

„MAGYAR GONDOLKODÁS”: ÁZSLAI VAGY BUJDOSÓ? KARÁCSONY SÁNDOR ÉS PROHÁSZKA LAJOS A „NEMZETI FILOZÓFIÁRÓL”

Perecz László

PhD, Dr habil, egyetemi docens, Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem,
szerkesztő, Magyar Tudomány
pereczl@hotmail.com

„A magyar filozófia is a dolgok gyakorlati létéből kiindulva halad a valóságos egyetemes létezés felé, akkor visszafordul, voltaképpen megkerüli a végtelent, s akkor »igaz«, ha visszatér a gyakorlati léthez s értelmezi és igazolja azt. Objektív és primitív filozófia ez.”

(Karácsony, 1990 [1939], 343.)

„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 vérebe van írva. Hungaria abscondita.”

(Prohászka, 1936, 99.)

Az első idézet a magyar filozófiáról, a második, tágabban, a magyar gondolkodásról beszél, de mindkettő a nemzetkarakter és a „nemzeti gondolkodás” összetartozásának feltételezéséből indul ki. Mindkét szerző meggyőződése tehát, hogy létezik sajátos magyar nemzetkarakter, és létezik e nemzetkarakterrel adekvát sajátos „nemzeti gondolkodás”.

Az előadás – közvetlenül kapcsolódva konferenciánk filozófiai szimpóziumának meghatározott tematikájához – a két mottó szerzőjének, Karácsony Sándornak és Prohászka Lajosnak a „nemzeti gondolkodásról” alkotott koncepcióját veti össze egymással.

A két gondolkodó, ismeretesen, a magyar gondolkodástörténet két háború közötti korszakának jelentős szereplője. Karácsony Sándor (1891–1952), legáltalánosabban fogalmazva, diffúz szerepeket eljátszó írástudó: egyszerre pedagógus, hitszónok és művelődéspolitikus, író, tudós és bölcseleményíró. Alkalmi írásait rendszerező kötetekbe gyűjtve, nagyarányú „társaslélektani” rendszert körvonalaz: a különböző társadalmi és kultúrszférák elemzésével, sajátos, a korszak szellemtörténetéhez képest életfilozófiai irányban tájékozódó, történetfilozófiai keretbe foglalt kultúrfilozófiát alkot (Lendvai, 1993, Hell et al., 2001, 157–171.). Prohászka Lajos (1897–1963) határozottabban intézményesült szereplője a korszak bölcseleti életének. Elméleti pedagógiai munkásságát megalapozó kultúrfilozófiája a meghatározó szellemtörténeti beállítódást hegelianizmussal

egészíti ki. Kultúrfilozófiai érdeklődése fokozatosan kultúrkritikai belátásokhoz vezet el: a modern kultúrválságot problematizáló esszéivel a korszak szellemi életének széles körben vitatott szerzőjévé válik (Hanak, 1990, 146.; Lackó, 2001).

Kettejük gondolatainak összevetését ráadásul megkönnyíti, hogy több tényező is összekapcsolja őket egymással: a generációs szempont, a diszciplináris orientáció és a gondolati építkezés kiindulópontja. Mindketten, említettük, a 19. század utolsó évtizedében születnek, így a húszas évektől indul meg, és a harmincas években bontakozik ki a munkásságuk: művük ezért a két háború közötti korszak fölerősödő nemzetkarakterológiai vitáinak háttere előtt születik (Banac – Verdery, 1995; Trencsényi, 2004). Mindketten, mint szintén volt szó róla, a pedagógia tudományának művelői: Karácsony azonban, gyakorlati emberként, társadalomreformer programot kíván megvalósítani a segítségével, Prohászka ellenben, elméleti emberként, a kultúrfilozófia részeként fogja föl saját diszciplináját. Végül, mint látni fogjuk, mindkettejük fő műve a német gondolkodással oppozícióban igyekszik megragadni a magyar gondolkodást: az ázsiai/magyar és az indogermán/német észjárást szembehelyező Karácsony azonban a korabeli áramlatokkal tudatosan szakítani törekvő, sajátképpen „magyar” rendszert igyekszik kiépíteni, a német vándort és a magyar bujdosót szembeállító Prohászka viszont voltaképpen a kortársi német szellem-tudományos diskurzus keretei közé illeszkedő esszéit alkot.

A magyar „nemzeti filozófiáról” kidolgozott koncepciójukat szembesítő előadásunk két gondolatmenetre tagolódik. Előbb röviden igyekszünk megvizsgálni, milyen viszony fűzi a két szerzőt a hagyományos nemzetka-

rakterológiához: a nemzeti jellemre vonatkozóan milyen régi toposzokat használnak föl vagy utasítanak el, illetve milyen új karaktervonások megállapításával kísérleteznek? Utóbb összefoglalóan megpróbáljuk rekonstruálni, miként építik be saját koncepciójukba a nemzetkarakterológiai anyagot: milyen fogalmak segítségével rendezik el, és milyen teoretikus konstrukciók keretei közé illesztik be a nemzetjellemtan sztereotípiáit?

