

Perecz László

Antifilozofikus bujdosó¹

Prohászka Lajos és a „nemzeti filozófia”

„Ámde a faji erkölcs mégis a történeti erkölcs végét jelenti, mint ahogy a fajnak egyedülvaló életével egyáltalán minden történet megszűnik. A faj élete csak tenyészet lehet, történetelőtti vagy történetalatti fokon, az idő dimenzióinak belátása nélkül, de nem történet. Itt a hit pótolja a belátást, sőt magát a történést is; az emlékezés és a várakozás a fajban mint időtlen nagy tényben összefolyik és azonosul.”
(PROHÁSZKA 1944, 164.)

„A magyar föld nem tűri a nagyszabású, egyetemes horizontú emberi életet. A magyar érzi ezt szüntelenül és az irrealitás, vagy talán inkább derealizáció is csak védekezés, kárpótlás, a megoldásnak kétségbeesett kísérlete a rásúlyosodó sors ellen, amely vérébe van írva. Hungaria abscondita.”
(PROHÁSZKA 1936, 99.)

A fajelmélet naturalizmusának eltökélt ellenfele, lám, maga is, különös módon „földet” és „vért” emleget. Az első szövegrészlet a rasszizmus éles bírálata adja: a „faji erkölcsöt” a „történeti erkölcs végének” minősítve, a „faj életét” pusztá „tenyészetnek” bélyegezve. A második szövegrészlet viszont a faj fogalmait használja: a „magyar föld” és az „emberi élet” kapcsolatáról spekulál, a magyarra „rásúlyosodó”, annak „vérébe írott” „sorsról” értekeznek. Az ellentmondás azonban csupán látszólagos. Minden értelmezésnek pontosan abból kell kiindulnia: a gondolkodó karakterológiai nézetei – noha a diskurzust a korszakban egyébként a fajelméleti típusú megközelítések uralkják – éppenséggel a fajelmélettel folytatott vitában születnek.

Az idézet „földet” és „vért” emleget ugyan, azonban az elegáns teória, amibe beilleszkedik, semmiképpen sem nevezhető valamiféle naturalista-fajelméleti konstrukciónak. Ellenkezőleg, a szellemtudományos nemzetkarakterológiának a hegeli történetfilozófiára épített, kivételesen szubtilis változatát képviseli.

Szellemtörténeti típuselmélete éppenséggel a lélekből, illetve a hegeliánus-neohegeliánus módon felfogott szubjektív szellemből vezeti le a népközösségek metafizikai lényegét adó típuskategóriát. A lélek és a szubjektív szellem: a teória beállításában kölcsönösen egymásra utaló fogalmak. A „lélek”, mondja, „amely az életösszefüggéseket jelentés-összefüggéseként éli át és érti meg; lélek, amely nemcsak tevékenység, de egyben a tevékenység értékvonatkozásának tudata is, s amely a maga kifejezését keresi az objektív rendszerek valamelyikében: ez a

¹ Ez az esszé a magyar „nemzeti filozófia” toposzának történetét feldolgozó, kéziratban elkészült monográfiám egyik fejezete. Az alapját képező kutatást az OTKA támogatta, témaszám: K 69236.

szubjektív szellem. Szubjektív, mert elsajátíthatatlan aktus és élmény; szellem, mert jelentést-feltáró összefüggés és rend ebben az aktus- és élménysorban.” (PROHÁSZKA 1936, 24) A maga szellemtörténeti eljárása szempontjából a típus nem más, mint ennek a léleknek vagy szubjektív szellemnek a „karakterológikus apriorija” (uo.). Az így felfogott típus nem történeti fejlődésében magyarázza a szubjektív szellemet: a jellemző magatartásokban, az értékvonatkozások metszéspontjaként ragadja meg. „A típus a szubjektív szellemnek nem a fejlődési folyamatát – a dinamikáját és feszültségét, rithmusát és belső növekedését – teszi érthetővé, hanem történeti fellépésében megnyilvánuló jellemző magatartását, a kölcsönös értékvonatkozások egységes metszőpontját, a megfeleléseket élmény és kifejezés, benyomás és jelentés között.” (uo.) A szellemtörténeti típusalkotás tehát antinaturalista eljárás: hangsúlyozottan szemben áll a naturalisztikus-fajelméleti típusalkotással. „A faji fejlődésemélet egy tisztán naturalisztikus-kauzális magyarázóélet tesz tipológiája tengelyévé, amennyiben ezt kizárólagosítja és a szellem minden irányú jellemző megnyilvánulását belőle vezeti le. Ezzel szemben a szellemtudományi tipológia a szellem összes értékvonatkozásainak jelentésfeltáró összefüggéséből, mint egységes egészből indul ki, és ennek módszeres elemzése alapján megérteti az egyes értékvonatkozások természetét.” (uo. 25) Összefoglalva, a típus a fajelméleti típusalkotás számára a magyarázat a posteriori eredménye, míg a szellemtörténeti típusalkotás számára a megértés a priori elve: „vele tulajdonképpen mindig a közösségek szellemének ősi, metafizikai magvához érünk el s rajta keresztül válnak érthetőkké összes objektivációi is” (uo.).

A mottóban idézett sorok mindenesetre valamiféle sajátos „magyar gondolkodásról” szólnak: a szerző tehát itt abból a meggyőződésből indul ki, hogy létezik sajátos magyar nemzetkarakter és ezzel adekvát sajátos „nemzeti gondolkodás”, amely ugyanakkor nem emelkedik fel valamiféle „nemzeti filozófia” színvonalára, nem lesz az „egyetemes horizontú emberi élet” elmélete.

