájuk” és más életterületek „szellemi alapállása” között megpillant, s amelyet szerinte „a művészeti áramlatokban, kivált az építészetben érzünk”,³⁶ megnyilvánult abban is, ahogyan a Bécsi Kör és a Bauhaus egymásra talált, úgy vélve: a Bauhaus képviselte új tárgyiasság és a Bécsi Kör hirdette tudományos világnézet egymáshoz megfelelőek. A két csoport együttműködése mutatkozott meg abban az oktatási tevékenységben, amelyet a Bécsi Kör tagjai a dessauer Bauhausban fejlettek. 1928 és 1930 között Rudolf Carnap és Otto Neurath kurzusokat, Herbert Feigl és a már említett programnyilatkozatban a körhöz közel állóként megjelölt Hans Reichenbach és Josef Frank előadást tartott. Josef Frank, a Bécsi Kör belső tagjai közé tartozó Philipp Frank testvéröccse, vezető osztrák modernista építész, designer és teoretikus 1929-es előadásának már a címében is (*Moderne Weltauffassung und moderne Architektur*) az új tudományos világszemlélet és az új építészet kapcsolatát és közös vonását, a modernitást hirdeti.

Ekképp Haller koncepciója nem egyeztethető össze Nyíri konzervativizmus-felfogásával,³⁷ s végképp nem valamilyen „konzervatív-romantikus emberkép”-pel, amely Demeter szerint „a közép-európai filozófia közös értelmezési keretének is tekinthető”.³⁸ Nem lehet véletlen, hogy 1992-ben Nyíri nem írta alá azt a nyílt levelet, amely Derrida cambridge-i díszdoktori címe ellen azzal az indokkal tiltakozott, hogy világos, szigorú és koherens érvelés híján nem üti meg az akadémiai tudományosság standardjait – holott a tiltakozás kezdeményezője Nyíri barátja (a Hallernál még inkább univerzalista-racionalista) Barry Smith

volt, az aláírók között pedig olyan, hozzá személyesen is közel álló filozófusok szerepeltek, mint Rudolf Haller és Kevin Mulligan.

A *Szépirodalmi Figyelő* már említett ankétjához írott hozzászólásában Demeter a saját kötetén kívül még Nyíri Kristófnak az *Európa szélén* című 1986-os könyvét és más kapcsolódó írásait – melyek „a »konzervatív emberkép« filozófiai kidolgozásának kollektív vállalkozását állítják a középpontba” – tekinti egyedül olyan műveknek, amelyek átfogó narratívát kínálnak a magyar filozófiatörténet-írás számára, és ekképp megalapozhatnak egy eljövendő magyar filozófiatörténetet.³⁹ Kérdés, hogy Nyíri mennyiben ambicionált/ambicionálna egy ilyen vállalkozást. Említett könyvében a magyar filozófiatörténet erősen a másodhegedűs szerepét tölti be, olyannyira, hogy németre átdolgozott változatát osztrák oldalról mint az osztrák filozófiatörténet-írás egyik kiemelkedő művét lehetett értékelni.⁴⁰ Korábbi kötetében, *A Monarchia szellemi életében* a magyar (jóllehet nem feltétlenül filozófiai) vonatkozások lényegesen hangsúlyosabban szerepeltek. Az sem evidens, hogy ami netán igaz az egészre – tehát a Monarchia egész területére –, az külön-külön is igaz minden részhalmozára. (Abból, hogy a 8/b-be több fiú jár, mint lány, nem következik, hogy a középső padosorban is több fiú ül, mint lány.) Amikor Nyíri a már idézett 1994-es tanulmányában (lásd 5. jegyzet) felsorolja a szerinte kiemelkedő magyar szociológus gondolkodókat, akkor nem ejt szót konzervativizmusról, s erre jó oka van: Lukács vagy Hauser munkássága minden további nélkül nem egykönnyen volna ide sorolható, mint ahogyan a más írásaiban gyakran emlegetett Balázs Béla sem. (S tegyük hozzá: nem állna például Demeter filozófiatörténeti vázlatá utolsó szakaszából arra a két Magyarországon elért teljesítményre – Heller Ágneséra és Márkus Györgyére – sem, amelyeket Demeter úgy mutat be, mint amelyek Nyírié mellett a legjelentősebbek a rendszerváltás előtti magyar filozófiában.) A Nyíri tárgyalta magyar szövegtörzset továbbá nem is elég nagy ahhoz, hogy a konzervativizmust az egész magyar filozófiatörténet *definiál*

33 ■ Vö. Neumer: „Osztrák” filozófus volt-e Wittgenstein? Rudolf Hallernak az önálló osztrák filozófiáról szóló koncepciójához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001. 3. szám, 321–322. old.

34 ■ Rudolf Haller: Zur Philosophie der Moderne. In: uő (Hrsg.): *nach kakanien. Annäherung an die Moderne*. Böhlau, Wien, 1996. 147–150. old.

35 ■ Georg Henrik von Wright: Wittgenstein and the Twentieth Century. In: Rosaria Egidi (ed.): *Wittgenstein: Mind and Language*. Kluwer, Dordrecht, 1995. 2. old.

36 ■ Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998. XV. old.

37 ■ Itt kizárólag Nyíri korábban explikált és Demeter által hivatkozott koncepcióját veszem figyelembe, s nem utolsósorban két könyvének elképzelését. Ez utóbbi nyilván behatóbb elemzést igényelne; emellett Nyíri nem is mutatta be úgy, mint ami a Monarchia gondolkodástörténetének kiváltságos jellemzője volna. Nyíri Kristóf: *Kép és idő*. Mercurius, Bp., 2011. és uő: *Zeit und Bild: Philosophische Studien zur Wirklichkeit des Werdens*. Transcript Verlag, Bielefeld, 2012. A két könyv csak részben fed egymást.

38 ■ Demeter: *i. m.* 36. old.

irányként határozza meg. Nemigen lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az első világháború előtt a magyar filozófusok többnyire nemzeti liberálisok voltak,⁴¹ s az osztrák filozófiát is túlzás *en bloc* a konzervativizmushoz sorolni: ezt példázza a Bécsi Kör is vagy a XIX. századi osztrák filozófia liberális periódusa.⁴² A Nyíri javasolta kutatási irányt (vagyis hogy az osztrák filozófia jellegzetesen konzervatív volna) nem is igen folytatták az osztrák filozófiatörténet írói – még abban a gyengített formában sem, hogy a konzervativizmus az osztrák filozófia fő áramlata volna, s annak ellenére sem, hogy Nyíri munkásságát egyébként nagyra tartják.

Emellett Nyíri emlegett magyar szerzői (Széchenyi Ferenc és Széchenyi István, Dessewffy Aurél és Emil, Kemény Zsigmond, Asbóth János, Szekfű Gyula) jobbára nem is filozófusok; ráadásul Nyíri sokszor még csak nem is értekező, hanem szépirodalmi szövegekkel dolgozik – állapítja meg Larry Steindler, azon kevesek egyike, akik nem magyaroként kívülről vetnek tárgyilagos pillantást a magyar filozófiatörténetre.⁴³ Ez Nyíri szemszögéből nem is problematikus, hiszen Monarchia-könyvének éppenséggel egyik alaptétele, hogy számotvető magyar *filozófia* – szemben az osztrákkal vagy a csehvel – nem létezett, s ennek megfelelően beszél inkább *gondolkodástörténetről* és *szellemi életről*, mint filozófiatörténetről. Nyíri nem filozófus és kivált irodalmár szerzői Demeter számára viszont aligha támaszthatják alá saját koncepcióját, aki az irodalmat fogalmiság híján nem tartja filozófiai problémák megfelelő reprezentációjának, emellett hangsúlyosan *filozófiatörténetet* akar írni, hiszen épp azt akarja kimutatni: a magyarok jelentősen hozzájárultak a filozófia nemzetközi történetéhez.⁴⁴



Am az is kérdés, mennyiben helytálló Somos Nyírirel folytatott vitájának az a része, amely abból indul ki, hogy Nyíri Lukács, Mannheim, Hauser szociológizáló *filozófiáját* tekinti az eredeti magyar teljesítményeknek. Nyíri egy 2002-es írásában – visszanyúlva régi meggyőződéséhez – azt fejtegeti, hogy az igazi filozófiának nem saját immanens problémáival kell foglalkoznia, hanem „a tudományos, a politikai, a vallási, a művészeti stb. élet fogalmi problémáiból” kiindulva „az itt-és-most társadalmi problematikáját” kell

konceptualizálnia, és ekképp kell hogy legyen „valamiféle fogalmi érzékenysége az itt és most adódó társadalmi, pszichológiai, szociológiai problémák iránt”. „[A] fiatal Wittgensteinnak köze volt Ausztriához. Magyarországon mondjuk Eötvös József és a fiatal Palágyi Menyhért bírt sajátosan magyar filozófiai érzékenységgel; s persze Karácsony Sándor és Prohászka Lajos, ám utóbbiak meg a nemzetközi filozófia szerves integrációjára bizonyultak képtelennek. Egyetlen igazi kivétel létezett: Lukács György. Ő volt az, aki valódi kísérletet tett a lényegi magyar tapasztalat és a nagy filozófia szintézisére.”⁴⁵ Ebből a felsorolásból annak ellenére szimptomatikusan hiányzik Mannheim vagy Hauser neve,

hogy Nyíri nagyra tartja őket.

De Lukácshoz sem a drámakönyvet hozza fel itt példaként, hanem egy 1908-as írását a Nagyváradon ugyanebben az évben *A Holnap* címmel megjelent költészeti antológiáról. A drámakönyvet ugyanis Nyíri már a Monarchia-kötetében alapvetően nem filozófiának, hanem szociológiának vélte: „a dráma-könyv viszont, amely a magyar szociológia kezdeteihez, kultur- és tudásszociológiai kezdetekhez kapcsolódik, alapjaiban társadalomtudományi és nem filozófiai munka.” Ugyanakkor nagyon is magyarnak tartotta, szemben *A lélek és a formák* esszéivel, amelyek „kétségtelenül filozófiai művek”, ám „inkább az osztrák, mint a magyar gondolkodás történetének részét alkotják”.⁴⁶ *A lélek és a formák* és a drámakönyv illetően szembeállítását Nyíri már 1974-ben finom nyelvi-filológiai elemzéssel megalapozta. Egyfelől megállapította, hogy a drámakönyv nyelvezete – legalábbis ami a szociológiai fejtegetéseket illeti –, ha stílusosan nem bravúros is, de nem tér el különösebben a kor megszokott magyar tudományos nyelvétől. Másfelől viszont *A lélek és a formák* magyar szövege – annak ellenére, hogy az esszék eredetileg magyarul íródtak, és Lukács a német fordításukat is nagyjából másokkal csináltatta – teli van germanizmusokkal: „a filozófus [Lukács] németül gondolkodott, jóllehet magya-

39 ■ Demeter Tamás: Hogyan lehet és hogyan érdemes filozófiatörténetet írni? *Szépirodalmi Figyelő*, 2013. 3. szám, 33–34. old.

40 ■ Peter Stačel: Über bereits geschriebene Geschichten der Philosophie in Österreich – Eine Replik. *Newsletter Moderne. Zeitschrift des Spezialforschungsbereichs Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900*, 2001. 2. szám, 34. old.

41 ■ Somos: *Magyar filozófusok útkeresése*, 232. old. Somos természetesen nem a magyar filozófusok politikai állásfoglalásáról, hanem (politika)filozófiai pozícióiról beszél, kivált, hogy erre az időszakra inkább az apolitikus beállítódást tartja jellemzőnek.

42 ■ Pl. Barry Smith: Philosophie, Politik und wissenschaftliche Weltauffassung: Zur Frage der Philosophie in Österreich und Deutschland. *Grazer Philosophische Studien*, 58/59 (2000), 6–8. old.

43 ■ Larry Steindler: *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1988., 324. old.

44 ■ Demeter: *A szociológizáló hagyomány*, 17. old.

45 ■ Nyíri Kristóf: Túl az iskolafilozófiákon. *Magyar Tudomány*, 2002. 3. szám, 265–266. old.

46 ■ Nyíri: *A Monarchia ...*, 32. old.; vö. 162. old.

„rül írt”, szemben a művészetszociológus Lukácsal, aki „magyarul gondolkodott”.⁴⁷ Mi több: a filozófus Lukács olyan problémákról írt németül, amelyekre nem tudott külső, tárgyilagos nézőpontból tekinteni, hiszen a saját problémái voltak (erre vall *A lélek és a formák* fokozott retorizáltsága is – tehetjük hozzá a magunk részéről) –, szemben a magyar szociológus Lukácsal, aki Bécs válságkultúráját mintegy kívülről figyelte.⁴⁸ Ami tehát Lukácsnál filozófia, az inkább német-osztrák, ami viszont magyar, az nem filozófia – ekképp tudja Nyíri a *Monarchia*-könyvben ellentmondásmentesen fenntartani alaptételét a jelentős magyar filozófia hiányáról. A szociologizáló ismeretelméletet később is megkülönbözteti a tudásszociológiától, s Marxot, Simmel, Lukácsot, Mannheimet és Schelert a tudásszociológusokhoz sorolja.⁴⁹ A szociologizáló ismeretelméletet nyilván filozófiának tekinti, sőt a tudományfilozófia jellegzetes osztrák módjának – s itt egyedüli magyarként Polányi Mihályt említi.⁵⁰

Ennél fogva Somos szélmalomharcot folytat Nyírirel akkor, amikor vele szemben azt akarja kimutatni: nem a szociologizáló irány a legerősebb a magyar filozófiában. Kettejük között csak Somos másik tézise lehet vita tárgya, nevezetesen az, hogy igenis léteznék komolyan veendő magyar filozófia. Ugyanakkor Somos szemében Lukács még mindig magyarabb *filozófus*, mint Nyíriében, hiszen a *Heidelbergi esztétikát*, *A regény elméletét* és az esszéket minden további nélkül mint az első világháború előtti magyar filozófia műveit elemzi. Ami viszont Demeter koncepcióját illeti: amikor azt kívánja kimutatni, hogy a szociologizáló hagyomány a magyar filozófia főárama, és téziséit alátámasztandó Lukács drámakönyvére, Mannheimra, Hauserra stb. hivatkozik, akkor ezzel aligha követi mesterének általa nagyra becsült, az 1980-as években írott műveit.