Nemzetkarakterológia: kritikai átértelmezés

A nemzetkarakterológiai hagyomány toposzaihoz fűző viszonyukat, összefoglalóan, kritikai átértelmezésként jellemezhetjük. Mindketten ismerik, és fölhasználják tehát a hagyományos nemzetjellemtan anyagát: érveléseik menetében kiindulópontként gyakran alkalmazzák tehát mind az idegen karaktervonások heterosztereotípiáit, mind a saját karaktervonások autosztereotípiáit. A tradicionális toposzokat ugyanakkor mindketten reflexíven kezelik: csak sajátos átfunkcionálás után építik bele a maguk argumentációjába.

Karácsony önállóan nem reflektál a nemzetkarakterológia teoretikus teljesítőképességének problémájára. A magyar gondolkodás – más megfogalmazásban: a „magyar lélek”, a „magyar észjárás” – megközelítésének kiindulópontjaként ugyanakkor gyakran indul ki hagyományos nemzetkarakterológiai nézetekből. Ezeket a nemzetkarakterológiai nézeteket hol affirmatívan idézi, hol kritikusan reflektálja: saját megoldásaihoz afféle ugrópontnak tekinti tehát.

A nemzetkarakterológia affirmatív fölhasználásának jellegzetes példája a „vendég” és a vendéget fogadó „gazda” jellemző „viselkedését” tipizáló gondolatmenet. Eszerint mind az idegenbe látogató vendég, mind az idegent vendégül látó házigazda nemzetileg karakte-

risztikusan eltérő „lelki viselkedéssel” jellemezhető. E mögött a – helyenként történeti gyökereikkel együtt fölillantott „lelki beállítódásoknak” az enumerációja nyomán rögtönzött – tipológia mögött nem nehéz fölismerni hagyományos nemzetkarakterológiai sztereotípiák hatását. Az angol vendég így, például, „Angliát akarja mindig megvenni a pénzéért, egy darab Angliát keres nálunk is”; az amerikai ezzel szemben „fel akarja vásárolni a nálunk kapható, mondjuk, kissé egzotikus Európát”. A német vendég „lehetőleg keveset akar adni cserébe, akármit is vett vagy kapott útközben”, „[j] utányosan, kis rezszel akarja megjárnia világot”; a francia, ellenkezőleg, „válogatós, mert ő a pénzéért ellenértéket akar, és azt nézi, hogy megéri-e a pénzét az, amit kap”. Az olasz, „ha idegenbe megy, és különösen ha hozzánk jön, akkor egy kicsit elmegy hazulról, tehát semmit sem akar, ami a hazájára emlékezteti”; a lengyel, pontosan ellentétesen, ha „idejön hozzánk, egy kicsit hazajön, mert otthon nincs meg neki az, amit itt igényel, jöllehet valaha megvolt neki is” (Karácsony, 1942, 384–385.). A „vendég” típusához hasonlóan a „gazdá” típusa is nemzetileg eltérő karaktervonásokat mutat. Az angol vendéglátó, például, „úgy veszi a dolgot, hogy az idegenforgalom is üzlet”, az amerikai viszont „tudja, hogy hozzá csodákat jöttek látni, és a lehetőségeket keresni”. A német „egy kicsit mindig vigyáz a vendégére”, az az érzése, „hogy valami titkot el akar onnan vinni, ennek következtében túlságosan sokat nem szabad neki mutatni”. Az olasz „tisztában van vele, hogy: hozzám pedig fognak jönni az emberek mindig, túlságosan nem kell magamat megéröltetnem, mert nagy a választékom” (Karácsony 1942, 386.). A könnyed kézzel odavetett jellemzések világosan mutatják: megfogalmazójuk legitim tudásterületnek gondolja a

nemzetkarakterológiát, és aggályok nélkül fölhasználhatónak tekinti annak tradicionális toposzait.

A nemzetkarakterológia kritikai reflektálásának markáns megnyilvánulása a „magyar lélekről” közölt fejtegetéssorozat. Az idegen nemzetek jellemére vonatkozó heterosztereotípiák reflektálatlan fölhasználásával szemben tehát a magyar jellem autosztereotípiáinak használata esetében határozott kritikai attitűddel találkozunk. A nemzetkarakterológiát Karácsony itt is hasznos, sőt szükséges vállalkozásnak látja, ám az annak keretei között megfogalmazott, a magyar nemzetkarakterre vonatkozó hagyományos toposzokat határozott bírálat tárgyává teszi: a magyar „erények és bűnök” régi lajstromát – a régi nemzetkarakterológiát átépítő – új magyarázóelméletben értelmezi újra.