A gondolatmenet megfogalmazója – a néhány sajátosságán keresztül vázolt teória kidolgozója –, ismeretesen, a magyar gondolkodástörténet két háború közötti korszakának jelentős, a korabeli humántudományi-filozófiai intézményrendszerben jól pozicionált szereplője. Prohászka Lajos (1897–1963) diszciplináris tekintetben elsősorban pedagógiai gondolkodó, elméleti pedagógiai munkásságát azonban kultúrfilozófiával igyekszik megalapozni. Kultúrfilozófiai érdeklődése azután fokozatosan kultúrkritikai belátásokhoz vezet el: a modern kultúrválságot megragadó esszéivel a korszak szellemi életének széles körben vitatott szerzőjévé válik (HANÁK 1981, 83–85; TÖKÉCZKI 1989; HELL–LENDVAI–PERECZ 2000, 240–251; PERECZ 2001; LAC-KÓ 2001).

A magyar „nemzeti filozófia” gondolatához fűződő viszonyát rekonstruáló esszém három gondolatmenetre tagolódik. Először röviden igyekszem megvizsgálni, milyen viszonyban áll a gondolkodó a hagyományos nemzetkarakterológiával: a nemzeti jellemre vonatkozóan milyen régi toposzokat használ fel vagy utasít el, illetve milyen új karaktervonások megállapításával kísérletezik? Majd összefoglalóan megpróbálom rekapitulálni, milyen felfogást vall a nemzeti közösség autochton jellegének és receptivitásának viszonyáról: a maga kidolgozta „népközösségi sorsanalízisben” milyen szerepet tulajdonít az idegen „népközösségekkel” való érintkezésnek? Végül tömören megkísérlem összefoglalni, milyen képet alkot a kultúrobjektivációk funkciójáról: milyen szerepet szán – vagy nem szán – a sajátosan „nemzeti filozófia” elképzelésének?

NEMZETKARAKTEROLÓGIA KRITIKAILAG ÁTÉRTELMEZVE

Prohászkanak a nemzetkarakterológiai hagyomány toposzaihoz fűződő viszonyát, összefoglalóan, kritikai átértelmezésként jellemezhetjük. Vállalkozásának hátterében – egyrészt Karácsony Sándor esetéhez hasonlóan (PERECZ 2007) – eminensen a nemzetkarakterológia áll: gondolkodása ebben az értelemben jellegzetesen a korabeli kelet-közép-európai nemzetkarakterológiai diskurzushoz (BANAC–VERDERY 1995; TRENCSENYI 2004), illetve a korszak hazai „mi a magyar?” vitáihoz (LACKÓ 1988; KOVÁCS 2004) kötődik. Másrészt ugyanakkor, a hagyományos nemzetjellemtan anyagát – mind az idegen karaktervonások heterosztereotípiáit, mind a saját karaktervonások autosztereotípiáit –, reflexíven kezeli: csak egy sajátos átfunkcionálás után építi bele a maga argumentációjába.

A gondolkodó kísérlete így – azt mondhatjuk – a nemzetkarakterológia tudásterületéhez való ellentmondásos viszonyra épül, a tradicionális nemzetkarakterológiai toposzokhoz ugyanis kritikusan viszonyul. Bírálatainak, figyelemre méltó módon, elvi érrel is hangot ad. Eszerint a valamely „népnek valamelyik jellemvonását hangsúlyozó” „közkeletű népjellemzések” elkerülhetetlen „szkematizálással” járnak (PROHÁSZKA 1936, 7). A „népi karakter” hagyományos megfogalmazása, úgymond a „puszta vélekedés” szintjén reked meg – tehát „a platonai értelemben vett δόξα körében mozog”, „nem jutva el” az „igazi megismerésig” –, csupán a „népek egymás tudatában” való „kölcönös” „tükröződése” nyomán keletkezett „adatokra támaszkodik”. A régi, szükségképp a „felületen maradó” „pszichológiai” szemléletmódra alapozott nemzetjellemtan helyett ezért új, „egy népközösség végső egzisztenciális gyökeréig” hatoló „metafizikai” szemléletmódra építő módszer kidolgozására van szükség szerinte (uo. 15).

Esetében az elvi bírálat, a részletező vizsgálódások során, konkrét kritikával is kiegészül. Az elemzések ugyanis az idegen karaktervonások heterosztereotípiáit kivétel nélkül alkalmatlannak minősítik, a saját karaktervonások autosztereotípiáit pedig egy átfogóbb, maga alkotta karakterjegyben igyekeznek feloldani.

Híres esszéjének történeti fejezete – a meghatározó európai „népközösségek” történelmi útjára reflektálva – így a hagyományos nemzetkarakterológiai toposzokkal folytatott átfogó vitaként is értelmezhető. Az egyes „népközösségek” „szellemének” megragadására szolgáló típusfogalmi ugyanis hangsúlyozottan *nem* támaszkodnak a tradicionális nemzetjellemtani toposzokra. Gondolatmenete a görög szellemet „kifejezőnek”, a római-latint „szervezőnek”, a középkorit „zarándoknak”, a spanyolt „quijotistának”, a franciát „stilizátornak”, az angolt „telepesnek”, a németet pedig „vándornak” minősíti. Az alkalmanként a klasszikus német filozófiából és a kortárs német kultúrtudományból származó terminusokat használó tipológia egyszerre érvényesít történetfilozófiai és kultúrfilozófiai szempontokat: egyrészt tehát – a hegelianus szellemfejlődési dialektikát felhasználó – történetfilozófiára épül, másrészt – az egyes kultúrterületek elkülönítéséhez kapcsolódó – kultúrfilozófiára támaszkodik. Az ábrázolás, úgy tűnik, előbb, a modernitás kora előtt a történetfilozófia, utóbb, a modernitás korától kezdődően pedig a kultúrfilozófia fogalomkészletét használja az egyes „népközösségek” „szellemének” meghatározásához.