A mondottakból Nyíri pozíciójára nézvést még két dolog szűrhető le: a „szociologizálás” ebben a fogalmi keretben nem öncél, hanem Nyíri filozófia-felfogásából (vagyis abból, hogy a filozófia egy történelmi-társadalmi itt-és-mostrá adott fogalmi válasz) adódó *következmény*. Emellett a filozofáló (mivel a filozófia a tudományokban, művészetekben is megjelenő problémákat is konceptualizálja) nem filozófiai szövegeket nem kevesebb haszonnal tanulmányozhat, mint a filozófiatörténet szövegeit.⁵¹

Visszatérve az osztrák filozófiatörténet-íráshoz: Haller „önálló osztrák filozófia” koncepciója valószínűleg a legfontosabb, ami az elmúlt ötven évben az osztrák filozófiában történt (s ezt nem ironikusan értem). Ám nincs olyan pontja, amelyet időközben

meg ne kérdőjeleztek volna.⁵² A bírálatok hatására Haller finomított is valamelyest az osztrák filozófia meghatározásán.⁵³ Mára úgy tűnik, Haller az osztrák filozófia néhány tendenciájából, s kivált a Bécsi Kör filozófiájának egyes vonásaiból túláltalánosított az egész osztrák filozófiára, illetve meghatározásai nem alkalmasak az osztrák filozófiának más filozófiáktól elkülönítésére. Ez utóbbi áll még olyan ismérvekre is, mint hogy az osztrák filozófia nyelvkritikai irányultságú. Aligha lehet ugyan megkérdőjelezni, hogy ez az

osztrák filozófia egy jelentős részére igaz, ám csak megszorításokkal.⁵⁴ De az utóbbi kifogástól eltekintve is kérdéses, hogy ezzel sikerülhet-e olyan vonást megadnunk, amely az osztrák filozófiát kellőképpen elkülönítheti más nemzetektől: a nyelvkritikai irányultság ugyanis a XVII–XVIII. századi filozófiáknak nemzeti hovatarozástól függetlenül egyik jellegzetes tendenciája. Ez különösen igaz a német filozófiára, amelynek ráadásul a XIX. században is volt egy jelentős, sok szempontból az analitikus filozófiákat is megelőlegező vonulata.⁵⁵ Mindez nem teszi értelmetlenné sem azt, hogy akár a halleri meghatározáshoz képest, akár az osztrák filozófiával valamilyen módon kapcsolatba hozható szerzőkhöz és

irányzatokhoz képest helyezzünk el filozófusokat – ám kellő távolságtartás nélkül vállalkozásunk nemigen lesz tudományosnak mondható.

Még valamire felhívja az eset a figyelmet: összehasonlító vizsgálódások nélkül aligha lehet valamely filozófia specifikumait meghatározni. Emellett fentebb már felmerült a probléma, hogy a magyar gondolkodástörténeten belül mi tekinthető egyáltalán filozófiának. Ekképp viszont nem evidens, hogy egy ilyen összevetésben magyar oldalról mivel dolgozha-

47 ■ Nyíri János Kristóf: Lukács „Die Seele und die Formen” c. esszéjének fordítástörténetéhez. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1974. 2–3. szám, 404. old.

48 ■ Uo. 404. old. és részletesebben uő: *A Monarchia...*, 163–165. old.

49 ■ Nyíri: Társastudat, 48–49. old.

50 ■ Nyíri: Az osztrák elem, 40–41. old.

51 ■ Ami nem jelenti azt, hogy a filozófia feloldódnék a tudományban: „A filozófia a filozófiatörténet nyelvén, a tudomány az éppen kurrens paradigma nyelvén beszél.” Nyíri Kristóf: A tudományos filozófia tágabb értelmezése felé. *Magyar Tudomány*, 2012. 6. szám, 745. old.

52 ■ Az ellenvetések egyfajta áttekintését lásd Johannes Feichtinger: *Wissenschaft als reflexives Projekt. Von Bolzano über Freud und Kelsen: Österreichische Wissenschaftsgeschichte 1848–1938*. Transcript Verlag, Bielefeld, 2010. 157–161. old., továbbá egy nyolc évvel korábbi számvetést: Károly Kókai: *Im Nebel. Der junge Georg Lukács und Wien*. Böhlau, Wien, 2002. 73–79. old.

53 ■ Pl. Haller: *i. m.* 155. old.

54 ■ Lásd pl. Varga Péter András: *A fenomenológia keletkezése*. L'Harmattan, Bp., 2013. 138. old.



tunk. Erre a kérdésre írásom második részében szeretnék majd visszatérni. Itt csak annyit jelzek: egyetértek Pléh Csabával abban, hogy egy (magyar) filozófiatörténet számára „[f]ontos a filozófiához közeli, a filozófiából az utóbbi száz évben kiváló szakmák és a filozófia közötti kölcsönhatások ismerete”, s hasonlóképp az egyes tudományok „elméleti értelmezésének viszonyítása a magyar filozófia történetéhez”, ideértve a tudománytörténetet is (legyen szó a matematika történetéről vagy a magyar irodalomtörténet-írás változó koncepcióiról).⁵⁶

Milyen értelemben „teremt távolságot” tehát a „szociologizáló” jelző a magyar és más – mondjuk a német – filozófia között? Ha csak olyan nevekre gondolunk, mint Tönnies, Weber, Simmel, Sombart, Scheler, Alfred Schütz, az 1920-as években induló Frankfurter Iskola tagjai, Norbert Elias, Niklas Luhmann és Habermas, akkor kevésbé látszik a szociológiai irányultság akár az idesorolható szerzők száma, akár kvalitásai felől nézve valamilyen hungarikumnak. Valójában a XIX. század utolsó évtizedeinek és a XX. század első harmadának egyik fontos fejleménye a szociológia fokozatos térnyerése előbb a filozófián belül, majd lassú leválása róla. Ezt a térnyerést szépen szemléltetheti, ahogyan Wilhelm Jerusalemnak – a Bécsi Egyetem a maga korában nagy hatású professzorának – az *Einleitung in die Philosophie* (Bevezetés a filozófiába) című könyve⁵⁷ egymást követő kiadásaiban a szociológia egyre nagyobb teret kapott. Az 1899-es kiadás 178 oldalából még csak 5 és fél oldalas alfejezetecske tett ki a 33 oldalas *Etika és szociológia* fejezetben, s még ez az alfejezet is – a korban megszokottan – együtt tárgyalta a szociológiát és a történetfilozófiát. Az 1913-as ötödik-hatodik kiadásnak a szociológia már csaknem a tizede volt; jöllehet még mindig az etika fejezet része volt, de már elvált a történetfilozófiától, ráadásul két alfejezetre tagolódott *A szociológia tárgya és feladata* és *A szociológia fejlődése és irányai* címmel. 1919-re pedig már teljesen önálló részévé nőtte ki magát, és a könyvnek immáron mintegy harmadát tette ki. E terjedelmes fejezeten belül most már a

történetfilozófia fokozódott le a hét alfejezet egyikévé. Végül 1923-ra a fejezet két további alfejezettel – *A szociológia irányai*val és a *Szociológiai ismeretelmélettel* – kibővítve a könyvnek 45 százaléka lesz. Jeruzalem halála után három évvel, 1926-ban a szociológiai fejezet némi szerkesztéssel önállóan is megjelenik *Einführung in die Soziologie* (Bevezetés a szociológiába) címmel.

Ha továbbra is a Monarchián belül maradunk, akkor elég csak cseh példáokra gondolnunk, hogy lásuk: a magyar hozzájárulás a szociologizáló hagyományhoz itt sem volt egyedülálló. Masaryk 1881-ben, 16 évvel Durkheim előtt jelenteti meg az öngyilkosságról szóló, „markánsan filozófiai-antropológiai”⁵⁸ könyvét német nyelven, amelyért a cseh szociológia alapítójaként tisztelik, s amelyet nem kizárt, hogy Durkheim is ismert. 1885-ben jelent meg *Konkrét logikája* csehül, majd 1887-ben a kapott reflexiók alapján tartalmilag is átdolgozva németül. A filozófiának és a tudományoknak itt felállított rendszerében helyet kapott a szociológia is, aránylagosan még nagyobb is (1885: 14/187 és 1887: 49/304 oldalt), mint Jeruzalem csaknem másfél évtizeddel később megjelent munkájában. Masaryk a brentanói filozófia nyomait mutató rendszerében a „szociológia” szót tág jelentésben használja: „Ahhoz hasonlóan, ahogyan a pszichológia főként az emberi lélekről és ténykedéseiről szóló tudomány, úgy a szociológia az emberi társadalomról és történelemről szóló tudomány.” Mi több, a szociológia kérdései filozófiai-történetfilozófiai kérdésekkel is érintkeznek: „A szociológia az emberi társadalom létfeltételeiről [*Existenzbedingungen*] nyújt felvilágosítást: azt próbálja kutatni, miben áll a társadalmi szerveződés lényege, és hogy a társadalom hogyan mozog, növekszik, fejlődik.”⁵⁹ 1899-ben *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus* (A marxizmus filozófiai és szociológiai alapjai) címmel Masaryk terjedelmes marxizmuskritikát jelentetett meg, amelynek bevezetőjében az addigi Marx-interpretációkkal szembefordulva – melyek szerinte csak a marxizmus nemzetgazdasági oldalával foglalkoztak – azt ígéri, hogy feltárja a mögöttes rejlő filozófiai és szociológiai rendszert,⁶⁰ az elemzést pedig Marx és Engels ismeretelméletének és metafizikájának – ez szerinte pozitivistá történelmi materializmus – bemutatásával kezdi. 1901-ben a maga szerkesztette *Naše Doba* periodikában jelenteti meg több részletben *A szociológia kézikönyvét* (*Rukověť sociologie*) – kézikönyvek akkor szoktak íródni, ha már valamely tudomány eljutott egy bizonyos fejlődési fokra. Masaryk még azután is, hogy a politika felé fordult, követve a szociológia újabb fejlődését: 1909-ben például a *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*-ba terjedelmes kritikát írt Simmel 1908-as *Szociológiájáról*.

Ilyen kezdet után nem csoda, hogy a cseh szociológia hamarabb intézményesült, mint a magyar. Hornyánszky Gyula, a Magyar Társadalomtudományi Társaság elnöke – aki egyébként Demeter könyvének másik témája, a média- és kommunikációkutatások terén is figyelemre méltót alkotott⁶¹ – 1929-ben a tár-

55 ■ Lásd Neumer: *i. m.* 348–353. old.; uő. (szerk.): „Minden filozófia nyelvkritika” I: *Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig*. Gondolat, Bp., 2004. (recenzió a BUKSZ-ban: Danka István, 2006. tavasz, 51–55. old.); Hermann J. Cloeren: *Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries*. Walter de Gruyter, Berlin, 1988.

56 ■ Pléh Csaba: Egy pszichológus szerint így írunk magyar filozófiatörténetet. *Szépirodalmi Figyelő*, 2013. 3. szám, 46–47. old.

57 ■ Moritz Schlick a Jeruzalem halálának ötödik évfordulójára írott megemlékezésében kiemeli a könyvet mint amelynek „Jeruzalem nemcsak legnagyobb tanári, hanem legjelentősebb irodalmi sikereit is köszönheti”. Moritz Schlick: *Wilhelm Jerusalem zum Gedächtnis*. In: *Moritz Schlick Gesamtausgabe*, Springer, Wien – New York, 2008. Bd. I/6, 138. old.

58 ■ Nyíri: *A Monarchia...*, 25. old.

59 ■ Thomas G. Masaryk: *Versuch einer concreten Logik*. Verlag von Carl Konegen, Wien, 1887. 139. old.

60 ■ Thomas G. Masaryk: *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur socialen Frage*. Verlag von Carl Konegen, Wien, 1899. V. old.

saság közgyűlésén nyitóbeszédében szinte irigykedve említhette, hogy (miközben a prágai német egyetemen sincs még szociológia tanszék) a prágai cseh egyetemnek már van „tanszéke és szeminárium”, ahogyan a nemrég alapított pozsonyinak is, és „a brünni bölcsészeti karon is legalább dócens látja el a szociológiai igényeket, míg az illető szemináriumot filozófus (A. Bláha) vezeti”; ezzel szemben „Magyarországnak nem volt és manapság sincsen egyetlen katedrája a szociológiából”.⁶² A cseh szociológián belül egyenest volt értelme iskolákról – a Prágai és a Brünni Iskoláról – beszélni, ahol is a brünni „általánosságban az akkori cseh strukturalista gondolkodás szélesebb áramába tartozott, mely utóbbinak a csúcspontja az ún. *Cercle Linguistique de Prague* volt”.⁶³ Magán a prágai nyelvészeti-irodalmi strukturalizmuson belül is megfogalmazódtak szociológiai irányú álláspontok, így például Jan Mukařovskýnak olyan, az 1930-as évek közepén írott munkáiban, mint a *Megjegyzések a költői nyelv szociológiájához*⁶⁴ és *Az esztétikai funkció, norma és érték mint társadalmi tények*⁶⁵. Hans Robert Jauß fő művében hosszú oldalakat szentelt Mukařovskýnak.⁶⁶ De Mukařovský tanítványának, Felix V. Vodičkának a munkásságát is nagy becsben tartja a recepcióesztétika, mint ahogyan nem kerültek el Karel Kosík munkái sem a figyelmet,⁶⁷ akit többen Lukácshoz mérhető gondolkodónak tartanak.