Kiindulópontja a magyarság mibenlétére vonatkozó bizonytalanság éles kritikája. A „mi a magyar?” kérdésre adott határozatlan válasz nem csupán maga is valamiféle nemzetkarakterológiai jegy: másutt elképzelhetlen hiányosság. „Ha megkérdeznénk tíz magyar embert, hogy miben áll a magyarságuk, tízen tízféléképpen válaszolhatnának. [...] Ha tíz németet a németsege, tíz franciát a franciasága, tíz angolt az angolsága felől kérdeznének meg, sokkal jellemzőbben és jóval egyöntetűbben válaszolnának nálunknál” (Karácsony, 1938, 3.). A bizonytalanság fölszámolásához, a „tudatosuláshoz”, úgymond, szakítani kell a magyarságra vonatkozó közvélekedés „dilettantizmusával”, „hanyagágaival”, „avultságaival”, „tévedéseivel” és kifejezett „hazugságaival”. A gondolatmenet logikája szerint e feladat végrehajtása érdekében elsősorban is sorra kell venni, és meg kell cáfolni a magyar nemzetkarakterre vonatkozó tradicionális toposzokat: át kell értelmezni a

„magyar erények” és „magyar bűnök” hagyományos listájának tételeit. A tételek sorában a „magyar erények” között a „lovagiasság” erénye és a „turáni lovas” képe, a „magyar bűnök” között pedig a „szalmaláng”, a „széthúzás”, „patópáloskodás” és a „sültgalamb-várás” kerül sorra.

A gondolatmenet érvelése az említett „magyar erények” rajzát valamiféle materializmusban marasztalja el. A „turáni lovas” képe mögött meghúzódó – téves – koncepció szerint, úgymond, a „magyarság” nem lelki probléma, hanem materiális tényezők eredője. A „magyar bűnök” pedig valójában nem is bűnök: a „magyar magatartás”, a „magyar adottság” megnyilvánulásai. Az argumentáció szerint valamennyi fölsorolt, hagyományos bűn valójában sem nem bűn, sem nem erény: inkább „bizonyosfajta mód, ahogy a bűnök vagy erények egyaránt megnyilvánulhatnak” (Karácsony, 1938, 20.). Voltaképpen mindegyik a magyarság ázsiai eredetéből, illetve átmeneti, Európa és Ázsia, Kelet és Nyugat közötti helyzetéből származik. A „széthúzás” sok baj forrását jelentő, egyben azonban jelentős előnnyel is járó vonása így az egyszerre ázsiai és európai lét kettősségét sűríti magába: a „másik ember képzeté”-t adja a „saját Én-em mellett”. A „szalmaláng” is, a „patópáloskodás” is meg a „sültgalamb-várás” is egyaránt jellegzetesen ázsiai vonás. A „szalmaláng” valójában az ázsiai „időtlen idő” aktivitása: a magyar történelem fordulataiban, a magyarság rokonalansága következtében igenis gyakran szükséges pillanatnyi lelkesültséget fejezi ki. A „patópáloskodás”, ellenkezőleg, az említett „időtlen idő” passzivitását jelenti: a hosszú szenvedés elviselését lehetővé tevő passzív rezisztencia alapjául szolgál. A „sültgalamb-várás” a végtelen térben és időtlen időben előremozgó vagy vesztelő – ám a

kimért tér és kimért idő ok-okozati viszonyában élni kényszerülő – magyar lélek csodavárását tükrözi (Karácsony, 1938, 20–23.).

A nemzetkarakterológia – a fölviillantott gondolatmenetek egyértelművé teszik – alapvető vonatkoztatási pontját képezi tehát Karácsony vállalkozásának. Sajátos, átépített nemzetkarakterológia azonban ez: a maga társaslélektanára épített nemzetkarakterológia. Mint ilyen, egyként különbözik a naturalista-materialista fajelméleti és a hegeliánus-idealista szellemtudományos nemzetkarakterológiáktól (Lányi, 2000, 159–165.).

Prohászka kísérlete a Karácsonyéhoz hasonlóan a nemzetkarakterológia tudásterületéhez való ellentmondásos viszonyra épül (Laczkó, 1988). Egyfelől tehát ő is ismeri és használja a nemzetkarakterológiai toposzokat, másfelől azonban ő is kritikailag viszonyul hozzájuk. Kritikája azonban Karácsonyéhoz képest határozottan élesebbnek látszik. Egyrészt elvi éllel gyakorol bírálatot a valamely „népnek valamelyik jellemvonását hangsúlyozó”, „közkeletű népjellemzések” elkerülhetetlen „szkematizálása” fölött (Prohászka, 1936, 7.): a „népi karakter” hagyományos megfogalmazását pusztá vélekedésnek minősítve, a régi „pszichológiai” szemléletmódra alapozott nemzetjellemtan helyett új, „egy népközösség végső egzisztenciális gyökeréig” hatoló, „metafizikai” szemléletmódra építő módszer mellett foglal állást (Prohászka, 1936, 15.). Másrészt konkrét elemzése során, az idegen karaktervonások heterosztereotípiáit kivétel nélkül alkalmatlannak minősíti, a saját karaktervonások autosztereotípiáit pedig egy átfogóbb, maga alkotta karakterjegyben igyekszik földolani.