A premodernitás leírásában tehát szellemfejlődési dialektika érvényesül: eszerint a történelmi fejlődés megoldáskísérleteken és ezek kudarcain keresztül valósul meg. Az egyes „népközösségek” meghatározott „alpmagatartásban” megnyilvánuló „szelleme” ugyanis megkísérli megoldani a dialektikus folyamat ellentéteit, ám

valamennyi kultúrterület esetében erre mégsem képes: a továbbfejlődés lehetőségét és szükségességét éppen ez a kudarc teremti meg. A görög, a római-latin, a középkori és a spanyol szellem eszerint mély szükségszerűséggel követi egymást. A görögség „kifejező” szelleme nem képes megoldani az állam problémáját, amelynek nyomán kifejlődik a – szervezett közösségre való törekvésben megnyilvánuló – római-latin „szervező” szellem. Ez utóbbi azonban dialektikailag megoldatlanul hagyja a vallás kultúrterületét, amelynek következtében kialakul a – vallásos élményt kifejező – középkori „zarándok” szelleme. Ez viszont a tudomány struktúrájával nem képes megbirkózni, ezért jönnek létre a – tudományra immár reflektálni képes – modern „népközösségek” „szellemei”. A folyamatot a spanyol „quijotista” szellemének kiformalódása zárja: ennek titka éppen a vallás és a tudomány közötti feszültség – az, hogy benne a „középkori léleknek” a „nyugati liberális-tudományos kultúrával” szemben vívott „makacs” és kétségbeesett „küzdeme” (PROHÁSZKA 1936, 33) ismerhető fel.

A modernitás leírása során azután a történetfilozófiai megközelítést a kultúrfilozófia váltja fel. Az újkori modern szellem különféle alakjait ugyanis, egyrészt úgymond a tudományos beállítottság, másrészt a nemzeti eszme uralma jellemzi. „A középkori közösségforma vallásos ráirányulásával szemben az újkori szellem magatartását egyértelműleg a tudomány struktúrája határozza meg, amelynek hatása döntőleg érvényesül ott is, ahol esetleg más struktúrák (pl. a művészeté vagy a gazdaságé) teszik tipikussá valamely közösség kultúrájának kialakulását. A közös alapélmény ettől fogva tehát az igazolhatóság a maga legtágabb értelmében, kifejezése azonban nem közös többé, hanem nemzetek szerint különböző. A középkori corpus christianum részekre bomlott és a nemzeti eszme jegyében kialakuló népközösségek most mindenkor sajátos formájuknak megfelelően keresik a közös »európai« alapélmény kifejezését.” (uo. 32) A modernitás újkori népközösségeinek szellemei tehát nem annyira követni látszanak egymást, mint inkább egymás alternatíváinak tűnnek: leírásuknak ezért a történetfilozófia helyett a kultúrfilozófia lesz az alkalmas eszköze. A francia „stilizátor” és az angol „telepes” egyaránt a nemzetileg szervezett modern tudományos-rationális szellem megnyilvánulása, míg azonban az előbbit a művészet, addig az utóbbit a gazdaság kultúrterülete határozza meg. A francia szellemet tehát az „esztetikai alakítás” „önálló életformává” válása (uo. 35) jellemzi: benne az „esztetikai struktúráknak” a „kultúra többi struktúrája feletti” „uralkodó jellege” (uo. 37) nyilvánul meg. Ezzel szemben az angol szellem fő vonása a gazdasági struktúra meghatározó szerepe: ez „határozza meg a maga hasznossági értékkanonával az angol szellem minden objektivációját; rányomja bélyegét a tudományra (pragmatizmus), vallásra (puritanizmus), államra (kapitalisztikus imperializmus), ethoszra (»cant«-morál), jogra (liberalizmus) egyaránt” (uo. 42). Végül az olasz „humanista” szellem – a nyugat-európai természetjogi eszme valamiféle alternatívájaként – a történeti szemléletre épül: „az emberi lét teljességére épp ott törekszik, ahol az leginkább érhető el, ti. a történetet alakító erők és eszmék irányában” (uo. 46).

A fentiekkel ellentétben a magyar karaktervonások ábrázolása határozottan felhasználja a hagyományos nemzetjellemtani toposzokat, jöllehet egy, a saját maga által megalkotott átfogóbb karakterjegyben igyekszik feloldani azokat. Ez az átfogóbb karakterjegy – a „bujdosó”-jelleg – ugyan maga is egy régi, a kuruc hagyományból származó toposzra épül, átfogó szerepét azonban a német karakterjeggyel való oppozíciójában nyeri el. Röviden, Prohászka számára a magyar éppen azért lesz „bujdosó”, mert a német „vándor” ellentétének látszik.

A német „vándor” karakterjegye köztudottan Leopold Zieglertől származik. Bár Prohászka egyik korábbi munkájában (PROHÁSZKA 1928) határozottan bírálja Zieglert – nem fogadja el a ziegleri kultúrkritika radikalizmusát, s visszautasítja az európai kultúra keleti vallásokkal történő újr alapozásának gondolatát –, a német nemzetkaraktert jellemezve mégis jónak látja az ő – a németet „örök vándornak” tekintő – elképzelésére támaszkodni. A német eszerint „vándor”, aki örök nyughatatlansággal mindegyre újabb és újabb lelki, kulturális és metafizikai tájakig tör előre. A németségnek úgymond, „épp befejezetlensége, magával-elégedetlen volta és új formák után való szüntelen sóvárgása adja meg az erejét, produktívását és belső gazdagságát” (PROHÁSZKA 1936, 52).