Mukařovský érdeklődése kiterjedt az új médiu-mokra, a filmre is. A cseh poetisták pedig – akikkel a prágai strukturalista iskola elsőként tudott együttműködni – egyenest hangsúlyosan érdeklődtek a mozgófilm, a rádió, de az olyan, tömegeket elérő (és ekképp szociológiai szempontú elemzéseket vonzó) műfajok iránt is, mint a cirkusz és a varieté.⁶⁸ Karel Teige, a poetizmus vezető teoretikusa az 1920-as években szembeállította a modern művészeteket a régiekkel. Míg a régi művészet a könyvtárba, dolgozószobába, múzeumba való, addig az új a szó régi értelmében megszünteti a művészeteket: kimegy az emberek közé, és – az új társadalmi, kulturális és technikai környezetnek megfelelően – nem más, mint maga a való élet és mozgás. Egy 100 km/h sebességgel haladó expresszvonatból „a világnak teljesen új látványát észleljük”. Mentalitásunk is „az expresszvonat mentalitása” lesz – átalakul az emberi lélek. Az új közlekedési és kommunikációs eszközök hatására megváltozik tér- és idő-érzékelésünk is, „a tények, képzetek, észleletek gyors egymásutánja” a tapasztalat szimultaneitását eredményezi.⁶⁹ Ennek az új észlelésmódnak leginkább a film felel meg. Láthatjuk: csupa olyan kérdés, amelyről Nyíri (és nyomában Demeter) a másodlagos szóbeliség kapcsán szokott írni.

Ha a legutóbbi témánál maradván most a Monarchia és utódállamai határain túl keresünk olyan elméleti és filozófiai reflexiókat, amelyek az új médiumok megjelenését társadalmi aspektusból vagy a kommunikációs technikák történeti változásainak kontextusában elemzik, csak német nyelvterületről rögvest olyan nevek juthatnak az eszünkbe, mint Rudolf Arnheim,

Ernst Bloch, Walter Benjamin és Siegfried Kracauer. A szociológiai nézőpont valójában azonban szinte az első pillanattól jelen volt a vonatkozó reflexiókban. Az Alfred Weber szerkesztette *Schriften zur Soziologie der Kultur* című könyvsorozatban – ahol Lukács drámakönyve is megjelent volna, ha német változata elkészül – 1914-ben jelent meg Weber doktoranduszának, Emilie Altenlohnak a *Zur Soziologie des Kino: Die Kino-Unternehmung und die sozialen Schichten ihrer Besucher* (A mozi szociológiájához: A mozivállalkozás és látogatóinak társadalmi rétegei) című disszertációja. Hat évvel korábban Hermann Häfker *A kinematográfia kulturális jelentősége* című írásában már szinte az egész arzenálját felvonultatta azoknak az érveknek, amelyeket ma évtizedekkel későbből szoktak idézni. A fénykép, a kinematográfia, a gramofon megjelenésével a világtörténelemben csak egyetlen folyamat vehető össze: „a gondolatoknak, a korábbi emberek *nyelvi formáinak* »szó szerinti« megőrzése az írás révén, valamint tömeges sokszorosítása a nyomtatás révén” – írja. A könyvnyomtatásnak megvan az az örvendetes következménye, hogy „mindenki önállóan képes ugyanazt tanulni, mint a másik, megnyílik az egyes ember szabadságának, az autoritásoktól való függetlenségének útja”. Ugyanakkor azonban az írás a nyelvnek csak „néma részét, gondolati formáját” őrzi meg, s elvész vele „a személyes hangzás, a látvány, a beszédes mozgás”. Így „mi, németek kiváltképp afelé tartunk, hogy teljesen »absztrakt«, elvont fogalmakon csüngő néppé váljunk, amelyből hiányzik az érzéki frissesség és valóságérzék”. Szemben azzal, ahogyan „[a]z írás és a nyomtatás [...] a *gondolkodáshoz* fordul”, „a filmfelvevő és -lejátszó, a fonográf, a fénykép – elsősorban az *érzékekhez*”, lehetővé téve, hogy „a halott fogalmakat az élő szemlélettel helyettesítsük”.⁷⁰

61 ■ Lásd Simon Attila: Média- és kommunikációtörténeti kutatások a két világháború közötti magyar ókortudományban. In: Neumer Katalin (szerk.): *Identitások és váltások*, Bp., 2014 (megj. alatt).
62 ■ Hornyánszky Gyula: A szociológia mai helyzete. *Társadalomtudomány*, IX (1929), 195. és 207. old.

63 ■ Miloš Havelka: Von einer Philosophie der Geschichte zur Soziologie (Zur Entstehungsgeschichte der tschechischen Soziologie). In: Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.): *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften*. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1997. Bd. 2, 787–788. old.

64 ■ Magyarul in: Jan Mukařovský: *Szemiológia és esztétika. (Válogatott tanulmányok)*. Kalligram, Pozsony, 2007. 185–202. old.

65 ■ Magyarul in: Bojtár Endre (szerk.): *Struktúra, jelentés, érték. A cseh és a lengyel strukturalizmus az irodalomtudományban*. Akadémiai, Bp., 1988. 54–108. old.

66 ■ Hans Robert Jauß: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Suhrkamp, Frankfurt 1982. 196–202. old.

67 ■ Jaroslav Hroch: Das methodologische Erbe des tschechischen Strukturalismus. *Kriterion*, 5 (1993), 14. old.

68 ■ Lásd Beke Márton: *Strukturalizmus és avantgárd Jan Mukařovský munkásságában*. PhD-értekezés. ELTE, Bp., 2011.

69 ■ Karel Teige: The Aesthetics of Film and Cinégraphie. In: Jaroslav Anděl – Petr Szczepanik (eds.): *Cinema All the Time: An Anthology of Czech Film Theory and Criticism, 1908–1939*. National Film Archive – Michigan Slavic Publications, Prague – Ann Arbor, 2008. 145–146. old. (A szövegen a cseh eredeti alapján enyhén módosítottam.)

70 ■ Hermann Häfker: Die Kulturbedeutung der Kinematographie. In: Albert Kümmel – Petra Löffler (Hrsg.): *Medientheorie*

Demeter nemcsak szinkrón, hanem diakrón szempontból is magyar specifikumnak hiszi a szociológizáló hagyományt, jelesül a kommunikációfilozófia területén. Úgy véli, „[a] századelő Magyarországon [...] a kommunikáció problémája korábban nem látott spektrumon és színvonalon van jelen”, mégpedig két szempontból is, nevezetesen: koncentrált abban az értelemben, hogy „az érdeklődés itt térben és időben jól elhatárolható módon összpontosul a kommunikáció problémáira, melyek iránt korábban egymástól térben és időben igen távol eső figyelem mutatkozott csak meg”; szerteágazó abban az értelemben, hogy „ekkoriban a problémák iránti érdeklődés nem szorul egy-egy diszciplína keretei közé”.⁷¹ Ha teszem azt, csak Humboldtra, Herderre, Hamannra, a Schlegel testvérekre, Schleiermacherra gondolunk, akkor kevésbé evidens, hogy kikre magyarokra gondolhat Demeter, akik a XX. század elején nálunknál színvonalasabban foglalkoztak kommunikációfilozófiai problémákkal, még akkor is, ha elsősorban az általa kitüntetetten tárgyalt témákra: a szóbeliség–írásbeliség, valamint a nyelv és gondolkodás viszonyának kérdésére összpontosítunk. Ennyi nagy név (pedig még csak teljességre sem törekedtünk) egy viszonylag rövid időszakból azt is sejtetheti: korábban is voltak úgymond „koncentrált” időszakok. És persze korábban sem korlátozódott az érdeklődés egyetlen diszciplínára. A XVII–XIX. században a beszéd és az írás kérdéseit egyaránt tárgyalták nyelvészeti, történeti, irodalomtörténeti, filológiai, retorikai, pedagógiai aspektusból. Beszéltek róla a matematikai vagy logikai következtetéseket taglalva. A XVII. és még a XVIII. században is népszerű – tudományos és különböző gyakorlati célokra kigondolt – univerzálisírás-tervezetek alapjául is a beszéd és írás természetére vonatko-

zó megfontolások szolgáltak, mint ahogyan az iskolai oktatásban, illetve a nyelvtanulásban követendő módszertani alapelvek megfogalmazásakor (például már Comeniusnál is), vagy az olyan népszerű témák tárgyalásakor, mint a süketnémák beszédre tanítása és taníthatósága, vagy a helyesírás alapelveinek a meghatározása.

Nem kellett a magyarokra várni azzal sem, hogy az írás gondolkodásra gyakorolt hatását, valamint a hangos és hangtalan olvasás közötti különbség kognitív következményeit felismerjük. Hogy az írott jelek hosszabb, elmélyültebb gondolkodást, reflexiót tesznek lehetővé, s hogy segítségükkel a hangok közbeiktatása nélkül gyorsabban, másképpen gondolkozunk, illetve csupáncsak a jelekkel operálva helyes eredményre, nagy felfedezésekre juthatunk, ismert összefüggés volt: a XVII–XVIII. században egyaránt megfogalmazták racionalisták és empiristák is. Az írást mint ami támogatja vagy lehetővé teszi az elvonatkoztatást, az észműveleteket, rendszeresen szembeállították az élő beszéddel. Volt, aki ebben az írás fölényét látta a változékony, esetlegességeknek kitett, ám épp ezért homályos beszéddel szemben. A másik oldal viszont az étellel szembeállított holt absztrakciókról panaszkodott, s az előbbihez a beszédet, az utóbbihoz az írást rendelte.⁷²

Hajnal, Balogh és Zolnai – annak alapján, ahogyan Demeter jellemzi őket – az utóbbi tradícióhoz lennének sorolhatók.

Palágyiról szólva Demeter úgy véli: „gondolatai évtizedekkel előzik meg Wittgensteint”.⁷³ Kiemeli tőle azt az elgondolást, hogy a nyelv nem pusztán a közlés eszköze, hanem a gondolatok hordozója és formálója is. Ez persze – tehetjük hozzá a magunk részéről – már csak a német nyelvfilozófiai hagyomány fényében sem valami korszakalkotó felfedezés, Palágyi hivatkozik is Humboldtra és Herderre.⁷⁴ Demeter a fenti tétellel összefüggésben méltatja, hogy Palágyi észreveszi: a „halk gondolkodás” azt a tévhitet kelti, hogy lehetséges jelek nélkül gondolkozni, pedig „a hangos és a halk gondolkodás között nincs lényegi különbség”,⁷⁵ s az összefüggést a hangos és halk olvasással párhuzammal világítja meg: ahogyan „[a] halk olvasásnál rendszerint nem vesszük észre, hogy a látott betűjegyekhez képzeletben hozzácsatoljuk a megfelelő hangjeleket”, úgy „a halk gondolkodásban is szerepelnek gyorsan és gépiesen megalkotott képzelt jelek [...], amelyek figyelmünket elkerülik”.⁷⁶ Ezzel Demeter szerint Palágyi felismerte a hangtalan olvasás ismeretfilozófiai következményeit, nevezetesen azt, hogy a bensőt a külsőtől függetlenül is hozzáférhetőnek hisszük.⁷⁷

Eltekintve attól, hogy kissé házísütetűen naiv az elgondolás, mely szerint a hangtalan olvasáskor csupán nem vesszük észre, hogy ténylegesen itt is hangokat kapcsolunk a betűkhöz,⁷⁸ valójában Palágyi állításainak megvan a gondolkodástörténeti előzményük. Herder például 1764 és 1768 között írott *Töredékeiben* azt fejtegeti, hogy szemben a szóbe-

1888–1933: *Texte und Kommentare*. Suhrkamp, Frankfurt, 2002. 81–83. old.

71 ■ Demeter: *A szociológizáló hagyomány*, 58. old.

72 ■ Mindezt részletesen tárgyaltam *Gondolkodás, beszéd, írás* című könyvemben. (Kávé, Bp., 1998. 7–146. old. A könyv bibliográfiájában megadott XVII–XIX. századi primer források töredékei nemcsak annak, amit a témáról ekkor írtak, hanem annak is, ami feldolgozatlanul még a birtokomban van.)

73 ■ Demeter: *A szociológizáló hagyomány*, 54. old.

74 ■ Palágyi Humboldt- és Herder-hivatkozásaira már Nyíri is felhívta a figyelmet Palágyis *Gegenstandstheorie* című 1996-os írásában. E párhuzamokat kiegészítette még Max Müllerral és Gustav Gerberrel, Gerbernél megtalálva Palágyinak a hangos és hangtalan olvasásra, valamint a hangtalan olvasás és hangtalan gondolkodás analógiájára vonatkozó fejtegetéseinek is a megfelelőjét.