Híres esszéjének történeti fejezete – a meghatározó európai „népközösségek” történelmi útjára reflektálva – ilyenformán a hagyományos nemzetkarakterológiai toposzokkal

folytatott átfogó vitaként is értelmezhető. Az egyes „népközösségek” „szellemének” megragadásra szolgáló típusfogalmai ugyanis hangsúlyozottan *nem* támaszkodnak a tradicionális nemzetjellemtni toposzokra. A gondolatmenet, ugye, 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 meg a kortársi német kultúrtudományból származó terminusokat fölhasználó tipológia egyszerre érvényesít történetfilozófiai és kultúrfilozófiai szempontokat: egyrészt tehát – hegelianus szellemfejlődési dialektikát fölhasználó – történetfilozófiára épül, másrészt – az egyes kultúrterületek elkülönítéséhez kapcsolódó – kultúrfilozófiára támaszkodik. Az ábrázolás, úgy látszik, előbb, a modernitás kora előtt a történetfilozófia, utóbb, a modernitás korától pedig a kultúrfilozófia fogalomkészletét használja föl az egyes „népközösségek” „szellemének” meghatározásához.

A premodernitás leírásában tehát szellemfejlődési dialektika érvényesül: eszerint a történelmi fejlődés megoldáskísérlteken és ezek kudarcain keresztül valósul meg. Az egyes „népközösségek” meghatározott „alpmagatartásban” megnyilvánuló „szelleme” ugyanis megkísérlti megoldani a dialektikus folyamat ellentéteit, ám valamennyi kultúrterület esetében erre mégsem képes: a továbbfejlődés lehetőségét és a szükségességét pedig éppen az 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, aminek nyomán kifejlik a – szervezett közösségre való törekvésben megnyilvánuló – római-latin „szervező” szel-

lem. A római-latin „szervező” szellem azonban dialektikailag megoldatlanul hagyja a vallás kultúrterületét, amelynek következtében kialakul a – vallásos élményt kifejező – középkori „zarándok” szelleme. A középkori „zarándok” szelleme ellenben 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 le: ennek titka éppen a vallás és a tudomány közötti feszültség – hogy benne a „középkori léleknek” a „nyugati liberális-tudományos kultúrával” szemben vívott „makacs” és kétségbeesett „küzdelmé” (Prohászka, 1936, 33.) ismerhető föl.

A modernitás leírása során azután a történetfilozófiai közelítést kultúrfilozófiai közelítés váltja föl. Az újkori modern szellem különféle alakjait ugyanis, úgymond, egyrészt 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 (például a művészeté vagy a gazdaságé) teszi tipikussá valamely közösség kultúrájának kialakulását. A közös alapélmény ettől fogva tehát az igazolhatóság a maga legtagabb értelmében, kifejezése azonban nem közös többé, hanem nemzetek szerint különböző. A középkori corpus christinum részekre bomlott, és a nemzeti eszme jegyében kialakuló népközösségek most mindenkor sajátos formájuknak megfelelően keresik a közös »európai« alapélmény kifejezését” (Prohászka, 1936, 32.). A modernitás újkori népközösségeinek szellemei tehát nem annyira követni látszanak egymást, mint inkább egymás alternatíváinak tűnnek: leírásuk-

nak 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, az előbbit azonban a művészet, az utóbbit pedig a gazdaság kultúrterületének dominanciája jellemzi. A francia szellemet tehát az „esztetikai alakítás” „önálló életformává” válása (Prohászka, 1936, 35.) jellemzi: benne az „esztétikai struktúráknak” a „kultúra többi struktúrája feletti” „uralkodó jellege” (Prohászka, 1936, 37.) nyilvánul meg. Az angol szellem jellegadó vonása ellenben a gazdasági struktúra meghatározó szerepe: a „gazdasági struktúra 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” (Prohászka, 1936, 42.). Az olasz „humanista” szellem végül a nyugat-európai természetjogi eszme egyfajta 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” (Prohászka, 1936, 46.).

A magyar karaktervonások ábrázolása ellenben határozottan fölhasználja a hagyományos nemzetjellemtni toposzokat, ugyanakkor egy, maga által megalkotott átfogóbb karakterjegyben igyekszik föloldani őket. Ez az átfogóbb karakterjegy – a „bujdosó”-jelleg – ugyan maga is régi, a kuruc hagyományból származó toposzra épül, ám átfogó szerepét a német karakterjeggyel való oppozíciójában nyeri el. Prohászka számára, egyszerűen szólva, a magyar éppen *azért* lesz „bujdosó”, *mert* a német „vándor” ellentétének látszik.