A némettel szembeállított magyar a „bujdosó”, aki az európai népek között magányosan és magára hagyatottan visszahúzódásra és rejtőzésre van ítélve. Európa szélén meghúzódó, Kelet és Nyugat határán tanyázó, rokonok nélküli, megtúrt jövevényként újra és újra megpróbál igazodni Európához és a Nyugathoz, ők azonban újra és újra eltaszítják maguktól: félbarbárnak minősítik, lesajnálják, félreismerik. Kitaszítottágát hol szégyenkező kisebbségi érzéssel, hol dacos szembeszegüléssel fogadja. A hagyományos magyar bűnök és erények e felfogás alapján, figyelemre méltó módon, a magyar nemzetkarakter bujdosó jellegéből levezetett tulajdonságok. Valamennyi egyetlen közös tőből hajt ki: a finitizusból. A magyarság eszerint a végesség népe. A magyart, úgymond a „finitizmus érzése” kíséri, „amely idegenkedik mindattól, ami problematikus, ami megoldatlan és várakozásra készítő, viszont elszántan a szűkös, a biztos, az állandó felé húz és tetté csak ott válik, ahol a maga létének jó elhatárolásában, úgyszólván körülsáncolásában nyilvánulhat” (uo. 87). A magyar tehát elrejtőzik és elzárkózik, határok mögé bújj és védekezni próbál: szűkös, de biztos, határolt, de állandó életének pusztaságára és fenntartására rendezkedik be. A sors kihívásait nem teszi problémákká, és nem oldja meg: elviseli csupán őket.

Prohászka konstrukciójában a bujdosó-finitista karakterből származik minden magyar „bűn” és „erény”. Az érvelés magába építi a nemzetjellemtan valamennyi hagyományos autosztereotípiáját, a magyarság finitizmusából vezetve le a szabadságszeretetet és a függetlenségvágyat, a nemzetiség elszánt védelmét és a szerény kulturális teljesítményt, a politikus hajlamot és a jogász formalizmust, az örök ellenzékiiséget és az állandó pártütést, a nekibúsulást és a fellángolást egyaránt.

ÉRINTKEZÉS: AUTOCHTON JELLEG VERSUS RECEPCIÓ

A nemzetkarakterológia azonban csak a konstrukció felszíni – noha a korabeli recepcióban kétségkívül előtérben álló – gondolati rétege, amely két másikkal egészül ki: a fentebb vázolt szellemtörténeti típuselmélet húzódik meg mögötte, és a most említendő népközösségi sorsanalízis kapcsolódik hozzá. A három gondolati réteg – a nemzetkarakterológia, a tipológia és a sorsanalízis – szorosan összefügg egymással. A történetfilozófiai és a kultúrfilozófiai nézőpont bennük megvalósuló szintézise teszi a Prohászka-esszét a magyar szellemtörténeti iskola talán legjelentősebb teljesítményévé (PERECZ 2001).

A konstrukció mélyrétege, a népközösségek sorsanalízise szerint a történelmi sors három történetalakító tényező kapcsolataként és küzdelmeként ragadható meg. Az első összetevő az adott népközösség alapmagatartása, lelkének vagy szubjektív szellemének formaadó élettevékenysége. „Egy népközösség formája mindenkor az illető

nép élethalakulásának belső törvényszerűségét, fejlődése félbeszakíthatatlanságának princípiumát jelenti, amely a fajok kereszteződésén, generációk változásán, a környezet kicserélődésén, sőt az egyéni elkülönülésen vagy szembeforduláson keresztül is állandóan hat. Ezzel a formával lép be egy népközösség a történeti életbe s épp ezért a megértés számára mindenkor ez a forma a végső, tovább már nem elemezhető előfeltevés.” (PROHÁSZKA 1936, 9) A történelmi sors második összetevője a népközösséget érő idegen hatások sora: a népi forma más népi formákkal történő érintkezésének eredménye. A népközösség sorsát tehát nem csupán a maga sajátos közösségformája alakítja: az őt körülvevő idegen hatások is formálják. „A sorsfolyamatnak ez a kettős sora azonban mégis egységes egészet alkot: a belső és a külső eseménysor mint kérdés és felelet összefügg egymással és egységes, széttagolhatatlan jelentést, értelmet tár fel.” (uo. 11) Ugyanakkor „[a]mi egy nép történeti életében új vonásként jelentkezik s amit pusztán a formájából alig tudnánk megérteni, az rendszerint éppen a más népi formákkal való érintkezés és a hozzájuk való alkalmazkodás eredményeként lép fel” (uo. 12). A történelmi sors harmadik összetevője, végül, a népközösség kulturális objektivációinak összessége: a népközösségi szubjektív szellem létrehozta objektív szellem alkotásainak hatása. „Egy népközösség történeti alakulása éppúgy függ tehát a kulturális alkotások különböző típusaitól, amelyek azt egyenként és egységes összefüggésükben meghatározzák, mint életformája spontán kibontakozásától és más életformákkal való érintkezésétől.” (uo. 13) A népközösség sorsa a három tényező összekapcsolódása folytán nem a szigorú determináció területe: a szabadság is helyet találhat benne.

Mint a vázolt konstrukcióból kitűnik, Prohászka nemzetkarakterológiája tehát nem zárt univerzumként fogja föl az egyes népközösségeket. A meghatározó formaként sorsdetermináló erővel ható, minden nemzeti kollektívumot jellemző sajátos szellemiség szellemtörténeti kiindulópontú tételének szigorúságát határozottan enyhíti mind a kollektívum által létrehozott kultúrobjektívációk szerepének bevonása, mind a kollektívumot körülvevő idegen kollektívumok – a többi „népegyéniség” – hatásának figyelembe vétele.