75 ■ Palágyi Menyhért: *Az ismeretlen alapvetése*. Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R.-T., Bp., 1904. 30–31. old.

76 ■ *Uo.* 30. old.

77 ■ Demeter: *A szociológizáló hagyomány*, 48–49. old.

78 ■ Már a XVII–XVIII. században rendszeresen tematizálták az ún. „néma” írások kérdését, s nemcsak az univerzális írástervezetekben, hanem az algebra és a logika, sőt a természetes nyelvek kapcsán is. Az írásnak mint jelrendszernek sok sajátosságát épp az adja, hogy hangok nélkül is megél (s még csak „öntudatlanul” sem kell jeleit hangokkal összekötnünk): lehet írott jelekkel és jelekben is gondolkodni – nincs szükség a hangoknak még csak latens közvetítéséhez sem ahhoz, hogy nyelv és gondolkodás egysége úgymond megvalósuljon. (Vö. Neumer: *i. m.* 90–95. és 128–135. old.)

li kifejezéssel, írásban nyelv és gondolkodás egy-
sége felbomlik.⁷⁹ Ennek okát részben abban látja,
hogy írásban megbomlik a jelölő és a jelölt közöt-
ti kapcsolat, részben abban, hogy míg a beszéd
(és vele együtt a kifejezett gondolat) cselekvések-
kel fonódik össze, addig az írott szöveg kiszakad
a cselekvésösszefüggésből, s végül részben abban,
hogy kivált a magányos, hangtalan, extenzív olvasás kiszakítja az egyént a közösségből.⁸⁰ De még olyasvalaki is észrevett hasonló összefüggéseket, mint Hegel – ékesen cáfolva Demeter tételét, hogy „a klasszikus német filozófia figyelmen kívül hagy[ta]” a nyelvet.⁸¹ Hegel is említi már, hogy a gyakorlott olvasó számára a betűírás „hieroglifikus írássá”⁸² válik, vagyis hogy többé nem szorul rá a hangok közvetítésére. Hegel hosszú fejtegetést szentel a beszélt és írott nyelvnek, s annak, hogy milyen hatással van a hieroglifikus és a betűírás a gondolkodásra. A betűírás „intelligensebb”, „benne a szó [...] a reflexió tárgyává válik”. Mi több: van összefüggés a „szubjektum bensőségessége” és a betűírás között.⁸³ S végül: Hegel is lehetetlennek tartja a szavak nélküli gondolkodást: „Gondolatainkról csak akkor tudunk”, ha nekik valamilyen, a bensőnkől különböző *külső tárgyiasságot* adunk, amely azonban mégis a *benső* tárgyiassága, s ez pedig csakis „az artikulált hang, a szó” lehet.⁸⁴ Az utóbbiból kiolvasható: a külsőnek és a bensőnek (s így szónak és gondolatnak) az egységét igazán Hegel szerint is a beszélt nyelv valósítja meg.⁸⁵

Így már nem tűnik a „szociológizáló” szemléletmód, de a kommunikációelméleti-történeti megközelítés sem olyan jegynek, amely a magyar gondolkodástörténetet másoktól releváns módon megkülönböztetné. Ettől még persze Demeter hipotézise lehet igaz a szónak abban az értelmében, hogy a szociológizáló irány a magyar filozófián vagy gondolkodástörténeten *belül* a legsúlyosabb hagyomány. Feltéve, hogy így van, akkor viszont nem is annyira az a kérdés, hogy nálunk miért erősödött meg ennyire a kutatásnak ez az iránya (hiszen ez máshol is megesett), hanem inkább az, hogy más irányzatok, például a neopozitivizmus vagy a fenomenológia nálunk (elteltekintve most az utóbbi mintegy két évtized biztató tendenciáitól a fenomenológiai és analitikus filozófiai kutatások terén) miért *nem* erősödtek meg annyira, mint másutt. Mi lehet az oka, hogy jóllehet „a fenomenológia *sajátságosan közép-európai születésűnek*” tűnik,⁸⁶ s magyar filozófusok több szálon is kapcsolódtak elfogadóan és kritikailag is hozzá, mindez jobbra nem került be maradó módon a nemzetközi eszmecserébe? Hogy velünk ellentétben például a Monarchia cseh és morva tartományaiban, illetve Csehszlovákiában a Brentano-iskola, a fenomenológia vagy a strukturális nyelvészet nemcsak hogy nagyobb befolyásra tudott szert tenni, hanem nemzetközileg is meghatározóvá vált?

Az ilyesfajta kérdésekre a világtörténelem madártávlatából, pusztán makroszociológiai magyarázatokkal aligha lehet válaszolni. A cseh szellemi közeget,

a tudományos életet nyilván meghatározta például, hogy Prágában a cseh egyetem 1882-es megalakulása után is megmaradt a német egyetem egészen 1945-ig – akármilyen ambivalensen viszonyultak is a csehek a „németekhez”. Így nemcsak Masaryk – aki maga semmiképp sem volt ortodox Brentano-hívó: 1882-től már távolodni kezdett tőle⁸⁷ – közvetíthette mestere tanításait Prágában, hanem olyan professzorok tanítottak itt, mint a Brentano- és Meinong-tanítvány Christian von Ehrenfels (1896–1929), a Brentano-tanítvány Anton Marty (1880–1914) és Carl Stumpf (1879–1884), a Boltzmann-nál, Brentanonál és Meinongnál tanult Alois Höfler (1903–1907). Ez a mozgás nem volt egyirányú: például a Prágában Martynál habilitált Alfred Kastil – egy ideig Brentano fiának nevelője – 1909-ben professzúrát kapott Innsbruckban, majd a Prágában maradt másik Marty-tanítvány Oskar Krausszal – 1916-tól Marty utódjával – együtt 1922-ben elindították a Brentano-összkiadást, ezzel jó időre meghatározva a Brentano-recepciót.⁸⁸ A Prágai Brentano Társaság és a Brentano Archivum is Oskar Kraus vezetésével alakult meg 1931-ben – mindkettő annak a nagyvonalú támogatásnak köszönhetően, amelyet Masaryk köz-társasági elnökként biztosított.

A Bécsi Kör említett 1929-es programnyilatkozatában belső tagként megnevezett Philipp Frank Einstein prágai elméleti fizika tanszékét magának Einsteinnek az ajánlására örökölte meg 1912-ben, ahol 1938-ig tanított. Carnap 1931 és 1935 között a természetfilozófia professzora volt: negyvenéves kora dacára ez volt első fizetett egyetemi állása, amelynek megszerzésében Masaryk is támogatta. Carnap a prágai időszakban olyan fontos munkáit készítette elő, mint a *Die logische Syntax der Sprache* (A nyelv logikai szintaxisa) és a *Testability and Meaning* (Ellenőrizhetőség és jelentés). A Bécsi Kör több jelentős nemzetközi konferenciáját is Prágában tartotta (1929-ben és 1934-ben).

A tudományos kapcsolatok bonyolult közép-európai szövődését, amelyekbe a cseh filozófiai élet is belefonódott, szépen mutatja egy levél, amelyet a

79 ■ Johann Gottfried Herder: *Über die neuere deutsche Literatur: Fragmente*. Aufbau Verlag, Berlin – Weimar, 1985. 232–234. old.

80 ■ Johann Gottfried Herder: *Briefe zu Beförderung der Humanität*. Vollständige, kritische und kommentierte Edition – mit wichtigen Ergänzungen aus dem handschriftlichen Nachlaß. (= Johann Gottfried Herder *Werke* 10) Hrsg. v. Hans Dietrich Irmischer. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1991. 18–19. old.

81 ■ Demeter: *i. m.* 55. old.

82 ■ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai: III. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Bp., 1968. 269. old. A fordításokon az eredeti szöveg alapján helyenként módosítottam.

83 ■ *Uo.* 268–269. old.

84 ■ *Uo.* 272. old.

85 ■ Vö. Kelemen János: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*. Akadémiai, Bp., 1990. 281–286. old.

86 ■ Varga: *i. m.* 235. old.

87 ■ Vö. Rudolf Haller: *Brentanos Spuren im Werk Masaryks*. In: Josef Zumr – Thomas Binder (Hrsg.): *T. G. Masaryk und die*

morva Prostějovban (Proßnitz) született, hetvenhatodik életében járó Husserl 1935. január 3-án Freiburgból – ahol 1928-tól már Heidegger professzor – írt a nálánál kilenc esztendővel idősebb, szintén Morvaországban született Masaryknak.⁸⁹ Husserl elérzékenyülten emlékszik vissza arra az időre, amikor Lipcsében megismerkedtek [akkor, 1877-ben Masaryk épp túl volt a doktorátuson, amelyet Bécsben szerzett meg, s ahol Brentano hatása alá került; fiatal barátját is biztatta, hogy jöjjön Brentanóhoz], majd Bécsben szoros barátságot ápoltak [1881–82-ben: ekkor Masaryk már egyetemi magántanár volt, Husserl még mindig diák]. Husserl szomorúan számol be régi hallei tanára és barátja, az öt évig Prágában is oktató nyolcvanhét éves Carl Stumpf betegségéről. Levelének a közvetlen oka azonban, hogy nála időzik egy fiatal cseh filozófus, Jan Patočka, akinek még azt az olvasópultot is odaajándékozta, amelyet Masaryktól még Lipcsében kapott. [Patočkat Husserl hívta Freiburgba, még amikor Párizsban megismerkedtek. Párizsban Patočka az orosz származású, korábban Göttingenben Husserlnál tanult Alexandre Koyré hallgatója, és persze Husserl előadásait is – ez utóbbiak aztán előbb külön, majd erőteljesen bővítve *Karteziánus meditációk* címmel jelentek meg; s Patočka természetesen Freiburgban sem csak Husserlhoz, hanem Heideggerhez is járt.] Husserl bízik benne, hogy Patočka nemsokára habilitál – ahogyan nemrég asszisztense, Ludwig Landgrebe is tette. [A két fiatalember az 1934-ben alapított, a fenomenológiai iskola egyik fellegrárává vált *Cercle Philosophique de Prague* cseh, illetve német titkára volt.] Reménykedik abban is, hogy Masarykkal hamarost találkozik Prágában, ahová a Prágai Filozófus Kör tervezi őt meghívni.

Ez még 1935 novemberében meg is történik: Husserl nemcsak a Filozófus Körben, hanem a Brentano Társaságban és az egyetemen is tart előadásokat (többek közt ezekből nőtt ki *Az európai tudományok válsága*). De előad a Prágai Nyelvész Körben is, amelynek ülésein Patočka és Landgrebe is gyakorta részt vett. A körben – melynek vezéregyénisége az orosz Roman Jakobson (aki viszont a prágai német egye-

temen Oskar Krausnál szigorlatozott) – ugyanebben az évben Carnap is beszél a logikai szintaxisról. Jakobson és fentebb Koyré neve jelezheti: a cseh szellemi élet számára kölcsönös nemzetközi érintkezésre kínált lehetőséget a szláv nyelvcsalád közössége is. Az 1920-as években az orosz emigráció egyik célpontja Prága volt, ahol ebben az időben az óvodától a felsőoktatásig működtek orosz nyelvű tanintézmények.⁹⁰

Ezzel összevetve a magyar filozófusok kevésbé tudtak kölcsönösségi alapon integrálódni az európai filozófiai életbe – annak ellenére, hogy a Közép-Európában általánosan használt tudományos nyelvet, a németet kiválóan beszélték, és a német mindennapi kultúrájuknak is természetes része volt: német szépirodalmat sokszor még eredetiben olvastak, a kávéházakban német nyelvű napilapok is voltak, a gimnáziumi könyvtárakba jártak német folyóiratok; az olyan napilapokban és folyóiratokban, mint a *Pester Lloyd*, a *Neue Freie Presse*, a *Die Weltbühne* vagy a *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* egymás mellett publikáltak magyar, osztrák és német szerzők. Ugyanakkor maga a peregrináció erősen egyirányú volt: Magyarországról kifelé tartott, s ezt is jelentős részben (kivált 1919, valamint az 1920-as numerus clausus törvény után, majd 1939-től kezdve) a kényszer motiválta, visszacsatolási lehetőség nélkül. Komolyabb és tartós nemzetközi hatásuk jobbra csak azoknak a filozófusoknak lett, akik elhagyták az országot.

3. MAGYAROK A VILÁGBAN ÉS ITTHON

„[H]a valaha egyáltalán létezett nemzetközileg igazán sikeres területe a magyar filozófiának, ez minden bizonnyal a tudományfilozófia területére esett” – véli Palló Gábor, olyan neveket felsorolva, mint Polányi Mihály, Koestler Artúr, Lakatos Imre, Pólya György, de szintén ide számítja Wigner Jenő, Szent-Györgyi Albert, Szilárd Leó, Gábor Dénes és Neumann János néhány filozófiai szempontból is releváns munkáját. Ám „[a]ligha lehet véletlen, hogy” – Szabó Árpád kivételével – „szinte minden jelentékeny tudományfilozófusunk külföldön alkotta meg főműveit és ott is vált sikeressé”.⁹¹ Ez Demeter „szociologizáló hagyományának” legnevesebbjeiről (Lukácsról, Mannheimről, Hauserről, Lakatosról) is elmondható. Hasonló eredményt kapunk, ha a külföldön világhírűvé vált magyar természettudósok tekintélyes névsorát nézzük – csak olyan egyedi kivételek vannak, mint Szent-Györgyi és néhány matematikus.⁹² Talán csak a magyar pszichoanalitikusok csapata különbözik ettől: a „budapesti iskola” tagjai (köztük vezetőjük, Ferenczi Sándor is) legalább részben itthon alakították ki nemzetközileg is jelentős, az iskolára jellemző koncepciójukat, s jó úton haladtak afelé, hogy Budapestet Közép-Európa pszichoanalitikus központjává tegyék. Mi több: kapcsolatrendszerükkel befonódtak nemcsak a hazai tudományos, hanem a kulturális életbe is – a pszichoanalízis a magyar művelt közbe-

Brentano-Schule. Filozofický ústav Československé akademie věd – Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie, Praha–Graz, 1992. 10–20. old. 88 ■ Vö. Varga: *i. m.* 43–44. old.