A német „vándor” karakterjegye, ismeretesen, Leopold Zieglertől származik. Prohász-

ka ugyan, korábbi munkájában (Prohászka, 1928), határozott bírálatot gyakorol Ziegler fölött: nem fogadja el a ziegleri kultúrkritika radikalizmusát, visszautasítja az európai kultúra keleti vallásokkal történő újraalapozásának a ziegleri bölceletben megjelenő gondolatát. A német nemzetkaraktert jellemezve mégis jónak látja az ő – a németet „örök vándornak” látó – gondolatára támaszkodni. A német eszerint „vándor”, aki örök nyughatatlansággal mindegyre új és új lelki, kulturális és metafizikai tájakig tör előre. A németességnek, úgymond, „épp befejezetlensége, magával-elégedetlen volta és új formák után való szüntelen sóvárgása adja meg az erejét, produktivitását és belső gazdagságát” (Prohászka, 1936, 52.).

A némettel szembeállított magyar a „bujdosó”, aki az európai népek között magányosan és magára hagyatottan visszahúzódomásra és rejtőzésre van ítélve. Európa szélén meghúzódomó, Kelet és Nyugat határán tanyázó, rokonok nélküli és megtűrt jövevényként újra és újra megpróbál igazodni Európához és a Nyugathoz, Európa és a Nyugat azonban újra és újra eltaszítja magától: félbarbárnak minősíti, lesajnálja, félreismeri. Eltaszítatását hol szégyenkező kisebbségi érzéssel, hol dacos szembeszegüléssel fogadja. A hagyományos magyar bűnök és erények figyelemre méltó, ebben a beállításban a magyar nemzetkarakter bujdosó jellegéből levezetett tulajdonságok. Valamennyi egyetlen közös tőből hajt ki: a magyarság finitizmusából. 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 körül-

sáncolásában nyilvánulhat” (Prohászka, 1936, 87.). A magyar tehát elrejtőzik és elzárkózik, határok mögé bújik 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 minden magyar „erény”. Az érvelés magába építi a nemzetjellemtan valamennyi hagyományos autosztereotípiáját, a magyarság finitizmusából levezetve 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 felángolást egyaránt.

Értelmezés: európai versus ázsiai gondolkodás és „nemzeti sorstudomány”

A két gondolkodó sajátos teljesítménye mindazonáltal természetesen túlmutat a nemzetkarakterológián. Bölcséleti teljesítményükben éppen az a figyelemre méltó, ahogy a maguk konstrukciójába építik a nemzetkarakterológiai anyagot: saját fogalmi apparátusuk segítségével megragadják, és saját rendszerük keretei közé illesztik a nemzetjellemtan toposzait.

Karácsony fölfogásának három rétegét érdemes megkülönböztetnünk: az Európa és Ázsia szembeállítására épülő tipológiát, a magyarság közvetítő szerepének előírását és a „magyar filozófiára” vonatkozó gondolatokat.

Az Európát és Ázsiát szembeállító tipológia nyilvánvalóan nem tapasztalati alapokra épül: hagyományos oppozíciós toposzokat is fölhasználó spekulatív előföltevések húzódnak meg mögötte. Az európai és ázsiai – illet-

ve más megfogalmazásban: az indogermán/német és magyar – lelket/észjárás/gondolkodást (Karácsony ezeket a fogalmakat is gyakran egymással váltva használja) ellentétbe állító elmélet azonban nem egyszerűen valamiféle metafizikai meggyőződésből származik: közvetlenül inkább nyelvtudományi alapokon nyugszik (Kovács, 2004). Ennek az eminensen nyelvi megkülönböztetésnek az értelmében minősül az „európai” szubjektívnek és komplikáltnak, az „ázsiai” viszont objektívnek és primitívnek. A nyelvi „szubjektívitás” a beszélő alany szempontjának előtérbe helyezését, a „komplikáltság” pedig, az előbbi következtében, az alárendelő szerkezeteket jelenti, a nyelvi „objektívitás” – ellenkezőleg – az alany szerepének az általa mondottakhoz képest való viszonylagos háttérbe szorítását, a „primitívesség” pedig a mellérendelő szerkezetek gyakori használatát fejezi ki. Az európai lélek/észjárás/gondolkodás tehát, állítja a legkülönbözőbb összefüggésekben a gondolkodó, szubjektív és komplikált, az ázsiai viszont objektív és primitív.