Ami az utóbbit illeti, Prohászka határozottan vitába száll a – valamennyi közösséget sajátos „életütemet” követő, önálló és zárt organizmusnak tekintő – „kultúrlélek” Spengler-féle felfogásával. Prohászka szerint a sors egyfelől valóban „a közösségforma spontán növekedésében” nyilvánul meg, másfelől azonban „a közösséget körülövező idegen ráhatások szövedékében” is megmutatkozik. „Akár készenlétben várja egy közösség ezeket a ráhatásokat, akár váratlanul, rajtaütésszerűen érik, viselkedése velük szemben mindig abban fog állni, hogy vagy a saját fejlődési irányába téríti őket, vagy pedig önmagát fejleszti följük. Ha fejlődését gátolják, igyekezni fog kiküszöbölni vagy legalább is távartatani őket magától, s ha ez nem sikerül, szenvedni fog a nyomásuk súlya alatt. A sorsfolyamatnak ez a kettős sora azonban mégis egységes egészet alkot: a belső és a külső eseménysor mint kérdés és felelet összefügg egymással és egységes, széttagolhatatlan jelentést, értelmet tár fel. Ami belülről, a forma felől nézve adottság s ennyiben elhatárolás, az kívülről, az érintkezés felől nézve lehetőség.” (PROHÁSZKA 1936, 11.) A mondottak világos választ körvonalaznak a nemzeti kollektívum autochton jellegének vagy receptivitásának hagyományos kérdésfelvetésére: a vázolt koncepció az autochton jelleg és a receptivitás finom dialektikáját képes érvényesíteni.

A fejtegetés egyfelől a magyar gondolkodást – elvileg – recepcióellenesnek minősíti. A „nyugati szellem lökései” „még abban az esetben is, ha nem multak el nyomtalanul

felette, rendszerint idegenek maradtak számára, igazi lényegét nem érintették” (uo. 104). A tétel szerint a népegyéniségek általában receptívek ugyan – hisz szükségképp ki vannak téve a többiek felől érkező hatásoknak –, a magyarság „népegyénisége” azonban hajlamos ellenállni a recepciónak. Mindez a magyarság jellemének – Prohászka elnevezése szerint – „bőszültségével” áll összefüggésben, amely a „függetlenségvágy” megnyilvánulása, míg ez utóbbi a magyarság kulcsjellemvonásából, a „finitizmusból” származik. Az érvélelésben tehát egyetlen, egymásból következő elemeket összefogó ívet képez a „finitizmus”, a „függetlenségvágy”, a „bőszültség” és a recepciónak való ellenállás. A magyarság „[é]letterében, mint egy katlanban elzárva s ugyanakkor feltétlen függetlenségre törekedve, egyedülisége érzetében bőszülten veti magát a rátörő világra, akkor is, ha tudja, hogy vérét hiába ontja és a sárkánykarmok alól végkép sohasem tud felszabadulni. [...] a finitisztikus függetlenség-élménynek ez a harci bőszültség az egyedüli kifejezési lehetősége. Mert nem fejezhette ki magát a tőle különböző nyugati élményformáknak megfelelően akár hatalomban, mint az angol, akár személyes műveltségben, mint az olasz, akár a végtelenség tropusaiban, mint a német. A bőszültség éppen a magyarság kelet-nyugati helyzetének lelki, jellembeli kifejezése.” (uo. 104)

A nemzeti kollektívum autochton jellegéből ugyanakkor – még mindig elvi szinten – a recepció meghatározott felfogása következik. Mint a gondolatmenet megfogalmazza, „minden recepció csak bizonyos előfeltételek alapján következhetik be s minden recepciónak megvan a maga szükségképi menete és tartama; egyetlen közösség sem kapcsolódhatik be úgy egy már fejlettebb egyetemes szervezetbe, hogy egyszerűen lemásolja azt, amit ott talál, hanem magának is végig kell csinálnia azt a fejlődést, amit a recipiált formák hordozója végigfutott és erre kétségkívül bizonyos időre van szüksége; ámde ez a fejlődési menet mégsem egyszerűen más talajra átplántált ismétlődés, mert eközben már érvényesülnek a folyton újraalakuló élet kicserélt szemléletformái is és ezért, amit a recipiáló közösség létrehoz, az mindig bizonyos tekintetben szinthezise a réginek és újnak, átvettnek és sajátlagosnak.” (uo. 118–119.) A nemzeti kollektívum autochton jellege és a recepció tehát nem képez ellentétet: a kettő egymást kölcsönösen feltételező kapcsolatban áll.

Másfelől a magyarságot ért hatások konkrét tárgyalása során, a gondolatmenet a magyar nemzetjellem kifejezett receptivitásáról beszél. Mert, noha igaz, hogy a „magyar lélek ősi finitizmusa” „eleve elsorompózza magát a hatások elől”, melynek folytán az „idegen hatások elleni küzdelem” „végigvonul a magyarság egész történetén”, azonban ott van a „magyar léthelyzet másik oldala”, éppenséggel a magyarság „meglepően erős nyíltsága, lelki készsége a külső hatások iránt”, amely hasonlóképpen a „kezdettől fogva végigkísérhető a magyar élet kiterjedélyesedésében” (uo. 127–128). A recepciótól való eltökélt elzárkózás és annak határozott igenlése a gondolatmenet logikájában a magyarság „kettős arcának”, egyszerre „»keleti« és »nyugati«” jellegének megnyilvánulása lesz: a két arcról „csak egy- és ugyanannak a léleknek a vonásai olvashatók le; a két arc úgy egymáshoz tartozik, hogy egyiknek sincs a másik nélkül kifejezése” (uo. 128).