89 ■ Edmund Husserl: *Husserliana, Dokumente*, 3. Kluwer AP, Dordrecht, 1994. I. köt. 118–120. old. A levél összefoglalójába szögletes zárójelben illesztettem be kommentárjaimat. Egyes kijelentéseim pontosításáért Varga Péter Andrásnak tartozom köszönettel.

90 ■ Irina Mchitarjan: *Das „russische Schulwesen“ im europäischen Exil: zum bildungspolitischen Umgang mit den pädagogischen Initiativen der russischen Emigranten in Deutschland, der Tschechoslowakei und Polen (1918–1939)*. Julius Klinckhardt, Bad Heilbrunn, 2006. 148–178. old.

91 ■ Palló Gábor: *Hagyományok a magyar filozófiában: Magyar tudományfilozófia. Magyar Tudomány*, 2001. 4. szám, 429. old.

92 ■ Palló Gábor: *A recepció és kreativitás összefüggése a magyarországi tudományban*. In: uő (szerk.): *Teremtő befogadás: Összefüggések és tanulságok*. Áron, Bp., 2004. 248–249. old.; uő: *Scientific Creativity in Hungarian Context. Hungarian Studies*, 2005. 2. szám, 216–219. és 227–228. old.

széd részévé vált. Ezt a fejlődést akasztották meg az 1919 utáni események. Sokuk végül (szintén két hullámban) elhagyni kényszerült az országot.⁹³

Kétségtelenül tudunk olyan tudósokról, akik később (többben a két háború között csak egy időre) hazatértek,⁹⁴ de ez az eltávozott filozófusokra-társadalomtudósokra nem volt jellemző (még ha mérlegelték is a visszatérési lehetőségét – mint például Mannheim az 1920-as években, ám az alkalmi itthoni látogatásai-uk tapasztaltak eltérítették szándékától).⁹⁵ Lukács György 1945 után pártutasításra hazatért. Mannheim viszont ekkor sem jött, még Hajnal István hívására sem (Hajnal 1944–47-ben a pesti bölcsészkar dékánja volt).⁹⁶

Mivel nemigen feltételezhető, hogy az itthon maradtaknak a szellemi képességei statisztikailag kimutathatóan gyengébbek lettek volna, mint azoknak, akik elmentek,⁹⁷ ezért az emigráció tudományos teljesítményei nyilván arra is visszavezethetők, hogy a befogadó országokban a kutatási és kulturális környezet kedvezőbb volt a hazainál. Ez a természettudományok esetében triviálisnak tekintett összefüggés⁹⁸ láthatóan áll a társadalomtudományokra is. S mivel a két világháború között a rendelkezésre álló szakirodalom tekintetében nem lehettek akkora különbségek a hazai és külföldi viszonyok között, mint az elmúlt jó hatvan évben, beleértve a jelent is, így minden bizonynyal az is szerepet játszhatott, hogy a kutatók többféle és élénkebb szellemi hatás definiálta tudományos közegben találták magukat, illetve jobban részt tudtak venni a tudományos életben, mint ezt itthonról tettek/tehetők volna. Ugyanakkor versenyhátránnyal indultak azokkal szemben, akik a befogadó országban felnővén, az ottani tudományos és egyéb kapcsolati hálóknak jobban részévé váltak. A magyar tudósok ezért többnyire új kutatási kérdésfeltevésekkel, tudományok közötti határterületeken, új tudományterületeken érték el sikereiket – ahol az intézményes háttér még csak kialakulóban volt, és ekképp még nem töltöttek be minden posztot, emellett a helyiek pozícióik erősítése érdekében még szívesen fogadták be az újonnan érkezőket. Áll ez a természettudományos sikerekre, a filozófia és a természettudomány határán mozgó tudományfilozófiára,⁹⁹ az éppen intézményesülő szociológiára,¹⁰⁰ de a művészi ténykedésre is.¹⁰¹ (Így például azok a magyar művészek, akik nem tudtak elég innovatívan a megfelelő – tipikusan avantgárd, az institutionalizált művészetén kívüli – művészkörökhöz csatlakozni, jellemzően hazatértek a két világháború között).¹⁰²

Mivel a magyar népesség létszámához mérve aránylag sok magyar tudós ért el külföldön sikereket,¹⁰³ mégis fel kell tételeznünk valamilyen közös magyarító okot, itthoni hátteret, amely ezt elősegítette. Ezek a kutatók igencsak különböző területeken lettek sikeresek, ezért az ok nem lehet túlságosan specifikus: vélhetőleg olyan tényezőkben is keresendő, mint az 1867 utáni gazdasági és társadalmi fellendülés és modernizáció, majd a XIX–XX. század fordulóján kiépülő,

a modern tudomány művelését lehetővé tevő intézményrendszer; az első világháború előtt a nagyvárossá fejlődő Budapest liberális, pezsgő, multikulturális szellemi élete, amely a különböző élettapasztalatok, tudomány- és művészeti ágak itteni érintkezéséből adódott; az oktatási rendszer (elsősorban azok a kitűnő gimnáziumok, ahol tudományos kérdésfeltevésekre, önálló gondolkodásra neveltek) stb.¹⁰⁴ Vannak, akik szerint lényeges komponens, hogy az érintett tudósok között sok volt a zsidó származású. Kétségtelenül igaz, hogy bár sok nem zsidó is volt a külföldre távozók között, az ismert történelmi okoknál fogva a zsidók többségben voltak közöttük.¹⁰⁵ Ennélfogva azonban nagyobb is volt a statisztikai valószínűsége annak, hogy zsidó származású lesz külföldön sikeres. A két tényező együttes jelenléte miatt kétségtelenül nehéz igazoltan kimutatni, hogy melyiknek mekkora volt a szerepe. Frank Tibor és Palló Gábor szerint inkább a feltörekvő – jobbára nem magyar, hanem német és zsidó, kisebb mértékben más nemzetiségű – polgári középosztály dinamizmusa állott a háttérben.¹⁰⁶

A zsidóság és a kimagasló tudományos eredmény közötti összefüggést kifejezetten a szociológiai szemléletmódra specifikálva fogalmazza meg Nyíri egy eredetileg 1988-ban megjelent tanulmányában. Itt amellet érvel, hogy szociológizáló ismeretelméletet nem véletlenül főként zsidók fogalmazták meg. Indoklasként többek közt két, általunk korábban említett motívumot köt össze egymással: mivel „a szociológia a századfordulón, s még néhány évtizedig azután is, új diszciplinának számított”, ezért „más diszciplinákhoz képest jobb esélyeket kínál[t] a társadalmilag újonnan jötteknek”.¹⁰⁷ A szociológiai szemléletmód-

93 ■ Mészáros Judit: „Az Önök Bizottsága”: Ferencz Sándor, a budapesti iskola és a pszichoanalitikus emigráció. Akadémiai, Bp., 2008. 44–51., 53–60., 78–81. és 137. old

94 ■ Vö. Frank Tibor: *Kettős kivándorlás: Budapest – Berlin – New York 1919–1945*. Gondolat, Bp., 2012. 338. old. és Mészáros: i. m. 137. old.

95 ■ Hasonló a helyzet Moholy-Naggyal. Mindkettőjüköz lásd Wessely Anna: *An Exile's Career from Budapest through Weimar to Chicago*: László Moholy-Nagy. In: David Kettler – Gerhard Lauer (eds.): *Exile, Science and Bildung*. Palgrave Macmillan, New York, 2005. 80. és 95. old.

96 ■ Mannheim levele megtalálható az ELTE levéltárában. Hajnalnak viszont Thienemann Tivadar javasolta Mannheimet. (Mind a levélre, mind pedig a Thienemann-nak e tárgyú közlésére vonatkozó információt Kiséry Andrásnak köszönhetem.) Thienemann ötlete volt az is, hogy a már hazatért Lukácsot az egyetemre hívják, még a tanári szobáját is átadta neki (mivel magában már elhatározta, hogy emigrál). Thienemann Tivadar: *Az utókor címére: Életrajzi feljegyzések*. Pannónia Könyvek, Pécs, 2010. 118. old.

97 ■ Palló Gábor: *A magyar tudós-zsenik*. (Előadás a Minden-tudás Egyetemén, 2003. szept. 15.), VI. pont. <http://www.dura.hu/html/mindentudas/pallogabor.htm>.

Videó: <http://www.origo.hu/itthon/20030916palló.html>

98 ■ Ezek a tudományos felfedezések már csak azért sem jöhettek volna létre a magyarországi kutatási feltételek között, mert ilyen kutatási feladatokat a megfelelő infrastruktúra stb. híján itthon nem is lehetett volna kapni. Lásd Palló: *A receptivitás és kreativitás összefüggése*, 249. old.; uő: *Scientific Creativity*, 229–230. old.

99 ■ Palló: *Hagyományok*. 429–430. old.; uő: *Scientific Creativity*, 225. old.

hoz azonban tartalma folytán is vonzódott szerinte a zsidóság: „a zsidó történelem folytonossága a keresztény korban, mely folytonosság inkább múltott társadalomszerveződésen és közösségi kohézió, mint vallási hierarchiakon, [...] a társadalomtudományok területére lépő zsidók számára kézenfekvő módon sugallhatott egy specifikusan *szociológiai* látásmódot [...] mely az individuális észet elképzelhetetlennek tartja a személyek-közötti viszonyok keretén belül.”¹⁰⁸ Ezzel szemben „az emancipált zsidó értelmiséginek” kétféle viszonya lehet „az egyéni észnek a kollektív hiedelmek rendszerében elfoglalt helyéhez”: fölszabadult vagy elidegenedett. A fölszabadultak szemében „az egyéni észhez semmi sem illik jobban, mint az áthagyományozott nézetek elleni folytonos küzdelem, a régi eszmék kritikus helyettesítése újak által”; az „idegen” számára viszont „az egyén gondolkodását valóban – és reménytelenül – csoportjának hiedelmei és léte határozzák meg”. A két csoport kritizálhatja egymást, közben azonban saját ideológiáinak foglya marad: „csak az, aki semmilyen közösséghez nem tartozik – Mannheim »szabadon lebegő« értelmiségije – törekedhet a világ nem-ideologikus szemléletére.”¹⁰⁹ Demeter Nyírit interpretálva ezt a gondolatmenetet úgy fűzi tovább, hogy itt „a személyközi viszonyok kiemelten fontos szerepe” mellett az is lényeges elem, hogy „főhőseink [...] zsidó gyökereikhez és vallásukhoz már távolságtartással viszonyultak, az asszimiláció útját járták”, ez pedig „a se ide, se oda tartozás tapasztalatát” hozta magával.¹¹⁰

Nyírinél, de főként Demeternél egy régi fogalomkészlet tovább élését látjuk, amely a zsidó identitás problémáit az „asszimiláció” és az „idegenség”,

100 ■ Hauser ki is mondja, hogy azért kezdett el szociológiával, illetve művészet-szociológiával foglalkozni – holott a művészet önmagában sokkal inkább érdekelte volna –, mert olyan kutatási területet vett benne észre, amely addig hiányzott. Arnold Hauser: *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Akadémiai, Bp., 1978. 58–59, 63–64. old.

101 ■ Wessely Anna: Die kosmopolitischen Nomaden und ihr pädagogischer Eifer – die parallelen Lebensläufe von Karl Mannheim und László Moholy-Nagy. In: uő – Károly Kókai – Zoltán Péter (Hrsg.): *Habitus, Identität und die exilierten Dispositionen*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 2008. 23–24. old.

102 ■ Frank: *i. m.* 124–125. old.

103 ■ Palló: *Scientific Creativity*, 229. old.

104 ■ Frank: *i. m.* 15., 29., 31–35. és 45–62. old.; Palló: *A receptivitás és kreativitás összefüggése*, 245–248. old.; uő *Scientific Creativity*, 222. és 224. old.

105 ■ Frank: *i. m.* 17. és 85. old.

106 ■ Uo. 23. old.; Palló: *A magyar tudós-zsenik*, VI. pont.

107 ■ Nyíri: *Társastudat*, 62. old.

108 ■ Uo. 62–63. old.

109 ■ Uo. 64. old.

110 ■ Demeter: *A szociológus hagyomány*, 36. old.

111 ■ Kovács Éva: Die Ambivalenz der Assimilation: Postmoderne oder hybride Identitäten des ungarischen Judentums. In: Johannes Feichtinger – Ursula Prutsch – Moritz Csáky (Hrsg.): *Habsburg postcolonial: Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*. StudienVerlag, Innsbruck, 2003. 199–203., 206. old.

112 ■ Uo. 200–201. old.