A magyarság közvetítő szerepének normatív előírását az a tétel alapozza meg, hogy a magyarság úgymond egyszerre ázsiai és európai nép: történeti gyökerét tekintve ázsiai, fejlődésének irányát tekintve ellenben európai. Történeti gyökeréből származik lelkének formája, fejlődési iránya adja viszont a tartalmát. A magyarság, legáltalánosabban kifejezve, ázsiai forma és európai tartalom szintézise. „A magyar lélek: Ázsia lelke. A szubjektív és komplikált európai lélekkel szemben a magyar lélek mindig: ázsiai jellegű. Az, amit a magyar lélek nyelvvel élve és minden egyéb megnyilvánulásában kifejezni próbál, már Európa, de az, ahogy kifejezi (tárgyiasan és egyszerűen), az Ázsia. Ez az ázsiai módon megélt Európa teszi a magyar lelket sajátosan, egyedülállóan

»magyar«-rá” (Karácsony, 1938, 19.). „[L]elkialkatunk formája [...] ázsiai, tartalma azonban igenis európai tartalom, ha módosul is, és keresztülszűrődött a magunk sajátos egyéniségén” (Karácsony, 1942, 411.). A közvetítő szerep adekvát eljátszásához ebben a beállításban az „ázsiaiságnak” és az így fölfogott „európaiságnak” az egyensúlya szükséges. A gondolatmenetek három szinten is reflektálják ezt az összefüggést: szociológiai, kultúrfilozófiai és történetfilozófiai szinten egyaránt megfogalmazzák a Kelet és Nyugat között közvetíteni képes magyarság normatív képét. A szociológiai szintű érvelés a „felső néposztály” – a „szofokrácia” – és az „alsó néposztály” szembeállítására épül. Ebben az ábrázolásban a „szofokrácia” az „európaiság” letéteményese, az „alsó néposztály” pedig az „ázsiaiság” hordozója. „Az európaiságot a szofokrácia adja (nem lehet, nem szabad a szofokrácia életstílusában semminek lenni, ami ázsiai), az ázsiai jelleget a nép őrzi meg (nem lehet, nem szabad a nép élettartalmában semminek lenni, ami európai). Mihelyt szofokráciánk valami miatt elázsiasodik, kész az elmaradottság veszedelme; mihelyt népünk feladja ázsiai magatartását, elmerül az európai népek tengerében” (Karácsony, 1939, 223.). A kultúrfilozófiai szintű argumentáció az „ázsiai” forma és az „európai” tartalom ellentétén alapszik. A magyar „lélek” egymástól elválaszthatatlanul és egymással fölcserélhetetlenül forma és tartalom – Ázsia és Európa – egysége. Az „ázsiai” forma és az „európai” tartalom tehát nem cserélhető föl egymással. „Mindig baj van, valahányszor a magyar életben Ázsia tartalmi elemként jelentkezik. De olyankor is mindig baj van, valahányszor Euramerika ránk akarja erőltetni a maga formáit. Ázsia mindig stagnálást idéz elő, Európa meg meddőséget” (Karácsony, 1990, 340.). A történetfilozófiai szintű okfejtés

végül sajátos küldetésé fogalmazza át a magyarság közvetítő szerepét. A „magyar fa” – a küldetést megfogalmazó metafora szerint – „Európában lélegzik” és „Ázsiából” – illetve „Ázsiaként” – „táplálkozik”, „hogy aztán az egyetemesség számára teremjen” (Karácsony, 1939, 224–225.). A „magyar vállalkozás” „a Duna két partján elterülő geográfiai téren elöltött több mint ezeréves történelmi sorsközösség” azt bizonyítja, hogy mind földrajzi, mind történelmi értelemben „szükség van ránk ezen a geográfiai térségen, ebben a több ezer évre méretezett történelmi sorsközösségben” (Karácsony, 1939, 226.).

A kidolgozott „társaslélektani” rendszer a „társaslelki” és a „társaslogikai” megközelítés mellett a „társasviszonyulás” „filozófiájának” is határozott szerepet szán. A nem szubsztantíve, hanem „társasviszonyulásként” meghatározott „magyarság” ebben a rendszerben tehát egyszerre jelent „társaspszichológiát”, „társaslogikát” és az ezek előfeltételeként szolgáló „társasfilozófiát”. A magyar léleknek a „társaspszichológikum” a formájáról, a „társaslogikum” a tartalmáról beszél, a „társasfilozófiikum” pedig az előfeltételeit vizsgálja. Ennek az így fölfogott „magyar filozófiának” „priori-jai »tér« helyett a »határtalan«, »idő« helyett az »időtlen« és »oki viszony« helyett a »megfoghatatlan«, a »magyarázhatatlan«, a »csudálatos«” (Karácsony, 1941, XVIII.). Az objektív és primitív – ázsiai – magyar észjárás filozófiája eszerint tehát öt fogalommal írható le: az „objektivitás”, a „primitivitás”, illetve a „határtalanság”, az időtlenség” és a „megfoghatatlanság” fogalmaival. „Nem valami henye jelző tehát az, hogy »magyar« létemre »magyar« módra nézem a világot is, ha és amennyiben valóságnak bizonyul az, hogy van világ-nézet és annak valamilyen »magyar« válfaja. »Magyar« vagyok, ez a kitétel azt jelenti, hogy

filozófiám »Ding an sich«-je objektív-primitív, a prioriai pedig a határtalan, az időtlen és relációjuk a megfoghatatlan” (Karácsony, 1941, XIX.). A „magyar filozófia” e szerint a fölfogás szerint tehát, lehet mondani, a „konkrét valóságnak” valamiféle közvetlen, ugyanakkor mégis „transzcendens átélésében” határozható meg (Lendvai, 1993, 25.).