A fejtegetés aprólékosan sorra veszi a magyarságot ért hatásokat, a latin-germán hatásoktól az egyik, a szláv-török hatásokig a másik oldalon. Az ábrázolás szerint a magyarság jellemében latin-germán hatásnak tudható be a mérlegelő „racionalitás”; szláv-török hatásról árulkodik viszont a „csüggettség és lemondás” vonása, a „passzív rezisztencia” beállítotttsága és a „kollektív büntudat” érzése. Mindezeket a hatásokat az

érvelés nem tekinti akcidentális jellegűnek, éppen ellenkezőleg, jellemalakító erejűnek ítéli. A „nyugati szellem hozománya” – Prohászka ebben a gondolatmenetben minden recepciót „nyugati szelleműnek” ítél – „nem más a magyar élet testén, de nem is pusztá mintá, amelyre az Európába szakadt, exogen nép a valóság nyomása alatt kénytelen-kelletlen formálódik, hanem belsőleg, gyökeréből, végzetesen összenőtt vele, úgy hogy ha akarná, sem tudna többé elmaradni tőle” (uo. 128).

A magyar szellem receptivitását végeredményben a magyar kollektívum közvetítő szerepe magyarázza: a magyarságot ugyanis „sajátlagos léthelyzete” „a közvetítés népévé” avatja „Európa többi népe között” (uo. 129). Ez a közvetítő szerep nem csupán történetileg mutatkozik meg: a magyarság elsősorban „önmagá számára „közvetítő”. „Különös fordulata ez a magyar sorsnak: az elzárkózásra hajló, finitisztikus szellemű, rokontalan magyarság arra vállalkozik, hogy felvegye magába az ellentéteket és lábba ejtve tőlük, mindinkább elveszti faji kizárólagosságát, elszakad mintegy önmagától, szétszóródik, de ezzel egyszersmind kitágul és hajlékonyá is válik.” (uo. 129–130) A „magyar létnek ez a közvetítő szerepe, aminek következtében történeti élete folyamán a legkülönbözőbb irányú hatásoknak valósággal gyújtópontjába került, nemcsak kitágította életformáját, nemcsak mozgékonyabbá és éberebbé tette, hanem lassankint megváltoztatta. Amint átalakult az idők folyamán a nyelve, a szokásai, a szervezete és az életérzése, úgy alakult át a lelki arculata is. Talán nincs még egy népe Európának, amelynél ez a metamorfózis oly kirívó volna.” (uo. 141)

KULTÚROBJEKTIVÁCIÓK: A „NEMZETI FILOZÓFIA” PROBLÉMÁJA

A népközösségek sorsanalízise szerint – mint említettük – a történelmi sors harmadik meghatározóját – az „alapszabályt” és a „hatásokat” mellett – a népközösség által létrehozott „alkotások” képezik. Prohászka ismét hegelianus fogalomhasználattal megfogalmazott kérdése az, „[m]iképp befolyásolja ezt a magatartást (ti. az adott népközösség jelleme meghatározta „alapszabályt” – P. L.) az objektív szellem dialektikája?” (uo. 26) Az objektív szellem alkotásokban megnyilvánuló területén lenne a helye a filozófiának is: Hegel saját rendszerében ugyan a filozófia az abszolút szellem szférájában foglal helyet, a hegeli fogalmakkal dolgozó Prohászka ellenben nem használja az abszolút szellem fogalmát – a szellemtörténeti típuskategóriát megalapozó lelket a „szubjektív szellemmel” azonosítja, valamennyi, a lélektől elvált, tárgyiasult kultúrta tartalmat pedig „objektív szellemnek” tekinti. Megfogalmazása szerint a „népi közösség” „formája” „kifejlődésében nemcsak más formákkal, hanem emellett még az objektív szellemmel is szembetalálja magát. Ez az objektív szellem, mint a forma önkiteljesedése, organikus úton keletkezett ugyan, de már végkép elszakadt létrehozó tövétől és független, magábanvaló, jelentéstelített struktúráival a valóságban a lelkiséggel mint formával szemben már mindenképpen idegen, mondhatnók nála erősebb alakzatként áll.” (uo. 13)

Figyelemre méltó, hogy – noha a „szubjektív szellemtől” elvált, objektíválódott kulturális alkotásként itt lenne a helye – a filozófiát mint kultúrterületet az „objektív szellem” fogalmát kibontó passzus sem említi. „A tudomány és a művészet, a jog és az erkölcs, az egyház és az állam, a gazdaság és a technika éppúgy a közösségforma élettevékenységének köszöni létét, mint egy dogma vagy egy gép, egy tröszt vagy egy törvény, és mégis szembeáll vele, nem élettevékenység, nem forma többé, hanem tiszta jelentésösszefüggés, tehát objektív szellem.” (uo. 13) Másutt, a klasszika fogalmának