113 ■ Gyáni Gábor: *Modernitás, modernizmus és identitásváltság: a fin de siècle Budapest*. Aetas, 2004. 1. szám, 141. old.

114 ■ Thienemann: *i. m.* 114. old.

„gyökértelenség”, „a zsidó identitás köztes volta (*in between condition*)” fogalmaival közelíti meg, amelyek az 1980–90-es évek történész narratíváit is még mindig meghatározták (s azóta megint újraéledtek).¹¹¹ Ezzel a narratívával szemben időközben komoly fenntartásokat fogalmaztak meg. Kovács Éva szerint mindazok „a társadalmi rétegek, nemzetiségek és csoportok, amelyek tagjait a gazdasági és társadalmi mozgások mobilizálták, valószínűleg ugyanolyan »krónikus ambivalenciát« éltek meg”: mindegyiküknek „meg kellett kötniük a maguk asszimilációs társadalmi szerződését”. Hogy végül egyedül a zsidók kapták „a *par excellence* idegen szerepét”, ez magában a vonatkozó „diskurzusban és a diskurzus által konstruálódott.”¹¹² Gyáni Gábor éppenséggel Demeter egyik – Magyarországon maradt – hősenek, a kálvinista Fülep Lajosnak a példáján szemlélteti a zsidó asszimilációnak és identitáskrizisnek mint magyarázati sémának az elégtelenségét.¹¹³

Mindenesetre Fülepet kálvinistaként semmi sem predesztinálta volna arra, hogy a magyar szociológus hagyomány egyik jelentős képviselőjévé váljék. De az a három másik szerző sem igazolja a zsidó identitásproblémák és a szociológus szemléletmód, illetve a kommunikációelméleti-történeti problémák iránti érdeklődés kapcsolatát, akiket Demeter még részletesen elemez azok közül, akik a két világháború között itthon maradtak. Közülük egyedül Balogh József volt zsidó (katolizált, de ez kevés volt ahhoz, hogy 1944-ben megmeneküljön a haláltól; homoszexualitása egyébként is problematikusá tehetné a viszonyát a többségi társadalomhoz); Hajnal István és Zolnai Béla római katolikusok voltak (Hajnal német, Zolnai örmény származású). A Demeter által csak felsorolt, de nem elemzett tudósok közül Várkonyi Nándor és Kerényi Károly szintén római katolikus volt (Kerényi apai ágról sváb származású), Thienemann Tivadar lutheránus (és birodalmi német – csak 1935-ben vette fel a magyar állampolgárságot), Horváth János pedig, akiről írásom másodikk részében ejtek majd szót, református.

Ekképp az itthon maradtak mintegy kontrollcsoportul szolgálhatnak az elmentekhez. Thienemann Tivadar visszaemlékezéseiben rendszeresen visszatér arra az idegenségre, amelyet mint német és lutheránus a magyar katolikus társadalomban érzett. Ez a többségi társadalom mintha mindig azt súgta volna neki: „nem vagy magyar, nem tartozol közénk”. Az „ős-idegenségnek” ez az érzése – amelyet Thienemann a fiatal Lukács György filozófiájában is felfedez – már gyermekkorában megvolt, amikor rájött: „másvallású”, csakúgy, mint a zsidó osztálytársai.¹¹⁴ Mi több: ha már mindenképpen valamilyen kapcsolatot keresünk a szociológus szemléletmód és bizonyos társadalmi tényezők között, akkor az itthon maradtak sorsából erősebb következtetések adódhatnak, mint az elmentekéből. Mint fentebb láttuk: a külföldre távozott tudósok, kutatási területtől függetlenül, meglehetősen nagy arányban értek el sike-

reket – s köztük a filozófusok, társadalomtudósok is. Ehhez adódhatott még hozzá, hogy azok a filozófusok, akik 1919 után hagyták el az országot, érthető módon jobban érdeklődtek társadalmi kérdések iránt, mint mások, s ezen belül pedig legalábbis nem idegenkedtek valamilyen marxizmussal rokonítható szemléletmódtól.

A két csoport összevetése más szempontból is érdekes lehet. Az összefüggést Hajnal István példáján szemléltetném. Hajnal több vonatkozásban is eredetit alkotott, mégpedig nemzetközi színvonalon. Az a három elem, amely történelemfelfogását meghatározta – „a szociológiából kölcsönzött strukturális szemlélet”, „a hétköznapok történetének [...] a középpontba állítása” és „a komparatív szemlélet”¹¹⁵ –, sok ponton az *Annales*-körrel rokonítja, miközben tőlük függetlenül, de velük egy időben jutott eredményeire. Hajnal számára azonban nem vagy kevésbé volt adott az az innovációs milió – infrastrukturális és pénzügyi háttér, kiterjedt és jól szervezett tudományos apparátus, a közösen hasonló problémákon dolgozó tudósközösség –, amely viszont az *Annales*-hoz tartozóknak a rendelkezésére állott. „Ebben az esetben, ha létre jön is az egyéni kreativitás révén valami minőségileg új teljesítmény, az nem intézményesedik, nem épül be, hanem elszigetelt, csodált vagy éppen értetlenül szemlélt kísérlet marad.”¹¹⁶ □

115 ■ Kovács Gábor: Hajnal István pozíciója a pozitívizmus és a szellemtörténet vitájában. In: Békés (szerk.): *i. m.* 252. old.

116 ■ Kovács: *i. m.* 256. old.

A MÁSIK TÖRTÉNET

ERDÉLYI ÁGNES

ELŐTÖRTÉNET

Joachim Radkau monumentális, több mint ezer oldalas Weber-életrajza nyolc éve, 2005-ben jelent meg, és akkoriban elég nagy port vert fel. Azért nem akkor írtam róla, mert rögtön a megjelenés után olvastam a könyvről három recenziót, és ezek hatására úgy döntöttem, én ezt a könyvet nem olvasom el. Így előljáróban legyen elég magyarázat az idegenkedésemre a recenziók címe és alcíme (a szokástól eltérően a címeket most eredetiben adom meg, és a jegyzetben próbálom magyarítani őket): *Das wilde Werben. Joachim Radkau zeigt Max Weber als genialen Mann mit komplizierten erotischen Neigungen*,¹ *Der kranke Löwe auf der Couch. Der Soziologe Max Weber als nervöser Patient bei Joachim Radkau*² és *Washing Weber's dirty laundry. Joachim Radkau's compendious new biography deals in detail with Max Weber's personal – and sexual – life*.³

Nyolc évig sikerült tartanom magam a döntésemhez,⁴ nemrégiben azonban megkaptam ajándékba a könyvet, azzal a megjegyzéssel, hogy én biztosan el is olvasom. Ez elől már nem térhettem ki. És (bár olykor viszolygással olvastam) be kell vallanom, hogy nemigen tudtam letenni.

A JÓ HÍR

A szerző nagyon jól ír: a szöveg olykor szinte életrajzi regényként olvasható. A történet három részre tagolódik (mondhatni, három felvonásban bomlik ki), melyeknek már a címe is sokatmondó: *Die Vergewaltigung der Natur* (A természet megerőszakolása) – *Die Rache der Natur* (A természet bosszúja) – *Erlösung und Erleuchtung* (Mégváltás és megvilágosodás).⁵ Ezeket a metaforákat már Marianne Weber is használta

■ Joachim Radkau: Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. Carl Hanser Verlag, München, 2005., 1008 old., € 45

1 ■ Nis Minkmar: A vad versengés (esetleg: Az elszabadult hódításvágy). Joachim Radkau úgy festi le Max Weber, mint zseniális férfit komplikált erotikus hajlamokkal. *FAZ*, 2005. 10. 19.

2 ■ Andreas Anter: „A beteg oroszán a heverőn. A szociológus Max Weber mint idegbeteg Joachim Radkaunál”. *Neue Zürcher Zeitung*, 2005. 10. 18. Anter recenziója két évvel később, átdolgozva és kiegészítve – és természetesen a hangzatos cím nélkül – a legrangosabb szakmai folyóiratban, a *Max Weber Studies*ban is megjelent (lásd 7.1., [2007], január, 119–121. old.)

3 ■ Robert Leicht: Kimossa Weber szennyését. Joachim Radkau új, velős életrajza részletesen foglalkozik Max Weber személyes – és szexuális – életével. <http://www.signandsight.com/features/445.html>.

4 ■ Pedig közben lett volna alkalom írni róla: 2009-ben megjelent a könyv angol fordítása, vagy inkább „változata”, mert

Weber-életrajzában⁶, és Radkau a könyv bevezetőjében leszögezi: ezek nagyon találók, még „tágabb és mélyebb értelemben is, mint ahogy Marianne gondolta” (20. old.). Többször is utal arra, hogy aki tud a sorok között olvasni, az nem csak a „hivatalos” Weber-képet találja meg a szövegben. Nekem – úgy látszik – nem erősségem a „sorok között olvasás”: mindenesetre Marianne Weber kanonikusnak számító Weber-életrajzában egy-két célzás kivételével nem fedeztem fel azt a „másik történetet”, amelyet Radkau a nem publikált források, főként a levelezés és más feljegyzések alapján rekonstruál.

Radkau szövegében sok olyan érdekes és tanulságos részlet van, amelyet a Weber-kutatás eddig nem (vagy alig) említett. Az egyik kedvencem az a kitérő, amely Weber anyagi helyzetéről és a pénzhez fűződő viszonyáról szól (449–454. old.). Eddig soha nem gondoltam bele, milyen anyagi következményekkel járt Weber betegsége, és az, hogy lemondott egyetemi állásáról. Pedig – mint most Radkautól megtudtam – 1904-től 1907-ig a Weber házaspár komoly megélhetési nehézségekkel küzdött, külső segítségre szorult. Főleg Weber édesanyja, Helene Weber (született Fallenstein) támogatta őket, míg 1908-ban Marianne Weber családi öröksége révén anyagilag újra függetlenek lettek.

Különösen jók és olvasmányosak a kortársakhoz fűződő viszonyról – barátságokról, szakmai rivalizálásról, olykor szakmai féltékenységről, sőt ellenségeskedésről – szóló részek. Eddig is kedveltem a „Max Weber és...” típusú írásokat (a nyolcvanas évek végén egy egész kötet jelent meg belőlük⁷), de azok – főként – a szakmai-tudományos kapcsolatokra korlátozódtak. Radkau ezt kevesli, amit olykor – például Simmel esetében – meg is fogalmaz: „A »Weber és...« témák

az angol kiadás 300 oldallal rövidebb, mint a német. (Joachim Radkau: *Max Weber. A Biography*. Translated by Patrick Camiller. Polity Press, Cambridge, England, 2009.)

5 ■ A hármas felosztást többen a hegelii tézis – antitézis – szintézis hármassághoz hasonlítják. Lásd pl. Peter Thomas: Being Max Weber. *New Left Review*, 41 (2006), szeptember-október (<http://newleftreview.org/11/41/peter-thomas-being-max-weber>) és Giacomo Borbone: Joachim Radkau. *Philosophy in Review*, XXXII (2012) 5., 421–422. old.

6 ■ Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Piper, München, 1989. (Első kiadás: 1926.) – A 248. oldalon pl. azt mondja férje idegösszeomlásáról, hogy a „nagyon sokáig megerőszakolt természet megbosszulja magát” (idézi Radkau, 20. old.).

7 ■ Wolfgang J. Mommsen – Wolfgang Schwentker: *Max Weber und seine Zeitgenossen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.

között a »Weber és Simmel« a legkedveltebbek közé tartozik, de ezekben az írásokban – ahogy más esetekben is – a *műveket* hasonlítják össze [...], és szinte senkit nem érdekel a valóságos, személyes kapcsolat” (461. old.), amelyhez persze, teszi hozzá, csak szűkösen állnak rendelkezésre források. De azért *vannak* források, és Radkau nem ismer lehetetlent: például (tulajdonképpen ismert, de elszórt forrásokból) összeszedi és elmeséli Simmel és Weber összecsapását („denkwürdige Szene”) az 1910-es frankfurti szociológuskonferencián, vagy Marianne Weber levelei alapján rekonstruálja Marianne véleményét Simmelről, illetve a feleségéről (róla volt jobb véleménnyel). – Ez a rész csak azért nem tartozik a kedvenceim közé, mert Radkau itt azon túl, hogy a források alapján rekonstruálja a valóságos, személyes kapcsolatokat, a tárgyalat személyek tudományos munkásságát is értékeli, mégpedig meglehetősen sommásan és provokatívan: szerinte Simmel és Sombart (akit ebben a részben nem is tárgyal, csak értékeli) nagyon sokat tett az akkoriban születőben lévő német szociológiáért, és legalább annyira megérdemelnék, mint Weber, hogy őket is a modern társadalomtudomány alapítói között tartsák számon. Hogy nem így alakult, az szerinte azal (is) magyarázható, hogy Simmel zsidó származású, Sombart pedig antiszemita volt, ami – különböző időszakokban – komolyan akadályozta, hogy klasszikussá váljanak (uo.)