Prohászka konstrukciójának fölszíni – noha művének korabeli recepcióban kétségkívül előtérben álló – gondolati rétege, a nemzetkarakterológia mögött két másik, mélyebb gondolati réteg húzódik meg: a szellemtörténeti típuselmélet és a népközösségi sorsanalízis.

A szellemtörténeti típuselmélet a lélekből, illetve a hegelianus-neohegelianus módon felfogott szubjektív szellemből vezeti le a népközösségek metafizikai lényegét adó típuskategoriókat. A lélek és a szubjektív szellem: a beállításban kölcsönösen egymásra utaló fogalmak. „Lélek, amely az életösszefüggéseket jelentésszövevényeként 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 szubjektív szellem. Szubjektív, mert elsajátíthatatlan aktus és élmény; szellem, mert jelentést-feltáró összefüggés és rend ebben az aktus- és élménysorban” (Prohászka, 1936, 24.). A szellemtörténet számára a típus nem más, mint ennek a léleknek/szubjektív szellemnek a „karakterológikus apriorija” (Prohászka, 1936, 24.). Az így fölfogott típus nem történeti fejlődésében magyarázza a lelket/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 megnyilvá-

nuló jellemző magatartását, a kölcsönös értékvonatkozások egységes metszéspontját, a megfeleléseket élmény és kifejezés, benyomás és jelentés között” (Prohászka, 1936, 24.). A szellemtörténeti típusalkotás antinaturalista eljárás: hangsúlyozottan szemben áll a naturalisztikus-fajelméleti típusalkotással. „A faji fejlődélmélet egy tisztán naturalisztikus-kauszális magyarázóelvet 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 jelentésszövevényéből, mint egységes egészből indul ki és ennek módszeres elemzése alapján megérteti az egyes értékvonatkozások természetét (Prohászka, 1936, 25.). A típus, összefoglalóan, a fajelméleti típusalkotás számára a magyarázat *aposteriori* eredménye, a szellemtörténeti típusalkotás számára ellenben a megértés *apriori* elve: „vele tulajdonképpen mindig a közösségek szellemének ősi, metafizikai magvához érünk el s rajta keresztül válnak érthetőkké összes objektivációi is” (Prohászka, 1936, 25.).

A népközösségek sorsanalízise szerint a történelmi sors három történetalkító tényező kapcsolataként és küzdelmeként ragadható meg. Az első összetevő az adott népközösség alapmagatartása: a népközösség lelkének/szubjektív szellemének formaadó élettevékenysége. „Egy népközösség formája mindenkor az illető nép életalakulásának belső törvényszerűségét, fejlődése félbeszakíthatatlanságának princípiumát jelenti, ami 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” (Prohászka, 1936, 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” (Prohászka, 1936, 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” (Prohászka, 1936, 13.). A népközösség sorsa a három tényező összekapcsolódása folytán nem a szigorú determináció területe: a szabadság is helyet találhat benne.

Nemzetkarakterológia, tipológia és sorsanalízis: a Prohászka-mű szorosan összefüggő rétegei. A történetfilozófiai és a kultúrfilozófiai nézőpont bennük megvalósuló szintézise teszi az esszét a magyar szellemtörténeti iskola talán legjelentősebb teljesítményévé (Percz, 2001).

*

A két gondolkodó tehát – a rövid rekonstrukcióból is kitűnően – nem azonosan viszonyul a sajátosan „nemzeti filozófia” szűkebb értelemben vett gondolatához. Míg a szisztematikus ambíciókkal föllépő Karácsony számára magától értetődőnek tűnik, hogy a „magyar gondolkodás” különféle megnyilvánulásai sorában a „magyar filozófiát” is önálló reflexió tárgyává tegye, addig a hangsúlyosan esszéista beállítottságot képviselő Prohászka perspektívájából nem fogalmazódik meg a szükséglet, hogy külön számba vegye a magyar „nemzeti filozófia” sajátosságait. Karácsony tehát, noha rendszerező törekvései nem kapcsolódnak össze a rendszer fogalmának afirmatív elfogadásával, rendszert épít: az individuálpaszichológia hagyományos, tudatfilozófiai alapú kategóriáit „társaslelki” kategóriákká alakítva a társadalomfilozófia számos problémáját szisztematikus reflexió tárgyává teszi. Rendszerének pedig szükségképp része lesz a magyar „társasfilozofikum” kérdése is. Prohászka tőle eltérően átfogó esszéiben vállalkozik a „nemzeti sorstudomány” főlázolására: munkája a kortársi német szellemtudományos diskurzus keretei közé illeszkedik. Noha a kultúrfilozófiai közelítés a számba vett népközösségek kulturális objektivációinak sorában a filozófia vizsgálatát is fölkínálná, az esszé gondolatmenete nem él a lehetőséggel: az egyes „nemzeti filozófiákról” mindössze néhány utalás emlékezik meg, a magyar „nemzeti filozófiáról” pedig éppenséggel egyetlen megjegyzés sem szerepel.