meghatározása során a gondolatmenet hasonlóképpen csak a „tudományt”, a „vallást”, az „ethoszt”, a „jogot” és a „gazdaságot” említi (uo. 17): a filozófia mint a nemzettel adekvát kultúrterület itt sem szerepel. Tovább lépve, az angol szellem utilitarizmusának jellemzése közben sem él az utilitarista filozófia említésének kínálkozó lehetőségével: a „gazdasági struktúra” kultúrobjektívációkat determináló „hasznossági értékkanonának” megnyilvánulásai között csak a tudományt („pragmatizmus”), a vallást („puritanizmus”), az államot („kapitalisztikus imperializmus”), az „ethoszt” („»cant«-morál”) és a jogot („liberalizmus”) veszi számba (uo. 42). Az esszéet záró „postludium” az európai öntudatot felébreszteni képes „konstruktív eszmék” sorában szintén nem utal filozófiai irányzatokra: a „mediterrán latinitást”, a „keresztény-germán ethoszt”, a „nyugati racionalizmust”, a „költészet és művészet antik-humanisztikus tradícióját”, valamint a „tudományos kutatás” „sajátos szellemét” hozza csak szóba (uo. 160). Így azt mondhatjuk, hogy Prohászka esszéjéből nem csupán a magyar „nemzeti filozófia” fogalma hiányzik, hanem általában a filozófia *par excellence* nemzeti jellegének gondolata sem fogalmazódik meg benne.

A figyelmes olvasó is csupán egyetlen, a filozófiára vonatkozó szöveghelyet fedezhet fel, méghozzá a görögség klasszicitását méltató passzusban. Eszerint sors és szabadság, illetve sors és forma adekvációjának mindössze egyetlen mintaszerű példája mutatkozik: a görögség léte. A görög kultúra „[k]lasszikus a maga egész összefüggésében, nemcsak ágaiban, provinciáiban vagy egyes képviselőiben. A klasszikus görög dráma vagy a szobrászat, a polis vagy a filozófia a maga immanens fejlődése mellett is az egész görög létet idézi és csak ebben éri el teljes jelentését.” (uo. 19)

Nem meglepő tehát, hogy a magyar szellem teljesítményeinek sorában szintén nem esik szó a filozófiáról. A sajátosan magyar kultúrobjektívációk számbavételét egyébként is nehezíti a „jellemző magyar kishitűség”: a „magyar kultúra” létének aggodalmaskodó kétségbevonása. „Éppen elégszer hallottunk ismételni a sivár ígét, hogy nincs magyar kultúra, amelybe bekapcsolódni lehetne, hogy ami kultúra van nálunk, az kölcsönzött és ezért gyökértelen, hogy mindig csak fölényes másoknak késői és elmaradt utánpótlói voltunk és hogy ennek az utánpótlásnak többé-kevésbé tudatos protagonistái is túlnyomólag idegen jövevények: németek, latinok, szlávok és utóbb zsidók.” (uo. 115) S ha ezeket az aggályokat az esszé nem is osztja, a magyar kultúra egyetemes hatásában maga is kételkedik. Megállapítása szerint akár „legnagyobbjainkból is mindig hiányzik még valami ahhoz, hogy egyetemessé váljanak” (uo. 134), azaz a magyar szellem „még a legnagyobb egyéni alkotásaival sem tud más népeknél mélyebb érdeklődést és visszhangot kiváltani” (uo. 143).

Prohászka a magyar kultúra sajátos teljesítményeit a vallás és a politikum felől közelíti meg. Egyfelől tehát úgy véli, hogy a magyar kultúrát éppen a nemzeti és a vallási elem szoros kapcsolata tünteti ki. „Ami a magyar szellem minden objektivációjára mélyen jellemző s egyúttal a többi európai kultúráktól sajátosan megkülönbözteti, az a nemzeti öntudat és a vallásosság egészen magábanálló összefonódottsága, kölcsönös egymással átítatottsága.” (uo. 116) A nemzeti öntudat és a vallásosság összekapcsolódása a nemzetet integráló kultuszformákban valósul meg, melynek következtében a szent korona organizztikus alkotmányjogi fogalma egyben az örök magyarság szimbóluma is. Itt, a szent korona tanában „teremtett a magyar szellem magának metafizikát, a maga önnön sorsában juttatva kifejezésre a változatlant, az örökkévalót a változóban és a mulandóban” (uo. 122). Másfelől meg van győződve

róla, hogy a magyar kultúra legátfogóbb jellemvonása a politikai meghatározottság. „A magyar szellemi glóbus nem esztétikai, nem theoretikus, nem erkölcsi-vallási, de nem is gazdasági-szociális, hanem jellemzően hatalmi ígérkezésre alakult. Azt lehet mondani, hogy nálunk egyedül a politika az önmagáért való, autonóm kultúrterület és a kultúrának minden más ága tőle függ és a benne való részesedés arányában érvényesül.” (uo. 146) A kultúra egésze így eszközjellegű: az „állam- és nemzetfenntartás szolgálatába szegődik” (uo.). Mindezek nyomán a magyar kultúra nem eszmei irányultságú, szelleme mégis meghatározóan lírai és retorikus. Az eszmei irányultság hiánya nem eszmeszegénységet vagy eszmehiányt jelent: „[...] csupán azt, hogy a kultúra itt nem eszmékből, hanem tisztára a tényleges történeti helyzetből motiválható [...] az eszmék úgyszólván csak utólagos igazolásul szolgálnak annak, ami eredetileg egészen más forrásból fakadt” (uo. 147). A nemzeti szellem meghatározó lírai és retorikus jellege következtében a magyar kultúra két legtökéletesebb terméke a líra és a szónoklat lesz. Mindkettő több mint egyszerűen műfaj: „átfogó objektivációsforma”, az „alkotás általános stílusa”, afféle „pillanatteljesítmény” (uo. 149).

A fenti idézetek jól körülírják Prohászkanak a magyar kultúra antifilozofikus jellegéről kialakított képét, amely az ő felfogása szerint láthatóan alapvetően antifilozofikus kultúra. „Metafizikája”, mint láttuk, nem bölcséleti művekben kap hangot: szimbolikus alkotmányjogi konstrukcióban nyilvánul meg csupán. A theoretikus beállítódás alapvetően idegen tőle: az „eszmék” nem konstruktív kiindulópontjait képezik, csupán a faktuális adottságok utólagos legitimálásához járulnak hozzá. Lírai és retorikai irányultsága nyilvánvaló ellentétben áll a bölcséleti reflexióval.