A másik nagy problémát Radkau abban látja, hogy a szokásos „Weber és...” típusú írások szinte mindig „Weber-centrikusak”. Ezen azt érti, hogy a „nagy” Weber áll a középpontban, és a többiek csak úgy szerepelnek, mint az ő kortársai: mindig Weber életműve szempontjából vizsgálják a hatásokat, kapcsolatokat. Radkau azonban „elfogulatlan” (most a pozitívumokat mondom, ha már a negatívumoknál tartanék, úgy is mondhatnám, hogy „igazságtalan”): ő bizonyos értelemben kívülálló (történész), nem részese (ahogy ő nevezi) a „Weber-iparnak”, és kívülállónak úgy látja, hogy az a Weber, akit ma ismerünk, csak jóval később (többször úgy fogalmaz: évtizedekkel Weber halála után) született meg. Akkoriban szerinte nem volt olyan egyértelműen pozitív a kép: Weber ugyan nagyon korán egyetemi tanár lett, de nemzetgazdaságtani katedrán, és a nemzetgazdaságtan Radkau szerint nem volt kifejezetten az erőssége, a szakma kívülállónak tekintette, ráadásul akkoriban még nem is volt nagyon jó (vonzó) előadó (229–232. old.).⁸ Később pedig „igazi kívülálló” lett: betegsége miatt hamar visszavonult, kívül állt a „hivatalos” (egyetemi) tudományosságon, és a munkásságával sem sikerült igazán kiugrania, hiszen csak folyóiratban publikált, nem volt képes összehozni egy „rendes” könyvet. *A protestáns etika* ugyan nevet szerzett neki, de végül is az sem „igazi” könyv volt (két folytatásban jelent meg az *Archívban*⁹). Az egyetemi körökön kívül kialakult ugyan egyfajta „Weber-mítosz”, de csak jóval később, amikor a Weber-házban rendezett vasárnap délutáni összejövetelek *utólag* legendássá váltak.

Ahogy Radkau fogalmaz: „1911 májusában indították Weberék azt a vasárnapi »jour«-t, amely később legendássá vált. Az időben lehető legközelebb álló tanúkra kell támaszkodni ahhoz, hogy az ember ne üljön föl túlságosan a régi Heidelberg Weber-mítoszára.” (466. old.) És rájuk támaszkodva be is mutatja, hogy jóllehet a fiatalabb résztvevők között ekkoriban kezdett kialakulni egyfajta „tanítványi kör”, ezeken az összejöveteleken nemcsak a tudományról volt szó: a résztvevőket nemcsak a Weber-kör intellektuális légköre, hanem Weber személye és az összejövetelek olykor erotikus atmoszférája is (vonzotta) (465–468. old.). Szóval: Radkau – hihetetlenül szerteágazó és hatalmas mennyiségű forrásanyagra támaszkodva – azt a képet mutatja be (pontosabban: azt is bemutatja), ahogy a kortársak látták Weberet. És ez nem mindig kedvező kép – de nagyon érdekes olvasmány.

Mielőtt rátérnék a könyv ugyancsak „érdekes”, de kevésbé vonzó részeinek taglalására, egy ponton vitatnám a Radkau festette képet. Azt igazán meggyőzően és nagy apparátussal mutatja be, hogy a kortársak Weber-képe igencsak különbözött attól, ahogy ma látjuk őt. Abban azonban Radkau szerintem téved, hogy ez a későbbi kép csak évtizedekkel Weber halála után született meg. Legalábbis Parsons, aki a húszas évek közepén egy német–amerikai csereprogram keretében egy évet Heidelbergben töltött, másképpen látta. Visszaemlékezéseiben a következőket írja: „Heidelbergbe érkezésem után rögtön megkaptam azoknak a fontos, elméleti beállítottságú társadalomtudósoknak a névsorát, akiknek munkásságával meg kellett ismerkednem. Kezdetből teljesen világos volt, hogy Weber vezet a listát.” És még azt is hozzáteszi, hogy „Weber hatása Heidelbergben nem szorított a könyvtárra és az előadótermekre”: Marianne Weber „folytatta a tradíciót, amelyet még férje életében együtt indítottak, és vasárnap délutánonként úgynevezett »szociológiai teákat« rendezett”.¹⁰ A húszas évek második felében pedig Webernek már nem csak Heidelbergben volt neve és visszhangja: 1927-ben megjelent a *Gazdaságtörténet*, 1930-ban pedig *A protestáns etika* angol fordítása¹¹ (az előbbi Amerikában, az utóbbi Angliában), és nagyjából ezzel párhuzamosan megindult az angol–

8 ■ Meg merném kockáztatni, hogy ezen a ponton Radkau kicsit felületes és talán elhamarkodottan ítél. Első pillantásra valóban meggyőző alátámasztásnak látszik, hogy egyik freiburgi kollégája, Schulze-Gaevernitz „ostobának és ráadásul semmirekellőnek” tartotta Weberet, akit a nyakukra ültettek, csak hogy ezt Radkau nem a kollégától származó beszámolóra, hanem Marianne Weber anyósának írott levelére hivatkozva mondja (azaz *Mariannénak* az a véleménye, hogy az illető kolléga ostobának tartja Weberet). Ami pedig a „külső” forrásokat – pl. az akkoriban Webernél doktoráló Robert Liefmann – illeti, érdemes elolvasni Keith Tribe Megszakadt kapcsolat. Max Weber és a gazdaságtudományok c. cikkét (*BUKSZ*, 2009. 1. szám, 56–62. old.; ford. Wessely Anna), amely hiteles forrásokra támaszkodva megkérdőjelezi Liefmann szavahihetőségét, illetve a további felhasznált anyagok Radkau-féle értelmezését. Tribe itt ugyan nem veszi szájára Radkau nevét, de ízekre szedi az érvelését. Másutt Radkau könyvéről is elmondja a véleményét (lásd: Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. *The Journal of Modern History*, 79 (2007), 4., 892–894. old.), amely azzal fejeződik be,

amerikai Weber-irodalom. Radkaut talán az téveszti meg, hogy a „Weber-ipar” (ahogy ő nevezi) valóban később kezdődött: a recepció ugyanis a harmincas évek második felétől – a német társadalomtudósok emigrációja nyomán – rendkívül felerősödött.

A ROSSZ HÍR

És akkor rátérek a kevésbé kellemes – sőt: kifejezetten kellemetlen, kínos – olvasmányélményekre. Mint már említettem, Radkau történész (hozzátesszem: szaktörténész): a könyv fülszövege legfontosabb publikációi között az *Aufstieg und Krise der deutschen Atomwirtschaft 1945–1975* (A német atomgazdaság felemelkedése és válsága, 1945–1975)¹² és a *Technik in Deutschland* (Technika Németországban)¹³ című szakmunkákat, valamint a *Das Zeitalter des Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler* (Az idegesség korszaka. Németország Bismarck és Hitler között)¹⁴ című könyvet sorolja föl. Az utóbbinak köszönhetően Radkau neve a kétezres években nemcsak a szűken vett szakmai közönség, hanem a szélesebb publikum körében is ismert volt, így a Weber-életrajz megjelenését komoly várakozás előzte meg. Nos, mondanám, a szélesebb olvasóközönségnek nem kellett csalódnia: a 2005-ben megjelent Weber-életrajzot ugyanis oly mértékben szövi át Weber betegségének – ideggyengeségének, depressziójának, munkamániájának megnyilvánuló mániás fázisainak és a betegséget kísérő fizikai tüneteknek – a leírása, hogy az bizo-



A Weber házaspár

nyos értelemben nem más, mint egy monumentális esettanulmány „az idegesség korszakából”. Radkau a bevezetőben a maga módján be is vallja, hogy őt leginkább a gondolkodás és az érzések (köztük is a testi érzések: a fájdalom, a szenvedés) összefüggése érdekli: a laikus, mondja, mindig tudta, amit a legújabb tudomány hirdet, nevezetesen, hogy „a gondolatok és az érzések elválaszthatatlanul összefüggenek, és sok döntésünk »zsigeri« [...]». Az agykutatók soha nem

tárták fel a tiszta rációnak az emócióktól elválasztott birodalmát, még ha a tudomány elméletével foglalkozók úgy tesznek is, mintha léteznék ilyesmi [...]. Marianne Weber is tudta, hogy a test története milyen jelentős szerepet játszik férje életében. Szerintem ezt alapjában véve a legtöbb Weberkutató ugyancsak tudja, csak sokuk titkos tudásnak tartja.” (22–23. old.) Radkau azonban nem titkolózik: ő „a racionális konstrukció és az emóció közti”, Weber „egész életén áthúzódó kölcsönhatást”, összefonódást szeretné „még ma is látható nyomaiban követni” (24. old.), mondja, és ennek érdekében kiméletlenül élénk tárja Weber hosszán tartó szenvedését, beleértve betegségének testi tüneteit.

Ezek a részek teszik kellemetlen, kínos olvasmánnyá a könyvet. Már Weber szerelmi életének részleteiről: szexuális értelemben sikertelen házasságáról, az érzelmi viharokról, Else Jafféhoz (született von Richthofenhez) fűződő szerelmének bonyodalmairól, a szerelem késői – 1919-ben, másfél évvel Weber halála előtti – beteljesüléséről szóló bekezdéseket olvasva is elfogott a homályos rosszérzés, hogy miért olvasom én ezt, hiszen ez – legalábbis ennyire részletekbe menően (még Weber szexuális beállítottságát is bemutatva) – nem tartozik rám. Pedig Radkau nemcsak jól és érzékletesen ír, hanem még szellemes is: az alagútról például, amelyben egy közös vonatúton végre összejöttek Elsével, azt mondja, hogy „itt lehetne egy jövőendő Weber-kultusz kegyhelye” (795. old.). De ezek a részek csak rosszérzést keltenek, a testi tünetek, az orvosi vélemények, a kezelés és a gyógyszerelés leírásánál azonban többször is fölmerült bennem, hogy ezt nem szabad, ezt még egy orvosi szaklapban is csak úgy volna szabad közölni, hogy „M. W. 40 éves férfibeteg ilyen és ilyen panaszokkal keresett fel...”

Erre persze azt lehet mondani, hogy mindez úgysem titok, hiszen a források, amelyekre Radkau tá-

hogy a könyv inkább a nagyközönség, semmint a Weber-kutatás számára érdekes (uo. 894. old.).

9 ■ Lásd: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX. köt., 1904. november, 1–54. old. és XXI. köt., 1905. tavasz, 1–110. old.

10 ■ T. Parsons: The Circumstances of My Encounter with MAX WEBER. In: R. K. Merton – M. White Riley (eds.): *Sociological Tradition from Generation to Generation. Glimpses of the American Experience*. Ablex, Norwood, NJ, 1980. 39. és 40. old.

11 ■ Lásd: *General Economic History*. Trans. by F. H. Knight. Free Press, Glencoe, IL, 1927.; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. by T. Parsons, with an introduction by R. H. Tawney. Allen & Unwin, London, 1930.

12 ■ Alcime: *Verdrängte Alternativen in der Kerntechnik und der Ursprung der nuklearen Kontroverse*. Rowohlt, Reinbek, 1983.

13 ■ Alcime: *Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

14 ■ Carl Hanser Verlag, München, 1998.

maszkodott, léteznek, bárki elolvashatja őket. Mivel ez elvben igaz (csak gyakorlati érvek szólnak ellene, hiszen Marianne Weber levelezése kutatható, nyilvánosak az elsősorban anyósának írott beszámolók, és ezek alapján elvben bárki utánajárhat Weber betegség-történetének), elfogadom az ellenérvet, és félreteszem az ellenérzéseimet. – Berzenkedés helyett inkább azt a kérdést teszem fel, hogy megérte-e, van-e ennek a kínos tudásnak valami hozadéka a weberi életműre nézve?

LAPOS PÁRHUZAMOK

Nos, azt kell mondanom, Radkau talán jobban tette volna, ha tartózkodik attól, hogy Weber betegsége, szenvedéstörténete és az életmű bizonyos elemei között párhuzamot vonjon. Ezek ugyanis többnyire nagyon lapos párhuzamok. Még az sincs kizárva, hogy fennállnak, de nem következik belőlük semmi. Mondok néhány példát, hogy világos legyen, mire gondolok. Akár igaz is lehet, hogy egy „olyan krónikusan beteg embernek, mint Weber, nyomós oka van rá, hogy averzióval viseltesen a naturalizmus determinisztikus formáival szemben” (409. old.), de ettől még Weber álláspontja sem támadhatóbb, sem elfogadhatóbb nem lesz. Az is lehet, hogy a gyötrő álmatlanság és az éjszakai rémképek fogékonyra tesznek „a megváltás iránti vágy” beleérző megértésére, de ebből semmi nem következik arra nézve, hogy ez a vágy volt-e – lehetett-e bizonyos korokban (ez) a (vágy) – az e világi cselekvések egyik hajtóereje.¹⁵ Ugyanilyen lapos és semmitmondó – ráadásul meglehetősen viszolygató – az a párhuzam, amely szerint nem lehet véletlen, hogy Weber többször és nyomatékkal foglalkozik a szkopocokkal, azzal a vallástörténeti szempontból marginális XVIII. századi orosz szektával, amelynek tagjai kasztrálták magukat, mivel a libidót a megváltás útjában álló legfőbb akadálnak látták (290. old.).