A nemzetkarakter és a „nemzeti gondolkodás” adekvációját tételezve, Karácsony tehát eljut a „nemzeti filozófia” gondolatáig, Prohászka viszont megáll előtte. A magyar filozofiatörténet jó évszázada élő „nemzeti filozófiai” toposzához (Percz 2002, 2006) nem azonosan viszonyulnak tehát.

Kulcsszavak: *Karácsony Sándor, magyar filozófiatörténet, nemzetkarakterológia, „nemzeti filozófia”, Prohászka Lajos*

IRODALOM

- Banac, Ivo – Verdery, Katherine (ed.) (1995): *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*. Yale Center for International and Area Studies, New Heaven
- Hanak, Tibor (1990): *Geschichte der Philosophie in Ungarn: Ein Grundriss* (Studia Hungarica: Schriften des Ungarischen Instituts München, 36.). Dr. Rudolf Trofenik Verlag, München
- Hell Judit – Lendvai L. F. – Percz L. (2001): *Magyar filozófia a XX. században: Második rész*. Áron, Bp.
- Karácsony Sándor (1938): *A magyar lélek*. Exodus, Budapest
- Karácsony Sándor (1939): *A magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja*, Exodus, Budapest
- Karácsony Sándor (1941): A magyar világnézet. In: Karácsony Sándor: *A magyar világnézet: Világnézeti nevelés*. Exodus, Budapest, IX–LXXII.
- Karácsony Sándor (1942): A spontán társadalom: A magyar vendéglátás lélektana, logikája és filozófiája, in: Karácsony Sándor: *Ocsúdó magyarság: Szokásrendszer és pedagógia*. Exodus, Budapest, 376–421.
- Karácsony Sándor (1990): *A magyar észjárás* című mű ismertetése: Autoreferátum [1939], *Magyar Filozófiai Szemle*. 3–4. 323–352.
- Kovács Gábor (2004): Nép, nemzet, kultúra, nyelv a két világháború közötti nemzetkarakterológiákban. In: Neumer Katalin – Laki János (szerk.): *Analitikus filozófia és fenomenológia* (Minden filozófia „nyelvkritika”, II.). Gondolat, Budapest, 160–175.
- Lackó Miklós (1988): Bujdosó vagy szabadságszerető realista? Írások és viták a nemzeti jellemről. In: Lackó Miklós: *Korszellem és tudomány, 1910–1945*. Gondolat, Budapest, 143–219.
- Lackó Miklós (2001): Egy nemes konzervatív: A kultúrfilozófus Prohászka Lajos. In: Lackó Miklós (szerk.): *Filozófia és kultúra: Írások a modern magyar művelődéstörténet köréből* (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok, 28.). MTA Történettudományi Intézet, Budapest, 92–111.
- Lányi Gusztáv (2000): *Magyarság, protestantizmus, társaslélektan: Hagyomány és megújulás konfliktusa Karácsony Sándor életművében*. Osiris, Budapest
- Lendvai L. Ferenc (1993): *Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor*, Akadémiai, Budapest
- Percz László (2001): Az élet mint tett és mű: Prohászka Lajos. In: Percz László: *Szép rendbe foglalva: Arcképvázlatok a magyar filozófia történetéből*. Ister, Budapest, 207–227.
- Percz László (2002): Változatok a magyar filozófiára: A „nemzeti filozófia” toposza a magyar filozófiatörténetben. *Magyar Tudomány*. 9. 1242–1251.
- Percz László (2006): Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”: Adalékok a magyar filozófiatörténet „nemzeti filozófiái” toposzához. *Pro Philosophia Füzetek*. 46, 129–141.
- Prohászka Lajos (1928): *Vallás és kultúra: Leopold Ziegler filozófiája* (Minerva-könyvtár, 13.). Dunántúl ny., Budapest
- Prohászka Lajos (1936): *A vándor és a bujdosó* (Minerva-könyvtár, 50.). Dunántúl Pécsi Egyet. Kiadó és ny., Budapest
- Trencsényi Balázs (2004): A történelem réműlete: Eszmetörténeti vázlat a két világháború közötti kelet-európai nemzetkarakterológiai vitákról. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága: Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Argumentum, Budapest, 299–324.