A magyar filozófiátlanság legmélyebb megértését azonban az ellentétekkel és a problémákkal szembeni ellenséges hozzáállás, pontosabban az ellentétek és a problémák eliminálására való hajlam „nemzetkarakterológiai” jegyének leírásával árulja el. A magyar kultúra par excellence politikai-hatalmi beállítottságából a mindenkori helyzethez való igazodás, ez utóbbiból pedig az ellentétek elsímítása és a problémák el nem ismerése következnek. „És mintha a mindennapi tapasztalás is igazolná: a feszültségek feloldódnak nálunk egy kényelmes és kézlegyintő »így is jó lesz« gesztusban, az ellentéteket elintézzük, nem azzal, hogy továbbvezetjük őket, hanem hogy felismerésük után hirtelen szemet húnyunk előttük. A probléma, szoktuk hangoztatni, nem magyar földön terem. Ezért is részesülnek nálunk a hagyományos formák oly kitartó tiszteletben, ami már sokszor a makacssággal határos: bennük az ellentétek már elsímultak (tehát nem okoznak többé nyugtalanságot és kockázatot), esetről-esetre a kiegyezkedésnek támasztékot adnak és főleg autoritatív módon kezelhetők.” (uo. 147–148) A klasszikus német filozófia örökségéhez kapcsolódó és a kortársi német szellemtudomány hagyományától befolyásolt Prohászka számára a filozófia fogalma nyilvánvalóan elválaszthatatlan az „ellentét” és a „probléma” fogalmától. A konfliktusokat fel- és el nem ismerő magyar gondolkodás tehát meggyőződése szerint nem dolgozhat ki egy sajátosan „magyar filozófiát”.

A nemzetkarakterológia alighanem legszubtilisebb magyar filozófiai elméletét megalkotó gondolkodója így nem pozitíve, hanem negatíve kapcsolódik a magyar „nemzeti filozófia” (Percz 2002; 2006a; 2006b) gondolatához. A magyar nemzetkarakterrel adekvát, sajátosan magyar, „nemzeti filozófiának” nem szubsztantív magyarázatára törekszik, hanem éppenséggel hiányának megértésére tesz kísérletet.

IRODALOM

- BANAC, IVO – VERDERY, Katherine (ed.) 1995. *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*. New Heaven: Yale Center for International and Area Studies.
- HANÁK Tibor 1981. *Az elfelejtett reneszánsz: A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- HELL Judit – LENDVAI L. Ferenc – PERECZ László 2000. *Magyar filozófia a XX. században. Első rész*. Budapest: Áron.
- KOVÁCS Gábor 2004. Nép, nemzet, kultúra, nyelv a két világháború közötti nemzetkarakterológiákban. In *Analitikus filozófia és fenomenológia* (Minden filozófia „nyelvkritika”, II.). Szerk.: Neumer Katalin – Laki János. Budapest: Gondolat, 160–175.
- LACKÓ Miklós 1988. Bujdosó vagy szabadságszerető realista? Írások és viták a nemzeti jellemről. In Lackó Miklós: *Korszellem és tudomány, 1910–1945*. Budapest: Gondolat, 143–219.
- LACKÓ Miklós 2001. Egy nemes konzervatív: A kultúrfilozófus Prohászka Lajos. In *Filozófia és kultúra: Írások a modern magyar művelődéstörténet köréből* (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok, 28.). Szerk.: Lackó Miklós. Budapest: MTA Történettudományi Intézet, 92–111.
- PERECZ László 2001. Az élet mint tett és mű: Prohászka Lajosról. In Perecz László: *Szép rendbe foglalva: Arcképvázlatok a magyar filozófia történetéből*. Budapest: Ister, 207–227.
- PERECZ László 2002. Változatok a magyar filozófiára: A „nemzeti filozófia” toposza a magyar filozófiatörténetben. *Magyar Tudomány* 9, 1242–1251.
- PERECZ László 2006a. Nemzet és filozófia: Kérdések a magyar „nemzeti filozófiáról”. *Debreceni Disputa* 7–8, 113–117.
- PERECZ László 2006b. Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”: Adalékok a magyar filozófiatörténet „nemzeti filozófiai” toposzához”. *Pro Philosophia Füzetek* 46, 129–140.
- PERECZ László 2007. „Objektív” és „primitív”? Karácsony Sándor és a „magyar filozófia” gondolata. *Világosság* 4, 21–31.
- PROHÁSZKA Lajos 1928. *Vallás és kultúra: Leopold Ziegler filozófiája*. Minerva-könyvtár, 13. Budapest: Dunántúl ny.
- PROHÁSZKA Lajos 1936. *A vándor és a bujdosó*. Minerva-könyvtár, 50. Budapest: Dunántúl Pécsi Egyet. Kiadó és ny.
- PROHÁSZKA Lajos 1944. *A mai élet erkölce*. Budapest: Magyar Királyi Egyetemi Nyomda. [é. n.]
- TÖKÉCZKI László 1989. *Prohászka Lajos*. Budapest: Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum.
- TRENCSENYI Balázs 2004. A történelem réműlete: Eszmetörténeti vázlat a két világháború közötti kelet-európai nemzetkarakterológiai vitákról. In *A szabadság értelme – az értelem szabadsága: Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Szerk.: Dénes Iván Zoltán. Budapest: Argumentum, 299–324.