Nem sorolom tovább a példákat; talán ennyiből is világos, hogy az ilyen direkt és lapos párhuzamok még akkor sem segítenek jobban megérteni a weberi életművet, ha van bennük valami. Nem segít továbbá az sem, hogy Radkau – noha a forrásokon kívül hihetetlen mennyiségű (jó) szakirodalmat is feldolgozott – olykor leegyszerűsítve vagy meglehetősen sajtáságosan értelmezi a weberi alapfogalmakat. A „racionalizálásról” például azt mondja, hogy kevés köze van a racionalitáshoz (és itt Webernek arra a megjegyzésére hivatkozik, hogy a szó „föltrebb sokjelentésű”), inkább „a pszichoanalízis racionalizálás-fogalmával mutat rokonságot” (577. old.). Még zavarba ejtőbb, amit a „közösség” és „társulás” (*Vergemeinschaftung* és *Vergesellschaftung*) megkülönböztetéséről ír: a *Gazdaság és társadalom* 1919-ben született fogalmi bevezetőjének definícióira hivatkozva következetlenséggel vádolja Webert, amiért a korábbi írásokban nem a később bevezetett terminológiának megfelelően használta a fogalmakat (656–658. old.).¹⁶ – Ezek nem segítenek a weberi életmű jobb megértésében; de

Radkaunak az a törekvése, hogy elfogulatlanul – a mai Weber-képtől függetlenül, a maga történeti kontextusában – tárja elénk Weber életét és munkásságát, talán segíthet, és olykor tényleg segít is. Erre is mondok egy példát, amely nagyon tanulságos lehet, és talán érdemes továbbgondolni.

AMIT ÉRDEMES TOVÁBBGONDOLNI

Azokban a bekezdésekben, amelyekben azt a „nagy kérdést” tárgyalja, „hogyan” fogjuk föl „a protestantizmus és a kapitalizmus közti összefüggést” (324–326. old.), Radkau visszatér ahhoz a problémához, amelyet már Weber kortárs kritikusa, az *Antikritikai zárszóban* keményen ledorongolt Rachfahl is fölvetett, nevezetesen, hogy miért ragaszkodik Weber a *direkt* összefüggéshez, miért nem azon a triviális szálon indul el, hogy a protestantizmus és a kapitalizmus között a felvilágosodás és a modern tudomány közvetített (és akkor a gondolatmenet ugyanúgy a racionalizálódás, de nem a vallás, hanem a szekularizáció felé vezetett volna). A Weber-tézis azonban, mondja Radkau, „éppen *nem* a felvilágosodásban és a szekularizációban, a vallási kötelekek felbomlásában kereste a kapitalizmus eredetét, hanem teljesen ellenkezőleg, a vallásos szenvedélyben. [...] A közkeletű vélemény szerint a felvilágosodás tett a legtöbbet a modern racionalizmus kialakulása érdekében; Weber viszont [...] a vallástörténet közegében” (324. old.) keresett és talált mozgatórugót.

Az első reakcióm a tiltakozás volt: az igaz, hogy Weber éppen nem a „szekularizációban [...] kereste a kapitalizmus eredetét”, de „a modern racionalizmus kialakulásában” igenis nagy szerepet tulajdonított a felvilágosodásnak és a modern tudománynak. Gondoljunk csak a leghíresebb szövegre, az *Előzetes megjegyzésre!* A kérdésre, hogy „a körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján és csakis itt tűntek fel olyan kulturális jelenségek, amelyek – legalábbis ahogy szívesen képzeljük – *egyetemes*

15 ■ Itt jegyzem meg, hogy Radkau a kellelénél nagyobb módszertani jelentőséget tulajdonít a beleérző megértésnek. Sokszor ő maga is ötletszerű beleérzésekre alapozza a meglátásait. A bevezetőben utal rá, hogy egy életrajz megírása azt követeli a szerzőtől, hogy nagymértékben azonosuljon hőisével. Munka közben, mondja, „hónapokig a Weberéhez pokolian hasonló depresszióban” szenvedett, és úgy érzi, ez hozzásegítette, hogy sok mindent megértsen abból, amit Weber átélt (21. old.).

16 ■ Itt kénytelen vagyok megint felületességgel vádolni Radkaut. Az 1913-as, „A megértő szociológia néhány kategóriájáról” c. tanulmányban szereplő szöveg, amelyben felfedezni véli a „következetlenséget” (Weber itt „közösségi cselekvésről”, *Gemeinschaftshandeln*-ről beszél, de amit mond, az összeegyeztethetetlen a – későbbi, 1919-es – „közösség” definícióval), szó szerint szerepel a *Gazdaság és társadalom* fogalmi bevezetőjében, csak ahol Weber 1913-ban „közösségi cselekvést” mondott, ott az 1919-es szövegben „társadalmi cselekvést”, *soziales Handeln*-t mond, ami nem „következetlenségre”, hanem a terminológia megváltozására utal. Ez a triviális magyarázat valószínűleg azért nem ugrott be Radkaunak, mert az ő módszerével – a digitális kereséssel – soha nem derül ki a szövegazonosság, még a legismertebb szövegek esetében sem, ha a keresett kifejezés időközben megváltozik...

jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak”, a válasz azzal kezdődik, hogy „csak a Nyugaton létezik »tudomány«, majd néhány sorral lejjebb: másutt „hiányzott a racionális kísérletezés”. Még sok mindenről (a racionális jogról, a szakképzett hivatalnokok vezette racionális igazgatásról, „racionálisan megalkotott alkotmányról” stb.) elmondja, hogy „csak a Nyugaton létezett” (szinte kopog ez a „csak a Nyugat”), de közben a tudományra többször és nyomatékkal viszszerít (például: „csak a Nyugaton találni meg [...] a tudomány racionális és rendszeres szakmai üzemét, az iskolázott szakembereket”), míg végül eljut a „pó-énig”: „ugyanazt mondhatjuk modern életünk leginkább végzettszerű hatalmáról, a kapitalizmusról”¹⁷. Ezt a szöveget az is ismeri, aki különben nem olvas Webert – az nem lehet, hogy Radkau nem ismerte. De ha ismerte, miért nem vette figyelembe?

És amikor ezt a kérdést fölvettem magamnak, beugrott (amit egyébként mindig is tudtam), hogy hiszen ez késői szöveg, Weber 1920-ban, *A protestáns etika és A világvallások gazdasági etikája* tervezett közös kiadásához írta. Most először kezdett derengeni, micsoda nehézségekkel találták szembe magukat a kortársak, akiknek *A protestáns etika* 1904-ben és 1905-ben, két részletben megjelent szövegéből kellett megérteni, hogy a racionális cselekvés indítéka egy vallásos érzület lehet, hogy szemben mindazzal, amit például Kanttól tanultak, nem a kiskorúságból kilábal és a saját eszére támaszkodni merő ember, hanem az „üdvösség bizonyosságát [...] egységessé és töretlenül rendszeressé” tevő aszketikus protestantizmus, a világba beilleszkedő – a „hivatásának élő embertől” fegyelmezett és „módszeres életvitelt” követelő – aszkézis a kiindulópontja a nyugati racionalizmusnak.¹⁸ Itt van Radkau igazsága: aki 1930 után veszi kezébe *A protestáns etikát*, az védve van az ilyen nehézségekkel szemben, hiszen a kiadások élén ott az *Előzetes megjegyzés* – tulajdonképpen Parsons tévedésének köszönhetően (aki a közös kiadáshoz írott szöveget *A protestáns etika* előszavának vélte, és ez-

zel az előszóval adta ki angolul szöveget, amit azóta szinte minden kiadás követ). – És nem ez az egyetlen hely, ahol a későbbi ráragadásoktól mentes, szigorú történeti olvasat hasznos lehet. Egy-egy sokat vitatott weberi fogalom – mint például a „karizma” vagy az „értékmentesség” (Radkau mindkettőnek külön fejezetet szentel, l. 539–613. old. és 614–642. old.) – értelmezésében sokat segíthet annak a történeti kontextusnak a feltárása, amelyben a fogalom született, adott esetben a történeti kontextus akár perdöntő is lehet, amikor elfogadunk vagy abszurdnak minősítünk értelmezéseket. Hogy ebben a tekintetben mennyi a hozzáadéka Radkau könyvének, azt most még korai lenne megítélni.¹⁹

AMI PROBLEMATIKUS

Befejezésül visszatérek ahhoz, amit Radkau a könyv bevezetőjében mond, nevezetesen, hogy őt leginkább a gondolkodás és az érzések (köztük is a testi érzések: a fájdalom, a szenvedés) összefüggése érdekli. Röviden újra idézem a megfogalmazását: amit „a legújabb tudomány” hirdet, hogy „a gondolatok és az érzések elválaszthatatlanul összefüggnek, [...] a laikus mindig tudta. Az agykutatók soha nem tárták fel a tiszta racionálnak az emócióktól elválasztott birodalmát, még ha a tudomány elméletével foglalkozók úgy tesznek is, mintha léteznék ilyesmi [...]. Marianne Weber is tudta, hogy a test története milyen jelentős szerepet játszik férje életében.” (22–23. old.) Az utolsó állítás kétségkívül stimmel: ez kiderül azokból a levelekből és feljegyzésekből, amelyekre támaszkodva Radkau kifejti álláspontját, azaz, megpróbálja rekonstruálni „a racionális konstrukció és az emóció közti”, Weber „egész életén áthúzódó kölcsönhatást” és összefonódást (24. old.). Amit azonban Radkau hozzátesz, nevezetesen, hogy Marianne Weber (és talán mások is) eltitkol valamit, már nem biztos, hogy stimmel. Marianne valóban nem hozta nyilvánosságra férje betegségének tüneteit, testi szenvedéseit, de ebből nem következik, hogy el akarta titkolni a „tudását” (ha ez a szándéka, megsemmisíthette volna az erről szóló leveleket és feljegyzéseket). Sokkal valószínűbb magyarázatnak látszik, hogy nem gondolt arra, amit Radkau próbál „még ma is látható nyomaiban követni” (uo.), nevezetesen, hogy a racionális konstrukció és a testi érzések (a fájdalom, a szenvedés) között valamiféle érdemi összefüggés volna.²⁰ Ha pedig nincs közöttük érdemi összefüggés, akkor ez a „tudás” (amely ráadásul számos elemében olyasmint tartalmaz, ami a férje intimszféráját érinti) nem tartozik a nyilvánosságra.

Van a fenti idézetnek egy nagyon árulkodó mondata, amely rávilágít arra, hogy Radkau vállalkozása egészében véve problematikus. „Az agykutatók”, mondja, „soha nem tárták fel a tiszta racionálnak az emócióktól elválasztott birodalmát, még ha a tudomány elméletével foglalkozók úgy tesznek is, mintha léteznék ilyesmi”. A tudomány elméletével foglalkozók nem tesznek úgy, mintha léteznék ilyesmi: ők csupán arról beszélnek

17 ■ Max Weber: *Előzetes megjegyzés*. In: *A világvallások gazdasági etikája*. Ford. Somlai Péter. Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar, Bp., 2007. 7–22. old. (Az idézett helyek: 9–11. old.)

18 ■ A világos megfogalmazásokat nem *A protestáns etikából*, hanem a *Gazdaság és társadalom* tíz évvel később íródott *Valásszociológia* fejezetéből vettem (2/1-es kötet, 254. old.)

19 ■ Egy témában talán már kiderült, hogy nincs sok hozzáadéka könyvnek. Radkau hosszan ír a Weber házaspár amerikai útjáról (368–380. old.), ám erre a kiváló Weber-kutató, Lawrence A. Scaff nemrégiben megjelent *Max Weber in America* (Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2011.) c. könyvében mindössze három hivatkozást találunk (amelyből kettőt kritikai megjegyzés kísér – lásd 3., 18. és 270. old.).

20 ■ Szándékosan nem Radkau szóhasználatát idézem: ő ugyan „lebenslanges Wechselspiel”-ről beszél, de nyilván (vagy remélhetőleg) nem kétirányú összefüggésre utal. Véleményem szerint már a „testi érzések – teoretikus konstrukciók” összefüggés is erősen megkérdőjelezhető, és – mint láttuk – legfeljebb lapos párhuzamok megfogalmazására alkalmas, a fordítottja viszont, a „teoretikus konstrukciók – testi érzések” összefüggés abszurd és, ha belegondolunk, mérhetetlenül komikus.

(vagy inkább beszéltek, mert időközben ez is kissé divatját múlta), hogy a tudomány elmélete a teóriák és a hipotézisek racionális rekonstrukciójára tesz kísérletet, ami akkor is jogosult vállalkozás, ha a valóságban a teóriák és a hipotézisek nem tisztán racionális konstrukcióként születnek, hanem mindenféle történeti, szociológiai, pszichológiai (például emocionális) és egyéb feltételektől függenek. Magyarán: megkülönböztették a felfedezés és az igazolás kontextusát, és a teoretikus konstrukciókat csak az utóbbi keretében vizsgálták. Ma már a tudomány elméletével foglalkozók is átjárhatónak tekintik a határvonalat, de nem azért, mert az agykutatóknak nem sikerült feltárni „a tiszta rációnak az emócióktól elválasztott birodalmát”, hanem mert feladták azt a hagyományos felfogást, amely a tudományos gondolkodás „internális” (az individuumban zajló belső, kognitív) és „externális” (az ehhez képest külső, például történeti, szociológiai, pszichológiai) tényezők közül csak az előbbinek tulajdonított jelentőséget. Ha jól értem Radkaut, ő más irányban próbál túllépni a hagyományos felfogáson: nem az „externális” tényezőket kívánja bevonni az elemzésbe, hanem a hagyományosan „externálisnak” tekintett pszichológiai tényezőket (vagy legalábbis bizonyos részeit) „internálisnak” tekinti, és kognitív jelentőséget tulajdonít nekik. Ha valóban ez az álláspontja, akkor nem jól érvel. Az cáfolná ugyan az álláspontját, ha az agykutatók sikerrel jártak volna, de a sikertelenségük nem bizonyít semmit. A tudomány elméletével foglalkozókra meg nem érdemes hivatkozni: ők másról beszéltek. □